

ganz1912

Prólogo

Que la Religión llegue a ser un verdadero tema del pensar sólo es posible si se admite una dimensión propia, específica, en cierto modo irreductible, de la Religión. El pensar acerca de la Religión atiende a la determinación esencial de esta dimensión. En Kant, tal determinación tiene lugar en la Razón, y no frente a la Razón, ni aparte de ella, ni previamente a ella; y, sin embargo, la especificidad de la dimensión religiosa no sólo no es negada, sino que precisamente por ello es —a la manera de Kant— vigorosamente establecida. Que la determinación, ya de antemano, haya de referir la Religión a «dentro de los límites de la mera Razón» parece, en Kant, ser propio de un estudio filosófico; mas si ello debiese entenderse considerando la Razón simplemente como una facultad presente en cierto género de entes, entonces podría la Religión negarse a semejante análisis. Debemos, pues, precisar en qué sentido la filosofía ha de ser cosa de la Razón (Vernunft). Para ello vamos a referirnos al origen (griego) de la filosofía. El último pensador de este origen, Aristóteles, definió la filosofía al decir: «Hay

una cierta ciencia que contempla el ser-ente en cuanto ser-ente y así (contempla) lo que en el ser-ente, según él mismo, impera ya de antemano» (Metaph., IV, 1; 1003 a 21-22; otras traducciones pueden ensayarse de la frase de Aristóteles, que probablemente las cubre todas). Esto que ya de antemano impera en el ser-ente en cuanto pertenece a éste mismo es, pues, del tipo de lo que Aristóteles llama próteron tei physei (anterior en cuanto a la eclosión, al salir a la luz), si, como el mismo Aristóteles dice, el ser-ente (on) es «una cierta eclosión» (physis tis en Metaph., IV, 1; 1003 a 27, con arreglo al contexto). Lo que de antemano impera los griegos lo llamaron arkhé: aquello de lo que una cosa surge, pero no aquello de lo que ha surgido una vez, abandonándolo, sino lo que, en cuanto comienzo, gobierna, rige y domina de antemano todo. La palabra arkhé designa aquello a lo que los pensadores griegos se encaminaban, y a lo que daban vueltas, cuando preguntaban «acerca de la physis»; y, en efecto, también para Aristóteles la physis es arkhé, si bien en el uso específicamente aristotélico de la primera palabra su carácter de arkhé se restringe ya a determinada región de lo ente, a saber: lo ente physei (lo que es «de y por la physis»); pero, aun entonces, la physis no es el conjunto de tales entes, ni el carácter simplemente común a todos ellos, sino lo que de antemano los rige; es un cierto «ser», un modo de ser: «la physis es un cierto género (y sólo uno) del ser-ente» (Metaph., IV, 3; 1005 a 34); la physis es ousía. Platón había determinado la ousía, el ser, como eidos (aspecto, e-videncia), y por ello había determinado como lo verdaderamente ente, como la región propiamente válida de lo ente, el eidos mismo en sí mismo, la idea, el puro aparecer (cf. M. Heidegger, Platons Lehre von der Wahrheit, en particular pág. 34 s., Berna, 2.ª ed., 1954). Aristóteles permanece fiel a la determinación platónica del ser como eidos; pero pone de manifiesto que, si el eidos es el ser del ente, no puede entonces ser él el ente mismo, sino que ha de ser el ser de aquel ente particular y concreto que hace frente inmediatamente; así, cuando

Aristóteles investiga acerca de la physis, pregunta por el ser de determinada región de entes (los physei onta), esto es: por su arkhé; la physis, en efecto, es eidos (esto es: ser) y, a diferencia de toda idea platónica, no es ella misma lo ente, sino el ser de una región de entes: en consonancia con esta irreductibilidad, la physis «ha de decirse de otra manera» junto a su determinación como eidos-morphé.

La filosofía mira, pues, a esto que en el ser de algo ente está ya como presupuesto como constitutivo de ese ser.

Pues bien, la filosofía en Kant sigue siendo lo mismo. Se trata en ella de aquello que en toda presencia de un ente constituye de antemano esa presencia; lo que en todo aparecer de un ente está ya dado («a priori») y precisamente como aquello que constituye de antemano el darse de ese ente. No se trata aquí del darse efectivo del ente, sino de la constitución de ese darse, de su esencia, de su posibilidad en el sentido de essentia o realitas; lo que constituye de antemano esta posibilidad son las condiciones de ella. En la filosofía de Kant se trata de condiciones de posibilidad a priori.

Ahora bien, en la filosofía de la Edad Moderna, cuyo comienzo decidido tiene lugar en la obra de Descartes, el ente en cuanto tal es pensado como el objeto de la representación; lo que es lo mismo: la verdad es pensada como certeza, aseguramiento; lo decisivo es el asegurarse, el cual, por lo tanto, ha de ser él mismo asegurado ante todo; el estar seguro de algo es ahora el saber; saberse a sí mismo es, pues, la esencia de aquel ente a partir del cual (como sujeto) se determina lo ente como ente; la presencia de lo presente, que sigue siendo, como desde el comienzo griego, el asunto de la filosofía, ha alcanzado una nueva determinación: ahora es el aseguramiento por y para un sujeto. La subjetividad (el ser-sujeto del sujeto, en el que tiene también el objeto su esencia como objeto) se convierte en la instancia básica de la determinación del ser (sujeto: subiectum: hypokéimenon: lo que —en todo poner— está puesto ya de antemano).

De aquí que en Kant el lugar de estas condiciones de posibilidad a priori, la reunión (no la suma, sino aquello en lo que de antemano todo ello se encuentra reunido) de las mismas es la Razón (Vernunft). El ámbito del a priori, tal como ha sido determinado, es, pues, el ámbito de la constitución de la Razón previamente a que esto o aquello se dé en ella, la Razón pura.

Ahora bien, para que el papel único de Kant dentro de la filosofía moderna, determinada como hemos dicho, quede al menos inicialmente delimitado, hemos de fijarnos en las dos determinaciones que siguen: a) Si el ser de lo ente reside en su carácter de objeto, esto es: en la subjetividad del sujeto, tal ser no ha de concebirse como un en sí, por el cual habría de regirse nuestra representación; Kant propone aceptar que «los objetos han de regirse por nuestro conocimiento» (Crítica de la Razón pura, prólogo a la 2.^a edición; B XVI); la filosofía racionalista desarrollaba a partir del sujeto la totalidad de lo ente, pero en definitiva concebía lo ente en cuanto tal como en sí. b) Si lo que la Razón misma contiene como su propia constitución antes de toda presencia de lo ente mismo es lo que constituye de antemano esa presencia, el ser de lo ente, ello significa a la vez lo siguiente: esta constitución a priori no puede ella misma constituir lo ente mismo, la cosa concreta; es el ser de lo ente, no lo ente mismo. De un modo general, podemos llamar finitud a este carácter de la Razón de que, conteniendo en sí la constitución del ser de lo ente y así el ámbito en el que lo ente ha de darse como tal, sin embargo no le compete constituir o dar lo ente mismo, sino dejar que ello mismo se dé. Esta determinación fundamenta también la citada anteriormente, pues sólo si una Razón pudiese aportar ella misma lo ente en el mismo acto de conocerlo, lo ente para ella sería a la vez en sí. Una Razón tal es concebible, pero aquí no se trata de ella.

Esta noción de finitud habría de ser expuesta primeramente por lo que se refiere a la Razón considerada como conocimiento, es decir: a la Razón especulativa, y, por lo tanto, a aquel ámbito de lo ente que Kant llama

en sentido estricto naturaleza, exposición de la que no vamos a ocuparnos en particular. Pero precisamente la finitud hace posible la consideración especial de otro dominio de lo ente, a saber: no el de lo ente simplemente presente, sino el de lo que nosotros queremos y hacemos; con respecto a este dominio de lo ente ¿qué significa la finitud?. Tampoco esto puede ser desarrollado aquí; limitemonos a algunas observaciones de entre lo mucho que, aun sin un desarrollo sistemático de la cuestión, cabe decir. La determinación a priori de la voluntad (la Razón pura práctica), si la hay, no podrá ser donación de lo ente (esto es: del objeto de la voluntad). El objeto cuya realidad efectiva es apetecida, la «materia» de la facultad de apetecer, no puede ser dado sino empíricamente: «el fundamento de determinación del albedrío es entonces la representación de un objeto y la relación de la misma al sujeto por la que la facultad de apetecer es determinada a hacer efectivo el objeto. Pero una relación tal al sujeto se llama deleite en la realidad efectiva de un objeto» (Crítica de la Razón práctica, 1.^a parte, libro 1.^o, cap. 1.^o, par. 2). Ciertamente, la determinación de la voluntad no es ella misma el sentimiento de deleite o repugnancia, lo mismo que un conocimiento no podía ser la mera sensación, sino que era preciso el concepto; para que pueda decirse que algo es querido ha de existir no sólo deleite o inclinación, sino la determinación de hacer tal cosa en tal caso; es decir: la determinación de la voluntad es la máxima. La máxima es un principio práctico, esto es: «una tesis que contiene una determinación universal de la voluntad» (cap. cit., par. 1), pero un principio «subjetivo», válido de modo universal para la voluntad del sujeto, no válido incondicionadamente, y, por lo tanto, no necesariamente para todo ser racional. Esto ocurre precisamente porque la máxima contiene una determinación «material», por lo tanto una determinación de la voluntad según los sentimientos de deleite y repugnancia, determinación que depende del hecho contingente de esos sentimientos.

Un principio que contenga una determinación de la

voluntad que valga incondicionadamente, y por lo tanto siempre para todo ser racional, —esto es: una ley práctica— no podrá, por lo tanto, dar como fundamento de la determinación de la voluntad ninguna materia de la facultad de apetecer, ningún objeto; así pues, un principio práctico incondicionado («ley moral») sólo tiene lugar en cuanto que la Razón pura es por sí misma práctica. A la vez, puesto que está excluido como fundamento de la determinación de la voluntad dada por ese principio todo motivo material, todo objeto, ese fundamento no ha de ponerse en otra parte que en la forma misma de la ley en cuanto tal, en la forma de una legislación universal; la determinación de la voluntad por la Razón pura pone, pues, como principio supremo el siguiente: «Obra de modo que la máxima de tu voluntad pueda siempre a la vez valer como principio de una legislación universal» (cap. cit., par. 7). La Razón pura finita (en su determinación práctica: la ley) no puede darnos ningún objeto de la voluntad: la ley no contiene fines; la ley tiene su contenido (si puede llamársele así) en su mismo carácter de ley y no en otra parte.

En la Dialéctica trascendental de la Crítica de la Razón pura se había mostrado la imposibilidad de conocer teóricamente una causa que actúe libremente, es decir: sin que su actuación esté determinada con arreglo a una ley de la naturaleza por aquello que a su vez es causa natural de tal actuación y, por lo tanto, anterior en el tiempo a ella; se había dejado en pie la posibilidad, e incluso la necesidad, de pensar (sin referencia a la experiencia efectiva o posible; por lo tanto sin posible conocimiento teórico) una causa tal. Pues bien, si ahora se llega a una determinación de la voluntad por la Razón pura, sin dependencia de afección alguna, se asegura a la causalidad por libertad de la Razón, a la idea de esa causalidad, una realidad (Realität, ver nota ³⁶ del presente volumen) objetiva, si bien sólo de índole práctica; no conocemos esa causa libre, su realidad, o su esencia, o su posibilidad, pero en cuanto que la ley tiene para nosotros una validéz práctica incondicionada, esto es:

determina incondicionadamente nuestra voluntad (y la determina incluso cuando la ley es transgredida, pues si no no podría ser transgredida), la causalidad por libertad de la Razón está exigida. Con esto el ser racional es reconocido como perteneciente en cuanto tal a otro mundo que el de los objetos de conocimiento (fenómenos), puesto que le atribuimos una causalidad —en la determinación de la voluntad por la ley moral— no según leyes de los fenómenos, sino según meros principios de la Razón. Ya en la Crítica de la Razón pura aparece la Razón como facultad que lleva más allá del ámbito del conocimiento teórico posible, esto es: más allá del ámbito de la experiencia posible. Hemos dicho que la Razón es el ámbito en el cual lo ente puede darse como tal; añadamos —anticipando lo que luego vamos a decir— que no es esencialmente ni el ámbito en el cual pueden darse los fenómenos, esto es: lo sensible, ni tampoco el ámbito trascendente de lo puramente inteligible, sino que «muestra su más principal asunto en la tarea de distinguir el mundo sensible y el mundo inteligible, señalando así sus límites al entendimiento mismo» (Fundamentación de la metafísica de las costumbres, cap. 3.º). Por la Razón pertenece el hombre al mundo inteligible, por cuanto tiene su esencia en relacionar —distinguiéndolos puramente— ambos mundos.

Así pues, la determinación incondicionada e inmediata de la voluntad por la Razón pura (la validez incondicionada de la ley moral) anuncia un mundo intelectual puro y lo determina positivamente, por así decir nos da a conocer algo de él, a saber: una ley, la ley de esa causalidad libre de la Razón, esto es: la ley moral, que no es otra cosa que la autonomía de la Razón; es todo lo necesario para que podamos hablar de una naturaleza suprasensible, si por naturaleza se entiende «la existencia de las cosas bajo leyes» (Crítica de la Razón práctica, cap. cit., I); la naturaleza suprasensible, en cuanto nos podemos formar de ella un concepto, es «una naturaleza bajo la autonomía de la Razón pura práctica»

(obra y lugar citados), por lo tanto una naturaleza cuya ley es la ley moral.

¿De qué modo puede la pura ley moral determinar nuestra voluntad?. En otras palabras: si los objetos de nuestra voluntad son necesariamente determinados como tales de modo receptivo, mediante el sentimiento de deleite o repugnancia, ¿de qué modo puede la ley moral, que no depende de objeto alguno, entrar a limitar esta misma determinación receptiva, esto es: entrar también en la receptividad de nuestra facultad práctica?. Es necesario que la Razón pura como tal, sin apoyo alguno de impulsos sensibles e incluso en cierta medida con menoscabo de ellos, pueda afectar a la determinación (receptiva) de los objetos de nuestra voluntad; es necesario, por lo tanto, que con referencia a la pura Razón en su ley se dé algo así como un sentimiento en nosotros, pero ha de ser, en contra de todo lo visto hasta ahora, un sentimiento que no depende de objeto dado alguno, receptividad en la que no se recibe ningún «esto» o aquello»; en efecto, la ley moral es objeto del más alto respeto; «el respeto por la ley moral es un sentimiento que es operado por un fundamento intelectual, y este sentimiento es el único que podemos conocer enteramente a priori y cuya necesidad podemos penetrar» (Crítica de la Razón práctica, 1.^a parte, libro 1.^o, cap. 3.^o). La noción de respeto es de lo más grave de la filosofía kantiana de la Razón práctica, y no podemos analizarla aquí en detalle; remitimos al lector al decisivo capítulo de la Crítica de la Razón práctica del que acabamos de citar una frase.

En la misma obra deberá el lector, si quiere entender del mejor modo posible La Religión..., hacerse cargo de los fundamentos de las siguientes tesis kantianas: si bien la Moral no contiene en sí misma ningún fin, ni se basa en ningún fin, sin embargo como consecuencia de la determinación de la voluntad por la ley moral se da un fin último, esto es: un fin necesario y total de la voluntad así determinada; por lo tanto, las condiciones de la posibilidad de este fin último tienen, en respecto prác-

tico, realidad objetiva (ver nota ³⁶ del presente volumen); estas condiciones contienen ciertas tesis, en sí teóricas, pero teóricamente no demostrables (tesis cuyos objetos no pertenecen al ámbito del conocimiento teórico posible o de la experiencia posible), cuya aceptación, sólo en cuanto necesaria en respecto práctico, y no como deber (necesidad objetiva), sino como necesidad subjetiva enlazada con la conciencia del deber, es fe, y ciertamente fe racional pura (no empírica). Así, la Moral, y no otra cosa que la Moral (que se funda en la Razón pura), «conduce ineludiblemente a la Religión». El fin último, o el bien supremo, no es, en efecto, posible por la sola acción de los hombres, como tiene que serlo el cumplimiento del deber propio, sino sólo por una presencia sobrenatural que, sin embargo, no puede ser comprendida en su naturaleza, ni conseguida mediante ciertos procedimientos, ni experimentada como tal (es decir: distinguida, en tal experiencia, de los efectos naturales), ni podemos contar con ella en concreto en los asuntos de nuestra vida moral, sino que sólo —en cuanto ante todo hacemos por nuestro propio esfuerzo moral el bien que está a nuestro alcance, y sólo entonces— puede ser esperada, consista en lo que quiera. La fe racional pura, o la fe moral pura, o la fe religiosa pura, es, pues, ante todo una fe en la virtud; la virtud, en lo inteligible, reside en la intención moral (el principio interno de las máximas, o el primer fundamento subjetivo de la adopción de las mismas; véase la nota ¹⁴ del presente volumen), de la cual no podemos darnos cuenta con certeza; pero para nosotros, en cuanto que somos seres sensibles, sometidos a la condición del tiempo, es la prontitud en acciones conformes al deber.

En la Crítica de la Razón pura («Doctrina trascendental del método», parte 2.^a, cap. 2.^o; A 804 s., B 832 s.) dice Kant: «Todo interés de mi Razón (tanto el especulativo como el práctico) se une en las tres preguntas siguientes: 1) ¿Qué puedo saber?. 2) ¿Qué debo hacer?. 3) ¿Qué me está permitido esperar?». Y en la Introducción de su curso de Lógica aparecen estas frases:

«El campo de la filosofía en este sentido cosmopolita puede reducirse a las siguientes preguntas: 1) ¿Qué puedo saber?. 2) ¿Qué debo hacer?. 3) ¿Qué me está permitido esperar?. 4) ¿Qué es el hombre?. A la primera pregunta responde la *Metafísica*, a la segunda la *Moral*, a la tercera la *Religión* y a la cuarta la *Antropología*. Pero en el fondo se podría considerar todo esto como perteneciente a la *Antropología*, pues las tres primeras preguntas se refieren a la última» (Introducción, III). Por otro lado, en una carta a C. Fr. Stäudlin (profesor de Teología en Göttingen), de fecha 4 de mayo de 1793, Kant escribe: «... Mi plan, hecho ya desde hace tiempo, del trabajo que me incumbe del campo de la filosofía pura se encamina a la solución de estos tres problemas: 1) ¿Qué puedo saber? (*Metafísica*), 2) ¿Qué debo hacer? (*Moral*), 3) ¿Qué me está permitido esperar? (*Religión*); a los cuales, finalmente, debía seguir el cuarto: ¿Qué es el hombre? (*Antropología...*).—Con el escrito *La Religión dentro de los límites*, etc. he intentado llevar a cabo la tercera sección de mi plan,...».

En la pregunta «¿qué es el hombre?» no se trata aquí fundamentalmente de otra cosa que de la constitución de la Razón en cuanto finita; en esta constitución de lo que antes hemos caracterizado como aquel ámbito en el que todo lo ente es puesto en su ser, y sólo aquí, pueden ser adecuadamente asumidas las cuestiones. Preguntar por la constitución esencial de la Razón finita es preguntar por su esencial de-terminación, de-limitación.

Que la Razón sea el elemento de la constitución de lo ente como tal aún no nos explicaría del todo que el programa de la filosofía kantiana se remita en su totalidad a la pregunta «¿qué es el hombre?» y, por lo tanto, a la «*Antropología*». Pues Razón es también Dios, e incluso Razón suprema. Sin embargo, aun el ser mismo de Dios no entra para Kant en la filosofía si no es a partir de la constitución de la Razón humana y en el ámbito de ésta. La prioridad del hombre no responde, pues, a que él sea como el trono de la Razón, sino a que es aquel ente en el que la Razón es finita. Que la Razón

es finita quiere decir que es aquello que, siendo el ámbito de la presencia —esto es: de la esencia, del ser— de todo ente, deja así aparecer lo ente mismo. En cuanto es finita, la Razón es, pues, Diferencia; podemos llamarle así —aunque Kant no pensó expresamente esto— porque algo muy distinto, y, sin embargo, lo mismo, ha sido llamado «la Diferencia del ser al ente» en la obra de Heidegger, quien piensa en este nombre en dirección a aquello que los griegos nombraron, ya que no pensaron expresamente, como pólemos, el combate que deja aparecer a los dioses como dioses y a los hombres como hombres, a los libres como libres y a los esclavos como esclavos (Heráclito, Frgm. 53). Esto sólo puede serlo en Kant la Razón en cuanto finita; sólo ella es Combate, y es Combate porque es Diferencia. Hölderlin, contemporáneo y asiduo lector de Kant, dice: «No pueden / los celestes todo. Pues alcanzan / los mortales antes el abismo» («Mnemosyne»). Es el hombre y no el dios el que habita de un lado a otro en la Dimensión del Combate. Heidegger llama también a esta Dimensión el Entre: «El poeta mismo se tiene entre aquéllos, los dioses, y éste, el pueblo. Es un arrojado afuera, a saber: a aquel Entre, entre los dioses y los hombres. Pero sólo y en primer lugar en este Entre se decide quién es el hombre y dónde asienta su ser-abí» (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung, pág. 43, Frankfurt a. M., 3.^a ed., 1963); es el Entre de los dioses y los hombres; no que se determine a partir de los dioses y los hombres, sino que es lo que en primer lugar deja aparecer a los dioses como dioses y a los hombres como hombres. Kant y Heidegger, y a su manera Hölderlin, nos dicen algo que a la vez apunta a Grecia: que se da ya de antemano una Dimensión en la cual —y sólo en ella— Dios o los dioses pueden ser lo que son; esta Dimensión es aquella en la que se decide de lo ente en cuanto a su ser. Cuando Hölderlin dice «las fuerzas de los dioses» («Wie wenn am Feiertage...»), Heidegger explica: «Y estas fuerzas son también aquello por lo que los dioses pueden lo que les es propio y así son ellos mismos lo que son. Pero las fuer-

zas no proceden de los dioses, sino que los dioses son en virtud de estas fuerzas (*kraft dieser Kräfte*)» (obra y edición citadas, pág. 63). Pues bien, en Kant todos los deberes son mandamientos de Dios, y su conocimiento como tales es la Religión (Crítica de la Razón práctica, 1.^a parte, libro 2.^o, cap. 2.^o, V; también pág. 150 y nota 58 de Kant en el presente volumen), pero los deberes valen como tales incondicionadamente y ante todo, y sólo a partir de esta validez incondicionada y con arreglo a ella recibe la idea de Dios realidad objetiva (ver nota ³⁶ del presente volumen). De nuevo Heidegger: «Sólo a partir de la Verdad del Ser se deja pensar la esencia de lo Santo. Sólo a partir de la esencia de lo Santo ha de pensarse la esencia de la Divinidad. Sólo a la luz de la esencia de la Divinidad puede ser pensado y dicho qué debe nombrar la palabra 'Dios'» (de la Carta sobre el humanismo, pág. 102 de la ed. cit. de Platons Lehre...). En Kant, donde ciertamente todo es muy distinto, sólo a partir de la Razón pura finita puede comprenderse y determinarse lo que es propiamente el deber (lo santo), y sólo a partir de esto puede asegurarse la realidad objetiva (en el sentido dicho) de la idea de la Divinidad.

Todo ello forma parte de relaciones sobre las que una meditación expresa requeriría otras formas de exposición.

Al traducir al castellano La Religión dentro de los límites de la mera Razón hemos mantenido, en cuanto nos ha parecido posible y de interés, correspondencias constantes a lo largo del texto entre términos alemanes y castellanos; en bastantes casos hemos indicado en nota estas correspondencias. De las citas que Kant presenta en latín damos nuestra traducción en nota. En cuanto a las citas de la Biblia, que Kant da en alemán, hemos considerado lo más justo traducirlas del alemán. Por lo demás, todas las citas de Kant y de otros autores que figuran en prólogo y notas han sido traducidas por nosotros de los originales.

Felipe Martínez Marzoa