

# EL DESMANTELAMIENTO KANTIANO DE LA TEOLOGÍA RACIONAL Y EL ESBOZO DE UNA PRAGMÁTICA DEL CREER

## THE KANTIAN DISMANTLING OF RATIONAL THEOLOGY AND THE SKETCHING OF A PRAGMATIC BELIEF

*Miguel Ángel Ruiz García\**

### RESUMEN

Este escrito retoma el planteamiento que Kant elaboró sobre el sentido y el uso de la idea de Dios en el conjunto de los intereses de la razón, cuestión que se halla planteada en la parte de la *Crítica de la razón pura* titulada *Dialéctica trascendental*. Esta

### ABSTRACT

This article retakes the assessment made by Kant on the meaning and use of the idea of God when it comes to deal with the demands of reason. This theme can be found in the *Critique of Pure Reason* (section of *Transcendental dialectics*). One of the

---

\* Profesor Asociado de la Universidad Nacional de Colombia-Medellín. Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, Departamento de Estudios Filosóficos y Culturales. Licenciado en Filosofía y Letras por la Universidad Pontificia Bolivariana. Magíster en Filosofía por la Universidad de Antioquia. Estudiante del Doctorado en Filosofía, Universidad Pontificia Bolivariana. Miembro del grupo de Investigación, producción, circulación y apropiación de los saberes PROCIRCAS, Colciencias, Categoría «A». Autor de los libros: *La Metafísica en Kant ¿Un proyecto ético-político?*, UPB; *Ethos de la formación universitaria y otros ensayos hermenéuticos*, una co-edición de la UPB. y la UNAL; *Filosofía del diálogo. Dimensión ética y política del arte de la conversación*. UNAL. Compilador y editor, con el profesor Oscar Almarino García, de los libros *Escenarios de reflexión: Las ciencias sociales y humanas a debate*. Medellín. UNAL y *El giro hermenéutico de las ciencias sociales y humanas. Diálogo con la sociología*. Autor de artículos de carácter filosófico y humanístico. Dirección electrónica: maruizg@unal.edu.co y maruizg@unal.edu.co

Artículo recibido el día 28 de julio de 2008 y aprobado por el Comité Editorial el día 10 de septiembre de 2008.

reinterpretación de Kant tendrá como uno de sus propósitos delinear los pasos que Kant dio en el desmontaje o en el desmantelamiento de la teología racional. En un segundo momento, apreciar las implicaciones que dicho desmontaje tiene en la creación del concepto de racionalidad práctica a partir del uso de ideas y, finalmente, poner la mirada en el concepto kantiano de *creencia*; sobre todo, en la rehabilitación de este concepto propondré algunas observaciones que permitan en un trabajo posterior poner en diálogo a Kant con algunos desarrollos de la filosofía contemporánea, en particular, Heidegger, Wittgenstein y filósofo jesuita Michel de Certeau.

#### **PALABRAS CLAVE**

Razón práctica, creencia, filosofía moderna, teología, Kant, hermenéutica.

purposes of this reinterpretation of Kant is to trace the steps he took to dismantle the rational theology. Further on, the author tries to assess the implications of such dismantling on the creation of pragmatic rationality by using concepts. Finally, he looks into the Kantian idea of *belief*. To emphasize on this concept he draws the attention to some remarks that would allow a future research to establish a dialogue between Kant and some developments of our contemporary philosophers such as Heidegger, Wittgenstein and the Jesuit Michel de Certeau.

#### **KEY WORDS**

Pragmatic reason, idea, concept, theology, Kant, hermeneutics.

---

### *Indicaciones previas*

Entiendo por creencia no el objeto del creer (un dogma, un programa, etcétera), sino la participación de sujetos en una proposición, el acto de enunciarla al tenerla por cierta (...) Es importante preguntarse acerca de las transformaciones del creer en nuestras sociedades y acerca de las prácticas de las que estos desplazamientos son el origen (...) Tantas polémicas y reflexiones sobre los contenidos ideológicos y los marcos institucionales que

hay que dedicar a la creencia no se han visto acompañados por una dilucidación sobre el acto del creer (...) El creer se agota. O bien se refugia del lado de los medios y del entretenimiento. Se va de vacaciones; es, sin embargo, un objeto captado y abordado por la publicidad, el comercio y la moda. Para recuperar estas creencias que se van y se pierden, las empresas se ponen por su lado a fabricar simulacros de credibilidad<sup>1</sup>.

Para aproximarme a la cuestión indicada en el título propongo el siguiente recorrido: retomar el planteamiento que Kant elaboró sobre el sentido y el uso que se hace de la idea de Dios en el conjunto de los intereses de la razón. Esto supone tener como punto de partida una relectura de la *Crítica de la razón pura* poniendo especial énfasis en la *Dialéctica trascendental*, en la que Kant no sólo descubrió la riqueza de las facultades humanas de conocimiento, sino también en la que divisó el origen de las preguntas que ocuparían su atención en los escritos posteriores. Mi preocupación en esta reinterpretación de Kant tendrá como uno de sus propósitos esenciales delinear los pasos que Kant dio en el desmontaje o en el desmantelamiento de la teología racional. En un segundo momento me propongo apreciar las implicaciones que dicho desmontaje tiene en la creación del concepto de racionalidad práctica a partir del uso de ideas. Un tercer paso pondrá la mirada en el concepto kantiano de creencia; sobre todo, en la rehabilitación de este concepto propondré algunas observaciones que permitan en un trabajo posterior poner en diálogo a Kant con algunos desarrollos de la filosofía contemporánea, en particular, Heidegger, Wittgenstein y filósofo jesuita Michel de Certeau. El diálogo con estos pensadores representa un paso previo para un aprovechamiento de la tesis de los escritos tempranos de Heidegger relacionados con el concepto de *hermenéutica de la facticidad*. En este mismo sentido, este esbozo solicita apropiarse críticamente de los análisis que realizó Wittgenstein que le permitieron acuñar y articular los

---

<sup>1</sup> DE CERTEAU, M. *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana, 2000. pp. 194-196.

conceptos de *juegos de lenguaje, forma de vida y creencia y reconocimiento*. Finalmente, en este trazo es perentorio preguntarse si mediante una descripción fenomenológica de las prácticas culturales y sociales puede llegarse a la comprensión de experiencia de lo religioso sin la mediación de la idea de Dios. Aunque no es una apuesta por la teología negativa, si es preciso valorar lo religioso en su sentido originario, *religación*, como experiencia de una colectividad que experimenta una suerte de solidaridad y sentimiento compartidos, aunque allí no estén presente los símbolos de la tradición cristiana; mejor dicho, entender el fenómeno del creer por fuera de la liturgia cristiana y aproximarse a la religiosidad informal que se expresa en la variedad de ritos sociales y culturales de la liturgia del consumo. Con la enunciación de estos puntos pretendo ganar un horizonte hermenéutico para algunas cuestiones relacionadas con el fenómeno del creer. Tanto a través de Kant como de los mencionados filósofos contemporáneos es posible elaborar perspectivas para interrogarse de nuevo por el significado de lo religioso en la actualidad. En todo caso, lo que aquí presento son solo indicaciones en los que se pone de manifiesto un preguntar que es preciso permitir que siga su curso natural de maduración.

### *La Dialéctica Trascendental como vía de acceso*

*“Tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe”<sup>2</sup>.*

Esta frase del prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* de Immanuel Kant representa una fractura en relación con el problema filosófico de la existencia de Dios en la cultura y el pensamiento moderno. La solución aportada por Kant al tema de la religión, en principio en la forma de una crítica a la teología racional, representa una perspectiva afortunada que merece ser recordada y actualizada. El debate sobre ciencia y religión, razón y fe pasa por la elucidación conceptual de los significados

---

<sup>2</sup> KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfabuara, 1998. p. 27.

de la palabra Dios; en el caso de Kant, este análisis se inscribe en su gigantesco esfuerzo por elaborar una teoría de las facultades humanas de conocimiento.

El interés doxográfico por Kant ha cubierto los más variados temas y enfoques. Como interlocutor de nuestro tiempo, denominación que le debemos a Hans-Georg Gadamer<sup>3</sup>, Kant ha sido reapropiado desde distintos intereses: la epistemología (el neokantismo de Ritter y Naptor), la ética (Karl Otto Appel, Jürgen Habermas, Adela Cortina y Ernst Tugendhat), el derecho y la política (John Rawls), la estética (Valeriano Bozal) y la teología (Karl Rahner). Estas reapropiaciones o actualizaciones del pensamiento de Kant ponen de manifiesto la valoración hecha por Heidegger: “con la filosofía de Kant todo el pensamiento y la existencia moderna entran por primera vez en la claridad y transparencia de una fundamentación. Esta fundamentación determina desde entonces toda actividad del conocimiento, las delimitaciones y valoraciones de las ciencias del siglo XIX hasta el presente. Kant sobresale tanto sobre lo anterior y lo posterior que aún los que lo rechazan o van más allá de él siguen dependiendo de él”<sup>4</sup>.

Con base en la información que poseo sobre los estudios que se han realizado de Kant, introduzco una interpretación que tiene como base la *Segunda División* de la *Dialéctica Trascendental* y la *Doctrina trascendental del método*, a las cuales no se le ha prestado suficiente atención, a pesar de que en ellas esté la *clave* de los objetivos filosóficos de Kant al proponerse la gigantesca tarea de someter la racionalidad humana a un ejercicio crítico de comprensión de sus límites. Incluso las reflexiones sobre la moral (*Crítica de la razón práctica*, *Fundamentación de la metafísica de las costumbre*, *Metafísica de las costumbres* y *Lecciones de ética*), el derecho (*Metafísica de las costumbres*), la estética (*Crítica de la facultad de juzgar*), la historia

---

<sup>3</sup> GADAMER, H-G. «Fundamentos filosóficos del siglo XX». En: VATTIMO, GIANNI. *Secularización de la filosofía*. Argentina: Gedisa, 1992. pp. 89-112.

<sup>4</sup> HEIDEGGER, M. *La pregunta por la cosa*. Barcelona: Orbis, 1975. p. 49.

(*Filosofía de la historia*), la antropología (*Antropología en sentido pragmático*), la religión (*la religión dentro de los límites de la mera razón*) y la política (*La paz perpetua*) están ancladas en el horizonte conceptual que Kant propone en la parte de la *Crítica de la razón pura* que tiene por título *Dialéctica Trascendental*.

Como es sabido, la *Crítica de la razón pura* consta de cuatro partes: la *Estética trascendental*, la *Analítica trascendental*, la *Dialéctica Trascendental* y la *Doctrina trascendental del método*. La primera contiene una teoría de la sensibilidad o de las formas puras de la *intuición sensible*; la segunda, una analítica del entendimiento o una filosofía de los *conceptos*; la tercera expone una doctrina de las *ideas* o también una teoría de la razón en sentido ampliado; y la cuarta, como su nombre lo indica, una presentación del método crítico trascendental. Las tres primeras se articulan del siguiente modo: “todo nuestro conocimiento comienza por los sentidos, pasa de éstos al entendimiento y termina en la razón”<sup>5</sup>.

Respecto a las dos primeras partes, Kant lleva a cabo un análisis pormenorizado de las dos facultades o ramas del conocimiento humano, la sensibilidad y el entendimiento. Uno de los objetivos de la *primera crítica* es la búsqueda del suelo común articulador de estas dos facultades de conocimiento. De este fundamento articulador dice Kant que es la *raíz común* de ambas actividades del ánimo, pero en cuanto facultad articuladora es desconocida para nosotros: Existen dos troncos del conocimiento humano, los cuales proceden acaso de una raíz común, pero desconocida para nosotros: la *sensibilidad* y el *entendimiento*. A través de la primera se dan los objetos. A través de la segunda los pensamos”<sup>6</sup>. Obvio una exposición de cada una de estas dos partes de la *Crítica de la razón pura*, algo que ya he realizado en un trabajo anterior que sigo considerando

---

<sup>5</sup> KANT, *Op. Cit.*, p. 300.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 60. Cfr. pp. 41, 65, 92, 274 y 283.

válido, en el cual he puesto la atención en el problema kantiano de la metafísica y en la contribución de Kant a los problemas de la hermenéutica contemporánea<sup>7</sup>.

En la *Estética trascendental* Kant estudia la estructura y modo de funcionamiento de la sensibilidad en su actividad conformadora de la intuición; en la *Analítica trascendental* se ocupa de analizar el modo de proceder del entendimiento en su actividad fundamental de pensar con conceptos. En el capítulo tercero de la *Analítica trascendental*, luego de explorar el modo de proceder de estas dos facultades, Kant llega a plantear la conocida distinción entre *fenómenos* y *noúmeno*<sup>8</sup>, dos conceptos fundamentales para dirimir el debate entre ciencia y metafísica o entre uso teórico y uso práctico de la razón y, de manera particular, para concebir la raíz de donde emerge el desmantelamiento de la teología racional.

Pese a la poca atención que se le ha prestado a esta distinción, es preciso indicar que en ella está contenida la clave de toda la filosofía de Kant, pues, más allá de la misma distinción –que representaba un lugar común en las controversias de la época– lo que interesa es el fundamento de la misma. La visión de dicho fundamento es, como lo dice Hannah Arendt, el descubrimiento de las facultades cognitivas del espíritu humano: “Sabemos, gracias al propio testimonio del filósofo, que el momento decisivo de su vida fue el descubrimiento (en 1770) de las facultades cognitivas del espíritu humano y de sus limitaciones, cuya elaboración le llevó más de diez años y que publicó como *Crítica de la razón pura*”<sup>9</sup>. La utilidad de este descubrimiento –así como la distinción entre fenómeno y noúmeno que allí

---

<sup>7</sup> RUIZ GARCÍA, M. *La metafísica en Kant. ¿Un proyecto ético-político?* Medellín: UPB, 1998; «Kant interlocutor de nuestro tiempo. Actualidad hermenéutica del pensamiento kantiano». En: *Ethos de la formación universitaria y otros ensayos hermenéuticos*. Medellín: UPB-UNAL, 2006. pp. 165-178.

<sup>8</sup> KANT, *Op. Cit.*, pp. 259-275.

<sup>9</sup> ARENDT, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós, 2003. p. 27.

subyace– para lo que aquí postulo como desmantelamiento de la teología racional contiene los siguientes ingredientes.

El concepto de *noúmeno* nombra *el límite* de lo que es posible conocer con la sensibilidad y el entendimiento en su interna relación y actividades de complementariedad; esto significa que:

La *intuición* y los *conceptos* constituyen los elementos de todo nuestro conocimiento, de modo que ni los conceptos pueden suministrar conocimiento prescindiendo de una intuición que les corresponda de alguna forma, ni tampoco puede hacerlo la intuición sin conceptos (...) los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas (...) El *entendimiento* y la *sensibilidad* que nosotros poseemos sólo pueden determinar objetos si actúan *conjuntamente*. Si los separamos, tendremos intuiciones sin conceptos, o conceptos sin intuiciones. En los dos casos tendremos representaciones que no podremos referir a ningún objeto determinado<sup>10</sup>.

De esta caracterización de los componentes del conocimiento humano provienen los más verdaderos y significativos problemas y preguntas de la racionalidad humana. Desde un punto de vista positivo, la sensibilidad y el entendimiento delimitan el campo humano del aparecer, es decir, de los objetos en cuanto fenómenos, mas con ello no queda satisfecho nuestro ánimo. Existen una amplia zona de inquietudes, de preguntas y de experiencias que acosan al espíritu humano y a las que ni el entendimiento y ni la sensibilidad en su actividad cooperadora pueden dar respuestas satisfactorias.

Ese conjunto de experiencias que escapan de nuestro campo visual las simboliza Kant con el concepto de *noúmeno*. La cuestión a la que se enfrenta la filosofía –no en el sentido *escolar* sino *mundano*– es diseñar una

---

<sup>10</sup> KANT, *Op. Cit.*, pp. 92-93 y 283.

explicación para esas cuestiones que acosan a la razón humana: el problema del *yo*, *Dios* y la *inmortalidad del alma*. Dos estrategias son empleadas para el cumplimiento de esta tarea. La razón humana es productora de *ideas* y la razón humana juega en un combate *práctico* a partir del uso de ideas. Antes de analizar estas dos estrategias es preciso indicar que ni con los instrumentos conceptuales aportados en la *Estética trascendental* –teoría de la sensibilidad– ni con los expuestos en la *Analítica trascendental* –teoría del entendimiento– es posible aportar argumentos apropiados y convincentes para comprender las mencionadas preocupaciones del espíritu humano. Esto significa que hay que aprender a interpretar el conjunto de la *Crítica de la razón pura* en un sentido diferente a como lo hizo la epistemología neokantiana, que veía en esta obra únicamente una justificación filosófica de la ciencia, con la consecuencia negativa de relegar al campo de lo superfluo los otros saberes producidos en el seno de la misma racionalidad humana, como la psicología, la cosmología y la teología.

Si nos atenemos sólo a los resultados de la relación articulada de las actividades de la sensibilidad y del entendimiento, la primera consecuencia es el sinsentido de ciertos temas, preguntas y objetos que nacen espontáneamente en nuestra vida anímica. A esta conclusión llegaron los positivistas lógicos del siglo XX. Para Kant tanto las conclusiones de los empiristas (que ponen la sensibilidad como elemento determinante del conocimiento) como la de los racionalistas (que le conceden la primacía a la actividad del entendimiento) son infructuosas respecto a las mencionadas cuestiones que inquietan al hombre. En relación con estas cuestiones los primeros son escépticos, los segundos dogmáticos, pues o bien consideran irrelevantes las cuestiones metafísicas debido a la falta de respaldo empírico, o bien conciben las afirmaciones metafísicas únicamente a partir de principios lógicos extraídos del entendimiento. Una y otra solución son equivocadas para el pensador de Königsberg, lo cual ha hecho que las preguntas humanas no hayan sido adecuadamente planteadas o, como lo dice Kant, que la metafísica sea un mero tanteo.

Kant se percató que las controversias entre escépticos y dogmáticos no afectan el interés de los hombres sino solamente a las *escuelas*, lo cual quiere decir que en tales debates lo que está en juego son relaciones de poder vinculadas al *monopolio de las escuelas*:

La pérdida afecta sólo al *monopolio de las escuelas*, no a los *intereses de los hombres* (...) La mencionada transformación sólo se refiere, pues, a las arrogantes pretensiones de las escuelas que quisieran seguir siendo en este terreno (como lo son, con razón, en muchos otros) los exclusivos conocedores y guardadores de unas verdades de las que no comunican a la gente más que el uso, reservando para sí la clave (...) Sólo a través de la crítica es posible cortar las mismas raíces del *materialismo*, el *fatalismo*, del *ateísmo*, de la *incredulidad librepensadora*, del *fanatismo* y la *superstición*, todos los cuales pueden ser nocivos en general, pero también las del *idealismo* y del *escepticismo*, que son más peligrosas para las escuelas y que difícilmente pueden llegar a las masas<sup>11</sup>.

Apuntalados en los argumentos presentados por Kant en los *dos prólogos a la Crítica de la razón pura*, hay que decir que el debate en torno a la metafísica y, en particular a la teología, tiene un interés que no es meramente epistemológico o académico, sino también político entre escépticos y dogmáticos, pues en cuanto que son las escuelas las que monopolizaban un saber de los fundamentos, dichas disputas, cualquiera sea la solución que aporten, no alteran las inquietudes espontáneas del espíritu humano, a las que Kant considera como *Metaphysica naturalis* o disposición natural. La pregunta conductora para la comprensión de estas cuestiones es: “¿Cómo es posible la metafísica como disposición natural?, es decir, ¿cómo surgen de la naturaleza de la razón humana universal las preguntas que la razón pura se plantea a sí misma y a las que su propia necesidad impulsa a responder lo mejor que puede?”<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, pp. 28 y 29.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pp. 55-56.

Dado que ni la vía de la sensibilidad ni la del entendimiento –ya se las conciba de manera aislada o en su interna relación– ofrecen horizontes satisfactorios para responder las humanas preguntas que nuestro estar en el mundo nos plantea, es preciso ensayar otras estrategias de comprensión. Aquí es donde quiero enfatizar el papel que en la filosofía de Kant tiene la *Dialéctica trascendental* como vía de acceso hermenéutica para la comprensión e interpretación de los asuntos humanos.

Como ya se indicó, las preguntas metafísicas por el *yo*, *Dios* y *la inmortalidad del alma* no pueden ser resueltas desde la perspectiva de una analítica de las facultades del conocimiento humano, en el sentido restringido de la sensibilidad y del entendimiento. Estas tres cuestiones señalan el límite de la razón humana. Con el nombre de *noúmeno* se simboliza esta imposibilidad de la razón para rebasar los límites de lo cognoscible. Pero con esto no queda resuelto el problema de la *Crítica de la razón pura*; antes bien, aquí comienzan los auténticos problemas, a los que Kant puso atención en el posterior desarrollo de su proyecto filosófico.

### *Primer paso en el desmantelamiento de la teología racional: La razón fabricadora de ideas*

Con el nacimiento de la razón moderna la cuestión de Dios pasa a ser un problema conceptual, es decir, no una cuestión de la tradición religiosa o un asunto de fe. Este cambio de perspectiva es un efecto de un hecho histórico fundamental: el reconocimiento de una pluralidad de credos religiosos o, lo que es lo mismo, la fragmentación de la unidad de la iglesia cristiana medieval. Dado que Dios es objeto de controversias doctrinales, la filosofía –que no se atiene a ninguna religión particular aunque esté instalada en la tradición cristiana– se hace cargo de la tarea de conciliar la creencia en Dios con los descubrimientos de la ciencia físico-matemática. En este horizonte se desarrollaron distintas alternativas: el panteísmo de Baruch Spinoza, el racionalismo metodológico de Descartes, el inmanentismo

de Leibniz y la filosofía trascendental de Kant, entre otros. Este intento de conciliar la tradición cristiana con el saber racional moderno cristaliza en la filosofía de la historia de Hegel.

De otra parte, también el nacimiento de la razón moderna tornó problemáticos los contenidos morales del cristianismo católico. Este hecho significativo está vinculado con la creciente autonomía de la moral y del derecho frente al papel rector de la conducta humana que el cristianismo había instituido en las sociedades premodernas. Las sociedades liberales modernas concibieron los problemas morales de conciencia como un ingrediente de la naturaleza humana y, por tanto, como una construcción hecha a la medida humana. En el afán de acreditarse frente a la ciencia moderna y para defender sus derechos, la teología ensayó el ejemplo de la ciencia, especialmente en lo relacionado con el método. Esta controversia está suficientemente documentada, razón por la cual no es necesario insistir en ella. Más fructífero es comprender la aportación kantiana al debate, pues de cara a la acreditación y al prestigio epistemológico y social de la ciencia, este pensador inauguró una solución que evitó tanto el cientificismo como el agnosticismo en materia religiosa.

En efecto, para Kant Dios es un problema natural de la razón, no en el sentido de un concepto *innato* de la razón sino más bien como algo que la razón *fabrica*, espontánea y naturalmente, en virtud del reconocimiento de los límites de todo saber metódicamente controlado como el de la ciencia. El tratamiento que Kant hace del tema es amplio y riguroso. Amplio, pues en varios de sus textos ocupa un lugar central<sup>13</sup>; riguroso, en la medida que

---

<sup>13</sup> En los siguientes textos de Kant, el tema de Dios es objeto de reflexión: En la *Dialéctica trascendental-Crítica de la razón pura*; en la *Crítica de la razón práctica*; en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*; en *Religión dentro de los meros límites de la razón*, en la *Crítica de la facultad de juzgar*. Respectivamente, en estos textos Dios es comprendido como *idea*; como *postulado* de la razón práctica; como *prototipo* de perfección y de santidad; como *arquitecto* de la naturaleza y como *principio heurístico* moral de la teleología de la naturaleza. En cualquiera de los casos, Dios no es un objeto, sino meramente una idea oriunda de la razón, algo así como un dispositivo que impide que la razón se disuelva en la rapsodia de la experiencia y logre, al contrario, la interna unidad y concordancia consigo misma.

su metodología crítica también es aplicada al problema de Dios. Amplitud y rigor ponen de manifiesto que Dios es un tema crucial para el pensamiento y la experiencia humana, y no una preocupación meramente especulativa de los filósofos profesionales. En este sentido, Kant desvincula el problema de Dios de las discusiones entre teólogos, científicos y filósofos y más bien lo sitúa en el horizonte de los asuntos inherentes a la racionalidad humana.

En este punto un primer aspecto merece ser destacado. El debate en torno a la existencia de Dios es un debate interno de la razón. La razón humana tiene una manera dialéctica de preguntarse por *Dios*, por el *mundo* y por el *yo*: “Hay una natural e inevitable dialéctica de la razón pura, no una dialéctica en la que se enreda un ignorante por falta de conocimiento o que haya inventado artificialmente algún sofista para confundir a la gente sensata. Se trata, más bien, de una dialéctica que inhiere de forma inevitable en la razón humana”<sup>14</sup>. En un sentido que rememora algo de la dialéctica platónica de la pregunta y de la respuesta, para Kant la dialéctica es una actividad argumentativa de la razón mediante ideas. La dialéctica de la razón tiene tres modos de funcionamiento: los *paralogismos* de la razón pura cuando el objeto de reflexión es el *yo*; las *antinomias* de la razón cuando la cuestión es el *mundo* como totalidad y las *demostraciones* cuando lo que ocupa a la razón es la existencia de *Dios*. Estos tres temas conforman lo que Kant denomina el sistema de la *ideas trascendentales*:

Todas las ideas trascendentales podrían reducirse a tres clases: la *primera* de ellas incluirá la *unidad* absoluta (incondicionada) del *sujeto pensante*; la *segunda*, la *unidad* absoluta de la *serie de las condiciones del fenómeno*; la *tercera*, la *unidad* absoluta de la *condición de todos los objetos del pensamiento en general*. El sujeto pensante es el objeto de la *psicología*; el conjunto de todos los fenómenos (el mundo) es el objeto de la *cosmología*, y la cosa

---

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 300.

que encierra la suprema condición de la posibilidad de todo cuanto podemos pensar (el ser de todos los seres) constituye el objeto de la *teología*. Así, pues, la razón pura suministra la idea de una doctrina trascendental del alma (*psycología rationalis*), de una ciencia trascendental del mundo (*cosmología rationalis*) y, finalmente, de un conocimiento trascendental de Dios (*theología transcendentalis*). Ni siquiera el simple esbozo de cualquiera de estas ciencias procede en absoluto del entendimiento (...) Al contrario, no es más que un puro y genuino producto o problema de la razón pura<sup>15</sup>.

De estas tres ideas, la de Dios es la que ocupa la atención en las siguientes reflexiones. Lo que desde el punto de vista de una analítica de la sensibilidad y del entendimiento se denominada *noúmeno*, es decir, un concepto falto de representación sensible o *ens imaginarium*, desconocido e incognoscible para nosotros, va a ser estudiado por Kant en la *Dialéctica trascendental* con el nombre de *Idea*:

Entiendo por "idea" un concepto necesario de razón del que no puede darse en los sentidos un objeto correspondiente. Los conceptos puros de razón que ahora consideramos son, pues, *ideas trascendentales* (...) No son invenciones arbitrarias, sino que vienen planteadas por la naturaleza misma de la razón y, por ello, se refieren necesariamente a todo el uso del entendimiento. Son por fin trascendentes y rebasan el límite de toda experiencia, en cuyo campo no puede hallarse nunca un objeto que sea adecuado a la idea trascendental<sup>16</sup>.

El punto de partida es, pues, que Dios es una idea de la razón. Dentro de la arquitectura de los saberes metafísicos, es la teología la encargada de

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 323.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 318.

estudiar este ente de razón. En un análisis exhaustivo y minucioso Kant somete el proceder de la teología racional al tribunal de la crítica. Este ejercicio crítico conduce a un desmantelamiento, o un desenmascaramiento de los argumentos sofisticados de la teología. En este sentido, la *Dialéctica trascendental* hay que concebirla como arte del desmontaje de las técnicas sofisticadas de la teología racional. Hay que advertir que Kant no pone en cuestión la *teología revelada*<sup>17</sup>, es decir, no es un cuestionamiento de los lenguajes sobre Dios que están contenidos en las Sagradas Escrituras, lo cual hace que su planteamiento sea una discusión con la manera como la filosofía de su tiempo se ha visto involucrada en discusiones teológicas. No es una discusión con el cristianismo, sea el catolicismo romano o el luterano, sino más bien con las arrogantes pretensiones de la ciencia y la filosofía de su tiempo. Es fundamental esta advertencia. Como geólogo de la razón Kant delimita el campo de su discusión al terreno de lo conceptual. Se trata de saber cómo la razón produce la idea de Dios y no de una discusión o análisis de la gramática de la teología revelada, lo cual me parece estratégico desde el punto de vista político, si se tiene en cuenta que es una reflexión propia del siglo XVIII, en el que las disputas religiosas aún están vinculadas con el poder religioso de la monarquía. La *Crítica de la razón pura* deja claro que el trabajo de la crítica tiene, en primera instancia, como foco de atención a la razón misma, y sólo indirectamente el sistema de las creencias humanas construidas colectivamente en la cultura.

La vía recorrida por Kant para el desmontaje de los argumentos y de la forma de proceder de la teología racional –o del proceder teológico de la razón– es la de las conocidas pruebas de la existencia de Dios. Previo a este análisis, Kant expone el modo de emergencia de la idea de Dios:

El modo natural de proceder de la razón humana es éste. Primero llega al convencimiento de que existe *algún* ser necesario. Luego busca el concepto de lo que es independiente de toda condición

---

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 524.

y lo encuentra en aquello que constituye, a su vez, la condición suficiente de todo lo demás, es decir, en aquello que contiene toda realidad. Pero el todo ilimitado es una unidad absoluta, e implica el concepto de un ser particular, es decir, el concepto del ser supremo. De ello infiere que éste, en cuanto fundamento primario de todas las cosas, existe de modo absolutamente necesario(...) El concepto de semejante ser es el de Dios, concebido en sentido trascendental<sup>18</sup>.

Las características o los atributos de la idea de Dios son las reconocidas en la tradición de la metafísica: ser originario (*ens originarium*), ser supremo (*ens summum*), ser de todos los seres (*ens entium*), ser realísimo (*ens realissimum*); asimismo, los atributos cognoscitivos como inteligencia o sabiduría suprema; o los morales como suma bondad, o los políticos como sumo poder; todos ellos están contenidos en el concepto de Dios.

La elucidación del surgimiento de la idea de Dios y de los atributos que la razón humana le concede, tiene como objetivo no tanto una dogmática respecto del objeto sino más bien la exploración del comportamiento de la subjetividad humana. Esta estrategia analítica apunta a la elaboración de una teoría de la racionalidad humana que sirva de fundamento a la explicación del modo como experimentamos el mundo. Cuando Kant plantea que Dios es una *idea* oriunda de la razón está ampliando el concepto de racionalidad respecto de la restricción acreditada por la ciencia físico matemática. En la *idea* de Dios se le otorga a la racionalidad humana un campo de legitimación para los antiguos saberes que administraban las humanidades y que ahora son débilmente comprendidos como metafísica. Ha sido Jean Grondin en sus estudios sobre la filosofía hermenéutica de Gadamer el que se ha percatado de la continuidad entre los contenidos de la tradición humanista y el desarrollo de la metafísica moderna. Para Grondin, el proyecto filosófico de Kant es una prueba de

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, pp. 497 y 493.

que la ciencia moderna no haya devaluado la tradición humanística de Occidente<sup>19</sup>.

Apuntalado en la tesis de que la idea de Dios es inherente a la razón humana, Kant revisa los argumentos que sus predecesores y sus contemporáneos esgrimían para afirmar y demostrar la existencia de Dios. En cuanto que la filosofía crítica nos es una crítica ni de los libros, ni de los sistemas, ni de los pensadores, sino el examen que la razón se hace a sí misma, Kant afronta las pruebas de la existencia de Dios como uno de los dispositivos que la misma razón humana emplea en su proceder dialéctico. No obstante, bien podría realizarse un análisis comparado para identificar cómo en cada uno de los argumentos presentados por la razón está presente una postura filosófica determinada, la cual era suscrita por filósofos como Descartes, Leibniz, Spinoza o Hume.

Hecha esta advertencia, se puede pasar el argumento central de Kant:

*No hay más que tres modos posibles de demostrar la existencia de Dios a partir de la razón especulativa: Todos los caminos que se han propuesto a este respecto comienzan, o bien por la experiencia determinada y por la peculiar condición de nuestro mundo sensible, que conocemos a través de tal experiencia, y se elevan desde ella, conforme a las leyes de la causalidad, hasta la causa suprema fuera del mundo; o bien se basan simplemente en una experiencia indeterminada, es decir, en la experiencia de alguna existencia; o bien, finalmente, prescinden de toda experiencia e infieren, completamente *a priori*, partiendo de simples conceptos, la existencia de alguna causa suprema. La primera demostración es la *físico teológica*; la segunda, la *cosmológica* y la tercera, la *ontológica*. No hay ni puede haber más pruebas. Demostraré que la razón no consigue ningún*

---

<sup>19</sup> GRONDIN, J. *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder, 2003. pp. 53-56.

resultado positivo ni por un camino (el empírico) ni por el otro (el trascendental) y que en vano extiende sus alas para rebasar el mundo sensible con el poder de la simple especulación<sup>20</sup>.

En efecto, el siguiente paso que da Kant es el desmontaje de cada uno de los argumentos que pretenden demostrar la existencia de un ser necesario. Es una lástima que a este procedimiento no se le haya prestado la debida atención y que el efecto de esta desatención haya sido una desarticulación de todo el sistema conceptual del criticismo kantiano, pues todos los problemas que Kant se plantea tanto en las dos siguientes *Críticas*, la de la *Razón práctica* y la de la *Facultad de juzgar*, así como la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* parten del presupuesto de una disolución de las aspiraciones especulativas de la razón para demostrar la existencia –también la inexistencia– de Dios. Comprender el significado de este riguroso examen tiene dos consecuencias. En primer lugar, liquidar las falacias en la que se había enredado la filosofía moderna: la falacia de la subjetividad y la falacia de un fundamento trascendente del mundo. En segundo lugar, dejar sepultado el origen del concepto de razón práctica, al que finalmente aspira Kant con el desmontaje de la teología racional. En suma, el desmantelamiento de la teología significó una deconstrucción de las bases teológicas del pensamiento humano.

Los detalles de esta práctica fenomenológica –si por fenomenología se entiende, en el sentido de Heidegger el arte de desmontar los encubrimientos para “ir a las cosas mismas”<sup>21</sup>;– los realiza Kant en las *secciones quinta, sexta y séptima* del capítulo tres de la *Dialéctica trascendental*. Atengámonos a las conclusiones:

Sostengo, pues, que todas las tentativas de una razón meramente especulativa en relación con la teología son enteramente estériles

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 499.

<sup>21</sup> HEIDEGGER, M. *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998. pp. 52-62.

y, consideradas desde su índole interna, nulas y vacías; que los principios de su uso natural no conducen a ninguna teología (...) los mismos motivos en virtud de los cuales se demuestra la incapacidad de la razón para afirmar la existencia de ese ser, tienen que ser suficientes para probar lo inadecuado de toda afirmación en sentido contrario (...) El ser supremo se queda, pues en el mero ideal del uso especulativo de la razón, aunque sea un *ideal perfecto*, concepto que concluye y corona el conocimiento humano entero y cuya realidad objetiva no puede ser demostrada por este camino, pero tampoco refutada<sup>22</sup>.

En los desplazamientos especulativos para demostrar o negar la existencia de Dios la razón incurre, de manera natural y espontánea, en artificios. Esto lleva a Kant a mostrar el arte sofisticado de la razón especulativa en cuestiones teológicas. Con el nombre de *subrepción trascendental*—hacer un uso inmanente de una idea trascendente— Kant señala que la razón produce ilusiones y ficciones que no pueden tener respaldo *in concreto*. No obstante, los malentendidos de la razón en su interés teológico, —y aquí está lo atractivo de planteamiento kantiano— la idea de Dios no es un fin en sí mismo para la razón. Aquí comienza la *segunda vía* —o segunda estrategia en el desmantelamiento de la teología racional— que es útil para la misma razón pues, para Kant, la razón también juega en un combate práctico; es más, es el uso práctico de las ideas el que le permite a la razón no resignarse a uso meramente cognitivo y especulativo de sus fuerzas: “Es, pues de suponer que las ideas posean en la disposición natural de nuestra razón su finalidad adecuada y apropiada (...) La idea constituye la condición indispensable de todo uso práctico de la razón”<sup>23</sup>. Esta estrategia ya se encuentra enunciada en *Prólogo de la segunda edición de la Crítica*: “la razón pura tiene un uso práctico absolutamente necesario, uso en el que ella se ve inevitablemente obligada a ir más allá de los límites de la

---

<sup>22</sup> KANT, *Op. Cit.*, pp. 527-529 y 530.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 547-318.

sensibilidad. Aunque para esto la razón práctica no necesita ayuda de la razón especulativa, ha de estar asegurada contra la oposición de ésta última, a fin de no caer en contradicción consigo misma”<sup>24</sup>.

### *Segundo paso en el desmantelamiento de la teología racional: el uso práctico de las ideas*

*“Práctico” es todo lo que es posible mediante la libertad*<sup>25</sup>.

Es conocida la distinción que Kant hace entre uso teórico y uso práctico de la razón. No se trata de dos razones –teórica y práctica– sino de una y la misma razón que se orienta por intereses y objetivos distintos. La analítica de las ideas tiene como objetivo filosófico, además de la distinción entre ambos usos e intereses<sup>26</sup> fundamentar un concepto de razón práctica que, de un lado, afecte, determine y circunscriba el campo de validez de lo teórico y, de otro, restituya la autonomía de los intereses prácticos de nuestra razón en aquellos asuntos que le interesan a los seres humanos: la vida moral, el comportamiento jurídico, la experiencia religiosa, la relación con el propio cuerpo y el de los otros, los intercambios económicos, la relación espontánea con lo bello en la naturaleza y en el arte y, en fin, ese conjunto de rasgos que constituyen la sociabilidad humana –descritos por Kant en la *Antropología en sentido pragmático*. Todos estos elementos de la razón práctica que no pueden ni deben ser medidos y valorados con el baremo de la ciencia ni con el uso teórico de la razón son los que interesan a la filosofía en el sentido mundano o callejero. El campo de visión que se abre para la reflexión de estas cuestiones presupone que el procedimiento crítico al que es sometida la teología conduce a una teoría de los usos de la razón que,

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 24.

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 627.

<sup>26</sup> KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1998. p. 545.

visto en perspectiva, anticipó la teoría de los usos que Wittgenstein convirtió en tema central de sus elucidaciones filosóficas sobre el lenguaje.

Dado que Dios no es un fenómeno u objeto sensible, sino más bien una idea inevitable para la razón humana, es preciso comprender dicha idea en su utilidad práctica. Esto quiere decir que en la argumentación de Kant respecto de la teología se realiza un tránsito de lo epistemológico a lo pragmático, pues en adelante la idea de Dios es pensada como la vía de acceso a la racionalidad práctica. Puesto que Dios es una idea oriunda de la razón, de la que no podemos demostrar su realidad *in concreto*, la pregunta crucial es entonces: ¿Para qué tiene la razón dispuesta esta idea?, ¿Cuál es su utilidad? Esta pregunta presupone recordar el sentido en el que Kant usa la palabra Dios: “La cosa que encierra la suprema condición de la posibilidad de todo cuanto podemos pensar (el ser de todos los seres)”. *Pensar* es para Kant distinto de *conocer*<sup>27</sup>. El pensamiento crea ideas, se realiza en ideas, vive de las ideas y en las ideas. Las ideas son lo que impide que la razón humana se limite a lo existente; el conocimiento, en cambio, procede con conceptos y con categorías. Con esta distinción hermenéutica se indica que las preguntas a las que no podemos dar respuestas satisfactorias mediante nuestra capacidad científica es posible afrontarlas mediante el pensamiento, la interpretación y la comprensión, capacidades naturales del ser humano.

En relación con la utilidad práctica de las ideas Kant descubre varios usos. Respecto del conocimiento objetivo las ideas sirven para limitar los abusos

---

<sup>27</sup> La distinción entre *conocer* y *pensar* la hace explícita Kant en el tercer capítulo de la *Análisis trascendental*. Esta distinción es históricamente decisiva, pues su influencia aparece en la historia de la constitución de la hermenéutica filosófica posterior, especialmente en W. Dilthey, Max Weber y Gadamer, para los cuales hay una diferencia entre *explicar* y *comprender*; entre los modos de proceder de las ciencias naturales y los de las ciencias humanas. Asimismo, esta distinción es el suelo en el que la tradición humanista y los contenidos de la metafísica tienen no solo su lugar de nacimiento sino también en el que adquieren autonomía frente al saber de la ciencia; se trata no de una diferencia epistemológica o metodológica sino de objetivos de conocimiento.

del entendimiento cuando pretende rebasar el campo de la experiencia –este abuso es denominado por Kant uso trascendente de sus principios–. Desde el punto de vista de la razón las ideas contribuyen a evitar que la *cosa en sí* –conceptos de cosas en general– sea usada de modo inmanente, como cuando se dice que existe Dios y que es posible demostrar su existencia. Para evitar ambos solapamientos Kant advirtió que las ideas, especialmente la idea de Dios, tienen un uso regulador –no constitutivo– que consiste en dirigir al entendimiento en su actividad cognoscitiva y disciplinar a la razón para que no se confunda y entre en contradicción y conflicto consigo misma; asimismo, la idea es la que le aporta a la razón una unidad en la pluralidad de sus voces, preguntas e intereses. Pero estos usos prácticos de la idea están referidos a los intereses teórico-especulativos de la razón. Como dispositivo en el que la razón alcanza la unidad sistemática, la idea de Dios es un *símbolo*. Obsérvese que este empleo de la idea singulariza un interés de la razón práctica que es el *técnico pragmático*, en la medida que ella orienta la investigación de la naturaleza y le da un orden a la actividad teórica de la razón. Este interés técnico pragmático hace que las ideas tengan para la razón un valor *heurístico*, pues permite investigar la naturaleza como si existiera en ella una unidad, o una causa primera, aunque desconocida para nosotros. Esta unidad de la naturaleza no es real sino *proyectada*, imaginada: “Por ello se dice, por ejemplo, que hay que considerar las cosas del mundo como si recibieran su existencia de una inteligencia suprema. De esta forma, la idea no es en realidad más que un concepto heurístico, no ostensivo; no indica qué es un objeto, sino cómo hay que buscar, bajo la dirección de este concepto, qué son y cómo están enlazados los objetos de la experiencia en general”<sup>28</sup>. De aquí no se deriva la conclusión de un *creador del mundo*; a lo sumo, se podría suponer que Dios es un “*arquitecto del mundo* que estaría siempre muy condicionado por la aptitud de la materia que trabajara”<sup>29</sup>.

---

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 548.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 520.

A demás del uso *técnico pragmático*, el uso práctico de las ideas también está referido a los comportamientos, las acciones, las creencias, convicciones, los gustos y el tejido de las costumbres. Cuestiones como la libertad de la voluntad, la vida moral, la esperanza en una vida futura, la organización de la vida social en instituciones justas, requiere del uso de ideas. A este uso lo denomina Kant *práctico moral*, pues sirve para conducirse en la vida y cumplen el papel de marcos referenciales de la sociabilidad. Aunque del alma, de Dios y la vida futura (tanto en el sentido religioso como en el político) no tenemos ningún tipo conocimiento, no por ello hay que devaluar o despreciar estas ideas: “si estas tres cuestiones cardinales no nos hacen falta para el *sabery*, a pesar de ello, la razón nos las recomienda con insistencia, su importancia sólo afectará a lo *práctico*”<sup>30</sup>. Tanto si se trata de la construcción de la propia biografía como si se trata del destino de la humanidad a partir de la organización de la vida colectiva, las ideas tienen una utilidad nada despreciable.

Es preciso recordar que la filosofía de Kant se configura en el contexto de la cultura moderna, es decir, en el contexto de lo que posteriormente Nietzsche simbolizará como la “muerte de Dios” y Heidegger como “la desdivinización del mundo” o Max Weber como “secularización o desencantamiento del mundo”, lo cual quiere decir que la religión institucionalizada ya no es un dispositivo de mediación de la experiencia humana y la interacción social. Algo distinto y equivocado es decir que Dios, la religión o las creencias religiosas no tengan sentido. Más bien hay que afirmar que no tienen un carácter vinculante. Desde el punto de vista de las biografías personales, Dios o la religión compite con otras esferas de la vida humana racionalizada como el trabajo, la profesión, la política y las experiencias estéticas. En este contexto llama la atención la manera como Kant defiende la utilidad práctica de la idea de Dios.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 627.

Concientes de la distancia histórica que nos separa del siglo en el que vivió Kant, sigue siendo válido el que a través de las ideas la razón postule unos fines para su actuación. En el horizonte de los comportamientos humanos, las ideas son la base de la moralidad, de la construcción política del espacio, de la legislación jurídica y de la experiencia estética de la naturaleza: en estos ámbitos no se trata de *lo que es* sino de *lo que debe ocurrir* si nos orientamos conforme a los fines que indica la idea. Para condensar este abanico de preocupaciones Kant recurrió a varios conceptos de reflexión: reino universal de los fines, reino de la gracia, mundo inteligible, cultura, los cuales sirven de contenedores que apresan el amplio espectro de experiencias humanas.

Sobre la base de estas breves indicaciones podemos decir que el desmantelamiento de la teología racional en la filosofía de Kant representa un hito en la historia del pensamiento, pues con él se experimenta un tránsito: se pasa de una teología especulativa –a la que le subyace la idea de la experiencia religiosa como una forma de contemplación del mundo–, a una teología práctica o una comprensión práctico-moral de la racionalidad humana. Se malinterpreta a Kant cuando se le concibe como un moralista o el creador de una moral. Más bien lo que se encuentra en sus escritos es la descripción conceptual de cómo se ha pasado de una cultura comandada por patrones teológicos a una cultura en la que la racionalidad se configura a través de la autonomía de varias esferas. La ciencia, la moral, el derecho, la política, el arte, y también la religión, aunque ésta no sea lo determinante. En la idea de Dios queda simbolizada esta mutación que dio origen a otros debates en el mundo moderno. No ha sido uno de los propósitos de la presente reflexión profundizar en las consecuencias de esta mutación, la cual está ampliamente documentada en los escritos de Kant posteriores a la *Crítica de la razón pura*, los cuales seguimos leyendo no solo de manera fragmentada sino, sobre todo, desarticulada de este núcleo del que emergen los problemas de la razón pura: el sistema de las ideas.

*Tercer paso en el desmantelamiento de la teología racional:  
El creer como dispositivo pragmático para de la razón  
práctica*

El fundamento de la razón no es la razón sino el creer. Introduzco de manera breve un tema que fue suficientemente explorado por Wittgenstein en los escritos posteriores al *Tractatus logico-philosophicus*: La idea de que en la base de nuestra racionalidad está la creencia. En la *tercera sección* del *Canon de la razón pura* hay un sucinto apartado que poca atención ha recibido por parte de los estudiosos de Kant y que, quizá por instinto racionalista, ha quedado silenciado. El título de este apartado es *La opinión, el saber y la creencia*; el cual da la clave para la comprensión de la polémica frase de Kant que ya he citado: “Tuve, pues, que suprimir el *saber* para dejar sitio a la *fé*”. Voy aprovechar algunos elementos de este apartado para dejar enunciado en qué sentido los problemas teológicos deben ser abandonados en el sentido epistemológico de las pruebas de la existencia de Dios y, al mismo tiempo, destacar la importancia que las creencias tienen en sociedades como la nuestra, basada en la ciencia, la tecnología y el consumo, las cuales han transformado el acto de creer.

Comencemos por la definición: “La palabra ‘creencia’ no se refiere más que a la guía que me ofrece una idea y al impulso subjetivo que ella ejerce sobre mis actos de razón y que me mantiene firme en la misma, aunque sea incapaz de justificarla desde un punto de vista especulativo”<sup>31</sup>. En este pasaje se pone en primer plano el nexo interno entre la *creencia* y la *idea* como *guía* de un lado y, de otro lado, la creencia como un *acto de la subjetividad*. En ningún momento Kant pone la atención en el *objeto* del creer, razón por la cual no se trata de un *creer doctrinal* o basado en una doctrina –a este caso pertenece la doctrina de la existencia de Dios– sino más bien de una necesidad subjetiva, ya se trate del individuo o de una

---

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 644.

colectividad. Para conducirse en la vida práctica es indispensable la creencia o, mejor dicho, las creencias son la condición de posibilidad de la vida práctica, son el *mediun*, el *aire* o la *atmósfera* en la que se sedimentan las costumbres, los hábitos y los ritos sociales. El fenómeno del creer es la regla fundamental de la sociabilidad humana; su lógica no es la de la argumentación o la del discurso informado. En este sentido, la creencia oscila entre la *opinión*, que puede ser privada e individual, y la *certeza*, que pretende ser universalmente válida u objetiva. Sin creencias los seres humanos estarían inhabilitados para el intercambio social; en la facticidad del vivir humano las creencias cumplen el papel de articuladoras de sentido y de significaciones que no necesitan ser negociadas. Una especie de comunicabilidad espontánea, es decir, un sentido de comunidad experimentado en la conversación cotidiana. En la medida de la comunicabilidad, la creencia es verdadera, es decir, por una especie de acuerdo natural –no acuerdo basado en argumentos ni en una adecuación objetiva entre el pensamiento y la cosa– que se da en virtud del hablar de unos con otros todos los días. También en las ciencias hay creencias, como por ejemplo, la adhesión a un paradigma o a una teoría que interpreta algo de la realidad, pero estas creencias son objetivas; así, en las llamadas *comunidades científicas* estos acuerdos son fruto de la discusión entre expertos; en la vida cotidiana, en cambio, la conformación de las creencias depende de la inserción en los lenguajes sociales. Hay que insistir que lo decisivo no es la referencia al objeto de la creencia, sino el comportamiento subjetivo de una comunidad. Esto llevó a Kant a entender la creencia de modo pragmático, en el sentido que también los griegos le dieron al vocablo *pragmata*: como formas del saber hacer en las cosas de la vida. Estos *pragmatas* tiene dos significados: “Cuando el tener por verdad es teóricamente insuficiente sólo puede llamarse creencia *desde un punto de vista práctico*. Este aspecto práctico es, o bien el de la *habilidad* o bien el de la *moralidad*. La primera se refiere a fines opcionales y accidentales; la segunda, a fines absolutamente necesarios”<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 641.

### *Notas para continuar la cuestión del creer*

En la *metáfora Dios* hay un descubrimiento de una racionalidad distinta a la publicitada por el fetichismo metodológico de la filosofía de las ciencias. En este pequeño esbozo sobre la creencia, que en realidad es un programa de investigación, hay trazadas perspectivas para pensar la creencia en el presente. Esto supone no considerar lo indicado en esta páginas como la reconstrucción histórica de una opinión en un pensador moderno. Antes bien, aquí están recomendadas algunas bases filosóficas para reflexionar sobre el devenir de la creencia en las sociedades contemporáneas. Como parte de los horizontes para una ulterior reflexión sobre el fenómeno del creer, propondría la siguiente trayectoria: en primer lugar, una apropiación crítica de las lecciones tempranas de Heidegger de reciente aparición como libros –sobre la hermenéutica de la facticidad, especialmente los libros *Ontología, hermenéutica de la facticidad* (1999); *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles* (2003) e *Introducción a la fenomenología de la religión* (2006), *Fenomenología de la religión*–. Un segundo momento de esta trayectoria implicaría aprovechar de Wittgenstein las *Investigaciones filosóficas*, *Sobre la certeza*, *Zettel*, la *Conferencia sobre ética* y las *Conferencia sobre religión*. De Wittgenstein interesa sobre todo la articulación entre *lenguaje y forma de vida* y la *creencia* como un juego de lenguaje en el que se comparten significados. Por último, un ejercicio de visibilización de algunos escritos del jesuita Michel de Certeau, especialmente los libros *Invención de lo cotidiano* –del que he tomado el epígrafe– y *La debilidad del creer*.

Con las bases conceptuales obtenidas en el diálogo con cada uno de estos pensadores conduciría mi pregunta por la creencia hacia una reivindicación de las formas del creer en los fenómenos contemporáneos como el de los usos técnicos y tecnológicos de los objetos, los hábitos y las técnicas de hacer en la sociedad de consumo. Especial énfasis pondría en lo que ahora apenas es una intuición, las actuales formas de comunidad y de solidaridad que están fabricando los canales culturales de la información y del

entretenimiento a partir del diseño de las celebridades y estrellas de la industria cultural. No para llegar a la conclusión de que los dioses se han ido y su lugar ha sido ocupado por los nuevos ídolos sino para hacer valer los derechos y la necesidad del creer en los hábitos, las rutinas y los ritos sociales en los que sigue vivo el intercambio de afectos, representaciones, símbolos, mitos y narraciones de las nuevas comunidades de sentido, pues, como recientemente lo dice Vicente Verdú: “La Ilustración sustituyó a Dios por la diosa razón y el culto siguió encontrando feligreses. El culto al ciudadano, el culto al artista, el culto a la obra maestra. Pero la cultura actual no posee una Religión Verdadera sino muchas religiones o religiones de consumo, tal como denunció, indignadamente y puesto al día, Benedicto XVI”<sup>33</sup>. 

### *Bibliografía*

ARENDRT, H. *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Barcelona: Paidós, 2003.

DE CERTEAU, M. *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana, 2000.

HEIDEGGER, M. *La pregunta por la cosa*. Barcelona: Orbis, 1975.

———. *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*. Madrid: Alianza, 1999.

———. *Ser y Tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1998.

———. “Fundamentos filosóficos del siglo XX”. En: VATTIMO, GIANNI. *Secularización de la filosofía*. Argentina: Gedisa, 1992.

---

<sup>33</sup> VERDÚ, V. *Yo y tu, los objetos de lujo. El personismo: la primera revolución del siglo XXI*. Barcelona: Debolsillo, 2007. p. 28.

———. “Kant y el giro hermenéutico”. En: *Los caminos de Heidegger*.  
Barcelona: Herder, 2002.

GRONDIN, J. *Introducción a Gadamer*. Barcelona: Herder, 2003.

KANT, I. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1998.

RUIZ GARCÍA, M. *La metafísica en Kant. ¿Un proyecto ético-político?* Medellín:  
UPB., 1998.

———. “Kant interlocutor de nuestro tiempo. Actualidad hermenéutica  
del pensamiento kantiano”. En: *Ethos de la formación universitaria  
y otros ensayos hermenéuticos*. Medellín: UPB-UNAL, 2006.

VERDÚ, V. *Yo y tu, los objetos de lujo. El personismo: la primera revolución  
del siglo XXI*. Barcelona: Debolsillo, 2007.