

## *La Teología trascendental, el más elevado punto de vista de la Filosofía trascendental kantiana*

La estructura peculiar del sistema kantiano impide hablar escuetamente sobre «la teología de Kant». La diversidad existente entre las facultades intelectuales que componen el sujeto trascendental —diversidad que no excluye una relación teleológica entre ellas— da lugar a la constitución de tres tipos de teología, correspondientes a los dominios del entendimiento, el Juicio y la razón.

Ciertamente que la noción de Dios es un *ens rationis*, pero la razón ejerce su labor de unificación en los distintos ámbitos del sistema del pensamiento, y de ahí que la noción de «Dios», «haber» inalienable de la razón, fundamente tres teologías de distinto valor esencial y existencial<sup>1</sup>. En este trabajo nos limitaremos a una de ellas, a «aquella que concibe su objeto por medio de puros conceptos trascendentales», a la Teología Trascendental<sup>2</sup>.

A pesar de esta limitación inicial, el campo de estudio definido es todavía excesivamente amplio, dado que la Teología Trascendental es la que posee más larga vida dentro de la obra kantiana: nacida en el

---

<sup>1</sup> El estudio de las tres nociones de Dios elaboradas por Kant desde el período precrítico hasta el *Opus Postumum*, así como del valor esencial y existencial de las tres teologías de que estas nociones son fundamento, constituye el tema de la tesis de doctorado, presentada bajo el título «Dios en la filosofía trascendental kantiana». El presente artículo recoge algunas nociones fundamentales de la parte III del primero de los capítulos, dedicado al *Ens Realissimum*, fundamento de la teología trascendental.

<sup>2</sup> *Kr. r. V.*, A 631, B 659.

Las obras kantianas serán citadas según el procedimiento usual. La *Kritik der reinen Vernunft* por la edición de Felix Meiner, Hamburg, 1956. El resto de las obras según los tomos de los *Kants gesammelte Schriften*. Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften. Berlín, Walter de Gruyter, 1910.

período precrítico, permanece eidéticamente inmutable hasta el *Opus Postumum*. Por ello intentaremos únicamente dilucidar el lugar que la Teología Trascendental ocupa dentro del sistema de conceptos *a priori*, en aquel texto en que tal sistema queda definitivamente constituido, el *Opus Postumum*.

En uno de los fragmentos del legajo VII afirma Kant:

«Die höchste Stufe der Trans: Philos... liegt in der zwiefachen Aufgabe: 1. Was ist Gott? 2. Ist ein Gott?... Der Transc: Philos höchster Standpunkt Trans. Theologie»<sup>3</sup>.

Dedicaremos el presente artículo a esclarecer el significado de tales afirmaciones, y para ello analizaremos los elementos fundamentales que las componen: 1) El objeto de la Teología Trascendental; 2) El objeto de la Filosofía Trascendental; 3) La consecuente necesidad de la Teología Trascendental para la Filosofía Trascendental; 4) La auténtica naturaleza de la Teología Trascendental.

## 1. EL OBJETO DE LA TEOLOGÍA TRASCENDENTAL. IST EIN GOTT?

La Teología Trascendental pretende alcanzar la existencia divina y determinar su esencia a partir de los conceptos que el entendimiento utiliza para el conocimiento de la naturaleza. Precisamente porque tales conceptos tienen jurisdicción únicamente en el ámbito de la naturaleza, su aplicación a un ser «sobre-natural» obliga a denominarlos «trascendentales»<sup>4</sup>.

Los conceptos que constituyen perfecciones positivas son aplicados trascendentalmente y en grado máximo a un ser que, en virtud de ello, contiene la mayor realidad que pensar cabe y es, por tanto, *ens realissimum*.

Esta noción de Dios posibilita las pruebas ontológicas, para las que incurre en contradicción quien afirme la idea de un ser de realidad máxima, sin contar entre sus perfecciones la existencia necesaria. Por tanto, la tarea de la Teología Trascendental quedaría concretada en los dos puntos señalados por el *Opus Postumum*: 1. *Was ist Gott?* 2. *Ist ein Gott?*

### 1.1. *Was ist Gott*

La respuesta a esta cuestión compete a la razón, única facultad que, por su alejamiento con respecto a la experiencia, puede *pensar*

<sup>3</sup> O. P. XXI, 63.

<sup>4</sup> Cfr. *Kr. r. V.*, A 641 y 642, B 669 y 670.

perfecciones elevadas al máximo grado y extraer de ellas *ideas* more platónico.

Empeñada en esta labor puede la razón *pensar* un ser al que pertenecen «la necesidad, la infinitud, la unidad, la existencia fuera del mundo (no como alma del mundo), la eternidad sin condiciones de tiempo, la ubicuidad sin condiciones de espacio, la omnipotencia, etc.»<sup>5</sup>. El resultado del empeño racional es expuesto en el *Opus Postumum* con las siguientes palabras:

«Un ser de este género es, en toda cualidad concebida como pura, lo que hay de más perfecto (*ens summum, summa intelligentia, summum bonum*)»<sup>6</sup>.

Resuelta la primera cuestión planteada a la Teología Trascendental, la cuestión esencial, no resta sino tratar la segunda.

## 1.2. *Ist ein Gott?*

De entre los términos que componen la presente cuestión, únicamente dos no han sido todavía esclarecidos: *ist - ein*. Es necesario dar razón precisa de ellos, porque su intelección incorrecta ha dado lugar a interpretaciones erróneas por parte de competentes concedores del pensamiento kantiano<sup>7</sup>.

### 1.2.1. El ser de Dios

Dilucidar el ser de las cosas, entendido como *Dasein*, no compete a la razón pura teórica, que es el *transzendentaler Ort* de la Teología Trascendental. El *Dasein* pertenece, bien a la jurisdicción del entendimiento, habida cuenta de que tratamos sobre una categoría de modalidad; bien a la jurisdicción de la razón práctica, en aquellos casos en que lo requieren el ser del imperativo categórico y la objetividad de su objeto, el *Bonum Consummatum*. La razón pura teórica no posee jurisdicción alguna dentro de los ámbitos de la naturaleza y de la libertad, porque sus leyes carecen en ambos de valor objetivo<sup>8</sup>. La

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> O. P. XXI, 11.

<sup>7</sup> Es el caso de J. KOPPER («Kants Gotteslehre» en Kant-Studien, Bd. 47, H. 1, 1955-56; «Antwort 'zu Kants Gotteslehre'» en KS. Bd. 48, 1956-57), SCHULZE («Zu Kants Gotteslehre Kopper. Diskussion» en KS. Bd. 48, 1956-57), J. MARECHAL (*El punto de partida de la metafísica*, IV, Madrid, Gredos, 1958, 2.ª ed.) e incluso ADICKES (*Kants Opus Postumum dargestellt un beurteilt*, Berlin, Reuther und Reichard, Ergänzungshefte KS, nr. 50, 1920).

<sup>8</sup> «Der Teil des Bodens, worauf diese (die Begriffe) gesetzgebend sind, ist das Gebiet (*ditio*) dieser Begriffe, und der ihnen zustehenden Erkenntnisvermögen». *Kritik der Urteilskraft*, A XVI, B XVI.

cuestión del ser de Dios, entendido como *Dasein*, no puede ser respondida por la razón pura teórica ni, por tanto, por la Teología Trascendental.

Sin embargo, afirma Kant taxativamente: «No se puede dejar de tener en cuenta (la idea del máximo de perfección), se admita o no, que exista»<sup>9</sup>.

¿Por qué no puede ser omitida la idea del máximo de perfección, siendo así que su objetividad es teóricamente indemostrable? El hilo conductor para esclarecer este interrogante no puede hallarse sino en el único elemento no analizado de la pregunta «*Ist ein Gott?*», la unidad de Dios.

### 1.2.2. La unidad de Dios

A través de los análisis de la Dialéctica Filosófica de la razón pura teórica, tres ideas muestran poseer el máximo de unidad pensable dentro del sistema del saber: alma, mundo y Dios. Y precisamente su naturaleza unificante posibilita la perfección lógica de los conocimientos, creando el sistema arquitectónico de la Filosofía Trascendental<sup>10</sup>.

La idea de Dios representa el más elevado grado de unidad que la razón puede pensar, porque en su noción reúne «la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento»<sup>11</sup>. El entendimiento puede ejercer su labor judicativa sólo en dependencia de la idea de Dios, que contiene la totalidad de los predicados pensables, la *omnitudo realitatis*<sup>12</sup>. La razón, sólo en virtud de la unidad de la idea de Dios, puede organizar todo concepto *a priori* bajo una idea rectora y lograr, en consecuencia, el sistema<sup>13</sup>.

## 2. EL OBJETO DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL.

### LA «CRÍTICA DE LA RAZÓN SISTEMÁTICA»

Si la *Crítica de la Razón pura* determina el objeto de la Filosofía Trascendental<sup>14</sup>, también es cierto que, aunque con menor claridad, presenta un boceto de las dimensiones de su objeto, de «nuestro modo

<sup>9</sup> O. P. XXI, 32. El paréntesis que explicita el sujeto elíptico en el fragmento kantiano es mío.

<sup>10</sup> Cfr. *Kr. r. V.*, A 832 y 833, B 860 y 861; A 839, B 867.

<sup>11</sup> *Ibid.*, A 334, B 391.

<sup>12</sup> Cfr. *ibid.*, A 573, B 601.

<sup>13</sup> Cfr. *ibid.*, A 65, B 89 y 90.

<sup>14</sup> «Ich nenne alle Erkenntnis *transzendental*, die sich... mit *unserer Erkenntnisart* von Gegenständen, *sofern diese a priori möglich sein soll*, überhaupt beschäftigt». *Kr. v. V.*, A 11, B 25.

de conocer objetos, en cuanto éste sea posible *a priori*». Las tres Críticas pretenden desarrollar este boceto exponiendo, respectivamente, los conceptos *a priori* adecuados para nuestros modos de «conocer» natural, práctico y teleológico. Únicamente una dimensión trascendental queda en ciernes, y es el Kant octogenario quien se ocupa en realizarla: la dimensión sistemática de nuestro modo de conocer, la consumación de la arquitectónica de la razón pura, es tarea del *Opus Postumum*, que merecería por ello ser denominado *Crítica de la Razón sistemática*.

Precisamente esta especial consideración del sistema conduce el constructivismo kantiano a conclusiones insólitas, pero no incoherentes, y que son de vital importancia para esclarecer la cuestión que nos ocupa: el lugar representado por la Teología Trascendental en el sistema de la Filosofía Trascendental.

### 2.1. Conocimiento y sistema. «La idea crea el objeto»

Las doctrinas físicas del *Opus Postumum*<sup>15</sup> caminan en un mismo sentido: ampliar el sistema de la ciencia y, por tanto, su certeza, incluso a la experiencia concreta. En caso contrario, «los fenómenos concordantes no podrían venir a conexión en una ley necesaria»<sup>16</sup>. La consecuencia inmediata de esta ampliación es el progreso de la dimensión activa del sujeto, que llega a ser *determinante* en el campo teórico por medio de la razón<sup>17</sup>.

Efectivamente, la experiencia concreta no puede gozar de certeza si no es dentro del marco de la *unidad de la experiencia*, porque sólo la anticipación de las formas en que el sujeto puede ser afectado posibilita el sistema empírico. Sólo la unidad de la experiencia nos permite establecer *a priori* nuestro modo de enlazar las percepciones; sólo en virtud de ella tenemos *conocimiento* del tipo de afección sufrida, en su síntesis posible con las restantes afecciones. De ahí que la Filosofía Trascendental tenga que cumplir una misión bien determinada antes de acceder a la Física, la de fijar «no experiencias en plural, sino *experiencia*. No materias..., sino *materia*. No mundos, sino *el mundo*. No espacios, sino *el espacio*»<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> *Selbstsetzung, Selbstaffektion*, clasificación de las *bewegende Kräfte, indirekte Erscheinung*.

<sup>16</sup> *Kr. r. V.*, B XIII.

<sup>17</sup> Idéntica interpretación mantiene el extraordinario trabajo de R. DAVAL, *La Métaphysique de Kant*. París, P.U.F., 1951. «Plus la pensée kantienne évoluera, plus grande sera l'importance donnée à la systematique. L'*Opus Postumum* accentuera davantage la thèse en insistant sur la *fonction objectivante de la systematisation des connaissances*» (p. 195).

<sup>18</sup> O. P. XXI, 90.

Pero el problema consiste en determinar cuál sea el *transzendentaler Ort* del concepto «unidad de la experiencia». No puede ser una categoría, porque el *nexo* intelectual se aplica *dentro* del marco *total* de la experiencia. La única facultad que puede ofrecer en un concepto la totalidad absoluta congregada en unidad es la razón. La unidad de la experiencia es, pues, un «haber» de la razón; es «una idea de la construcción de un concepto», y de ahí que Kant concluya: «El pensamiento (las ideas que el sujeto mismo produce) se crea el objeto»<sup>19</sup>.

Si el entendimiento era para la *Crítica de la Razón pura* el *Urheber* de objetos mediante conceptos, la aspiración a la unidad del sistema concede este privilegio a la razón, porque sólo sus conceptos proporcionan la unidad necesaria para fundamentar el sistema de la naturaleza, tanto general como particular. De ahí el uso exhaustivo que Kant hace en la obra póstuma de su adagio: *Forma dat esse rei*<sup>20</sup>: la unidad ideal de la experiencia es, simultáneamente, el fin al que se dirige la probabilidad de las observaciones y la piedra de toque de la veracidad de las constataciones empíricas. No podemos hablar de «cosas», de objetos, si la unidad lógica de la experiencia no nos ha ofrecido el esquema formal de posibles enlaces entre las percepciones; y no podemos verificar la «veracidad» de nuestros enlaces sino utilizando como criterio el sistema formal de la experiencia.

¿Cuál será, pues, el objeto primario de la Filosofía Trascendental? Kant formula reiteradamente la respuesta a esta cuestión:

«La Filosofía Trascendental es el *sistema de las ideas* del sujeto pensante, el cual proporciona lo formal del conocimiento *a priori*, según principios para la posibilidad de la experiencia... ¿Si el sistema idealista (que yo sólo soy el mundo) fuera el único concebible para nosotros? La ciencia no perdería nada. Lo que importa es el encadenamiento de los fenómenos siguiendo leyes»<sup>21</sup>.

El encadenamiento de los fenómenos exige una inmersión del sujeto en sus propias construcciones, las ideas, porque el *Übergang zur Physik* conduce a ellas necesariamente a través de la siguiente ruta<sup>22</sup>:

- 1.º Tránsito de los principios metafísicos elementales de la Ciencia de la Naturaleza a la Física.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> O. P. XXI, 543.

<sup>21</sup> O. P. XXI, 87 y 88. Los subrayados son míos.

<sup>22</sup> Un claro extracto del plan seguido en el O. P. es expuesto por G. LEHMANN, en *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*. Berlín, Gruyter, 1969, pp. 247 y 248. Igualmente B. ROUSSET, en *La Doctrine kantienne de l'Objectivité*. París, Vrin, 1967, p. 638.

- a) Partimos de la Metafísica porque «ella sola crea la forma de la totalidad»<sup>23</sup>.
  - b) Establecimiento de la Teoría General de las fuerzas de la naturaleza, siguiendo la clasificación *ideal* creada *a priori*<sup>24</sup>. Esta ciencia intermedia recibe el nombre de *Protofísica* o *Physiologia Generalis*, y pretende «fijar los conocimientos, permitiendo comprender la posibilidad de la experiencia... Experiencia, como principio de la determinación del conocimiento, es ella misma sólo una idea»<sup>25</sup>.
  - c) Física o sistema de las fuerzas motrices de la materia, posible por las dos anteriores.
- 2.º Tránsito de la Física al sistema de la Filosofía Trascendental, que, por reunir todos nuestros conceptos *a priori*, es la base de todo sistema.
  - 3.º Tránsito de la Filosofía Trascendental al sistema situado entre la naturaleza y la libertad. El sujeto moral será el fundamento último de esta filosofía.
  - 4.º Conclusión: enlace universal de las fuerzas vivas de todas las cosas en la oposición Dios-Mundo<sup>26</sup>.

El tránsito desde la Metafísica de la Naturaleza a la Física exige situar en el primer plano de la consideración crítica aquellas dos ideas que, enlazadas en un juicio, comprenden la totalidad de los seres: Dios y mundo<sup>27</sup>.

---

<sup>23</sup> O. P. XXI, 183.

<sup>24</sup> *Ibid.*, 185.

<sup>25</sup> *Ibid.*, 76.

<sup>26</sup> Para este método del *Übergang zur Physik*, cfr. O. P. XXI, 17.

<sup>27</sup> Puesto que las ideas que contienen el máximo de objetos sensibles (Mundo) y el de objetos inteligibles (Dios) se construyen mediante la oposición de sus puros conceptos, considero extremadamente parcial la interpretación que del Dios del *Opus Postumum* realiza L. GOLDMANN en su enumeración de los conceptos de totalidad (*Introduction à la philosophie de Kant*, p. 83).

Para este autor la relación Dios-Mundo implica una inmersión del primero en el segundo, sin tener en cuenta que: 1) En los legajos I y VII se reitera la necesidad de la idea divina de totalidad con tenacidad increíble; 2) La relación Dios-Mundo es de oposición entre lo sensible y lo inteligible; 3) Kant no permite que se considere a Dios ni siquiera como alma del universo; 4) La inversión del panteísmo de Spinoza es explícitamente formulada; 5) Estamos hablando de puros conceptos, entre los que se da una relación meramente pensada; 6) La unión sintética de Dios y mundo será posible por la razón práctica, la cual exige una causa trascendente.

## 3. LA CONSECUENTE NECESIDAD DE LA TEOLOGÍA TRASCENDENTAL

3.1. *Eine Welt - Ein Gott*

Si el sistema de Filosofía Trascendental pretende elaborar un bosquejo de cuanto pueda devenir objeto de conocimiento, es necesario esclarecer en qué consiste la totalidad de los seres, y para ello debemos remitirnos a la vieja distinción *res extensa-res cogitans*, reiterada en los *Anfangsgründe* con el fin de determinar el todo de una Metafísica de la Naturaleza.

Si bien es cierto que sólo de los cuerpos cabe teoría científica, no es menos cierto que los noúmenos, los objetos de pensamiento que residen *naturalmente* en una facultad de conocer, tienen valor trascendental por este mismo hecho. Porque la Filosofía Trascendental es «crítica y heurística» y «no se conforma con deletrear la experiencia», «correr peligro de caer, no sólo en lo suprasensible, sino incluso en lo que no tiene sentido»<sup>28</sup>. De ahí que la *res extensa* sea cognoscible y la *res cogitans* —el Ich denke— y, cuanto de ella proceda, *pensable*, y que ambas constituyan el objeto de la Filosofía Trascendental.

Ahora bien, un sistema de totalidad no puede establecerse mediante la mera acumulación de objetos sensibles e inteligibles, sino mediante un análisis de la relación que ambos tipos de objetos guardan entre sí, dentro de una unidad superior.

Si la Filosofía Trascendental debe constituir un sistema unitario, anterior a toda experiencia, es necesario determinar la naturaleza de dos conceptos, cuyo pensamiento completa los miembros de toda la división de seres posibles en unidad máxima: *Gott un die Welt*. El máximo pensable de fenómenos se conjuga en la idea de «Mundo»; el máximo pensable de inteligibilidad constituye la idea de «Dios». El juicio en que ambos son pensados conjuntamente proporciona la mayor unidad de que es capaz la razón humana y que deviene, por tanto, *höchster Standpunkt* de la Filosofía Trascendental.

A dilucidar la relación existente entre la totalidad de objetos sensibles y la totalidad de objetos inteligibles dedica el *Opus Postumum* gran parte de su esfuerzo<sup>29</sup>, pero este intento tiene su origen histórico dentro de la filosofía del Kant precrítico, y sólo un estudio del planteamiento originario permite entender el *status quaestionis* en la obra póstuma.

<sup>28</sup> O. P. XXI, 73.

<sup>29</sup> Para una intelección precisa del lugar que en el O. P. ocupa el concepto de «Ganzheit», ver G. LEHMANN, «Ganzheitsbegriff und Weltidee in Kants Opus Postumum». En KS. Bd. 41, 1936.

### 3.1.1. El todo real. Dios como fundamento real

Entre la teología precrítica, de corte teórico-dogmático, y la teología crítica existe una continuidad eidética, comprobable en cuantos argumentos elaboró el Kant racionalista. Esta continuidad, que no ha sido objeto de publicación alguna, se concreta en nuestro caso en la permanencia esencial de los conceptos «un Dios», «un Mundo» desde la prueba *ex commercio substantiarum* hasta el *Opus Postumum*. Es necesario regresar a ella para lograr una mejor intelección de estas nociones y de la relación existente entre ellas.

El argumento *ex commercio substantiarum* constituye, al igual que la prueba teleológica del *Beweisgrund*, la vertiente empírica de la prueba ontológica por los posibles. Nacido en la *Nova Dilucidatio*<sup>30</sup>, se desarrolla con mayor amplitud en la *Dissertatio*<sup>31</sup>. En ella Kant ha establecido la diferencia específica entre la sensibilidad y el entendimiento, como facultades que se ocupan, respectivamente, de un mundo que se atiene a las condiciones espaciales de intuición del sujeto (*mundus sensibilis*) y de unas leyes posibles por la espontaneidad intelectual (*mundus intelligibilis*). Su interés radica preferentemente en determinar la naturaleza de este último.

La prueba pretende, en principio, superar el argumento wolfiano *a contingentia mundi*, que intenta remontarse desde la comprobación de la contingencia de la multitud de las sustancias a la exigencia de una causa, que dote al conjunto de necesidad. El hecho que sugiere esta *contingentia mundi* es la dependencia existente entre las distintas sustancias que componen la multiplicidad del cosmos. Esta dependencia procede de la relación que guardan entre sí, por hallarse inmersas en un mismo espacio, y que da lugar a un *complexus* de sustancias en el espacio, que excluye la posibilidad de otro diferente.

Kant rechaza desde el comienzo esta idea wolfiana de «*contingencia de la multitud congregada en un espacio*» por dos razones: 1) porque la mera conjunción espacial no explica el hecho de que las sustancias se relacionen *realmente* entre sí, ya que podrían coexistir con absoluta independencia, y precisamente lo que se debe justificar es el hecho empírico de la real comunicación entre las sustancias (*influxum physicum*); 2) porque cuando hablamos de *un mundo* no nos referimos a una multiplicidad de individuos en un espacio, a un *complexus* de relaciones unificadas, sino a una *totalidad* fuera de la cual no cabe pensar otra.

¿Cuál es el principio que justifica la existencia de una relación entre sustancias contingentes, que constituyen un todo, un mundo único?

<sup>30</sup> Vid. I, sectio III, II, «Principium coexistentiae». Prop. XIII.

<sup>31</sup> Vid. II, sectio IV.

La unidad del espacio, que depende del sujeto, posibilita la *coordinación intersustancial*, pero no su *interdependencia real* congregada en una totalidad<sup>32</sup>. Por tanto, no es la sensibilidad, sino el entendimiento la facultad que debe hallar la condición última del nexo y la totalidad en el mundo inteligible.

La cuestión se centra, pues, en torno a la búsqueda del *nexo inteligible* que condiciona la relación empírica entre las sustancias y que por el hecho de ser inteligible no procede de la experiencia, sino que la justifica metafísicamente, siendo condición necesaria de toda representación de un nexo empírico intersustancial. Sólo este nexo permite concebir a las sustancias individuales como una totalidad de individuos conectados, como un *sistema real* del mundo. ¿Cuál es el nexo que posibilita la *realidad del universum*?

La clave para justificar la *contingencia de la totalidad* nos es proporcionada por una reflexión sobre el mismo hecho empírico del que hemos partido: el influjo físico entre las sustancias. La realidad de su interdependencia revela la no-autosuficiencia de sustancias que se necesitan mutuamente; es expresiva, por tanto, de su contingencia.

Por otra parte, la contingencia implica necesidad de una causa por su mismo concepto, luego las diversas sustancias requieren alguna causa, que no puede ser aquella con la que se comunican físicamente; porque de esta última no dependen como efectos; sino que existe mutua interdependencia.

La causa de una sustancia contingente no puede hallarse implicada en el universo de nexos empíricos, en que los individuos se comportan simultáneamente como causa y efectos unos con respecto a otros. Debe trascender este todo empírico, que es efecto suyo y que, por tanto, mantiene con respecto a ella una relación de absoluta dependencia<sup>33</sup>.

Hemos obtenido, pues, un primer acercamiento a la naturaleza del *nexus intelligibilis*: se trata de una relación de dependencia de las sustancias con respecto a alguna causa trascendente al universo, pero todavía no hemos determinado si la causa es una o múltiple. Para lograrlo debemos reflexionar sobre el carácter de *totalidad* que hemos atribuido al complejo sustancial: si cada contingente dependiera de una causa distinta, no existiría posibilidad de conexión entre ellas, sino de mera coexistencia que no explica la realidad del influjo físico.

<sup>32</sup> «In hoc itaque cardo vertitur quaestionis de principio formae mundi intelligibilis, ut pateat: quonam pacto possibilis sit, ut plures substantia in mutuo sint commercio, et hac ratione pertineant ad idem totum, quod dicitur Mundus... quipote generatim inter plures locum habeat Nexus et inter omnes Totalitas» (Dissertatio, II, 407). Los subrayados son míos.

<sup>33</sup> «Causa itaque mundi est ens extramundanum, adeoque non est anima mundi» (*ibid.*, 408). Recordemos que la *Crítica de la Razón pura* afirma nuevamente que Dios no es alma del mundo (ver nota 5 de este trabajo). El O. P. insiste en ello reiteradamente.

La *unidad de un mundo contingente* sólo se explica por su dependencia con respecto a *una causa única*<sup>34</sup>.

La *unidad de la causa* es el principio formal del mundo inteligible que nos proponíamos hallar. La absoluta dependencia del mundo con respecto a él es el nexo metafísico que justifica el influjo físico intersustancial, y en virtud del cual podemos hablar de *un mundo* de individuos por él conectados. De ahí la afirmación exhaustivamente reiterada por Kant a lo largo de toda su obra: *nur eine Welt. Ein Gott*<sup>35</sup>.

Pero la prueba *ex commercio substantiarum* adolece de una indigencia, semejante a la que ostenta la prueba teleológica del período precrítico: un argumento que tiene su punto de partida en la experiencia no es concluyente si no viene avalado por el «único fundamento» que logra certeza apodíctica con respecto a la existencia de Dios. Por ello, la *Nova Dilucidatio* da el paso decisivo y también la *Dissertatio*, aún cuando con menor claridad: la relación física entre las sustancias es *real*, porque el entendimiento divino se representa su posibilidad interna como la de una totalidad ordenadamente conectada, que reproduce una vez decidido a crear. Por tanto, el orden del universo es necesario porque descansa en el *schema intellectus divini*<sup>36</sup>.

Si llamamos «dependencia moral» a la relación de un ser con respecto a la voluntad divina, la relación de un ser con respecto al entendimiento divino es no-moral o necesaria<sup>37</sup>. Por tanto, mientras Dios mantenga su creación, mantendrá el orden por El pensado, y a esta necesaria permanencia del orden denominamos «conservación».

Avalada la prueba *ex commercio substantiarum* por las conclusiones del argumento ontológico, podemos afirmar que:

«La unidad en la conjunción de las sustancias del Universo es consecuencia de la dependencia de todas ellas de *Uno*. De aquí se sigue que la forma del universo da testimonio de la causa de la materia, y sólo la causa única de *todas y cada una* de las cosas es causa de la *universalidad*, y no se da un Arquitecto que no sea a la vez *Creador*»<sup>38</sup>.

Puesto que todas y cada una de las posibilidades dependen del entendimiento divino, todas y cada una de las cosas son causadas por

<sup>34</sup> Cfr. *Nova Dilucidatio*, I, 143.

<sup>35</sup> Cfr. O. P. XXI, 55.

<sup>36</sup> Cfr. *Nova Dilucidatio*, I, 414.

<sup>37</sup> La distinción entre dependencia moral y dependencia necesaria procede de Leibniz (*Théodicée. Opera Philosophica omnia*. Erdmann, 1959, p. 506) y es adoptada por Kant en el *Beweisgrund*. La primera consiste en la dependencia de las existencias con respecto a la voluntad de Dios; la segunda, en la dependencia de las esencias con respecto al entendimiento divino.

<sup>38</sup> *Dissertatio*, II, 48. Los subrayados son míos.

él dentro del orden en que han sido pensadas: *Dios es el fundamento real que justifica la totalidad de los seres actuales y posibles.*

Con esta afirmación volvemos a la obra póstuma kantiana, en la que Dios goza todavía del carácter de sustento último de lo posible y lo real, pero no es ya sustento *real*, sino *formal*.

### 3.1.2. El todo ideal. Dios como fundamento formal

La *Crítica de la Razón pura* pone en entredicho el valor objetivo de la categoría de *totalidad absoluta*, ya que no pertenece al número de las que posibilitan el conocimiento de la naturaleza, sino que es pensable por la razón. «*Der transzendentale Schein*» consiste precisamente en confundir la *Einheit* categorial y la *Totalität* ideal, y de ahí que el concepto de «mundo» no proceda del entendimiento, sino de la razón, facultad que se caracteriza por su afán de abrazar en representaciones la totalidad de lo posible. Este afán ocupa en la obra póstuma un lugar eminente.

Dios y el Mundo son conceptos irrepetibles, no porque contengan *realmente* la totalidad de objetos sensibles e inteligibles, sino porque constituyen el máximo que la razón puede pensar en torno a ambos tipos de seres.

Por ello considero que entre la obra precrítica y la póstuma no media un abismo insalvable, sino que los conceptos se mantienen idénticos en cuanto a su *determinación esencial* y en cuanto a su validez como *fundamentos*. La diferencia estriba en la siguiente disyuntiva, planteada por Kant en la *Dissertatio*:

«Si es por la conservación de todas las cosas por *Uno* por lo que resulta necesaria la conjunción..., el mundo será un *todo real*; si no es así..., será solamente un *todo ideal*»<sup>40</sup>.

La respuesta precrítica se pronuncia a favor del primer miembro de la disyuntiva, mientras que el *Opus Postumum* se adhiere al segundo: la unicidad de un universo de objetos sensibles es una realidad eidética que, en su mismo concepto, depende de otro concepto, de la idea de un Dios que conjuga todas las posibilidades, tanto sensibles cuanto inteligibles. Por tanto, «*wenn Gott ist nur ien Einiger... so ist auch nur Eine Welt*»<sup>41</sup>.

<sup>39</sup> Cfr. *Kr. r. V.*, A 483 y 484, B 512.

<sup>40</sup> II, 409. Los subrayados son míos.

<sup>41</sup> «*Wenn Gott ist nur ein Einiger, eben so wohl als wenn die Welt ist (und nicht vielmehr alles Daseyn äusserer Sinnengegenstände idealistisch bezweifelt und in den Egoism verwandelt wird) so ist auch nur Eine Welt*» (O.P. XXI, 54).

Precisamente el O.P. se ha pronunciado a favor del egoísmo, a favor del idealismo: vid. nota 21 de este trabajo.

Las disciplinas que versan sobre estos dos conceptos: la Cosmología y la Teología Trascendentales, no son ciencias de *objetos* reales, pero sí de ideas que contienen *Realität*, puesto que son indispensables para ordenar en un todo armónico el sistema de la Filosofía, que no pretende constituir un sistema real del mundo tal como es en sí, sino del mundo conocido y pensado por el sujeto trascendental<sup>42</sup>.

De ahí que un conocimiento de los seres exija reconocer con antelación su estructura eidética en nosotros mismos, y que Kant anuncie con Lichtenberg: «Quien quiera conocer el mundo debe primero construirlo en sí mismo»<sup>43</sup>. El viejo aforismo socrático «conócete a ti mismo», se convierte en el punto de partida ineludible para cualquier enunciación objetiva, y el primer objeto de conocimiento: *conditio sine qua non* de los restantes, son las ideas, porque «no son solamente conceptos, sino leyes del pensamiento prescritas por el sujeto a sí mismo»<sup>44</sup>.

La idea suprema, el Dios alcanzado por la Teología Trascendental, no es ya el *fundamento real* que justifica la totalidad del mundo como en el período precrítico, pero sí es su *fundamento formal*, y ello dentro de un sistema en que *Forma dat esse rei*.

### 3.2. La necesidad de la Teología Trascendental

El hecho de que el método de la Teología Trascendental sea *sistemático* y *heurístico* exige el postulado de las ideas con idéntica intensidad a la que pueda presentar la deducción trascendental de las categorías.

Concretamente, en el caso de Dios, si la *Crítica de la Razón pura* afirmó la necesidad de pensar la idea de *ens realissimum* trascendentalmente determinada, para elevar a perfección máxima la labor sintética del entendimiento, y para asegurarle su tarea determinante mediante el Principio Trascendental de Determinación, el *Opus Postumum* refuerza la necesidad de esta hipótesis como elemento fundante de la Filosofía Trascendental:

<sup>42</sup> «Trans. Phil. aber ist das Princip der qualitativen Verhältnisse der Begriffe zu Ideen der reinen Vernunft, insofern sie in Einem System des Ganzen vereinigt gedacht werden... *Sie ist blos ein System der Ideen, die doch Realität enthalten*» (O. P. XXI, 73). Los subrayados son míos.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 41.

<sup>44</sup> «Trans. Phil. ist das Bewusstseyn des Vermögens vom System seiner Ideen in theoretischer so wohl als practischer hinsicht Urheber zu sein. Ideen sind nicht blosse Begriffe, sondern *Gesetze des Denkens*, die das Subject ihm selbst vorschreibt» (O. P. XXI, 93).

<sup>45</sup> «Das Subjective geht vor den Objectiven in der Anschauung vorher. Das Bewusstseyn seiner selbst vor dem Aussern der Ausserwesen. *Forma dat esse rei*» (O. P. XXI, 114).

«Un juicio sintético *a priori* a partir de conceptos, que postula la existencia de un ser, del ser único, es ciertamente sólo una idea que, sin embargo, debe ser pensada como la regla de la perfección más elevada de un ser (como *ens a priori omnimodo determinatum*) (*Cuius essentia per ipsum sui conceptum involvit existentiam*)»<sup>46</sup>.

Este concepto de Dios es el punto de partida de las pruebas ontológicas, el ideal de la razón pura que, conteniendo como atributos la totalidad de las perfecciones, cuenta entre ellas con la fundamental: la existencia. ¿Por qué esta existencia debe ser necesariamente postulada?

La respuesta a este interrogante podría resumirse en los siguientes puntos:

- 1) Porque la idea de Dios es un dato racional.
- 2) Porque contiene la totalidad de las formas posibles.

### 3.2.1. La idea de Dios es un dato de la razón

La labor crítica consistió en detectar cuantos elementos pertenezcan *de iure* a nuestras facultades de conocer. Entre ellos se cuenta la idea de Dios, que es, en consecuencia, un haber natural de la razón y no una quimera. Su individualización en un *ens realissimum*, distinto del hombre, sí que es un ente ficticio, porque de un tal ser no puede obtenerse *intuición sensible* alguna: la idea de Dios no es la de un objeto *dabile*, sino *cogitabile*.

A pesar de que el lugar trascendental del concepto de *ens realissimum* permanezca invariable desde el comienzo de la elaboración del sistema crítico, su modo de estar en la razón ha variado considerablemente. Las ideas constituyen la base imprescindible de toda crítica posterior, y de ahí que, aun cuando sigan siendo construidas, concebidas, son de tal modo inseparables de su origen que Kant llega a tratarlas como dadas:

«El concepto de este ser no es un ideal (inventado), sino derivado necesariamente de la razón en el grado supremo de la Filosofía Trascendental. No es una invención (*conceptus ficticius*), sino un *dato necesario de la razón (datus)*»<sup>47</sup>.

En la terminología kantiana «lo dado» se identifica con «lo sensiblemente intuido», pues únicamente de nuestros sentidos puede ser

<sup>46</sup> *Ibid.*, 140.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 63. Los subrayados de los términos castellanos son míos.

predicada la receptividad necesaria para intuir. Sin embargo, hasta tal punto la separación razón-idea de Dios es imposible que, aun siendo construida por la razón, la idea se considera *dada*.

La idea de Dios reside inevitablemente en la razón, y de ahí que Kant vuelva a traer a la luz el famoso Salmo 13: «Dixit insipiens in corde suo: non est Deus»<sup>48</sup>. Únicamente los necios (*Thoren*), los privados de razón, podrían mantener su irrealidad absoluta porque, exista o no, su idea pertenece a la razón como su producto primero.

Únicamente el hecho de mantener que la razón es el *Urheber* de las ideas salva a Kant de dar el paso que habría trastornado su Idealismo Trascendental, en el afán de destacar la hegemonía de la razón. Las ideas son entes de razón, y, por tanto, una visión inmediata con respecto a ellas es trascendentalmente imposible.

Pero si he aludido a una posible trasgresión de los principios críticos se debe a que la datitud irrevocable de las ideas crece hasta tal punto que son denominadas «*intuiciones*»:

«Las ideas no son conceptos, sino puras intuiciones; no representaciones discursivas, sino intuitivas. Por tanto, hay solamente un tal objeto (un Dios, un mundo [universo])»<sup>49</sup>.

Con esta afirmación todo el valor de la dialéctica racional cambiaría de signo: tanto la sensibilidad como la razón poseerían una «visión inmediata» de sus objetos; la única diferencia estribaría en que la visión sensible se hallaría dependiendo de la afección de una X incognoscible, mientras que la visión racional sería la de una espontaneidad pura, creadora de sus propios objetos.

Sin embargo, Kant no da el paso decisivo. La espontaneidad racional no es creadora de existencias, sino de seres ideales, cuyo pensamiento es inseparable de la razón y necesario, por tanto, para el sistema elaborado por la razón misma.

La «datitud» de la idea de Dios es pensable, no cognoscible; pero «ningún filósofo puede descuidarla, sea desde el punto de vista teórico, sea desde el práctico»<sup>50</sup>. Y ello se debe precisamente a que esta idea contenga la totalidad de las formas posibles.

### 3.2.2. La Inteligencia Suprema contiene la totalidad de las formas posibles

La *Crítica de la Razón pura* esclarece, mediante el esquematismo de las ideas, el uso que de éstas puede hacerse para el conocimiento

<sup>48</sup> *Ibid.*, 32.

<sup>49</sup> *Ibid.*, 79.

<sup>50</sup> *Ibid.*, 32.

de la naturaleza. Las ideas, por su carácter lógico, pueden plenificar una filosofía en su concepción escolástica. Pero su lejanía con respecto a la naturaleza, que les permite dirigir el conocimiento, imposibilita la aplicación directa de los conceptos trascendentales a los intelectuales. ¿Podría hallarse un esquema que salvara la heterogeneidad ideas-conceptos? ¿Existe un esquema de las ideas de la razón pura teórica?

La respuesta crítica es positiva: si bien no podemos hallar un esquema empírico para las ideas, sí podemos construir un esquema conceptual, que se elabora por analogía con los conceptos de la experiencia, liberándolos de las condiciones empíricas y eligiendo de entre ellos los que hagan posible la máxima unidad sistemática<sup>51</sup>. Este proceso no implica una objetivación de la idea, sino el pensamiento de un objeto *en* ella; objeto trascendente que es, sin embargo, *supuesto relativamente* a aquellos conceptos que pretende unificar.

En el caso de la idea de Dios, el único esquema que posibilita su aplicación a la experiencia es el de la *Inteligencia Suprema*. La idea que de Dios tiene la razón naturalmente es, como para Platón, la de un entendimiento divino que contiene «la perfección de cada experiencia del ser posible y el prototipo de todas las copias en el fenómeno»<sup>52</sup>: es la *mens* que abarca el mundo de las ideas posibles.

¿Puede el entendimiento humano ofrecer un concepto análogo? Únicamente el del entendimiento mismo, que contiene las formas *a priori* de los objetos cognoscibles y que, depurado totalmente de su carácter empírico, daría lugar a la idea de una *Inteligencia Suprema*.

En esta función intelectual descansa precisamente la revolución copernicana del Idealismo Trascendental: si los objetos de nuestro conocimiento coinciden con lo que de ellos podemos saber con anterioridad a la intuición sensible, se debe a que el entendimiento produce *a priori* las formas que determinarán los objetos. La facultad intelectual es una suerte de *mundus intelligibilis*, que crea sus formas *para* y no *en* la experiencia, posibilitando la determinación formal, el conocimiento de los objetos.

Pero para avanzar en el proceso determinante es necesaria la convicción de que poseemos las formas suficientes para conocer toda clase de objetos. Esta convicción, que no es certeza, no puede ser proporcionada por una facultad limitada en su uso a la experiencia, sino aquella que, separada de todo lo empírico, ofrece la suposición trascendental de la totalidad de las formas: la razón, por medio de la noción de *Inteligencia Suprema*.

Si la totalidad ideal de las formas es necesaria para la determinación concreta, también es cierto que únicamente siguiendo su idea

<sup>51</sup> Cfr. *Kr. r. V.*, A 833 y 834, B 861 y 862.

<sup>52</sup> *Ibid.*, A 568, B 596.

rectora podemos realizar una división arquitectónica de los conceptos requeridos para el conocimiento.

La filosofía kantiana, que pretende fundar el orden científico, no acepta el método *abstractivo*, sino el *sistemático*. Como Lehmann señala, inspirado en Driesch, «Abstraktion- und Systembegriff sind Ordnungsprinzipien», y este segundo tipo de ordenación, el aceptado por el criticismo, exige la primacía epistemológica del *Ganzes*<sup>53</sup>. Esta estructuración *a priori* es imprescindible para un sistema completo de la ciencia, que señale los diferentes subsistemas dentro de él posibles, según la naturaleza de las formas. La creación de este sistema es la tarea de la Filosofía Trascendental que deviene, por ello, Idealismo<sup>54</sup>.

Ahora bien, si el acto primero del pensamiento es el de las formas ideales, las formas conceptuales del conocimiento y los conceptos empíricos deberán ser encuadrados dentro de las primeras, y esta determinación ideal afectará al modo de ser del objeto: *Forma dat esse rei*<sup>55</sup>.

Si la forma da el ser a la cosa, y únicamente dentro de un sistema mediante ideas puede la cosa devenir objeto científico, ¿cómo la idea suprema de aquel ser, en cuya inteligencia reside la totalidad de las formas, no construirá el *höchster Standpunkt* de toda sistematización e, indirectamente, de toda forma posible?

La respuesta afirmativa a esta cuestión constituye parte importante de la sistemática en el período crítico, pero su explicitación es tarea de la obra póstuma: el pensamiento de Dios como Inteligencia Suprema, como *forma formarum* que unifica la totalidad de los posibles, es producto del acto primero del pensar y, por tanto, constituye

<sup>53</sup> Cfr. *Beiträge zur Geschichte und Interpretation der Philosophie Kants*, p. 250.

La primacía del *Ganzes* es expresiva de un nuevo concepto de racionalidad, como expone ROTENSTREICH de modo clarividente en su extraordinario trabajo: *Experience and its Systematisation. Studies in Kant*, The Hague, Nijhoff, 1965: «Reason in metaphysics wants to create a concept of the source of all things, a concept of *ens originarium*, which contains the totality, *omnitudo* of reality (*ens realissimum*). This is not a terminological change only, on replacing the Aristotelian *unmoved mover* by the *totality of reality*. This change indicates the new concept of rationality which is now supposed to be the standard of metaphysics, one which is not satisfied with connecting the universe with its cause but one which tries to derive the universe logically from its source» (p. 56).

<sup>54</sup> «Der erste Akt des Denkens enthält ein Princip der Idealität des Objects in mir und ausser mir als Erscheinung, d. i. des mich selbst afficirenden Subjects in einem System der Ideen, welche bloss das Formale des Fortschritts zur Erfahrung überhaupt enthalten, d. i. die Transc. Philos. ist ein Idealism» (O. P. XXI, 99).

<sup>55</sup> Cfr. *ibid.*, 114.

el grado más elevado de la Filosofía Trascendental, el acabamiento lógico del sistema<sup>56</sup>.

#### 4. LA TEOLOGÍA TRASCENDENTAL COMO LÓGICA TRASCENDENTAL

La coherencia del sistema crítico exige, como hemos pretendido mostrar, que consideremos la idea de ser realísimo, cuyo esquema es la Inteligencia Suprema, como *forma formarum* insustituible de la Filosofía Trascendental. Así lo reconoce Kant explícitamente en diversos fragmentos de los *Konvoluta* I y VIII del *Opus Postumum*.

Sin embargo, precisamente este afán de coherencia nos obliga a dar un paso más hacia el esclarecimiento del origen del sistema, un paso que revelará la auténtica naturaleza del más elevado punto de vista de la Filosofía Trascendental; la auténtica naturaleza de la idea de Dios tal como es expresada en otros fragmentos de la obra póstuma. Inquiriendo su origen «*bis zum Ende*», la Teología Trascendental se revelará como Lógica Trascendental.

En efecto, algunas de las últimas confesiones kantianas identifican, sin fundamentación explícita, el Dios meramente pensado de la razón pura teórica con la idea de la razón humana misma. Trataremos de reconstruir la posible fundamentación de tal aserto valiéndonos de las conclusiones ya logradas y de nuevas aportaciones de la obra póstuma. Como punto de partida tomaremos un fragmento en el que se cumplen perfectamente los resultados hasta ahora obtenidos:

«El conjunto de seres, en tanto que comprende en sí la unidad absoluta y la autonomía de las leyes que de él derivan, constituye el Dios de Spinoza, que, concebido como sustancia, es un absurdo, pero que es muy real como principio regulador (no constitutivo). *Ens rationis ratiotinatae*»<sup>57</sup>.

La idea de Dios es la del máximo de *res cogitans*, la del *Pensamiento Supremo* que posee el poder de intuir la totalidad formal sin necesidad de sujetarse a los sentidos<sup>58</sup>. Dios sería el *lugar de las Ideas*, y la contemplación de la mente divina constituiría la *conditio sine qua*

<sup>56</sup> «In der Ordnung des Systems der synthetischen Erkenntnis aus Begriffen a priori d. i. in der Transzendentalphilosophie ist das Prinzip was den Übergang zur Vollendung desselben macht, das der transzendentalen Theologie in der zwey Fragen: 1. Was ist Gott? 2. Ist ein Gott?» (O. P. XXI, 9).

Cfr. también nota 3 de este trabajo.

<sup>57</sup> O. P. XXI, 89.

<sup>58</sup> «Ein Wesen, das sich selbst nicht bloss denkt, sondern ohne Sinne anschaut und daher einzig ist» (O. P. XXI, 135).

non del conocimiento de estos prototipos, por medio de los cuales juzgamos sobre la perfección de las cosas. La dirección de nuestro entendimiento, como conjunto de conceptos determinantes, deberá intentar en su labor alcanzar la perfección de la Suma Inteligencia, que posee la totalidad de las formas en absoluta unidad.

Sin embargo, la Ontología Crítica<sup>59</sup> nos impide hipostasiar este «lugar de las Ideas», porque la razón teórica no puede acceder por meros conceptos a sustancia alguna. La totalidad de los posibles radica, pues, en la razón misma y su *modo de radicar* es muy distinto al que compete a la idea de «Mundo».

La idea de un máximo de *res extensa*, aunque construida, difiere de toda cosa pensante por la espacialidad que se le supone. Por el contrario, la idea de una *res cogitans* que *unifica totalidades pensables posee idénticos caracteres específicos que la razón humana*, que la razón trascendental en el punto supremo de sistematización.

La idea de Dios no es, por tanto, sino la razón humana que se ha convertido a sí misma en objeto de pensamiento, mediante la contemplación de sus propias construcciones<sup>60</sup>. Aquellas ideas que encierran el máximo de pensamiento, no pudiendo corresponder a sustancias distintas del ser humano mismo, son expresiones inmediatas de la facultad cuyo funcionamiento consiste en elevar la multiplicidad a unidad absoluta.

Mundo y Dios no son sólo creaciones, sino la revelación de la razón misma, que en su tarea específica piensa el máximo accesible a la intuición externa e interna. Las dos ideas que constituyen el punto álgido de la unidad se identifican con la razón, por la naturaleza de esta unidad misma.

Con respecto a la *res extensa*, dentro del cuadro de posibilidades establecido por la Protofísica, vendrá anticipado cuanto la naturaleza deba respondernos *a posteriori* (*Elementarsystem*). Con relación a la *res cogitans*, la Inteligencia Suprema coincide con la razón misma<sup>61</sup>.

La unidad de Dios, como unidad de todas las formas posibles, idea fundamentante del sistema de la razón en su uso teórico, es la unidad de la razón pensándose a sí misma, lo cual supone la total inversión de Spinoza: «Der Mensch ist sich selbst Subject und Object des Erkenntnisses (Spinoza)»<sup>62</sup>.

<sup>59</sup> Por «Ontología Crítica» entendemos, naturalmente, la «Análítica del Entendimiento puro», siguiendo a Kant. Cfr. *Kr. r. V.*, A 246 y 247, B 303.

<sup>60</sup> «Der Begriff von einem solchen Wesen ist nicht der von einer Substanz... sondern die Idee (Selbstgeschöpft) Gedankending. *ens rationis*. einer sich selbst zu einem Gedankendinge constituirenden Vernunft» (O. P. XXI, 27).

<sup>61</sup> «Der Trans: Idealism von dem wovon unser Verstand selbst Urheber ist. Spinoza. Alles in Gott anzuschauen» (O. P. XXI, 15).

<sup>62</sup> *Ibid.*, 54.

La obra póstuma desvela la naturaleza de aquella idea que posibilita el *Schulbegriff* de la Filosofía, la perfección lógica de los conocimientos: la idea de una razón que se constituye a sí misma como objeto de pensamiento <sup>63</sup>.

Ahora bien, la razón, el Logos de que tratamos, no es el que prescinde de todo contenido, elaborando una Lógica General, sino el que construye las nociones *a priori* para el conocimiento; no el Logos lógico, sino el *Logos Trascendental*. La primera de sus nociones es su propia noción, y de ahí que la Teología Trascendental se revele como *Lógica Trascendental*.

El «fracaso de toda teología especulativa» culmina en esta reducción de la idea de Dios a la idea de la razón, de la Teología Trascendental a la Lógica Trascendental. Y es fracaso ciertamente ventajoso, porque nos obliga a conducir la investigación teológica a los ámbitos en que Dios es realmente necesario para justificar una posibilidad trascendental. Los ámbitos son el teleológico y el moral. La posibilidad trascendental es la esperanza.

ADELA CORTINA ORTS

---

<sup>63</sup> «Die Vernunft schafft sich unvermeidlich selbst objecte: daher jedes Denkende einen Gott hat» (O. P. XXI, 83).