

Crítica de Kant a las Pruebas de la Existencia de Dios

Francisco Interdonato, S.J.
Profesor de Teología en la Pontificia Facultad de
Teología de Lima y en la Universidad Católica del Perú

Con ocasión del 200º aniversario de la *Crítica de la Razón Pura*, nos proponemos analizar la crítica que Kant hace en dicho libro, no de todas sino sólo del argumento ontológico¹ y del argumento que Kant llama “cosmológico”² que propiamente abarca lo que en Santo Tomás³ se conoce como la segunda y tercera vía y que así recibió la tradición filosófica; ellos son el partir de los efectos y remontarse a la Causa Primera; y del ser contingente, deducir el Ser Necesario. Kant los llama con el nombre genérico de “cosmológico” porque ambos parten de un ser del cosmos, no de un pensamiento, como ocurre con el argumento ontológico.

Es harto conocida la repercusión que ha tenido esta crítica kantiana en la historia del pensamiento y cómo, sin suficiente análisis o sin ningún análisis de los presupuestos y sistema kantiano, se ha aceptado y repetido la especie de que “Kant ha destruido la validez de las pruebas de la existencia de Dios”. Y esto no sólo los que se pueden considerar, aunque sea indirectamente, como seguidores de la filosofía de Kant, por ej., Bertrand Russell⁴; sino también algunos aparentemente herederos de la filosofía aristotélico-tomista, o por lo menos instruidos en ella, como es Hans Küng. Este conocidísimo autor, sin tomarse el trabajo de someter a crítica la crítica de Kant, recibe pasmosamente su presunta conclusión: “¿No han quedado definitivamente desautorizadas las pruebas de la existencia de Dios, con la crítica metódica a que Kant somete en su '*Crítica de la Razón Pura*'”⁵.

Aquí nos proponemos analizar esa efectivamente “crítica metódica” de Kant, y veremos que en su método, en su exposición sistemática, está su extraordinaria potencia introspectiva y juntamente su debilidad. Cuando la conclusión es “sistemática”, es decir en que el “sistema” constituye la premisa de la conclusión, es claro que ésta vale tanto como la premisa.

¹ E. Kant, *Crítica de la Razón Pura*, Libro II, Sección 3ª, cap. IV.

² *Ib.*, cap. V.

³ S. Th. 1 q. 2 a. 3.

⁴ Cf. Bertrand Russell, *Por qué no soy cristiano*, cap. 13, el debate con Copleston.

⁵ Küng, Hans, *Ser Cristiano*, Ed. Cristiandad, 1977, p. 76.

Nadie podrá negar la elevación metafísica y la estructura arquitectónica totalizante de este filósofo que alcanzó una cima del pensamiento que nadie podrá dejar de mirar y tratar de escalar; pero no se sigue sin más que sea totalmente sólida. Vamos a presentar, con la objetividad que puede garantizar un prolongado estudio y una sincera admiración, este punto concreto de la crítica a esas dos pruebas de la existencia de Dios. Naturalmente los trataremos por separado, porque efectivamente son pruebas distintas.

1. Crítica de Kant al Argumento Ontológico

1. *Presentación del argumento*: De la crítica que hace Kant —aunque él no cita explícitamente las fuentes— se deduce que Kant conocía y tenía en cuenta dicho argumento en la formulación de San Anselmo y en las variantes introducidas por autores posteriores, sobre todo Leibniz. Nos parece, pues, conveniente, exponer con suficiente amplitud la forma primera, la anselmiana, e indicar la de Descartes y la de Leibniz, para luego poder entender la crítica de Kant.

a) *Formulación de San Anselmo*: “El insensato tiene que convenir en que tiene en el espíritu la idea de un ser por encima del cual no se puede imaginar ninguna otra cosa mayor, porque cuando oye enunciar este pensamiento, lo comprende, y todo lo que se comprende está en la inteligencia; y sin duda ninguna este objeto por encima del cual no se puede concebir nada mayor, no existe en la inteligencia solamente, porque, si así fuera, se podría suponer, por lo menos que existe también en la realidad, nueva condición que haría a un ser mayor que aquel que no tiene existencia más que en el puro y simple pensamiento. Por consiguiente, si este objeto por encima del cual no hay nada mayor estuviese solamente en la inteligencia, sería, sin embargo, tal, que habría algo por encima de él, conclusión que no sería legítima. Existe, por consiguiente, de un modo cierto, un ser por encima del cual no se puede imaginar nada, ni en el pensamiento ni en la realidad”⁶.

Enunciándolo silogísticamente: Dios es lo máximo que se puede pensar; es así que lo máximo que se puede pensar, existe; luego Dios existe.

S. Anselmo no ve dificultad en la proposición mayor, y con razón, puesto que es nocional y por lo pronto sólo se afirma que está en el pensamiento: “Dios es lo máximo que se puede pensar”. En cambio prevé que la proposición menor, “Es así que lo máximo que se puede pensar, existe”, suscitaría grave objeción —como efectivamente sucedió en seguida por parte del Monje Gaunilo, contra el cual tuvo que escribir otro libro⁷— y por eso añade una prueba de dicha proposición menor: Si

⁶ San Anselmo, *Proslogio*, cap. II.

⁷ San Anselmo, *Libro escrito en favor de un insensato*. Es un opúsculo en que se consigna la argumentación de Gaunilo en contra del argumento ontológico de San Anselmo. Dicho opúsculo es seguido por otro titulado: *Apología de San Anselmo contra Gaunilo*, en que el Santo refuta a su contradictor y reafirma la validez de su argumento.

“lo máximo que se puede pensar” no existiera en la realidad, se podría pensar otro existente en la realidad; es así que en tal caso lo que dijimos ser “lo máximo” no lo sería; luego en “lo máximo que se puede pensar” está incluida la existencia real.

Este argumento suscitó en todo tiempo vivas controversias, junto con entusiastas adhesiones, en particular de Descartes y Leibniz, que le dieron distinto matiz:

b) Formulación de Descartes: Se puede resumir sucintamente así: “La cualidad que se encuentra en la idea clara y distinta, pertenece realmente a aquella idea; es así que a la idea clara y distinta de lo infinito pertenece la existencia real, de lo contrario no sería infinito; luego lo Infinito existe realmente”.

c) Formulación de Leibniz: “El omnipotente existe, si es posible; es así que el omnipotente es posible; luego el omnipotente existe”.

La explicación de Leibniz es que, siendo la existencia real una perfección, la tiene que tener, por definición, el *omnipotente*. Por tanto si le pertenece la nota de la existencia, tiene que existir realmente, a menos que sea imposible, es decir, absurdo; pero el omnipotente no es absurdo, luego existe realmente⁸.

2. *Primer elemento de la crítica kantiana:* contra el concepto lógico de “omnipotente”, “máximo que se puede pensar”, etc.:

Kant no suele usar formalmente las expresiones “omnipotente”, “máximo que se puede pensar”, etc., sino equivalentes; pero por claridad nosotros los llamamos con los mismos vocablos con que se enuncia el argumento ontológico. Lo primero, pues, que Kant llama al tribunal de su crítica es la hipótesis misma o el elemento nocional que sirve de punto de partida al argumento ontológico, y de cuya legitimidad antes de él nadie había dudado. Se pregunta acerca de la consistencia misma del juicio inicial: “El omnipotente existe, si es posible”; “Dios es lo máximo que se puede pensar”; si estos juicios no son necesarios, si no es claro que puedan ser formulados, si no hay fundamento para ponérselos, si se los puede eliminar, se habrá eliminado, cortado desde la raíz, todo el proceso, todo el argumento.

En efecto, Kant dice que no hay necesidad alguna de poner esas premisas, que la necesidad de ponérselos es una ilusión basada en que (dice él) siempre se han aducido ejemplos como éste: “Un triángulo tiene tres ángulos”. La absoluta necesidad de este juicio es ilusoria porque: “La proposición no dice que son absolutamente necesarios tres ángulos, sino que a condición de que exista un triángulo (de que se dé) existen

⁸ Antes y después de Kant —como muestra el ejemplo de Gaunilo— se propusieron dificultades contra el argumento ontológico, indirectamente también por Santo Tomás; pero la crítica más demoledora, sostenida y sistemática fue la de Kant. Aquí nosotros tratamos ex profeso de ésta; con todo al final, a modo de apéndice y para completar la materia, se mencionará lo principal de la dificultad no-kantiana.

también necesariamente (en él) tres ángulos” (pág. 251)^{8a}, Lo necesario es que el triángulo tenga tres ángulos; no que exista el triángulo; es d., la necesidad le compete al predicado (tener tres ángulos), no al sujeto (el triángulo). De donde, no se puede suprimir el tener tres ángulos (el predicado) si se mantiene el sujeto (el triángulo): “Pero —arguye Kant— si suprimo el sujeto junto con el predicado, no se produce contradicción alguna, puesto que *ya no hay nada* que pueda contradecirse... Exactamente lo mismo ocurre con el concepto de ente absolutamente necesario: Si se suprime su existencia, se suprime la cosa misma con todos sus predicados” (pp. 251-2).

Viene, pues, a decir Kant que de la proposición leibniziana: “El omniperfecto, existe si es posible”, yo no puedo suprimir el predicado (“existe si es posible”) si conservo el sujeto (“el omniperfecto”), pero puedo suprimir sujeto y predicado sin contradicción alguna. Pero el mismo Kant se propone la dificultad que surge inmediatamente y que sin duda le opondrían S. Anselmo, Leibniz y en realidad todos: “¿Hay sujetos que no pueden suprimirse, que, en consecuencia, tienen que permanecer?”. Kant lo niega, pues equivaldría a afirmar: “Que hay sujetos absolutamente necesarios, postulado de cuya exactitud yo dudé y cuya exactitud me queráis mostrar vosotros. En efecto, yo no puedo hacerme el menor concepto de una cosa que de suprimirse con todos sus predicados, dejaría una contradicción” (p. 252). No obstante no se siente seguro de su afirmación. En la Nota que él pone al pie de la pág. 252-3 en directa referencia a la argumentación en que descansa la fórmula leibniziana anota: “El concepto es posible siempre que no se contradiga a sí mismo. Esto es la nota lógica de la posibilidad... Pero puede ser un concepto vacío si no se demuestra especialmente la realidad objetiva de la síntesis mediante la cual se obtiene el concepto, lo cual, como hemos mostrado ya, se apoya en principios de la experiencia posible y no en principio del análisis (principio de contradicción). Es una advertencia para que de la posibilidad de los conceptos (lógica) no se infiera en seguida la posibilidad de las cosas (real)”.

En conclusión Kant no es categórico en rechazar —ni en afirmar— la necesidad del *concepto* de ser supremo, esto es, lo que constituye la premisa mayor tanto en la formulación de S. Anselmo como en la de Leibniz (y de suyo también de Descartes), que el concepto de “lo máximo que se puede pensar”, de “lo infinito”, de “lo omniperfecto” es una idea que yo insuprimiblemente tengo en la mente cuando la pienso por ser un concepto coherente, posible, no contradictorio, que por consiguiente se autosuprime. La respuesta final de Kant es sin embargo dudosa; con todo, dice, esto no es lo principal del argumento ontológico. Supongamos que dicha idea existe en la mente, pues bien: ¡Sólo existe y sólo puede existir allí! En efecto:

^{8a} Las citas textuales son tomadas de la versión castellana (teniendo delante el original), de José Rovira Armengol, Ed. Losada, 1960, tomo II de la p. respectiva a continuación de la cita en el mismo texto.

3. *Segundo elemento: No hay paso del orden lógico al orden ontológico:* La afirmación —ahora sí perentoria— de Kant es: "...el concepto que no se contradice, dista mucho aún de demostrar la posibilidad del objeto" (p. 252). Recuérdese que *objeto* en el sistema kantiano es lo mismo que *realidad, existencia objetiva*. Como habrá experimentado todo lector de Kant, es difícil entender exactamente su pensamiento, sea porque no es siempre uniforme su terminología, sea porque, desdeñando él por principio toda retórica y aplicando este principio a su propia manera de escribir, casi nunca desciende a aclaraciones y amplificaciones. Por tanto este pensamiento suyo: "Nos encontramos con el caso asombroso y absurdo de que la conclusión de alguna existencia necesaria a base de una existencia dada, parece ser apremiante y correcta y, no obstante, tenemos enteramente contra nosotros todas las condiciones del entendimiento para hacerse un concepto de tal necesidad" (p. 250), teniendo en cuenta su sistema de entenderse que de la *necesidad del concepto de algo que existe en el entendimiento*, no se puede deducir la *necesidad del concepto de algo que existe en la realidad*. En otras palabras, concedido que se pueda tener el concepto del ser supremo *pensado* no se sigue (ni puede seguirse) que se tenga el concepto del ser supremo *existente* (mucho menos, pues, de la existencia objetiva).

4. *Tercer elemento: Si el argumento ontológico es "analítico", es una tautología; si es "sintético" es falso:* Siendo el argumento *analítico* o *explicativo* aquel en que el predicado es de la razón del sujeto, es d., nada añade a la idea del sujeto, se sigue "...que en la posibilidad habéis introducido ya, aunque sea con nombre oculto, el concepto de su existencia" (p. 253). En efecto, en virtud del concepto mismo de "Juicio analítico", lo que aparece después estaba ya incluido en el sujeto; por tanto en la proposición mayor del argumento ontológico está ya contenida esa existencia que aparece en la conclusión. No hay, pues, proceso ni punto de llegada, sólo se da el punto de partida. Kant quiere desenmascarar esta ilusión así: "Yo os pregunto: ¿Es la proposición *tal o cual cosa* (que yo os concedo como posible, sea cual fuere) *existe*, esa proposición —digo yo— es analítica o sintética? Si es lo primero (analítica) con la existencia de la cosa nada añadís a vuestro pensamiento de la cosa, pero entonces o bien el pensamiento que está en vosotros tiene que ser la cosa misma, o bien habéis supuesto una existencia como perteneciente a la posibilidad, y entonces habéis inferido la existencia, según pretendéis, a base de la posibilidad interna, lo cual no pasa de ser una mísera tautología. La palabra *realidad*, que en el concepto de la cosa suena de otro modo que existencia en el concepto del predicado, no resuelve nada, puesto que si llamáis realidad a todo poner (sin determinar lo que ponéis) habéis puesto ya la cosa con todos sus predicados en el concepto del sujeto y la habéis aceptado como real, y en el predicado os limitáis a repetirla" (p. 253).

Afirma, pues, Kant que la existencia puesta en el sujeto como pensada ("El omniperfecto existe si es posible"), es la misma que se afirma en el predicado —en nuestro caso, en la conclusión, "Luego Dios existe"

o “Lo máximo que se puede pensar existe”— en virtud de la misma definición de “juicio analítico”. De donde equivale a decir: “Dios existente, existe”.

No queda entonces otra alternativa que reconocer el argumento ontológico como un juicio *sintético* para huir la tautología; pero así se libra de Escila para caer en Caribdis: “Por el contrario, si confesáis, como tendría que confesar justamente toda persona sensata, que toda proposición existencial es sintética, ¿cómo pretendéis luego sostener que el predicado de existencia no puede suprimirse sin contradicción?, puesto que este privilegio sólo conviene propiamente a las analíticas cuyo carácter se basa precisamente en él” (p. 253). Se recordará en efecto que el *Juicio Sintético o Extensivo* es aquel en que el predicado añade a la noción de sujeto otra noción que no estaba contenida en él ni necesaria ni lógicamente; de donde si se suprime no se comete contradicción. Si yo digo: “Lo máximo que se puede pensar, existe”, “Lo máximo que se puede pensar”, está en el pensamiento; “existe” se presume situarlo en la realidad”, por tanto es sobreañadido y si se quita lo que no estaba, no es contradicción. De donde, es ilegítimo (falso) deducir la existencia *real* de la existencia *pensada* , puesto que —como vimos en 3)— no hay paso del orden lógico al ontológico.

5. *Conclusión: Aplicación de todos estos elementos críticos kantianos al caso específico de Dios:* Se trata de aplicar a Dios este principio general: “Cuando yo pienso una cosa por medio de cualesquiera predicados y cualquiera sea su número (aun en la determinación completa), no añado lo más mínimo a la cosa por el hecho de que le añada: *esta cosa es* , pues de lo contrario no existiría lo mismo, sino más que lo por mí pensado en el concepto y yo no podría decir que existe precisamente el objeto de mi concepto” (pp. 254-255). Contra aquello a que pretende apuntar el argumento ontológico; eso que Kant dice realizarse con cualquier cosa, se verifica especialmente con Dios. Leamos primero lo que él dice y luego se tratará de explicarlo: “ *Dios es todopoderoso* ; esto es un juicio necesario. La omnipotencia no puede suprimirse si ponéis una divinidad, es decir, un ente infinito a cuyo concepto es idéntico aquél. Pero si decís: *Dios no es* , no se da la omnipotencia ni ningún otro de los predicados de él, pues todos ellos se han suprimido junto con el sujeto, y en este pensamiento no hay la menor contradicción” (p. 252).

Leído en el conjunto del sistema kantiano, significa lo siguiente en resumen:

El verbo “Ser” (o “Existir”), aplicado a Dios, puede significar: 1) *La función copulativa* , por ej., en la proposición: “Dios es todopoderoso”, que simplemente equivale a “Dios todopoderoso”; 2) *un predicado lógico* , por ej., “Dios es (o existe)”, se entiende que existe conceptualmente. Por tanto predicar de “Dios” que “existe”, no añade nada al *concepto* de Dios; como no añade nada (a dicho concepto) el decir que “ *es todopoderoso, infinito, eterno...* ”. Todos estos predicados sólo amplían el concepto de Dios en cuanto *Sujeto Lógico* de la oración. Pero, y esto es lo más importante: 3) *nunca puede ser un predicado “objetivo” (extra-mental)* .

Aunque se lo llame *real*, por ej., “Dios existe realmente”; este es sólo un modo de hablar (que usa el mismo Kant). Pero queda en pie, cualquiera sea la expresión que se use, que nunca *puede* significar existencia extra-mental, “objetiva” porque Dios jamás puede ser *objeto* (en el sentido kantiano).

El ejemplo que pone Kant es suficientemente esclarecedor por la comparación con otras cosas materiales en que sí cabe “objetivarlas”. El ejemplo está expuesto en las pp. 254-256 y se puede sintetizar así: 1) Siempre “lo real contiene lo meramente posible”, por ej., “Cien escudos efectivos, no pueden ser más de cien escudos posibles (o conceptuales)”; 2) en Dios “lo real sólo contiene y sólo *puede contener* lo meramente posible (conceptual o pensado)”. El concepto de Dios no lo puedo hacer nunca efectivo (objetivo). En cambio: 3) *En las cosas materiales* “lo real —aunque no puede exceder de lo posible— puede convertirse en real efectivo, objetivo”. Y en este caso lo objetivo o efectivo será (ontológicamente) más que lo pensado.

En efecto, “cien escudos efectivos u objetivos” son más que “cien escudos puramente pensados o posibles”, pues son los cien escudos posibles o pensados hechos efectivos. Pues bien, esto que cabe y puede ser comprobado con los seres materiales pensados, no cabe con el pensamiento o idea de Dios y es absolutamente imposible comprobar o probar —por ninguna facultad *cognoscitiva*— que se haya dado o que se pueda dar el paso de lo pensado o conceptual, a lo objetivo o efectivo. Así, mientras que añadir *efectivos* a cien escudos posibles, es añadir *realidad*; añadir al concepto “Lo máximo que se puede pensar” o “El omniperfecto” (tomados como conceptos o definiciones o ideas de Dios), añadirles *existe*, equivale a añadirles *ceros*, porque siempre será una *existencia posible* (cero de realidad), siempre se tratará de una existencia *pensada* por mucho que se la llame real.

La razón última, dicha en una sola expresión es: Porque de Dios (como de lo puramente metafísico) *no son posibles los juicios sintéticos sino sólo los analíticos*.

*Apéndice: La Crítica de Santo Tomás (y de la Escolástica)
al Argumento Ontológico*

Como hemos anotado arriba, el argumento enunciado por San Anselmo suscitó controversias desde el principio. Entre los filósofos que lo impugnaron descuella Santo Tomás por su valor intrínseco y por el influjo ejercido en autores posteriores. Será pues útil recordar las principales objeciones de Santo Tomás para entender mejor —con este nuevo punto de referencia— lo peculiar de la crítica de Kant y también nuestra crítica a la “crítica de Kant”.

El Doctor Angélico trata el argumento ontológico, con cierta amplitud, en la Suma contra los Gentiles⁹; y lo retoma muy brevemente en la

⁹ C. G. Libro I, caps. 10 y 11.

Suma Teológica¹⁰. Ni en una ni en otra menciona a San Anselmo por su nombre; pero es indudable que se refiere a su argumento. Sin embargo es importantísimo notar —porque toca al criterio fundamental en la interpretación de Santo Tomás— porque no se propone *directamente* refutar el argumento de San Anselmo, sino la “opinión de los que afirman que Dios es, siendo evidente por sí mismo, no puede ser demostrado”¹¹. Su preocupación es demostrar que la existencia de Dios puede ser demostrada, cosa que evidentemente no niega San Anselmo. Este propone su argumento de manera asertiva, no exclusiva. Tampoco afirma *explícitamente* que la “existencia de Dios sea de evidencia inmediata”¹², por mucho que esta conclusión se *pueda* deducir de la proposición anselmiana; pero no unívocamente, pues “evidencia inmediata” *latius patet*, dice más y más cosas que el específico pensamiento-bisagra que resuena una y otra vez en el “Proslogio”: “Creemos que encima de ti no se puede concebir nada por el pensamiento”¹³. Por tanto en Santo Tomás no nos hallamos ante una neutra consideración del argumento ontológico sino ante una polémica controversia contra los que niegan que la existencia de Dios puede ser demostrada y contra los que afirman que de Dios tenemos evidencia inmediata (que sea “per se notum quoad nos”). Creemos que esta doble preocupación dominante del Angélico lastra su presunta refutación del argumento ontológico de San Anselmo. Lo cual no significa que carezca de fuerza lo que opone. Veámoslo esquemáticamente:

Aunque el texto que aparece en la “Suma Teológica” es más breve, por ser la obra de más madurez, bastará recordar la síntesis allí ofrecida y luego añadir lo que nos parece significativo de la “Suma Contra los Gentiles”. En la primera, pues, rechaza el argumento ontológico: 1) Porque *quizá* (“forte”) el que oye la palabra de *Dios* no entiende por ella una realidad superior; 2) Supuesto que por *Dios* entienda “lo máximo que se puede pensar”, no se sigue que lo así significado existe en la realidad; 3) A menos que previamente uno admita que *en la realidad* existe algo por encima del cual no se puede pensar nada¹⁴. En la “Contra los Gentiles” está más fundamentada esta última objeción, la más seria en realidad. Viene a decir que el predicado no debe exceder al sujeto: “Debe haber conformidad entre el nombre de la cosa y la cosa nombrada”¹⁵.

A la prueba de la proposición menor que San Anselmo formulaba así: “Si lo máximo que se puede pensar no existiera en la realidad, se podría pensar otro existente en la realidad que por tanto sería mayor que aquel que hemos dicho ser el *máximo*”, responde Santo Tomás: “El

¹⁰ S. Th. I q. 2 a. 1 ad 2.

¹¹ C. G., título del cap. 10 (citado).

¹² “Utrum Deum esse sit per se notum”, título de la S. Th. I, q. 2 a. 1.

¹³ “Credimus Te esse aliquid quo nihil maius cogitari potest”, *Proslogion*, cap. 2.

¹⁴ S. Th. I q. 2 a. 1 ad 2.

¹⁵ “Eodem enim modo necesse est poni rem et nominis rationem”, C. G. I. 11.

que nosotros podamos pensar que Dios no existe, no procede de la imperfección de su ser (de Dios), o por incertidumbre, ya que su ser es absolutamente evidentísimo, sino por la debilidad de nuestro entendimiento, que no puede verlo en sí mismo ("eum intueri"), sino sólo por sus efectos"¹⁶. La razón que Santo Tomás vuelve a repetir es: "... como no podemos ver su esencia"¹⁷. En resumen el título: "Si la existencia de Dios es de evidencia inmediata" ("Per se notum") equivale a decir que no intuimos su esencia.

II. Crítica de Kant al Argumento Cosmológico

Por lo que veremos, el argumento que Kant llama "cosmológico", heredado de Santo Tomás a través de Leibniz y los racionalistas alemanes Wolf y Baumgarten, sintetiza lo que la *Suma Teología* llama segunda y tercera *vía* (I q. 2 a. 3). Vamos a recordar sucintamente su enunciado, puesto que la crítica de Kant los alude directa o indirectamente:

La segunda vía es a partir de los efectos: "Se dan efectos reales producidos por otro, que a su vez o es producido o no, hasta llegar: 1) o a un ser no producido (Causa Primera); 2) se admite círculo; 3) o se incurre en un proceso infinito; es así que no se pueden admitir ni el 2) ni el 3); luego se da un Ser no producido (Causa Primera) y que produce a todos los seres causados.

El *círculo* no es admisible porque *algo* sería producido por otro que a su vez fue producido por ese mismo *algo*.

El *proceso al infinito*: Aun cuando se admitiera una serie infinita de causas; de todas maneras se requeriría de una causa externa e independiente que produjera toda la serie. Aunque se piense la serie como infinita, el número no muda la especie: Un número infinito de causas causadas no constituye una causa-no-causada. Si bien el número infinito no puede atravesarse, es decir, no puedo llegar al *primero* de la serie, se puede atravesar *toda* la serie, esto es, tengo que llegar a la Causa Primera, no en el sentido ordinal, sino de causa no-causada.

Tercera vía, a partir de los seres contingentes: "Se dan seres contingentes que se fundan en otro; este otro o es contingente o no; si es contingente, tiene su razón suficiente en otro, del cual se pregunta lo mismo hasta llegar: 1) o a un ser Necesario; 2) o se comete círculo; 3) o se procede en infinito; es así que no se explica ni con el 2) ni con el 3) (por las mismas razones del primer argumento); luego hay que admitir lo 1), esto es, el Ser necesario.

N.B.: Ambos argumentos se basan en el principio de causalidad, enunciado así: "Lo que es producido, es producido por otro y no por sí mismo". En su virtud se pasa del efecto o del contingente a la Causa Primera o al Ser Necesario, en virtud de la conexión causal de uno a otro.

¹⁶ Ib.

¹⁷ "Eius essentiam videre non possumus", Ib.

1. Enunciado del argumento cosmológico por el propio Kant (*Crítica de la Razón Pura*, Lib. II, Sección 3, Cap. V; ed. Losada, Tom. II, 256-267):

“Si algo existe, tiene que existir también un ente absolutamente necesario.

Ahora bien, por lo menos yo existo;

Por lo tanto existe un ente absolutamente necesario” (p. 257).

El propio Kant lo explica: “La premisa menor contiene una experiencia: La mayor infiere de una experiencia la existencia de lo necesario” (pp. 257-8). Proporciona (en la nota de p. 258) el enunciado del principio de causalidad con otra fórmula, pero no menos correcta: “Lo contingente tiene que tener una causa”. Por partir de una experiencia, le reconoce un principio de objetividad, y en eso mismo se funda para llamarlo “cosmológico”: “Por partir de una experiencia no se lleva todo a priori, u ontológicamente, y puesto que el objeto de toda la experiencia posible se llama mundo, esta demostración se denomina también cosmológica” (p. 258).

Primer elemento de su crítica: El “proceso ad infinito” escapa a la experiencia. Representa un verdadero vacío que Kant no haya considerado (y quizá ni conocido de primera mano) la exposición completa del argumento como lo formula Santo Tomás. El único elemento que encontramos es “el proceso en infinito” del cual se desembaraza por lo demás muy expeditamente: “El silogismo que la imposibilidad de una serie infinita de causas dadas y subordinadas: unas a otras en el mundo de los sentidos infiere una causa suprema, no está autorizado por los principios del uso del entendimiento mismo en la experiencia, y mucho menos podemos extender este principio más allá de ella (hacia donde esta cadena no puede prolongarse)” (p. 260). Esto es, según el principio sistemático de Kant el entendimiento extiende su campo cognoscitivo hasta donde alcanza el campo de la experiencia; por tanto no a una serie infinita de causas aunque sean experimentales, y mucho más allá de lo experimentable.

Segundo elemento de la crítica de Kant: El concepto de ser necesario es sólo “regulador”. Pilar de la crítica de Kant al argumento cosmológico es que el concepto mismo de “ser necesario” es insostenible. Exige que se comience por la posibilidad misma del *concepto* y no saltárselo, suponerlo válido, y poner todo el argumento en demostrar su *existencia*. Esto lo llama simplemente un *ardid* del argumento. Ningún ser puede existir si no es posible. La existencia del ser contingente es la condición de la existencia del Ser Necesario; pero esto es subirse al plano ontológico sin haber registrado su pasaporte en el plano lógico. Esto viene a significar Kant en un texto no demasiado claro: “Muchas fuerzas de la naturaleza que revelan su existencia mediante ciertos efectos, continúan siendo inescrutables para nosotros, pues mediante la observación no podemos seguir su rastro lo bastante lejos. El objeto trascendental que sirve de base a los fenómenos, y con él la causa de que nuestra sensibilidad

tenga esas condiciones en lugar de otras supremas, son y siguen siendo para nosotros inescrutables, a pesar de que por lo demás la cosa misma se dé, aunque sin ser comprendida. Pero un ideal de la razón pura no puede denominarse *inescrutable*, puesto que no ha de ofrecer otra garantía de su realidad que la necesidad de la razón de lograr por medio de él toda la unidad sintética" (p. 263).

Este importante texto es una especie de recapitulación del sistema kantiano que en tres pasos sucesivos disipa cada vez más la evidencia racional o el conocimiento de la realidad: 1) *Una Fuerza de la Naturaleza* se manifiesta por sus efectos, pero no totalmente. Podríamos poner el ejemplo del íntimo ser de la luz que se manifiesta por la transmisión ondulatoria, que se dobla al pasar cerca de una masa grande... ¿Es corpúsculo? ¿Es pura vibración?... 2) *Un Objeto Trascendental* (o "noumeno") se conoce en cuanto sirve de base al fenómeno, pero fuera de eso, permanece inescrutable; 3) *Una Idea de la Razón* (como es el "Ser Necesario") ni siquiera puede llamarse inescrutable, pues simplemente de sí misma no ofrece más realidad que el ser necesaria para unificar juicios, para reducir a un sistema total lógico el mundo de representaciones.

Tercer elemento de su crítica: A partir del "contingente" no se puede formar un juicio sintético. Para inferir una causa se debe partir del mundo de los sentidos, de un elemento material que se informe por la categoría a priori del entendimiento; cosa que propiamente no puede suceder con "lo contingente" puesto que es una idea, no un dato material concreto. Así dice Kant: "El mero concepto intelectual de lo contingente no puede producir proposición sintética alguna, como la de la causalidad, y el principio de esta última no tiene significación alguna ni nota alguna de su uso como no sea en el mundo de los sentidos" (p. 260). El concepto de "contingente" tiene posibilidad lógica, pero no posibilidad trascendental; el paso de lo uno a lo otro, sólo es factible en el campo de lo material concreto, o, como dice Kant: "Se necesita un principio que haga factible esa síntesis, pero ese principio sólo puede referirse a su vez al campo de experiencias posibles" (p. 261).

Recapitulación de su crítica: (aun concedida la necesidad de la idea de "ser necesario" y "ser contingente", no tienen relación con las cosas mismas:

Lo expresa Kant en este texto conclusivo: "Si para las cosas existentes tengo que pensar algo necesario, aunque no esté autorizado para pensar una cosa en sí como necesaria, de ahí se sigue inevitablemente que la necesidad y la contingencia no tienen que importar y afectar a las cosas mismas, porque de lo contrario se produciría una contradicción; por consiguiente, ninguno de ambos principios es objetivo, sino que en todo caso pueden ser principios subjetivos de la razón: Por una parte, para buscar en todo lo dado existente, algo que sea necesario, es decir para no detenerse nunca hasta llegar a una explicación completa a priori; pero, por otra parte, no esperar tampoco nunca llegar a esta integridad, esto es, no aceptar nada empírico como incondicionado..." (p. 264). No hace falta transcribir todo el pensamiento de Kant, pues gira sobre el

mismo principio fundamental: ¡No puedo pensar una *cosa en sí* (real) como necesaria! Por la misma razón antes dada, de que tendría que ser un juicio sintético a priori, y no lo puede ser por no versar sobre algo material. Por consiguiente, aunque ineludiblemente *tengo* que pensar algo necesario como razón de las cosas existentes, se trata de una necesidad *pensada*. De donde los conceptos abstractos de *contingencia* y *necesidad* son heurísticos, pertenecientes a la necesidad de la investigación y son requisitos de la razón formal, no de la realidad ontológica; tienen valor regulativo, no objetivo. Sirven para representarse las cosas, no para describirlas: “Tenéis que filosofar sobre la naturaleza como si para todo cuanto pertenece a la existencia hubiera un primer principio necesario, con el único objeto de poner unidad sistemática en vuestro conocimiento siguiendo esa idea, a saber: Un principio supremo imaginario. En cambio el otro os advierte que no debéis aceptar como tal principio supremo, es decir, como absolutamente necesaria, ninguna determinación relativa a la existencia de las cosas” (pp. 264-5).

Kant insiste una y otra vez en que esos principios valen en el orden de la razón, no de la realidad; se pueden *pensar*, mas no *conocer*. Y le atribuye tanta importancia, que con una solicitud apremiante nos precave a no caer en la ilusión del realismo que siempre nos acecha; es decir, de no dar el peligroso paso de la necesidad de pensar el mundo *como si* tuviera un principio necesario, a pensarlo efectivamente así. El peligro está en: “Es inevitable que, por medio de una subrepción trascendental, uno se represente como constitutivo ese principio formal, y se conciba hipostáticamente esa unidad” (p. 266). Se puede incurrir en una ilusión análoga a la que nos impele a darle existencia real al espacio —que sólo es un principio formal de la Sensibilidad— y convertir en un principio *constitutivo* lo que es sólo *regulativo*. Sigue previniéndonos: “Esa subrepción se pone de manifiesto en el hecho de que, cuando yo considero como cosa en sí este ente supremo que era absolutamente (incondicionalmente) necesario con respecto al mundo, esta necesidad no se presta a concepto alguno y, por lo tanto, sólo debería hallarse en mi razón como condición formal del pensamiento, mas no como condición material e hipostática de la existencia” (pp. 266-7). En resumen, pues, la razón última es siempre la misma: De la cosa en sí no material, esto es, de los seres propiamente metafísico, como es el “ser necesario” yo no puedo tener un concepto objetivo, real, existivo, como diría el existencialismo.

Conclusión de la crítica kantiana: El argumento “cosmológico” se reduce al argumento “ontológico”:

Si el proceso de reducción al argumento *ontológico* es válido, será válida toda la crítica hecha a este argumento. Y así Kant por el mismo portón habrá expulsado esta demostración de la existencia de Dios contra la cual directamente nadie ha opuesto dificultades. Y en efecto según la férrea trabazón del sistema kantiano, esa reducción se sigue, y por cierto en los dos estadios en que Santo Tomás despliega la segunda y tercera vías: El Efecto postula una Causa Primera o No-Causada; el Contingente exige un Ser Necesario. Y, concluía Santo Tomás, a esta “Causa No-Causada”, a este Ser Necesario”, todos lo llaman “Dios”.

En el primer estadio, si bien Kant reconoce que el punto de partida del argumento cosmológico: "Algo que existe" es distinto del que partía el argumento ontológico (el *concepto* de ser necesario); la diferencia se acaba allí porque el punto de llegada es el mismo: La *existencia* del Ser Necesario (o de la Causa No-Causada); y en ninguna hipótesis cabe hablar de existencia *real* del Ser Necesario por ser —en cuanto realidad— inasequible al entendimiento, única facultad que en colaboración con los sentidos, puede conocer "objetivar". Que "Algo debe existir Necesariamente" es un puro concepto de la razón, y es ilusorio querer derivarlo de algo que existe materialmente. Sólo de lo captado por los sentidos se puede hablar de real, no de un ideal de la razón pura, de un ser metafísico.

El "Ser Necesario" para ser concebido como tal, debe ser plenamente determinado; y mucho más si se dice que coincide con el "Ser Realísimo". Ahora bien, esas determinaciones —lo que lo constituye en su esencia y existencia real—, no son fruto de la experiencia sino de la razón: "El argumento cosmológico se vale de la experiencia únicamente para dar un solo paso, a saber: hacia la existencia de un ser necesario. El argumento empírico no puede mostrar qué clase de propiedades tenga éste; antes bien, la razón se despide totalmente de ese argumento y busca detrás de puros conceptos qué clase de propiedades debe tener un ente absolutamente necesario, o sea cuál entre todas las cosas posibles encierra las condiciones requeridas (requisita). Cree entonces encontrar esos requisitos única y exclusivamente en el concepto de ente realísimo, y luego infiere: éste es el ente absolutamente necesario" (pp. 258-9). Entran, pues, en juego una serie de elementos dialécticos de la razón especulativa que se trepan en seguida después del punto de partida y que producen esa ilusión trascendental; se disfraza de corroboración empírica, modifica su indumentaria y su voz para no parecer argumento ontológico; pero es claro que lo es.

Concretamente: Del argumento que Kant enuncia (correctamente) así: "Si algo existe, tiene que existir también un ente absolutamente necesario; Ahora bien, por lo menos yo existo; Por lo tanto existe un ente absolutamente necesario", esta conclusión no hay forma de derivarla del hecho de que "algo existe, o yo existo"; sino que, teniendo como tenemos el *concepto* de ser necesario, la razón pone esa meta a la que de ninguna manera puede conducir la experiencia. Y luego —igual que en el argumento ontológico— se pasa de este *concepto* de ser necesario a "ser Realísimo" o "ser Supremo" objetivamente existente. Por tanto lo que "todos llaman Dios", el "Ser Necesario" o "Ser Supremo" en definitiva se infiere del concepto de "Ser Necesario": "Proposición sustentada por el argumento ontológico que, en consecuencia, se acepta y toma por fundamento en la demostración cosmológica, a pesar de que se quiso evitar" (p. 259). Añade Kant que esto se puede comprobar por un "procedimiento técnico": Si la única manera de concebir el "Ser Necesario" es el "Ente Realísimo" (existente); también será cierto lo contrario, esto es, que del "Ente Realísimo" se puede inferir el "Ser Necesario"; por tanto no es preciso recurrir a la experiencia; es más bien una ilusión

suponer que yo he sacado del "ser existente, del yo existo" la existencia del "Ser Necesario", pues ésta es una idea pura de la razón. Concluye así: "Por consiguiente, el segundo camino tomado por la razón especulativa para demostrar la existencia del ente supremo, no sólo es tan falaz como el primero, sino que además contiene algo censurable: Que comete una *ignoratio elenchi*, pues nos promete seguir una nueva senda, pero, tras un pequeño rodeo, vuelve a llevarnos a la antigua" (p. 260).

III. Observaciones Críticas a la "Crítica"

Seguramente que jamás filósofo alguno ha elaborado un sistema filosófico con una trabazón arquitectónica tan férrea como Kant. Pero precisamente porque todo encuadra y depende del sistema, su endeblez es paralela a su grandeza. Por eso mismo la crítica particular a su famosa "Crítica" contra las demostraciones de la existencia de Dios que nos proponemos instituir, tiene que estar precedida de unas observaciones a su sistema general. Fundamentalmente éste es una "teoría del conocimiento". Kant, más que a los productos del conocimiento, llamó a su tribunal al conocimiento mismo, a la estructura de las facultades cognoscitivas. Su conclusión final fue tapiar todas las ventanas que dan a la realidad, sobre todo a la realidad metafísica, y más en particular a la existencia de Dios. Veamos lo más brevemente posible con qué fundamento.

A. Observaciones Generales al "Sistema" Kantiano

1) *Las facultades humanas y el conocimiento "objetivo"*: El problema y el propósito final de Kant fue el mismo que el de toda la tradición filosófica: Fundamentar el valor del conocimiento humano y, por tanto, de las diferentes disciplinas y ciencias, que deben tener: 1º) Intelligibilidad necesaria; 2º) valor objetivo.

Para aclararlo, recordemos un punto de referencia, el de Platón. Con esa misma finalidad, sobre los materiales pre-socráticos construyó el primer gran sistema filosófico. Su postulado inicial —postulado en estricto sentido y que sin embargo lo determina todo—, fue doble: A) haber considerado al entendimiento puramente receptivo de la realidad; B) presuponer que dicha realidad es exclusivamente sensible e informe, incapaz por tanto de fundamentar un conocimiento esencial, universal. Así Platón, para resolver el problema planteado, duplicó la realidad, poniendo detrás del mundo sensible, un mundo inteligible, el de las "Ideas", a las cuales atribuyó existencia real, óptica.

Kant recoge el segundo presupuesto platónico, el que el mundo externo, sensible, es informe y que lo inteligible no está en las cosas; pero rechaza ese mundo "Ideal", inteligible. Así para explicar la necesaria intelligibilidad y valor objetivo del conocimiento y de las ciencias (que él da por indudable) viene a construir un platonismo al revés: En lugar de duplicar la realidad, duplica el entendimiento, postulando un entendimiento trascendental, exclusivamente activo, investido de *categorías* inteli-

gibles que infunde en las cosas. De igual manera procede con la Sensibilidad y la Razón, dotando a la primera de *formas* (espacio y tiempo); y a la segunda de *ideas* (mundo, yo, Dios) a priori.

En torno a este funcionamiento de las facultades cognoscitivas, Kant estructura un potente sistema filosófico, que afirma y usa como cierto no tanto porque se prueba intrínsecamente, sino más bien por la extrínseca exclusión de los otros sistemas. En este cometido lo acompañó la tradición filosófica que efectivamente consideró gratuito el mundo real de las Ideas platónicas; tuvo por arbitrario al Racionalismo, tanto cartesiano como leibniziano que, admitida la separación irreparable entre el orden del conocer y del ser, esto es, la carencia de ventana de un ente (“mónada”) hacia otro, para explicar el valor universal y objetivo del conocimiento, reclamó un necesario *paralelismo* entre ambos órdenes (Descartes) o una *armonía preestablecida* por Dios (Leibniz). Casi indignada (y con razón) fue su repulsa del puro idealismo. Finalmente, con toda evidencia descartó la solución empirista como incapaz de fundar la validez necesaria y universal del conocimiento.

Sobre los escombros de esas otras soluciones Kant cree poder erigir la suya. Pero el argumento por exclusión es un argumento negativo. Mostrar la insuficiencia de otras soluciones no implica necesariamente que valga la propia. Mas sobre todo queda el hecho capital de que la exclusión de las otras soluciones dista muchísimo de ser completa. Kant se desembarazó del sistema aristotélico —que nosotros llamaremos “aristotélico-escolástico” porque fue completado y perfeccionado por la Escolástica, en particular por Santo Tomás—, considerando al gran Estagirita como “cabeza de los empiristas” por haber atribuido al entendimiento una función *receptiva* junto con la activa. Estando enraizadas las pruebas de la existencia de Dios en este sistema (el aristotélico-escolástico) nosotros podemos sintetizar nuestras observaciones a la crítica de Kant mostrando que hace agua por ambos lados: 1º) Por el lado de su sistema, porque es intrínsecamente débil; y 2º) Por el lado del sistema aristotélico-escolástico porque es absoluta y comparativamente muy fuerte.

2) *Debilidad intrínseca del sistema kantiano*: La inversión copernicana de Kant, tan opuesta al dinamismo obvio de nuestras facultades, por el que desterró totalmente de su alcance cuanto pertenece al mundo metafísico y espiritual; y, parcialmente, también lo físico y material, puesto que aún de esto no conocemos la “cosa en sí” sino su *ser objetivo*, o sea, su representación activamente elaborada; esta inversión copernicana, decimos, hubiera requerido una fundamentación harto más sólida que la de hecho puesta por Kant que fue —se hace indispensable resumirla aquí— la siguiente, de acuerdo al ser y función de las facultades propiamente cognitivas (no mencionaremos, pues, la facultad postuladora, esto es, la “razón práctica”):

a) *La sensibilidad*: Es la única facultad *intuitiva*, o mejor, parcialmente intuitiva porque sólo posee un aspecto receptivo, pues también ella está dotada de formas a priori “de la sensibilidad” (el espacio y el tiempo) que infunde activamente a la realidad sensible. Pero ni aun

así la conoce. Sus juicios, llamados "sintéticos a posteriori" son lógicamente informes; no objetivan cognitivamente la realidad; no dan ni pueden dar conocimientos necesarios y universales.

b) *El entendimiento*: No es de ninguna manera intuitivo o receptivo. Está investido de "formas inteligibles a priori", las *categorías* (tantas cuantas maneras de juicio se den), con las que informa los datos de la experiencia sensible y *constituye* (no *intuye*) el *objeto* del conocimiento. Mediante esta síntesis de las categorías a priori y de los datos de la experiencia, se forman los "Juicios Sintéticos a Priori", con los cuales conocemos necesaria y universalmente, no la realidad en sí, sino el *objeto* que hemos constituido por esa sinergia de la experiencia externa y la estructura a priori del entendimiento.

c) *La razón*: Tiene una función meramente lógica, en ningún sentido ontológica. *Piensa*, pero no *conoce*. También ella está investida de "principios formales", con los que forma "Juicios Analíticos" que organizan, sistematizan, en macro-ideas o "ideas unitarias" (del Mundo, Yo, Dios) toda la realidad; pero la realidad *conceptual*; sin puente posible con la físicamente existente!

Desde luego Kant no deja de proponer algo que podríamos llamar *pruebas* (él las llama "deducciones trascendentales") para legitimar toda esta estructura sistemática; pero lo hace a base de una especie de hylomorfismo noético que permanece asimismo *a priori*, según la expresión que nunca nadie había usado tanto ni usaría tampoco después. Por eso es lícito concluir que su sistema es más bien postulado que demostrado intrínsecamente. Queda la prueba extrínseca, es decir, por exclusión de otras explicaciones. Aquí nos interesa la aristotélico-escolástica.

3) *Debilidad extrínseca del sistema kantiano*: Dijimos que Kant excluye sin mayor análisis precisamente aquel sistema cuya teoría del conocimiento hace posible formular auténticas pruebas de la existencia de Dios y de hecho formuló las que Kant aparentemente critica. Decimos *aparentemente* porque toda discusión real supone algo no discutido, algo común entre los interlocutores. Pues bien, no lo hay entre la teoría del conocimiento kantiana y la aristotélico-escolástica. De ahí que en abstracto la crítica de Kant debió haberse detenido en el estadio previo, en la búsqueda infructuosa de esos supuestos gnoseológicos comunes. Si él pasó adelante fue por juzgar —optimísticamente— que su propia teoría del conocimiento era la verdadera. Por tanto su impugnación a las pruebas debe considerarse condicionada, esto es, vale a condición de que su teoría del conocimiento sea verdadera y la opuesta falsa.

Si Kant no se hubiera instalado cómodamente en esa suposición, su actitud pudo haber sido la de hecho tomada por su discípulo lejano pero genuino, puesto que adopta todos los argumentos y supuestos kantianos, B. Russell. En la disputa con el P. Copleston acerca del argumento cosmológico (exactamente la segunda vía de Santo Tomás) comenzaron —como era debido— por los preámbulos gnoseológicos:

Russell: "Todo el concepto de causa está derivado de nuestra obser-

vación de cosas particulares; no veo ninguna razón para suponer que el total tenga una causa, cualquiera que sea"¹⁸.

Copleston: "...su criterio general es, entonces, Lord Russell, que no es legítimo ni plantear la cuestión de la causa del mundo, ¿no es así?"

Russell: "Sí, esa es mi posición".

Copleston: "Si carece de significado es, claro está, muy difícil discutirlo".

Russell: "¿Qué le parece si pasásemos a otro problema?"¹⁹.

Y así lo hicieron con toda coherencia, ya que es simplemente imposible discutir si no se parte de algo no discutido, a menos que se discuta precisamente eso. Russell y Copleston lo discutieron sin éxito; y así se plantaron. En cambio Kant pasó adelante, convencido que había despejado el camino. ¿Lo había despejado? ¿Demostró que el concepto de *causa* no es universal, que vale sólo para el mundo fenomenal y no para el noumenal; que es una categoría a priori del entendimiento y no una categoría del ser? ¿Por qué dio por resuelto que el entendimiento no descubre, no lee en la realidad las categorías, como sostuvo Aristóteles y corroboró y profundizó la Escolástica; sino que —como él opina— el entendimiento las posee estructuralmente?

Si Kant hubiera tenido a Aristóteles o a Santo Tomás de interlocutor, creemos que habría pasado a "otro problema", como hizo Russell, también a propósito de la otra parte del argumento cosmológico, es decir, de la tercera vía de Santo Tomás:

Russell: "La dificultad de esta discusión está en que yo no admito la idea de un Ser Necesario, y no admito que haya ningún significado particular en llamar *contingentes* a otros seres. Estas frases no tienen para mí significado más que dentro de una lógica que yo rechazo... La palabra *necesario* me parece palabra inútil, excepto cuando se aplica a proposiciones analíticas, no a cosas"²⁰.

Copleston: "...En cuanto a la frase "círculo cuadrado existente", yo diría que carece absolutamente de significado".

Russell: "Completamente de acuerdo. Entonces yo diría lo mismo en otro contexto con referencia a un *ser necesario*"²¹. Y punto. Es claro que no cabe discutir desde dos lógicas incompatibles. Si no hay acuerdo acerca de las reglas que deben normar una partida de ajedrez, simplemente no se puede jugar; y nadie ha rebatido a nadie, a no ser los argumentos dados para sustentar cada uno su propia regla, es decir, su propia lógica o teoría del conocimiento.

Debe anotarse en forma explícita que lo dicho vale igualmente respecto del argumento ontológico, no obstante que también Santo Tomás

¹⁸ *La Existencia de Dios*. Un debate entre Bertrand Russell y el Padre F. C. Copleston, S.J., transmitido en 1948 por la B.B.C. y reproducido en el libro de Russell, B. *Por qué no soy cristiano*, Ed. Hermes, 1965, p. 178.

¹⁹ *Ib.*, p. 182.

²⁰ *Ib.*, p. 173.

²¹ *Ib.*, p. 175.

y otros escolásticos le han formulado reparos. Pero de muy distinta índole. Sería en este caso —como en muchos otros— ingenuo y completamente equivocado considerar amigo al enemigo de su enemigo. Santo Tomás plantea dificultades al *argumento* ontológico, no a la teoría del conocimiento anselmiana. En esto están en perfecto acuerdo. Por eso su crítica —sin que sea apodíctica ni mucho menos—, es directa e intrínseca. No impugna la lógica misma, sino su uso en *este* argumento. En cambio la crítica de Kant contra el argumento ontológico es fundamentalmente la misma que contra el argumento cosmológico. Puede reducir, y de hecho reduce, el uno al otro porque no es cuestión de *cuál* argumento sino simplemente de *todo* argumento porque ninguno cabe en su sistema por la misma razón fundamental que debe buscarse no en la estructura del argumento sino de las facultades humanas. Por eso aunque en su debido lugar expondremos nuestros reparos a los “reparos” de algunos escolásticos, aquí en nombre de la lógica y la teoría del conocimiento aristotélico-escolástica (de cuya plena validez no dudamos) podemos seguir —y por cierto con toda la Escolástica— (y no sólo de ella) con el problema de la crítica kantiana, precisamente en la:

4) *Comparación del sistema kantiano con el aristotélico-escolástico:* La primera característica fundamental del sistema aristotélico-escolástico respecto del kantiano es que el entendimiento, aunque tiene una función activa, *agente* (por cierto muy distinta de la kantiana), tiene también una función pasiva, receptiva, *intuitiva*. Concibe al entendimiento humano en conjunto como una facultad intuitivo-abstractiva esencialmente perceptiva. De acuerdo a su etimología (“*intelligere, intus-legere*”) lee internamente en las cosas su forma, su esencia. De lo cual se sigue —y es la segunda característica del aristotelismo-escolasticismo— que atribuye una estructura inteligible a las cosas. Admite que existe un “orden preformado” (no “infundido” por nuestras facultades) que si bien no emigra sin más al entendimiento, éste, empero, lo asimila, no lo construye. Tal es el sentido del aforismo: “Nada hay en el entendimiento que previamente no haya estado en los sentidos (“*nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu*”). Por los sentidos entra la *imagen* de las cosas, pero portando la forma inteligible, la esencia, la idea de dicha cosa. El papel de la virtud activa, espontánea o aspecto *agente* (dicho así porque siempre está en acto) del entendimiento no es infundir esas formas o categorías, sino iluminar esa imagen sensible para que el entendimiento “*intus-lea*”, abstraiga dicha forma o idea.

Así, pues, también el aristotelismo-escolasticismo se ve precisado inevitablemente a atribuir al entendimiento una función espontánea (“*agente*”); pero no para hacer de él un legislador universal que constituye todos los objetos; sino sólo para llenar el hiato psicológico que necesariamente existe entre el estrato *sensible* (por el que comienza el conocimiento humano en cuanto espíritu en el mundo) y el *inteligible*. Este mundo inteligible existe *en sí*, aunque, claro está, para que sea inteligible *para mí*, es necesario que mi entendimiento se forme conceptos científicos, los una en raciocinios, etc., es decir, tenga *su* cosmovisión; pero quedando firme

que su objetividad existe en la realidad, no la creamos nosotros. El entendimiento conoce objetivamente en cuanto se conforma con la realidad, no con su propia estructura y sus formas a priori.

Se podría resumir la diferencia comparativa de ambos sistemas, diciendo que Kant, por haber tapiado sin justificación proporcionada la realidad en sí (el "mundo en sí", "yo en sí", "Dios en sí") o noumeno y por haberse quedado sólo con los fenómenos, termina donde el aristotelismo-escolasticismo empieza, esto es, a partir del fenómeno o lo que aparece a los sentidos, asciende a la esencia, a la sustancia, al ser en sí.

La tercera característica diferenciadora tiene que ver con la estructura y función de la Razón. Para Kant es la facultad de la metafísica, investida de esas tres grandes ideas totalizadoras (mundo; yo o alma; Dios) *a priori*, es decir —en total contraste con el aristotelismo-escolasticismo— que: 1) Vigen sólo para el orden lógico (no para el ontológico); 2) Tienen una función meramente *regulativa* (no cognoscitiva); y 3) No exhiben *lo que se conoce* ("id quod cognoscitur") sino que pertenecen a *aquello por lo que se conoce* ("id quo cognoscimus")²².

Siendo, pues, radicalmente imposible conocer esas tres realidades en sí, "a limine" quedan despojadas de toda viabilidad las pruebas de la existencia de Dios. Todo pudo quedarse en mostrar los pies de barro de las susodichas pruebas; pero el mismo Kant no debió creérselo demasiado, puesto que armó un impresionante aparato racional para abatir lo que ya sería insostenible: Unas pruebas que pretenden ser ontológicas y metafísicas. Pero como no se puede negar el alcance ontológico y metafísico sin dar alcance objetivo a su propia negación de la metafísica ontológica, también en este plano particular la endeblez de la crítica particular a las pruebas corre pareja con la grandeza de la crítica kantiana. Sigámoslo, pues, en esta crítica particular y específica.

B. *Observaciones Particulares a la "Crítica"*

El meollo de la crítica kantiana era: Si dichas pruebas son *analíticas*, son tautológicas; si son *sintéticas*, son falsas. Por lo dicho en las "observaciones generales", especialmente porque Kant acaba por identificar el argumento *cosmológico* con el *ontológico*, no es necesario diferenciarlos aquí; basta atenernos a la alternativa kantiana.

1) *Si las pruebas constituyen proposiciones analíticas, ¿son tautológicas?* Dice Kant que de una proposición analítica, por ej., "el triángulo tiene tres ángulos", yo no puedo suprimir el predicado ("tiene tres ángulos") si mantengo el sujeto ("el triángulo"); pero puedo suprimir ambos sin contradicción. ¿Puedo realmente?

²² Recuérdese que Kant —creyente, al fin— recupera en el *orden práctico* aquello que irremediadamente se ha perdido en el orden teórico, mediante la introducción de una facultad especial, la "Razón Práctica", —que tiene que postular—, como la facultad de lo Absoluto; pero esto ya no pertenece a nuestro tema.

Una proposición —y más aún cuando es analítica— si tiene posibilidad intrínseca, es decir inteligibilidad interna, compatibilidad de sus notas, es de suyo una idea o esencia metafísica eterna e inmutable. ¿Qué puede significar, pues, que yo puedo suprimir sin contradicción todo el concepto “El triángulo tiene tres ángulos” o “Lo máximo que se puede pensar existe” o “El omnipotente existe”? ¿Significa que yo no quiero pensar en ello? ¡Pero con eso lo suprimo en *mi* pensamiento, no en *el* pensamiento ni *en sí!* Kant —como vimos— acaba por aceptarlo, pero añadiendo que dicho *en sí* es y permanece pura idea, concepto vacío, puro ser de razón, porque en todo caso el concepto analítico es tautológico.

¿Por qué *tautológico*? Con un formalismo parecido, la metafísica eleática rechazaba toda mutación en el ser. Lo nuevo que surge del cambio —argüía Parménides— o procede del no-ser, en cuyo caso será nada; o del ser, y entonces lo nuevo que necesariamente es *ser*, ya estaba precontenido en el punto de partida, esto es —diría con términos kantianos—, se derivó por un juicio analítico, tautológico: el ser, del ser. Recordemos la respuesta de Aristóteles: El ser terminal estaba incluido en el ser inicial (en el sujeto), pero no en *acto* (en cuyo caso sería tautológico), sino en *potencia* activa. El árbol está contenido en la semilla, pero virtualmente, no formalmente. Cosa muy distinta.

Para que el juicio analítico sea tautológico no basta con que el sujeto contenga el predicado; debe verse de qué manera lo contiene. De lo contrario todo silogismo vendría a ser tautología, ya que la conclusión de alguna manera tiene que estar en la premisa o en las premisas. En efecto, así argüía —en plena lógica kantiana, no obstante su empirismo— Stuart Mill: Tomemos, decía, el silogismo “El hombre es mortal; Juan es hombre; luego Juan es mortal”. En la proposición mayor “El hombre es mortal” (sujeto), ¿está incluida o no la conclusión (predicado), “Luego tal hombre (Juan) es mortal? Si no está incluida, no será proposición analítica, pero tampoco será una proposición verdadera que “El hombre (todo) hombre es mortal”. Si está incluida, es analítica, pero entonces lo que añade ya estaba en la proposición mayor, es decir, será *tautológica*.

La respuesta, tanto a Stuart Mill como a Kant, es que su división de los juicios no es adecuada como no lo era la división de Parménides entre “ser en acto” y “no ser en absoluto”. El silogismo será tautológico si la conclusión (predicado) está en la proposición mayor (sujeto) formal y extensivamente; no si sólo lo está *virtual* y *comprensivamente*, como en efecto sucede.

En definitiva, pues, el problema no es lógico sino ontológico y psicológico (de psicología racional), está situado y hay que buscarlo en el *origen* del concepto o juicio, se lo llame analítico o sintético. La pregunta fundamental en el ejemplo propuesto es: ¿Cómo conozco la premisa o sujeto? ¿Cómo he llegado a conocer que *el* hombre es mortal, es decir, en virtud de qué establezco la conexión entre *hombre* y *mortal*? Si fuera por un saber empírico en el sentido en que lo entiende S. Mill, es claro que no puedo extender la condición de mortal a Juan si antes no lo experimento muerto; y si lo he conocido por categorías subjetivas, como lo entiende Kant, es claro que no lo puedo predicar de la realidad

en sí y de todo hombre, aun posible; pero no si el concepto esencial de *hombre* y su atributo de *mortal* lo he abstraído de la realidad que basta observarla en uno o en pocos individuos.

El argumento que más da pie a Kant a considerarlo tautológico es el ontológico porque parece cumplir los requisitos del juicio analítico. La Escolástica, mucho antes de Kant, lo llamó "a simultáneo", es decir, una explicitación de lo que está implícito en el antecedente, por ej.: "es hombre: luego es risible". En efecto, el poderse reír es una propiedad del ser "animal-racional"; pero no es una tautología, puesto que tengo que instituir un raciocinio para saberlo. Pero en todo caso, repetimos, el problema se sitúa antes: ¿Cómo me he formado yo el concepto de hombre y de risible? O aplicándolo a nuestro caso, ¿cómo tengo la idea de "lo máximo que se puede pensar, existe"; "el omnipotente existe, si es posible"? Si bien yo no puedo formular el argumento más que con pensamientos, no por ello se los puede relegar al orden de las ideas puramente posibles. Precisamente en eso está el valor probativo: yo lo tengo que pensar, pero no lo puedo pensar puramente posible porque es contradictorio decir que "lo máximo que se puede pensar", "el omnipotente", son puramente posibles, puesto que *posible* es lo mismo que *contingente*; y lo "máximo", "el omnipotente" no son contingentes. El *contingente* es tal porque en sí sólo tiene la posibilidad intrínseca, y en otro la posibilidad extrínseca; sin la Causa Primera, no puede pasar de posible o pensado a real y existente. En cambio si yo de verdad pienso "lo máximo", "el omnipotente" inexorablemente los pienso como existentes porque en ellos la posibilidad intrínseca ya es la posibilidad extrínseca.

Se dirá de nuevo que todo eso es *pensado* y que sólo existe en el pensamiento. Pero con eso otra vez se vuelve a una cuestión de palabras. La cuestión de hecho es de dónde extraje dichas ideas, si tienen densidad ontológica, si pueden dejar de tenerla. La respuesta de Kant, es que son ideas de la Razón Pura, y que ésta es incapaz de formarse juicios sintéticos; por tanto si las enunciaciones de las pruebas de la existencia de Dios pretenden ser proposiciones sintéticas, serán necesariamente falsas. Veremos que la fundamentación kantiana de esta segunda alternativa no es más sólida que la primera.

2) *Si las pruebas constituyen proposiciones sintéticas, ¿son necesariamente falsas?* Recordemos que según Kant para que la proposición: "Lo máximo que se puede pensar; o Lo omnipotente, existe", sea sintética, se requiere que la existencia (el predicado) no sea de la razón del sujeto, cosa que sucede si la prueba pretende —como efectivamente pretende— que se trate de existencia real, porque a un sujeto pensado no se le puede atribuir un predicado real. La crítica de Kant descansa, pues, en un doble supuesto: 1) Que el sujeto sea puramente pensado, es decir, que existe simplemente en el entendimiento; 2) Que no haya lugar para un proceso de explicitación realmente cognoscitivo que conduzca a la conclusión de que en el sujeto enunciado estaba implícita la existencia real. El primer supuesto es compartido por un cierto número de escolásticos

que deberían, empero, dejar claramente establecido que no es ni puede ser por los mismos motivos sistemáticos de Kant. Para éste es necesariamente pensado y sólo puede ser pensado, porque la razón simplemente no es facultad de lo real; por tanto es pensado *de derecho*. Para los escolásticos sólo lo puede ser *de hecho*. Mas como de todas maneras lo es, nuestras observaciones críticas tienen en miras a ambos.

Contra Kant, si nos quisiéramos limitar a una crítica negativa, bastaría repetir que su afirmación de que la Idea de Dios es y sólo puede ser una idea a priori de la Razón, es tan débil como su sistema. Pero ya hemos dicho que nuestras observaciones no pueden limitarse al sistema sino descender a las pruebas concretas. Ahora bien, como respecto del argumento ontológico hay coincidencias materiales con Santo Tomás y ciertos escolásticos, las observaciones que vamos a hacer directamente contra éstos, valdrán a fortiori de Kant.

Para el aristotelismo-escolasticismo (y no sólo para ellos) toda idea o concepto proviene o de un proceso abstractivo-discursivo; o de una intuición del ser cuya idea tenemos, en nuestro caso de Dios. Nadie sostiene esto último, es decir, que tengamos una intuición propiamente dicha (explícita) de Dios; pues si fuera así, sería imposible pensarlo no existente, como afirma el propio Santo Tomás²³; y tendríamos de El, del Infinito, un concepto propio sacado de sus propiedades percibidas por un contacto inmediato con nuestras facultades; cosa que no es verdad, puesto que sólo tenemos de él un concepto análogo, adquirido por un proceso discursivo y a partir de lo que inmediatamente no es El o no es percibido en su ser físico. En otras palabras: El concepto "Lo máximo que se puede pensar", "El Omnipotente", en cuanto definiciones de Dios; o simplemente el concepto de *Dios* no es ni totalmente *unívoco*, sacado de la intuición intrínseca del ser (por ej., "el triángulo tiene tres ángulos"); ni totalmente *equivoco*, como el elaborado metafóricamente, por ej., "Tau-ro" que se puede aplicar a un animal, a una constelación, a un hombre, etc., sin saber exactamente qué denota de común en ellos; es *análogo*; cosa distinta a unívoco, a equivoco y también a "analítico" y "sintético". Si esto es cierto se sigue, respecto de Kant, que su dilema: "O es analítico o es sintético", no es completo; y respecto de Santo Tomás y otros escolásticos que objetan el argumento ontológico, que su objeción parece ser inconsecuente. Con esto, que consideramos la principal observación a las críticas a las *pruebas*, terminaremos nuestra exposición.

3) *El concepto análogo*: Presume invalidar el presupuesto kantiano de su crítica al argumento ontológico y reductivamente también al cosmológico, esto es, que el sujeto, Dios, es puramente pensado. Como este presupuesto es igualmente admitido por Santo Tomás y algunos escolásticos en contra del solo argumento ontológico; pero "modum unius" nuestras observaciones valdrán (si valen) totalmente respecto del primero y parcialmente respecto de los segundos.

²³ Cf. la Nota 16.

El concepto análogo de Dios ciertamente no me dice *todo* lo que Dios es; pero *aquello* que me dice, le pertenece realmente. De manera que a la pregunta radical: "¿De dónde saqué el concepto de "Lo máximo"; "El Omniperfecto"?", tengo que responder: De la realidad. Y no rige la objeción: "De la realidad *pensada*". Esto (comoquiera que suceda con el concepto de otros seres) no puede darse con el concepto de Dios, por la doctrina que en principio está en el mismo Santo Tomás, desarrollada recientemente por el "tomismo trascendental". El texto matriz de Santo Tomás es: "A Dios lo conocemos, como dice Dionisio, en cuanto causa y por vía de eminencia y negación"²⁴. La expresión: "por vía de eminencia" traduce el original "per excessum". Como es sabido la tesis doctoral de Rahner²⁵ versa sobre la interpretación de este artículo de la Suma. Allí tradujo el "per excessum" con una de las palabras más pletóricas y constantes de sus escritos: "Vorgriff", vertido a su vez al castellano por "*Anticipación*" y el concepto explicativo de "*Horizonte del pensamiento*". Sostiene y demuestra allí que en todo juicio particular, en la aprehensión de cualquier objeto singular, se da algo co-sabido, co-afirmado, co-aprehendido, que es el Ser Común y últimamente Dios. Todo saber limitado, se sabe en este horizonte ilimitado.

El pensamiento, pues, de que en todo concepto —a fortiori, por tanto, en el concepto de "Lo máximo", "El Omniperfecto"— hay una experiencia implícita, atemática, de Dios, es genuinamente tomista, si bien desarrollado por Maréchal, Lonergan en el plano del puro método y más explícitamente por Rahner cuyo "método trascendental" es al mismo tiempo método y contenido. La idea central de este contenido podría resumirse así: A toda acción categorial del entendimiento y de la voluntad subyace una "experiencia trascendental" por la que el hombre se experimenta siempre remitido más allá de sí mismo y de todo objeto categorial. Lo finito en cuanto tal sólo puede conocerse porque se da una "anticipación" (o "precomprensión") de lo Infinito. De donde el lenguaje sobre las pruebas de su existencia nunca concluyen en Alguien que casualmente se capta o se anuncia desde fuera y del cual previo al raciocinio explícito —ontológico o cosmológico— no se supiera nada. Se sabía, se conocía ya a Dios, a El en sí, si bien de manera anónima y atemática. El raciocinio o prueba lo que hace es tematizar, explicitar lo que ya se poseía de manera implícita, no categorial, en la experiencia trascendental.

Que esto sea así, lo confirma el hecho de que ni siquiera podría existir el lenguaje sin enunciados que apunten a la realidad. El desnivel entre lo afirmado y la afirmación, no está en la intuición sino en la finitud y ambigüedad de las expresiones que lo enuncian. Pero siempre es la verdad del ser lo que sostiene la verdad del enunciado; no al revés. Sería simplemente imposible un raciocinio emancipado de la intuición. Incluso cuando se piensa ex-profeso en un ente estrictamente de razón,

²⁴ S. Th. 1 q. 84 a. 7 ad 3.

²⁵ Rahner, Karl, *Geist in Welt* Kösel-Verlag, 1957. Traducido por *Espíritu en el Mundo*, Herder, 1963.

cuando se fabrica una quimera, sólo se puede fabricar a partir de intuiciones estrictamente reales.

El argumento ontológico ciertamente parte del hecho de que yo tengo la idea de Dios; pero no dice —ni podría decir, puesto que eso está en discusión— que esa idea que está *en* la razón sea una idea *de* la razón, que sólo exista en ella. Por supuesto que cualquier idea que actualmente estoy pensando, existe en la razón; pero para decir que sólo existe en la razón, hay que instituir un verdadero raciocinio que muestre que así sucede. Por tanto la famosa objeción al argumento ontológico condensada en este silogismo: “El predicado no puede superar el sujeto: Es así que el sujeto es sólo pensado; Luego el predicado tiene que ser asimismo pensado”, falla en la proposición menor: “El sujeto es sólo pensado”. ¿Cómo podría probarse eso? No por el postulado kantiano de que tal es la estructura a priori de la Razón; y menos de que las notas de dicho sujeto no son compatibles (como en la quimera). Más aún, el argumento ontológico va más allá; no se limita a decir que el objetante no lo prueba falso, sino que positivamente se muestra verdadero. En consonancia con la espontánea convicción humana, sostiene que el sujeto es real porque la afirmación conceptual no se afirma a sí misma sino al ser mentado. Si Santo Tomás enseña esto del acto del creyente que “no termina en el enunciado, sino en la cosa”²⁶, ¿por qué no debería ser lo mismo con el acto del hombre que raciocina? Esto se desprende de la naturaleza del entendimiento (según el aristotelismo-escolasticismo, etc.) que es ser “facultad de la realidad” (“*ut mere rebus conformetur*”) y está incluida en esta afirmación de Santo Tomás por cierto en un contexto referente a Dios: “La verdad pertenece a lo que el entendimiento dice y no a la operación con que lo dice”²⁷.

Es, pues, una esquizofrenia inadmisibile, el suponer un raciocinio coherente, por lo menos un raciocinio sobre *Dios*, que no esté referido a la realidad. Con lo cual se va al encuentro tanto de la objeción escolástica al argumento ontológico, como la reducción a éste que Kant hace del argumento cosmológico. Por eso decíamos que sería totalmente erróneo para ese sector de la Escolástica considerar como amigo al enemigo de mi enemigo. La postura aquí expuesta no sería afectada en el fondo; pero como nosotros tratamos ex-profeso de la crítica kantiana, tenemos que añadir que el fundamento en que Kant basa dicha reducción, esto es, que de las verdades metafísicas, sobre todo de las que tratan acerca de Dios, sólo son posibles juicios analíticos porque no cabe experiencia alguna de la cosa en sí, no es un fundamento sólido.

No lo es en primer lugar en virtud de ese aforismo de la Lógica tradicional: “Lo que prueba demasiado, no prueba nada”. Ha sido sensible el que Kant se haya contentado con esta sumaria generalización y que por ello nos haya privado de conocer qué objeciones directas podía

²⁶ S. Th. 2a. 2ae. q. 1 a. 2 ad 2.

²⁷ “Ad illud in intellectu veritas pertinet quod intellectus dicit, non ad operationem qua illud dicit”: C. G. I, 59.

haber planteado contra el argumento cosmológico que con todo derecho se considera intrínsecamente irrefutable. Su crítica se quedó prisionera de su propio sistema. Hipotéticamente podemos suponer que si hubiera tenido un interlocutor vivo habría respondido como Russell a Copleston, no demasiado satisfactoriamente por cierto:

Copleston: "...Va a decir que la proposición 'La causa del mundo existe' carece de significado?..."

Russell: "Bien, ciertamente la pregunta: ¿Existe la causa del mundo?, es una cuestión con significado. Pero si dice: 'Sí, Dios es la causa del mundo', emplea a Dios como nombre propio; luego *Dios existe* no será una afirmación con significado"²⁸.

Allí se empantanó la discusión como es de presumir hubiera sucedido con Kant por la misma razón: En su sistema el principio de causalidad sólo vale para el orden fenoménico al que yo puedo aplicar la categoría a priori de "causalidad"; no del orden nouménico, no experimentable sensiblemente.

Esta es la segunda razón por qué no es sólido el fundamento kantiano del conocimiento metafísico. El postula una experiencia de la cosa en sí; pero supone que sólo se puede tener experiencia de la *cosa en sí* cuando ésta es material. Habría que aceptar, pues, todos sus postulados para concluir: De Dios no cabe más que juicio analítico, de ninguna manera sintético, es decir, objetivo, real. No cabe en la estructura de su sistema; pero ¿por qué el lenguaje sobre Dios, si bien análogo, no va a ser real y objetivo? Aunque el predicado, por ej., *inteligente* (o volente, viviente, etc.) no lo tienen de la misma manera Dios y el hombre, puesto que Dios lo tiene en grado infinito y no recibido; y el hombre, finito y recibido, la formalidad que expresa *inteligente* (capacidad de aprehender cognoscitivamente un ser), designa algo real, existente, significativo, tanto en Dios como en el hombre; y que por consiguiente es dable emitir un conjunto de juicios válidos realmente de Dios.

Por último parece haber una confusión entre el conocimiento de la esencia y el conocimiento de la existencia de un ser; se podría decir también entre el conocimiento del Dios de la filosofía y el Dios de la teología o de la Revelación. Por ésta, es evidente que sabemos mucho más de Dios que por el solo conocimiento filosófico. Las pruebas concluyen que Dios existe; pero nos dicen muy poco de cómo es intrínseca y económicamente (en la economía de la salvación). Kant, al fin y al cabo heredero y exponente del pensamiento protestante, parece suponer que para afirmar la existencia de Dios, es necesario afirmar la totalidad de sus determinaciones. Suposición imposible, pues tal conocimiento no podemos alcanzarlo ni aun de los seres finitos sobre todo si son espirituales y libres. De todos podemos conocer la existencia; la esencia, sólo de algunos, y por cierto la esencia universal, no la individual. Conozco que *éste* (por ej., Juan) es hombre porque conozco lo que es *el* hombre. El

²⁸ Russell, B. o.c., p. 175.

concepto propio de alguien (o de algo) depende del concepto común. ¡Qué poco ha objetivado el hombre acerca de su naturaleza espiritual concreta!

Resulta entonces evidente el que de Dios, ser individual por esencia, y de su naturaleza infinita, no es posible conocer sus determinaciones intrínsecas. De ahí que, supuesto que él ha querido autocomunicarse en Su ser propio, ha sido necesaria la Revelación, el hablar sobrenatural de Dios. Pero este hablar no ha hecho inútil, y menos imposible, el discurso y saber filosófico. Al contrario, éste es y será siempre necesario, como decía muy bien Rahner en uno de sus primeros libros: "Si la teología se hace *autónoma* en un sentido falso, de modo que no tenga la menor relación con la metafísica, es decir, con el ser del hombre que en ésta se descubre, corre gran peligro de no ser ya, por lo menos lógicamente, más que el *no* pronunciado contra el hombre"²⁹.

Kant hace autónomo el orden práctico o razón práctica —religiosamente hablando, el orden de la fe—; deja a Dios y a lo divino totalmente desconocido: El hombre uno y total —ni aun después de la elevación al orden sobrenatural, esto es, con el "existencial sobrenatural"—, no puede *saber* nada de la automanifestación de Dios. Prescindiendo de sus intenciones, es un hecho que a partir de tal postulado, la filosofía kantiana cayó en un letargo fideísta; con lo cual, lejos de salvaguardar a Dios y las grandes verdades metafísicas de los ataques de la razón (como se propuso) en realidad las dejó inermes contra los ataques de esa misma razón y de la filosofía del siglo pasado y del presente. Por eso ahora el discurso sobre las pruebas de la existencia de Dios, tendiendo un puente sobre la explicación kantiana posterior, debe llamar a su tribunal al sistema mismo de Kant, como él hizo con los otros sistemas.

²⁹ Rahner, Karl, *Oyente de la Palabra*, Herder, 1967, p. 43.