

## ¿Religión a pesar de la Ilustración? Retracciones de una tarea filosófica no resuelta de Platón para Kant

Rainer Enskat  
Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg ✉

<https://dx.doi.org/10.5209/kant.95044>

**ES Resumen:** La cuestión de si la ilustración es posible a través de la ciencia o necesaria a pesar de la ciencia, al igual que la cuestión de si la religión es necesaria y posible a pesar de la ilustración y la ciencia, ha estado a la orden del día desde el siglo XVIII. Con la gran excepción de Platón, el problema sólo fue realmente comprendido por los filósofos de los siglos XVII y XVIII. En este trabajo se abordan algunas de las aristas que presentan a Kant como la cúspide de los intentos del S. XVIII por responder a las preguntas filosóficas antedichas.

**Palabras clave:** Religión, ilustración, ciencia, Platón, Kant.

## ENG Religion despite Enlightenment? Retractions of an unsolved philosophical task of Plato for Kant

**Abstract:** The question of whether enlightenment is possible through science or necessary in spite of science, like the question of whether religion is necessary and possible in spite of enlightenment and science, has been on the agenda since the 18th century. With the great exception of Plato, the problem was only really understood by the philosophers of the 17th and 18th centuries. This paper deals with some of the issues that present Kant as the pinnacle of 18th century attempts to answer the above-mentioned philosophical questions.

**Keywords:** Religion, enlightenment, science, Plato, Kant.

**Cómo citar:** Enskat R., (2024). ¿Religión a pesar de la Ilustración? *Con-Textos Kantianos*, 19, 69-85. <https://dx.doi.org/10.5209/kant.95044>

### I.

A los habitantes de Europa Occidental y Norteamérica les gusta identificarse con los herederos de la Ilustración que el siglo XVIII se ha esforzado por conseguir. Sin embargo, la herencia de este siglo también tiene, naturalmente, una prehistoria. Esta prehistoria no está marcada por nada más profundo y duradero que la religión cristiana, la política religiosa y la teología del cristianismo. Esta larga prehistoria del llamado siglo de la Ilustración también sufre de una profunda división. Cuando los herederos de la Ilustración del siglo XVIII se enfrentan cada vez más combativamente a las políticas religiosas de los Estados islámicos, se enfrentan indirectamente a la prehistoria dividida de esa herencia del siglo XVIII a la que tanto se refieren. Un acontecimiento clave muy temprano en esta prehistoria dividida puede caracterizarse con la ayuda de la famosa primera frase, con que Schiller abre su *Don Carlos*: Porque "Los hermosos días de Aranjuez" se acabaron definitivamente para toda España en el último cuarto del primer milenio de nuestra era, cuando la paz política y cultural de la tolerancia árabe sobre España fue destruida por fanáticos conquistadores cristianos. A los habitantes de Europa Occidental y Norteamérica se les recuerda actualmente por parte de los de otras partes del mundo que no pueden elegir los títulos hereditarios y los legados de su pasado según su conveniencia histórico-política. El fanatismo con que este recuerdo se lleva actualmente entre los habitantes de Europa y Norteamérica apunta a la misma falta de ilustración que también dio lugar al fanatismo de los conquistadores cristianos. Pero la prehistoria de la Ilustración en términos de política religiosa, Ilustración que el siglo XVIII se empeñó en realizar, es uno de los legados de los que, en las disputas histórico-políticas del presente, no pueden distanciarse por completo ni siquiera quienes creen que pueden invocar algún título heredado de la Ilustración.

La filosofía hace bien en no participar, al menos de manera directa, en los debates histórico-políticos sobre la legitimidad de tales títulos y legados heredados. Los métodos de su trabajo no están, por razones de principio, a la altura de los métodos políticos de tales disputas. No obstante, la filosofía tiene posibilidades metodológicas para tomarse en serio tales disputas. El campo de tensión entre ilustración y religión incluso parece haber sido creado para poner a prueba estas posibilidades. Pues desde que Platón, en su obra principal, la *Politeia*, vinculó el símbolo clave de la ilustración –el sol– con la idea del bien, la filosofía ha sido la más importante protectora reflexiva y defensora de la Ilustración. Pero aún más antigua que la filosofía es la religión. En todos los diálogos de Platón son referidas directa o indirectamente las deidades, no sólo de la religión griega. Y en el libro doce de la *Metafísica* de Aristóteles, incluso se desarrolla una teología coherente.

Es bien conocido el destino bibliotecario y hermenéutico que corrieron los escritos de Platón y Aristóteles. Hasta la Alta Edad Media, los escritos aristotélicos fueron ampliamente utilizados en el mundo árabe, lo que resultó en un gran beneficio para la teología, la ciencia y en general para la comprensión cultural del Islam. Fue sólo a partir del siglo XII que, gracias a las traducciones latinas realizadas por Guillermo de Moerbeke y utilizadas por Tomás de Aquino, las obras de Aristóteles se convirtieron en una guía fundamental para la comprensión teológica y científica del cristianismo en Europa. Es importante no olvidar que precisamente Tomás de Aquino siempre mostró el mayor respeto por los trabajos de los filósofos y teólogos árabes Ibn Sina y Alfarabi.

Los escritos de Platón se estudiaron continuamente, pero hasta principios del siglo XIX se interpusieron dos rígidos obstáculos a una comprensión profunda y diferenciada de su formato filosófico. Un obstáculo lo constituyó la interpretación banalizante de la asunción de las ideas por parte de Cicerón. Esta interpretación volvió a cobrar vida en la época moderna, cuando el entusiasmo ciceroniano de los humanistas florentinos de los siglos XV y XVI puso de nuevo los diálogos de Platón en el foco de atención, pero con un énfasis completamente nuevo y extremadamente unilateral en la teoría de la belleza, Eros y el entusiasmo poético en el Banquete. El otro obstáculo lo constituía la interpretación igual de extremadamente unilateral que los neoplatónicos habían hecho para la teología cristiana, sobre todo a través de Plotino y Proclo, pero también de Agustín. Aquí, comprensiblemente, fueron objeto de atención temas que desempeñan un papel más bien marginal en los diálogos de Platón: las premisas de la teología de la creación del *Timeo*, los diálogos formal-analíticos en torno a lo Uno y lo Múltiple de la segunda parte del *Parménides* y las pruebas de la inmortalidad del alma en *Fedón*.

En este contexto se pueden mencionar con cuidado estos temas filosóficos aparentemente anticuados y, en nuestros días, aparentemente marginales. En efecto, la filosofía contemporánea debe contar con la posibilidad de arriesgarse si descuida estos temas o intenta declararlos obsoletos. Este riesgo adopta la forma de un dilema. O bien la filosofía estará tan mal preparada para la inevitable conversación teológica, religioso-filosófica y religioso-política con todo Oriente –es decir, con Oriente Próximo, Oriente Medio y Extremo Oriente– que no podrá participar en absoluto en una conversación productiva sin ponerse en evidencia a sí misma o bien corre el riesgo de cultivar una forma sutil, aunque endeble, de neocolonialismo en esas conversaciones. Porque entonces podría seguir cultivando la superioridad metodológica de una competencia analítica formal que, mientras domina los últimos refinamientos de la sintaxis, la semántica y la pragmática, de los pronombres demostrativos, intenta hacer pasar, por ejemplo, la cuestión de la teofanía como un problema falso con la misma inmadurez con la que se intentaba desacreditar todas las cuestiones de la metafísica tradicional como pseudo problemas en los años de los albores de la filosofía analítica. Pero, como es bien sabido, las cuestiones de la metafísica tradicional han demostrado estar vivas y ser muy fructíferas en los últimos setenta años, incluso dentro de la filosofía analítica, aunque en una nueva forma.

La política religiosa del Próximo, Medio y Lejano Oriente no esperará setenta años o más a que la filosofía de Occidente alcance el nivel de madurez en el que se habrá convertido no sólo en un interlocutor igual, sino también respetuoso de los problemas fronterizos de la filosofía de la religión por los que los herederos de la Ilustración moderna y los portadores de las grandes religiones están tan extremadamente separados en el presente. La última filosofía de la religión en Occidente que aún reunía todos los requisitos sistemáticos para ser aquí un interlocutor en pie de igualdad fue la filosofía de la religión de Hegel. En el siglo XX, fue sobre todo Heidegger quien, a través de un compromiso sin precedentes con la historia de los problemas de la filosofía, desarrolló la potencia filosófica para ser un interlocutor igual y respetuoso en tales debates.

Las siguientes reflexiones pretenden llamar la atención sobre huellas en la filosofía de la religión que muestran qué y cómo Platón dejó tras de sí una tarea en la filosofía de la religión elaborada por él, que Kant retomó de forma congenial y fructífera. Con la ayuda de la correspondiente búsqueda de huellas, se puede mostrar cómo se puede asumir la tarea no sólo no resuelta, sino también descuidada, que se esconde tras la pregunta un tanto confusa del título de esta contribución. Pues la pregunta formulada es, por supuesto, si la religión es necesaria y posible a pesar de la ilustración o si la religión se vuelve superflua a través de la ilustración.

## II.

Los esfuerzos ilustrados del siglo XVIII también han fundado, entre otras cosas, una tradición asociada –inicialmente sobre todo en la limitada perspectiva de los filósofos franceses– con la opinión de que la religión y la ilustración son incompatibles. Pero los esfuerzos por ilustrar la religión no comienzan con el siglo XVIII. Es más, los esfuerzos del siglo XVIII por ilustrar la religión se centran casi exclusivamente en la forma cristiana de la religión. La unilateralidad de esta concentración provoca por tanto la pregunta de si la Ilustración sobre la religión no debe seguir siendo también unilateral, es decir, incompleta, mientras siga concentrada

en una figura modelo singular. Por tanto, no sólo cabe preguntarse si se está suficientemente ilustrado sobre la religión, por muy ilustrado que se esté sobre la religión cristiana. Es sobre todo cuestionable si uno está suficientemente ilustrado sobre la religión si cree que es incompatible con la Ilustración.

El culmen más temprano de la ilustración sobre la religión no sólo es mucho más antiguo que el nombre de ilustración, sino que también es considerablemente más antiguo que la religión cristiana y que cualquier otra religión teísta apreciada en el presente. Esta cima está documentada en el temprano diálogo de Platón *Eutifrón*. En la tradición más antigua de la obra escrita de Platón, el *Eutifrón*, junto con la *Apología*, el *Critón* y el *Fedón*, se situaba a la cabeza de ese primer grupo de obras escritas que se pensaba que Platón había compuesto por primera vez inmediatamente después de la ejecución de Sócrates. Esta opinión se basaba en la observación de que los textos presentan cuatro situaciones en orden por las que Sócrates pasa bajo la sombra del proceso judicial hasta su ejecución. En el *Eutifrón*, va camino de la notificación judicial formal de los cargos que se le imputan; en la *Apología*, Platón esboza una defensa de Sócrates contra estos cargos; en el *Critón*, Platón presenta una discusión que Sócrates mantiene ya en prisión con sus amigos sobre una oferta para ayudarle a escapar; y el *Fedón*, como es bien sabido, termina con el relato de la ejecución de Sócrates en presencia de la mayoría de sus amigos.

Entretanto, los estudiosos de Platón han aceptado una cronología relativa de las obras escritas de Platón, que se remonta esencialmente en las investigaciones sobre Platón del filólogo clásico Ernst Kapp (Kapp 1968). En esta cronología, el *Fedón* pertenece a las obras del periodo medio de madurez de Platón. Los tres textos restantes de este grupo original de cuatro se atribuyen generalmente al período temprano. La cuestión de la cronología relativa de estos tres textos tempranos no tiene mayor importancia en el presente marco temático. Lo que es mucho más importante en este marco es que estos tres textos abordan problemas jurídicos concretos con orientaciones diferentes. En la *Apología*, la atención se centra en la cuestión de si la acusación contra Sócrates está bien fundada y cuán buena o mala sería una condena legal de Sócrates; en el *Eutifrón*, la cuestión de si está bien fundado o no que Eutifrón demande a su padre por el homicidio de un esclavo es al menos un foco; y en el *Critón*, una argumentación en que Sócrates considera que sería un error que aceptara la oferta de sus amigos de ayudarle a escapar de la cárcel es el corazón del asunto. Nunca más en su obra Platón ha intentado rodear y penetrar en problemas jurídicos tan concretos con planteamientos tan diferentes como en estas tres obras tempranas. La única excepción atípica es la monumental obra tardía de los *Nomoi*, cuyo propio título anuncia un tema clave de la filosofía del derecho y de la filosofía política. El *Fedón*, en cambio, que durante mucho tiempo se ha contado entre las obras más tempranas de Platón debido al momento ficticio de su diálogo en la hora de la muerte de Sócrates, no trata directamente ningún problema jurídico o político en absoluto.

De todas las obras de Platón mencionadas anteriormente, el diálogo *Eutifrón* se distingue por tres ventajas metodológicas: 1.) combina un problema jurídico del juicio y un problema teológico de justificación con el fin de hacer transparente esta conexión con la ayuda de medios formales de argumentación y análisis; 2.) analiza esta conexión preguntándose si la rectitud y la incorrección prácticas –es decir, jurídicas, morales o utilitarias– de los juicios sobre las acciones humanas pueden depender o no de alguna concepción teológica o religiosa; y se decanta 3.) claramente por la urgencia metodológica de la tarea de investigar esta concepción de la independencia.

La contribución directa de Platón a la ilustración de la religión consiste en la ilustración del presupuesto metodológico de esta tarea. Su contribución indirecta a esta dimensión de la ilustración tiene dos partes. Por un lado, da la pista programática de que sólo vale la pena que la filosofía busque criterios no teológicos para la corrección o incorrección de los juicios prácticos; por otro lado, da la pista igualmente programática de que puede valer la pena distinguir cuidadosamente entre interpretaciones teológicas e interpretaciones y actitudes religiosas.

Pero como en otras partes de los diálogos de Platón, lo que no importa menos en el *Eutifrón* son los detalles –es decir, el notorio μικρότατα de Sócrates– y sus interconexiones argumentativas y sistemáticas.

### III.

El punto de partida para el examen de parte de Platón de las cuestiones de teología y religión en el *Eutifrón* es una doble situación concreta dentro del sistema jurídico ateniense. Sócrates y Eutifrón se encuentran en la plaza frente al tribunal ateniense. Sócrates se dirige a obtener información más detallada sobre los cargos que le imputa un tal Meleto por corromper a la juventud, por inventar nuevos dioses y faltar al respeto a los antiguos. Eutifrón, por su parte, se dirige a demandar a su propio padre por el homicidio de un esclavo. Este esclavo, por su parte, había matado antes a otro esclavo en estado de embriaguez. Ni las circunstancias individuales del homicidio del esclavo ni las circunstancias individuales del homicidio del padre son importantes para el debate argumentativo entre Sócrates y Eutifrón. Lo importante para la exposición del problema argumentativo por parte de Platón y para el análisis argumentativo por parte del lector filosóficamente interesado son los cinco elementos siguientes:

1. El padre de Eutifrón y los demás miembros de la familia juzgan impía una conducta (ἀνόσιον, 4d9-10) de un hijo cuando demanda a su propio padre por haber matado a un esclavo. Por tanto, la conducta de Eutifrón es juzgada por ellos como impía.
2. El propio Eutifrón juzga este juicio de su padre y de los demás miembros de la familia de tal manera que sabrían mal de qué va lo divino (τὸ θεῖον, 4e2) cuando se trata de lo pío y lo impío.

3. Eutifrón está de acuerdo con Sócrates cuando éste dice que Eutifrón cree saber con exactitud (ἀκριβῶς οἶμι ἐπίστασθαι, 4e-5) lo que se refiere a los asuntos divinos (τὰ θεῖα, cf. 4e5), por una parte y, por otra, con los asuntos piadosos y los impíos (τὰ ὅσια τε καὶ ἀνόσια, cf. 4e5-6).
4. Eutifrón también comparte la opinión de Sócrates de que la cuestión es si la conducta (πράγμα, 4e7-8) de Eutifrón es impía o no, pero no si la persona de Eutifrón o la disposición de ánimo (*Gesinnung*) de Eutifrón son impías o no.
5. Una discreta pero importantísima diferencia entre la autodescripción de Eutifrón y la caracterización de Eutifrón por Sócrates entra en juego a través de una diferencia entre conocimiento y opinión. Sócrates se limita a formular la impresión de que Eutifrón cree saber exactamente cómo son las cosas con respecto a las cuestiones divinas, piadosas e impías. Eutifrón, en cambio, afirma de sí mismo que sabe todo esto con exactitud (ἀκριβῶς εἰδεῖν, 5a2). Pero al atribuirse a sí mismo un conocimiento (exacto), Eutifrón excluye la posibilidad de su error en estas cuestiones. Sócrates, por su parte, con su caracterización mantiene abierta incluso la posibilidad de dos errores por parte de Eutifrón. En efecto, si Eutifrón se limita a pensar que sabe cómo son estas cosas, no sólo puede estar equivocado sobre las cosas divinas y sobre las cosas piadosas e impías, sino que, además, puede estar equivocado sobre su propio formato cognoscitivo, porque cree erróneamente que sabe algo, cuando en realidad no sabe lo que cree saber, sino que tiene una falsa opinión de su pretendido conocimiento.

Estas conexiones y diferencias entre conocimiento y opinión, supuesto conocimiento y falsa opinión forman la dimensión epistemológica del problema del diálogo. En la superficie, por tanto, la cuestión es si Eutifrón tiene o no conocimiento de lo divino y de las cuestiones piadosas e impías. Se verá, sin embargo, que la dirección del diálogo de Platón pone en escena la figura de Eutifrón con el fin de tratar otra cuestión, a saber, la cuestión de si los seres humanos dependen o no de un conocimiento que sólo puede tener un teólogo, es decir, alguien que tiene conocimiento de los dioses, de sus características y de su comportamiento, para juzgar correctamente un comportamiento como piadoso o impío. Al mismo tiempo, a través del encuadre del diálogo, Platón dirige la atención de sus lectores hacia el objetivo lejano de la discusión sobre estas cuestiones. Esta meta lejana está marcada por el comienzo del diálogo, por su final y por una declaración de Eutifrón. Al principio está la valoración del comportamiento de Eutifrón como impío por parte de su padre y de los demás miembros de la familia (cf. 4d-e). Al final está la esperanza fallida de Sócrates de aprender, a través de la conversación con Eutifrón, a juzgar correctamente sus propias acciones, aquellas que se le echan en cara por la acusación de Meleto (cf. 15e). Platón pone en boca de Eutifrón el tercer marcador de esta meta lejana al hacer que él también exprese una valoración de su propia conducta: "Juzgo que lo piadoso es lo que ahora estoy haciendo: proceder contra aquel que por homicidio [...] ha sido culpable de un delito". (λέγω τοίνυν ὅτι τὸ μὲν ὀσιόν ἐστίν, ὅπερ ἐγὼ νῦν ποιῶ, τῷ ἀδικούντι ἢ περὶ φόνου ἢ περὶ ἱερῶν κλοπᾶς ἢ τι ἄλλο τῶν τοιούτων ἐξαμαρτάνοντι ἐπεξιώνει, 5d8-10).

En estos tres puntos, Platón deja claro que la respuesta a la pregunta general sobre el conocimiento de lo divino y de lo piadoso e impío está al servicio de la aclaración de un problema práctico de juicio: se trata de juzgar una acción concreta e individual de una persona concreta e individual en una situación concreta e individual en cuanto a si es piadosa o impía. Al final del diálogo, Sócrates va incluso un paso más allá de este problema práctico del juicio. Su esperanza es que, con la ayuda del conocimiento de las cosas divinas, piadosas e impías, no sólo podrá juzgar mejor los comportamientos piadosos e impíos, sino que, con la ayuda de este conocimiento, también podrá llevar una vida mejor. El conocimiento que se espera es, por tanto, un conocimiento práctico en un sentido eminente: no sólo ayuda a emitir juicios precisos acerca de la conducta piadosa e impía; también ayuda –y aparentemente sólo al pasar por tales juicios prácticos– a llevar una vida práctica mejor.

#### IV.

Si se quiere valorar la contribución a la ilustración de la religión que Platón consiguió hacer en *Eutifrón*, entonces es importante aclarar la estructura argumentativa del diálogo. Si uno quiere aclarar esta estructura argumentativa, entonces también es importante aclarar cómo Platón distribuye la introducción de ciertas palabras y conceptos, frases y pensamientos entre los interlocutores involucrados con los medios de su dirección del diálogo. En este sentido, es importante que sea Eutifrón el primero en hablar de los dioses (οἱ θεοί, 5e6ss.) en forma objetual y en intensificación temática, rompiendo así con la práctica discursiva hasta entonces habitual de hablar de los asuntos divinos (τὰ θεῖα, 3b7, 5a6, 8) en forma atributiva. Esta discreta modificación formal señala ya una diferencia preliminar en las actitudes ante la cuestión de los asuntos divinos. Eutifrón afirma inequívocamente que los asuntos divinos son ante todo asuntos de los propios dioses. En cambio, Sócrates habla de los asuntos divinos en forma atributiva hasta el final (cf. 16a). De este modo, Sócrates mismo y en su propio nombre deja al menos abierto si los asuntos divinos son posiblemente, en un sentido que pueda especificarse y concretarse, exclusivamente asuntos de los propios seres humanos.

En lo que sigue, por tanto, se mostrará en primer lugar cómo Platón, por boca de Sócrates, argumenta a favor de la opinión de que, por razones de principio, los asuntos divinos no pueden ser asuntos de dioses o de un solo Dios. En particular, se mostrará que la contribución de Platón a la ilustración de la religión consiste en el desarrollo de un argumento mediante el cual se puede hacer plausible que los llamados asuntos divinos son, tras un examen más detenido, asuntos que los seres humanos pueden y deben resolver exclusivamente discutiendo consigo mismos.

## V.

Los medios por los que Platón sugiere indirectamente los puntos de vista bajo los cuales puede hacerse plausible la falta de viabilidad de la teología de Eutifrón son no pocas veces elementales y a veces incluso triviales. Y son casi universalmente de magnitud más bien microscópica. Se revelan, entre otras cosas, en ciertas palabras y frases que pone en boca de Eutifrón desde el principio, cuando hace que éste formule su teología. La primera palabra clave que es importante aquí se pone en boca de Eutifrón inmediatamente en el curso de su primer argumento teológico. Se trata de la palabra griega *τεκμήριον* (5e3, cf. también 9a2), que en este contexto significa tanto como marca, característica o indicación, a saber, la marca, característica o indicación de la corrección de la norma específica (cf. 5e2-3) que prescribe un curso piadoso de acción ordenando a Eutifrón que proceda contra aquel que es culpable de un delito por asesinato, por robar el templo o por alguna otra cosa de este tipo.

La mención de un signo, característica o indicación es tan significativa en este contexto porque Platón pone así en boca de Eutifrón formulaciones con las que éste señala que en la investigación de la cuestión de lo piadoso y lo impío está implicada una dimensión cognitiva. Pues una pregunta por signos, características e indicios si quiere saber *cómo* o *por medio de qué* puede *reconocer* si algo es el caso o no, es decir, si quiere saber cómo puede juzgar correctamente un hecho o un proceder, por ejemplo, la acusación de Eutifrón a su padre.

Eutifrón intenta resolver este particular problema cognitivo –es decir, este problema de indicios– recurriendo a algunos ejemplos del mundo de los dioses en los que creían los griegos. Como prueba circunstancial de la corrección tanto de la norma tematizada como de su propio comportamiento concreto, apela a la creencia del pueblo de que Zeus es el mejor y más justo de los dioses, así como a la historia de que Zeus había encadenado a su propio padre porque se había tragado a algunos de sus hijos, y que éste, a su vez, había castrado a su propio padre por un curso de acción similar. Refiriéndose a la creencia de la gente en estos dioses y en estos cursos de acción de los dioses, Eutifrón argumenta que la gente se enreda en contradicciones (*ἐναντία*, 6a5) cuando aprueban tales cursos de acción en los dioses y condenan su propia impugnación comparativamente inofensiva de su padre como impía.

Lo importante de esta argumentación de Eutifrón no es sólo el contenido teológico, sino aún más el hecho de que él mismo utiliza un criterio formal para juzgar el juicio al que se enfrenta con su propio curso de acción: el criterio de la ausencia de contradicción o también de consistencia o de contradictoriedad o también de inconsistencia. Sócrates deja por el momento a un lado la acusación de inconsistencia de Eutifrón y su uso de este criterio formal. En primer lugar, llama la atención de Eutifrón sobre una insuficiencia metodológica en su anterior discusión del problema inicial. Para ello, Sócrates puede invocar el anterior acuerdo de Eutifrón de que lo piadoso en toda acción es idéntico consigo mismo (*ταυτόν ἐστιν πάση πράξει τὸ ὅσιον αὐτὸ αὐτῷ*, 5d1-.2). La insuficiencia del método de Eutifrón, por tanto, sigue consistiendo por el momento en que ha buscado lo piadoso mediante un argumento teológico circunstancial sólo en el curso de acción ejemplar de su situación actual (cf. 6d1-4). Pero si lo piadoso es lo mismo en todas las acciones, es decir, invariante a todas las diferencias entre todas las acciones piadosas, entonces Eutifrón debe instruir a Sócrates sobre esta invariante, que Sócrates llama "idea" (*εἶδος*, *ἰδέα*, 6d11). Al mismo tiempo, Sócrates aclara que esta invariante, esta idea, debe tener también una función cognoscitiva muy específica. A saber, debe tener la función de un "patrón" (*παράδειγμα*, 6e5-6), de modo que se pueda acudir a este patrón de lo piadoso (*ἀποβλέπων*, 6e5) cuando se quiera valorar en cualquier caso individual concreto de un curso de acción si es piadoso o no, es decir, si se corresponde o no con el patrón invariante que desprende la idea de lo piadoso.

Esta función cognoscitiva de un paradigma invariante de todo lo piadoso es obviamente más exigente que la función cognoscitiva de un índice de que la denuncia de Eutifrón contra su padre es piadosa. Pues a la luz del índice, uno debería ser capaz de reconocer y juzgar o bien sólo un caso individual concreto o bien una única clase de casos individuales de piadoso, mientras que con la ayuda del paradigma invariante uno debería ser capaz de reconocer y juzgar cualquier caso individual concreto de curso de acción piadoso (cf. 9cd). La respuesta de Eutifrón a la pregunta sobre el paradigma invariable de todo lo piadoso dice que lo que es querido por los dioses es piadoso, lo que no es querido por ellos, en cambio, es impío (cf. 6e11-12). Eutifrón no va más allá de esta respuesta y su contenido hasta el final del diálogo. Sin embargo, en dos momentos del diálogo, Eutifrón tiene que reconocer que el contenido de esta respuesta está relacionado con un problema para el que no sólo no puede ofrecer una propuesta de solución, sino que ni siquiera comprende en su especificidad. Sin embargo, si se quiere comprender y juzgar en qué consiste la contribución de Platón al esclarecimiento de la religión, entonces hay que comprender cuál es el problema que Eutifrón no comprende.

## VI.

Sócrates llama la atención de Eutifrón sobre este problema modificando la fórmula en la que Eutifrón resumió su respuesta a la pregunta sobre el patrón invariable de lo piadoso: Piadoso es lo que es querido por los dioses. Lo sorprendente de esta fórmula es que también puede invertirse sin modificar su contenido ni perturbar su función: Lo que es querido por los dioses es piadoso. Por otra parte, Sócrates confunde tres veces a Eutifrón, preguntando si lo piadoso es amado por los dioses *porque* es piadoso, o si lo piadoso es piadoso *porque* es amado por los dioses (*ἄρα τὸ ὅσιον ὅτι ὅσιόν ἐστιν φιλεῖται ὑπὸ τῶν θεῶν, ἢ ὅτι φιλεῖται ὁσιόν ἐστιν*, 10a2-3; cf. también 11b-12a, 15 c-e).

Sócrates, tras esta pregunta y tras la primera manifestación de la falta de comprensión de Eutifrón en unas cinco docenas de preguntas, utiliza en consecuencia muchos artificios conceptuales y argumentativos diferentes para estimular la comprensión de Eutifrón. Al final, Eutifrón se despide de Sócrates y le deja con

su pregunta sin respuesta. Sin embargo, la tenacidad de Sócrates en aferrarse a esta pregunta y el esfuerzo conceptual y argumentativo con el que trató de despertar la comprensión objetiva de Eutifrón señalan que es la pregunta clave para él en la filosofía de la religión. ¿Por qué?

Platón ha entretejido en el diálogo tres ayudas a la comprensión que el lector puede utilizar para ver a través del carácter religioso-filosófico clave de esta cuestión. La primera ayuda para la comprensión es que Eutifrón acepta la tesis aislada de que los dioses aman lo piadoso porque es piadoso, y también acepta la tesis aislada –al menos cautelosamente– de que lo piadoso no es piadoso porque sea agradable a Dios –aunque no puede hacer nada con la *pregunta alternativa* más compleja de Sócrates de si lo piadoso es piadoso porque los dioses lo aman, o los dioses aman lo piadoso porque es piadoso. La segunda y decisiva ayuda a la comprensión que Platón ofrece al lector se ofrece también a Eutifrón por boca de Sócrates. Pero Eutifrón no es capaz de hacerla fructificar para superar su impotencia ante la pregunta de Sócrates. Esta ayuda a la comprensión que pone en boca de Sócrates llama la atención sobre el hecho de que existe una simple pero importante diferencia formal entre el concepto de caro a los dioses y el concepto de piedad: El concepto de caro a los dioses es un *concepto relativo*, mientras que el concepto de piadoso *no* lo es.<sup>1</sup> Por tanto, el atributo de caro a los dioses se aplica a un curso de acción sólo *en relación* con un dios o con algunos o todos los dioses. En cambio, el atributo piadoso no se aplica a un curso de acción en relación con otra cosa, sino, como se dice a veces, en sí mismo. Por tanto, Eutifrón está de acuerdo, al menos cautelosamente, con la tesis trivial de que un curso de acción que es amado por los dioses es, por esa misma razón, un curso de acción amado, pero por esa razón no es en absoluto un curso de acción piadoso (cf. 10d1-8).

Ahora bien, todo esto es –al menos para los lectores de nuestros días formados en filosofía básica– bastante elemental y también relativamente trivial.<sup>2</sup> Con mayor razón es al lector de Platón a quien Platón pide que participe en la solución del enigma de lo que constituye el núcleo fáctico del problema al que Eutifrón se enfrenta con tan ininterrumpida y completa incompreensión.<sup>3</sup> Pero la solución del enigma es en sí misma relativamente sencilla. Eutifrón ha olvidado sencillamente que todo el diálogo que Sócrates mantiene con él está guiado desde el principio por tareas epistemológicas: en primer lugar, por la tarea de especificar características o indicaciones con cuya ayuda se puedan reconocer y juzgar cursos de acción ejemplares como piadosos o impíos, y luego por la tarea mucho más exigente de especificar incluso un modelo invariable con cuya ayuda se pueda juzgar y reconocer cualquier curso de acción como piadoso o impío.

La incompreensión de Eutifrón se refiere, pues, a las implicaciones epistemológicas para la teología de sus dos planteamientos sobre la relación entre lo piadoso y lo que agrada a los dioses. Por tanto, depende crucialmente de los artificios conceptuales que Platón utiliza para caracterizar el requisito cognoscitivo más expresivo que es necesario para la cognición y el juicio de lo piadoso y lo impío: 1.) bautiza este requisito con el *nombre* de idea; 2.) atribuye a este requisito el *estatus* de aquello que, en relación con todas las diferencias entre modos concretos de acción (invariante), es *idéntico consigo mismo* en estos modos de acción; 3.) le atribuye la función cognoscitiva de un patrón; 4.) explica esta función con la observación de que uno debe ser capaz de *mirar* este idea-patrón, si uno desea juzgar y reconocer lo piadoso y lo impío de cualquier curso de acción, 5) llama la atención sobre el hecho de que, cuando se ha identificado un requisito cognitivo de este tipo y se hace uso de él para juzgar un curso de acción como piadoso, la expresión lingüística de este uso se realiza mediante una gramática del "porque" o "ὅτι" o "διότι". Llevamos algún tiempo utilizando una simple palabra extranjera griega para designar tal requisito cognitivo en nuestro lenguaje académico actual. Pues tal requisito cognoscitivo es un *criterio*<sup>4</sup>.

Por eso Sócrates, junto con Eutifrón, quiere buscar el criterio invariable de lo piadoso y lo impío. Llegan a la conclusión de que el amor de los dioses o de un solo dios por cualquier curso de acción no revela que sean piadosos, ni revela por qué son piadosos, si es que son piadosos.

Por lo tanto, cualquiera que afirme que un determinado curso de acción es piadoso, y además crea o sepa o piense que sabe que es amado por los dioses o por un dios, debe tener un criterio de lo piadoso independiente de su fe religiosa y de toda teología. Lo que Eutifrón no comprende, pues, al enfrentarse tan impotentemente a la pregunta alternativa de Sócrates, son las implicaciones que la tarea epistemológica de Sócrates conlleva para toda teología, así como para toda creencia en dioses y para toda creencia en Dios. Pues ni una creencia viva en dioses o en Dios ni una teología pueden proporcionar un criterio para juzgar y conocer lo piadoso y lo impío de los cursos de acción. Tal criterio debe ser esclarecido por las personas con total independencia de todas esas creencias e independientemente de toda teología. Esto establece el orden metodológico en el que los esfuerzos por aclarar un criterio de lo piadoso y lo impío de los modos de actuar están conectados con una creencia en dioses o una creencia en Dios y con la teología, en lo que se refiere al juicio normativo y al conocimiento de la práctica humana. Sólo entonces, cuando se haya aclarado tal criterio, se podrá saber y afirmar con buenas razones qué modos de actuar humanos pueden ser amados por los dioses o por un Dios. Y sólo a la luz de tal criterio se puede considerar la proposición teológica de

<sup>1</sup> Sobre el problema de los términos relativos en Platón, cf. Scheibe 1967.

<sup>2</sup> Dónde tiene sus límites esta trivialidad relativa dentro del diálogo de Platón –a partir de 10b1– y qué problemas lógico-relacionales surgen en este límite y más allá de él, lo muestra en detalle G. Patzig (Patzig 1972).

<sup>3</sup> Patzig (cf. supra n. 2) identifica el núcleo del problema con la dificultad de llevar la relación "porque" a los términos de un modo fácticamente apropiado, que Platón formula a través de la *διότι* en los argumentos 10b1ss. cf. pp. 72ss. La construcción-porque que Platón formula a través de la *ὅτι* en la cuestión alternativa 10a2-3 no se ve afectada por esta dificultad, cf. Patzig 1972, pp. 64s.

<sup>4</sup> Esta es también la valoración de K. Reich (Reich 1968), y por W. Wieland (Wieland 1982, 130 y 127) y G. Vlastos consulta el Eutifrón –entre otros diálogos– principalmente con el fin de obtener pruebas de una creencia tradicional en los dioses por parte del Sócrates histórico. Cfr. Vlastos (1992).

que un dios es un ser que ama tales cursos de acción o que ama a los seres humanos por causa de tales cursos de acción.

La contribución de Platón a la ilustración de la religión consiste en una visión práctica, una epistemológica y una metodológica. La visión práctica consiste en que la disputa sobre lo piadoso y lo impío es una disputa sobre el curso de acción de las personas. La visión epistemológica consiste en comprender que la disputa sobre lo piadoso y lo impío de los cursos de acción presupone un criterio para juzgar y reconocer lo piadoso y lo impío. Y la visión metodológica consiste en que la aclaración de este criterio tiene primacía metodológica sobre cualquier teología, es decir, debe completarse antes de que uno pueda siquiera preguntarse con una perspectiva legítima de éxito qué tipo de religión y qué tipo de teología se puede tener razonablemente, y no al revés.

La búsqueda de este criterio es, por tanto, una de las tareas que Platón plantea a la filosofía. En estas condiciones, la importancia del diálogo *Eutifrón* para la historia de la filosofía radica en que Platón utiliza los medios de su "dirección de diálogo" para mostrar lo difícil que es avanzar en esta búsqueda. Por último, pero no por ello menos importante, Platón muestra también que la filosofía no debe eludir la tarea metodológica de vincular directamente esta búsqueda con la confrontación con los seguidores de las formas tradicionales de creencia en los dioses y en Dios, así como en la teología. Sin embargo, la búsqueda del criterio pretendido se hace aún más difícil de lo que ya es si uno la emprende junto con interlocutores que están convencidos desde el principio de que este criterio se puede encontrar en palabras auténticas de dioses o de un dios o en afirmaciones temáticas de personas sobre dioses o sobre un dios. Que la búsqueda del criterio pretendido en la confrontación inmediata con tales interlocutores puede ser incluso tan difícil que fracase, al menos de momento, lo demuestra todo el diálogo.

## VII.

El trabajo de la tarea que Platón dejó a la filosofía con el diálogo *Eutifrón* ha llevado un tiempo extraordinariamente largo. Este tiempo de espera es tanto más significativo si se tiene en cuenta que la cuestión del criterio para lo piadoso y lo impío de la conducta en este diálogo se ve frustrada en el desenlace de dos disputas jurídicas. Sócrates, en particular, espera instrucción de Eutifrón sobre cuestiones divinas y sobre el criterio para lo piadoso y lo impío de las acciones, porque busca argumentos con cuya ayuda quisiera defenderse con el mayor éxito posible de una acusación pública en un juicio público. Esta situación marco jurídica y pública del diálogo entre Sócrates y Eutifrón adquiere un peso formal y metodológico por el hecho de que los dos interlocutores coinciden comparativamente con facilidad en las tesis abstractas de que lo piadoso es una subespecie de lo recto o justo (cf. 8b-9d, 12c-e). Puesto que, según esta premisa, todo lo piadoso es también recto o justo, la búsqueda del criterio de lo piadoso incluye directamente la búsqueda del criterio de lo recto o justo. Platón no conoce aún la distinción entre justicia y legalidad. Pero esta deficiencia queda más que compensada por el hecho de que Platón es el primero en haber visto y discutido sutilmente los problemas de criterio relacionados con ellas y, al mismo tiempo, en haberse dado cuenta de que deben esclarecerse con total independencia de todas las actitudes religiosas y de todos los puntos de vista teológicos, si es que se pretenden esclarecer del todo con una perspectiva justificada de éxito.<sup>5</sup>

Resulta evidente por qué se ha tardado tanto tiempo en abordar este problema del criterio. El nacimiento, crecimiento y difusión del cristianismo neutralizó el alcance de la perspicacia metodológica de Platón durante más de un milenio y medio, casi sin excepción, y elevó la religión cristiana, así como su teología, al rango de fuentes del criterio de lo piadoso y lo impío de curso de acción. Merece la pena, por tanto, recordar la teoría en la que tanto el problema del criterio descubierto por Platón como la perspicacia metodológica obtenida por Platón han vuelto a la vida de forma más clara y fructífera por primera vez. Esta teoría tiene además la ventaja metodológica de separar estrictamente el tratamiento del criterio de justicia del tratamiento del criterio de legalidad.

## VIII.

La teoría que cabe recordar aquí trata de un tema que su autor describe así: "[...] el criterio general por el que se puede reconocer tanto lo correcto como lo incorrecto [...]" (AA 06 229). El criterio mismo se formula así: "Es recta toda acción que, o según cuya máxima, la libertad del arbitrio de cada uno puede existir junto con la libertad de todos según una ley general" (AA 06 230).

El primer punto importante aquí surge del hecho de que este criterio de legalidad está directamente entrelazado con otro elemento de esta teoría: "[...] actúa exteriormente de tal manera que el libre uso de tu arbitrio pueda existir junto con la libertad de todos según una ley general" (AA 06 231). Ahora bien, en su forma pragmática, esta frase es obviamente un imperativo. Uno de los puntos más modestos aquí es que Kant se está refiriendo al imperativo categórico de la ley; el otro punto, de más peso, es que este imperativo, en términos de su contenido proposicional, contiene un criterio para juzgar y reconocer lo que constituye la legalidad de un curso de acción. Juntos, los dos imperativos llaman la atención sobre el hecho de que a ningún ser humano se le podría exigir que actuara con legalidad si esta exigencia no fuera acompañada de la perspectiva justificada de encontrar el criterio con cuya ayuda se pueda juzgar y reconocer qué tipo de curso de acción es correcto y cuál es incorrecto. Formulado en el lenguaje de Kant: La exigencia de modos de acción legales sólo puede ser una exigencia de la razón práctica si se puede juzgar y reconocer de manera

<sup>5</sup> Para la interpretación y el análisis de la siguiente parte del diálogo, véase la parte dedicada a Platón en Enskat 2016 1017-1035.

razonable en qué consiste la legalidad de un modo de acción. Kant ya señaló esta conexión entre los criterios prácticos de juicio y la razonabilidad de tales criterios en la Crítica de la razón práctica con la acertada palabra clave del "racionalismo del juicio" (AA 05 125).

Se puede dejar por el momento la cuestión de si funciona la aplicación del criterio de legalidad y, en caso afirmativo, cómo. En primer lugar, debe tenerse debidamente en cuenta que, en general, el tratamiento de Kant de tales problemas de criterio se descuida indebidamente en favor del tratamiento de los problemas de la justificación de las normas. Por otra parte, la filosofía del derecho de Kant en particular, sigue estando demasiado a la sombra de su filosofía moral. Esta desproporción dentro de la discusión de la filosofía práctica de Kant en su conjunto, sin embargo, impide ver que el trabajo de Kant sobre la filosofía del derecho tiene consecuencias que también tienen alcance para la filosofía de la religión. Este alcance es significativo porque la filosofía de la religión de Kant se sigue discutiendo casi exclusivamente en el marco de su filosofía moral. Por tanto, es necesario recordar brevemente este marco antes de explicar posteriormente cómo se puede salir de él con la ayuda de la filosofía del derecho de Kant y argumentar a favor de una concepción diferente, precisamente ilustrada, de la religión.

## IX.

En primer lugar, la formulación de Kant del problema del criterio del derecho arroja indirectamente luz sobre una dimensión de la filosofía moral de Kant que también se descuida repetida e indebidamente, a saber, sobre el hecho de que Kant elaboró tanto un criterio para juzgar y conocer lo que es moralmente correcto e incorrecto, como un criterio para juzgar y conocer lo que es legalmente correcto e incorrecto. Sin embargo, Kant ocultó en cierto modo este criterio moral a los ojos de los lectores de sus publicaciones. El lugar de este ocultamiento lo forma ese Imperativo Categórico, que a estas alturas ya hace tiempo que forma parte del contenido de la conciencia culta. Kant dio a este imperativo su versión más madura en el § 7 de la Crítica de la razón práctica: "Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda ser considerada siempre al mismo tiempo como el principio de una legislación universal" (AA 05 54). Este imperativo moral también está entrelazado con una función crítica a través de su contenido proposicional. Kant puso en términos esta función crítica del imperativo moral, especialmente en sus lecciones sobre ética, y la caracterizó en el lenguaje semilatinista de la escolástica como la de un "principium der diiudication" (AA 27 1428). Bajo estos signos, ya no es difícil separar este criterio de la forma prescriptiva del imperativo moral y darle la forma descriptiva adecuada: *Es moralmente buena o correcta aquella acción, cuya máxima de la voluntad puede considerarse en cualquier momento también como el principio de una legislación universal*. Pero esto deja claro que no se puede plantear ninguna exigencia moral a ningún ser humano si no se puede proporcionar junto con ella un criterio para juzgar y conocer lo que es moralmente bueno y correcto.

Puesto que, como se ha mostrado en otro lugar<sup>6</sup>, el método de enjuiciamiento asociado a este criterio puede reconstruirse satisfactoriamente tanto en términos hermenéuticos como en términos formales y fácticos, lo que más importa por el momento es mostrar que la tarea de Platón a la dirección de la filosofía, buscar el criterio de lo piadoso de los cursos de acción, se acomoda óptimamente a la Filosofía Práctica de Kant. En el curso de su trabajo sobre esta filosofía, Kant también se dio cuenta, como muestran las citas, de que el criterio que buscaba podía incluso dividirse en un criterio del carácter moral de las acciones y de las disposiciones de ánimo que las guían, y un criterio del carácter legalidad de las acciones completamente independiente de cualquier actitud. Esta división en un criterio de moralidad y un criterio de legalidad puede, por tanto, servir también como punto de partida si se quiere aclarar cómo trabajó Kant en la tarea continua que Platón previó para la filosofía en el diálogo *Eutifrón* –la tarea, esto es, de aclarar cómo se tratan los asuntos divinos cuando ya se tiene un criterio del carácter piadoso de los cursos de acción. En relación con la filosofía práctica de Kant se plantea, por tanto, la cuestión de cómo se relaciona con los asuntos divinos cuando se dispone tanto de un criterio del carácter moral de las acciones y de las disposiciones de ánimo que las guían como de un criterio del carácter legal de los cursos de acción.

## X.

La respuesta más conocida y directa a esta pregunta la dio Kant en la Crítica de la razón práctica con ayuda de su concepción del postulado de la existencia de Dios y del postulado de la inmortalidad del alma. Kant asignó a esta llamada teoría de los postulados la función de una teoría auxiliar. Con la ayuda de esta teoría deben responderse cuestiones que no pueden responderse sólo con la ayuda de la teoría del Imperativo Categórico de la moral y el correspondiente criterio de moralidad. Sin embargo, se puede demostrar que esta teoría de los postulados contiene diferentes puntos débiles no corregibles. En efecto, en el centro de esta doctrina postulada hay una grieta que la hace incoherente, por no decir inconsistente. Esta grieta la convierte en una teoría en la que dos teorías independientes sólo se entrelazan aparentemente en una única teoría internamente coherente. Sin embargo, puede demostrarse que esta incoherencia lleva implícita una debilidad incorregible. Ciertamente, Kant no dejó señales de una revisión, corrección o mejora deliberada de esta teoría auxiliar de su filosofía moral. Pero ni en la *Fundamentación* ni en la Segunda Crítica dio la menor señal de que en el momento de su elaboración contara siquiera con la posibilidad de elaborar algún día una filosofía del derecho. Pero es esta filosofía del derecho en el marco de la cual Kant desarrolla finalmente una concepción de lo divino que muestra todos los rasgos de ser un resultado de revisiones, correcciones

<sup>6</sup> Enskat 2018 65-70; 84-85; 115-124

y mejoras de la insostenible doctrina deísta de los postulados. De este modo, sin embargo, Kant señala que la filosofía del derecho es el medio en el que los límites de la filosofía moral pueden tanto hacerse visibles como superarse de forma fructífera. Pero esto también cambia la respuesta a la pregunta de qué forma adoptan los asuntos divinos, es decir, los asuntos de la religión, si el criterio de lo piadoso del curso de acción humano no es un criterio de moralidad, sino un criterio de legalidad.

## XI.

Se puede llegar a la raíz de la incoherencia apuntada retomando una tipificación popular de la ética de Kant. En este sentido, la ética de Kant es a menudo tipificada como una ética de las disposiciones de ánimo (*Gesinnungsethik*).<sup>7</sup> Esta tipificación no es del todo errónea, pero sólo capta la mitad de la verdad. Es particularmente fácil mostrarlo si se toma el imperativo moral categórico o el criterio de moralidad, que están en el centro de esta tipificación. Si la ética de Kant fuera una ética pura de ética pura de las disposiciones de ánimo, entonces el imperativo correspondiente tendría que ser: *¡Tened sólo aquellas máximas de la voluntad que puedan ser consideradas al mismo tiempo en cualquier momento como principios de legislación universal!* Pero el auténtico imperativo moral es: *¡Actúa de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda ser considerada al mismo tiempo principio de una legislación universal!* Si la ética de Kant fuera puramente una ética de la voluntad, entonces el imperativo moral tendría que hacer obligatorias exclusivamente ciertas máximas de la voluntad –es decir, ciertas disposiciones de ánimo– para sus destinatarios. Sin embargo, el auténtico imperativo hace obligatorios, en primer lugar, determinados  *cursos de acción –actúa de tal modo que...–* y, a continuación, hace depender el carácter moral de los modos de acción exigidos de que estos modos de acción sean practicados por sus actores en una disposición de ánimo cuyo contenido subjetivo se corresponda perfecta y completamente con el carácter objetivo y externo del modo de acción concreto de carne y hueso.

Si se quiere rastrear la incoherencia implícita en la llamada doctrina de los postulados de Kant, entonces es importante tener presente la diferencia radical y categórica entre el componente agencial y el componente de la disposición de ánimo de esta concepción moral. Pues la incoherencia surge del hecho de que estos dos componentes tienen funciones muy distintas en cuanto Kant desarrolla las razones con ayuda de las cuales pretende hacer plausible el postulado de la existencia de Dios y el postulado de la inmortalidad del alma.

La llamada teoría de los postulados de Kant es una teoría auxiliar, de la que Kant se ve necesitado porque el imperativo moral o el criterio de moralidad son, por así decirlo, casi completamente ciegos antropológicamente. Al discutir el postulado de la existencia de Dios, Kant subraya que el imperativo moral obliga a sus destinatarios a actuar de determinado modo y a tener determinadas disposiciones de ánimo, sin tener en cuenta la *naturaleza* de la que depende la existencia fáctica de estos destinatarios. Así pues, este imperativo no tiene en cuenta ni la naturaleza en cuyo seno viven las personas, ni la naturaleza de las propias personas concretas y de carne y hueso; en resumen: la naturaleza de la que ellas mismas forman parte. La doctrina de los postulados surge, por tanto, de un intento de Kant de suplir esta carencia. Con este fin, Kant recuerda algunos elementos de la *conditio humana*: 1.) Las personas no pueden, por su propio esfuerzo, modelar la naturaleza en medio de la cual viven de tal manera que esta naturaleza se adapte armoniosamente a sus cursos de acción moralmente exigidos<sup>8</sup>; 2.) no puede, por sus propias fuerzas, modelar su propia naturaleza corporal y sensible de tal modo que sus necesidades corporales y sus inclinaciones, impulsos y motivos sensuales, así como sus intereses utilitarios, se adapten armónicamente a sus disposiciones de ánimo moralmente exigidas; 3.) todo ser humano aspira a la felicidad por naturaleza y con total independencia de sus deberes morales.

Las dos incapacidades antropológicamente ancladas y el afán de felicidad igualmente antropológicamente anclado hacen necesaria una revisión a fondo de todas las concepciones tradicionales del bien supremo, no sólo a los ojos de Kant, sino también en su esencia. Pues una ética adecuada a la *conditio humana* no puede permitirse el lujo de descuidar el afán de felicidad de las personas, ni puede permitirse el lujo de descuidar los deberes morales de las personas, ni puede permitirse el lujo de descuidar la doble incapacidad de las personas para moldear la naturaleza aparte de ellas y la naturaleza en ellas a favor de una armonía óptima con sus deberes morales. La debida revisión de las concepciones tradicionales del bien supremo tiene, por tanto, tres puntos centrales: 1.) El bien supremo no puede consistir sólo en la felicidad, porque de otro modo se descuidaría el cumplimiento indispensable de las obligaciones morales; 2.) Pero el bien supremo tampoco puede consistir sólo en la pureza de la disposición de ánimo y en la exclusividad de los modos de acción y disposiciones moralmente correctos, porque de este modo se sobrecargaría excesivamente a las personas en su lucha por el bien supremo y en su lucha simultánea por la felicidad. Si, por tanto, en su lucha por el bien supremo, los seres humanos no deben ser sobrecargados en términos morales ni degradados a organizadores de lo que es, en el mejor de los casos, una búsqueda amoral y utilitaria de la felicidad, entonces el bien supremo sólo puede consistir en la conexión de la felicidad con la *virtud*, es decir, con aquella actitud subjetiva de sus disposiciones de ánimo

<sup>7</sup> Véase, por ejemplo Kohl 1990.

<sup>8</sup> Por eso, el autor anónimo del llamado programa de sistema más antiguo del idealismo alemán se pregunta, al estilo de una utopía moral, cómo debe ser el mundo para un ser moral. Cfr. Rosenzweig (1917, 6 y ss.).

## XII.

Sin embargo, la discrepancia entre el grado de virtuosidad de los seres humanos concretos, de carne y hueso, y la pureza moralmente exigida de sus disposiciones de ánimo es experiencialmente tan invariablemente grande que todo ser humano, mirando al mundo en el que vive desde su principio natural hasta su fin natural, no puede encontrar ninguna razón suficiente para justificar la esperanza de poder abrigar alguna vez exclusivamente disposiciones de ánimo totalmente puras, es decir, disposiciones que no se verían frustradas por ninguna inclinación, impulso, necesidad u otros motivos orientados a la felicidad. Sin embargo, si las obligaciones morales se imponen a las personas por la razón práctica, entonces esta razón práctica también debe proporcionarles motivos suficientes para la justificación de la esperanza de que, a pesar de todo, es posible desarrollar tal disposición de ánimo moralmente pura. Kant ve la única razón prácticamente suficiente para la justificación de esta esperanza en la justificación de la creencia en la inmortalidad de ese núcleo del ser humano que él llama, en el lenguaje de la tradición, "alma". Sólo si se justifica la creencia en que este núcleo del ser no es mortal, sino que, como dice Kant, puede desarrollar la pureza moral de sus disposiciones de ánimo "en un *progressus* que va hacia el infinito" (AA 05 220), todo ser humano tiene una razón prácticamente suficiente para la justificación de la esperanza de que, tras su muerte corporal, al menos su alma pueda acercarse incesantemente a la pureza moral de disposiciones de ánimo a la que todo ser humano parece estar obligado.

En resumen, en esta concepción del bien supremo, las obligaciones morales del hombre con sus disposiciones de ánimo obligatorias sólo son compatibles con la condición humana de una forma práctica razonable si todo hombre puede abrigar la creencia de que su alma es inmortal. En este sentido, la inmortalidad de su alma es un postulado razonable de todo ser humano en términos prácticos.

Sin embargo, Kant señala inmediatamente que la razonabilidad práctica de este postulado no es suficiente para hacer plausible que una ética del deber, una ética deontológica de tipo kantiano se convierta en una ética adecuada a la *conditio humana*. Esta insuficiencia se debe exclusivamente al hecho de que en el caso de una progresión infinita de la existencia *post mortem* del alma de un ser humano después de su fin corporal, quedaría desocupada, por así decirlo, una posición que en la vida terrenal ocupa cada ser humano individualmente por sí mismo con la ayuda del criterio de la moralidad –la posición del juez moral. En la fase *post mortem* de la existencia del alma, por tanto, quedaría desocupado el lugar de quien puede *reconocer y juzgar con justicia* el formato moral de sus disposiciones de ánimo y el progreso de la pureza moral de los mismos. Esta tarea cognitiva es aún más complicada. Pues una ética adecuada a la *conditio humana* debe también, en relación con el afán de felicidad de las personas, si no quiere padecer un déficit moral de principio a fin, buscar el criterio de la parte que este afán de felicidad debe poder tener también de forma prácticamente razonable en el bien supremo precisamente cuando el alma es inmortal.

Kant propone dos componentes para este criterio. Un componente consiste en un criterio de proporcionalidad o adecuación relativamente independiente. Según éste, todo ser humano es digno de participar en la felicidad en la medida –y sólo en la medida– en que haya logrado, con la ayuda de su alma, cumplir sus deberes morales con una disposición de ánimo tan pura como sea individualmente posible, es decir, ser virtuoso. El segundo componente de este criterio es decisivo en el contexto de nuestro problema. Pues debe existir una instancia que pueda supervisar no sólo la vida corporal de cada ser humano individual, sino también el progreso infinito *post mortem* de cada alma individual a la luz precisamente de este criterio de proporcionalidad o adecuación, de tal modo que pueda reconocer y juzgar de manera justa qué parte de felicidad merece este ser humano en vista del grado de su virtud. Kant bautiza esta instancia con el nombre tradicional de Dios y argumenta análogamente como en el caso del postulado de la inmortalidad: las obligaciones morales del hombre con sus disposiciones de ánimo obligatorias sólo son razonablemente compatibles con la cuota de su búsqueda de la felicidad en el bien supremo si puede creer legítimamente que existe una instancia divina que puede reconocer correctamente y juzgar con justicia de qué medida de felicidad es digno cada ser humano individual a través de su modo de vida terrenal y a través de la existencia *post mortem* de su alma. Al recto conocimiento de esta *medida* pertenece la *más alta inteligencia*; al justo juicio de esta *porción* pertenece la *más alta justicia*; la más alta inteligencia y la más alta justicia juntas constituyen la *sabiduría* de esta instancia, es decir, de Dios (AA 05 236).

## XIII.

Así se reúne el material necesario para poder aclarar los puntos débiles indicados que resultan de la incoherencia de la doctrina de los postulados, pero que también hacen visible en primer lugar su incoherencia. La primera debilidad se revela en el hecho de que Kant sólo puede concebir el bien supremo del modo en que lo hace en el marco de la doctrina de los postulados al precio de una contradicción sistemática. Pues en este marco, instrumentaliza la moral que concibe de forma casi anti utilitarista bajo una forma utilitarista: la pone al servicio del propósito de infundir en cada ser humano la medida de felicidad de la que se muestra digno con la ayuda de las disposiciones de ánimo moralmente integrales que acompañan premortalmente sus cursos de acción moralmente correctos y que son desarrolladas *post mortem* por su alma. Ciertamente, ni el imperativo moral no utilitarista ni el criterio no utilitarista que contiene para juzgar el formato moral de las acciones y disposiciones de ánimo se transforman de este modo en una contrapartida utilitarista. Sin embargo, el formato moral de los cursos de acción y, sobre todo, de las actitudes del conjunto de toda vida humana individual se pone al servicio de la realización de la búsqueda de la felicidad, incluso más allá de la muerte. El nombre de bien supremo no puede disimular bien el hecho de que, de este modo, una moral no utilitarista se instrumentaliza en forma utilitarista a favor del cumplimiento de la búsqueda de la felicidad.

El segundo punto débil sistemático que Kant introduce en su filosofía práctica a través del diseño interno de la doctrina de los postulados se manifiesta en la forma particular de un punto ciego. Este punto ciego es el precio de una inconsecuencia por parte de Kant. Esta inconsecuencia se refiere inicialmente a un único elemento muy concreto del postulado de Dios. Sin embargo, proyecta otra sombra sobre toda la doctrina de los postulados. El punto neurálgico aquí es el criterio de proporcionalidad, con cuya ayuda se supone que es posible reconocer y juzgar el grado en que un ser humano individual es merecedor de la felicidad en función de su grado de virtud. Pues bien, tanto este criterio como las formas de uso que el Dios postulado haría de él en cada caso concreto constituyen un absoluto misterio. Tal criterio ni siquiera se formula, sino que –al igual que la existencia de Dios– se *postula* exclusivamente. Tanto el criterio mismo como las formas de su uso permanecen bajo la custodia absolutamente misteriosa del Dios postulado, incluso a la luz de la doctrina del postulado. Permanecen ocultos en la inteligencia postulada y en la justicia postulada del Dios postulado. Ningún ser humano, por tanto, es capaz de reconocer el grado de su bienaventuranza ni siquiera en lo más mínimo y de juzgarlo con justicia. Los asuntos divinos de los que habla el Sócrates platónico en el *Eutifrón* siguen siendo en este marco un secreto absoluto del Dios postulado.

Esto es en primer lugar notable porque Kant, con la ayuda de la doctrina de los postulados, pretende en realidad que la ética del deber que él desarrolla también pueda tener en cuenta la *conditio humana* en particular mejor que sin su ayuda. Sin embargo, en el marco de esta doctrina de los postulados, precisamente se examinan las capacidades cognitivas de las personas en busca de límites insuperables, y concretamente sus capacidades cognitivas para el discernimiento *práctico*, es decir, para el esclarecimiento moral y de legalidad. Sin embargo, el trabajo de Kant sobre el esclarecimiento de los criterios de moralidad y legalidad –en el lenguaje del *Eutifrón* de Platón, es decir, sobre los criterios de lo piadoso– pretende naturalmente contribuir precisamente al esclarecimiento de las capacidades cognitivas de las personas para el discernimiento práctico.

A la vista de esta constatación, surgen tres preguntas escépticas que pueden dirigirse a la ética de Kant y a su doctrina de los postulados: 1.) ¿Es demasiado alto el precio que hay que pagar si se acepta que las personas deben ser consideradas ciegas cuando se trata de la cognición correcta y de la justa valoración del grado de su participación en el bien supremo? 2) A la vista del contenido fáctico de toda la filosofía práctica de Kant, ¿es en absoluto imperativo aceptar este precio? 3) ¿Acaso la filosofía práctica de Kant contiene elementos esenciales que permiten evitar este precio y que, sin embargo, abren una posibilidad para que su ética haga justicia a la *condición humana*, en particular tanto a las capacidades cognoscitivas del hombre para el discernimiento práctico como a su lucha por el bien supremo?

Estas preguntas no son ociosas ni apuntan más allá de la dirección en la que el propio Kant trabajó las cuestiones de la filosofía de la religión dentro de la Filosofía práctica. Kant incluso dio una pista sistemática dentro de la Segunda Crítica que apunta en la misma dirección que estas tres preguntas escépticas. Pues en la última sección de la *Dialéctica de la Razón Pura Práctica*, en cuyo centro se desarrolla la doctrina de los postulados, Kant se pregunta, entre otras cosas, por "la proporción de las facultades cognoscitivas del hombre sabiamente apropiadas a su destino práctico"<sup>9</sup>. Es evidente, no sólo en el contexto de Kant sino también en el fondo, que al hombre se le niega la capacidad de conocer el grado en que es digno de felicidad. Es tanto más revelador ver eso y cómo Kant trata de atribuirlo a la "inescrutable sabiduría por la que existimos"<sup>10</sup>, que se nos niegue esa facultad práctica de conocimiento: "También aquí parece correcto, lo que por lo demás nos enseña suficientemente el estudio de la naturaleza y del hombre, que la inescrutable sabiduría por la que existimos no es menos digna de veneración en lo que nos negó que en lo que nos concedió" (AA 05 266).

La actitud personal de Kant, expresada en esta formulación facultativa ("*parece*"), puede ser por cierto respetable. Sin embargo, no puede ocultar el hecho de que el alcance de la *facultad* del hombre para el conocimiento práctico del grado de su virtud no alcanza el alcance de su *necesidad* de este conocimiento práctico, es decir, también para el conocimiento del grado de su merecimiento de la felicidad. Ante todo, la formulación de Kant con su modo facultativo delata inequívocamente la conciencia de razones deficientes para la justificación de la convicción de que forma parte de una "proporción de las facultades cognoscitivas del hombre sabiamente adecuada a su destino práctico" el que se le nieguen las capacidades cognoscitivas para el discernimiento práctico del respectivo grado de su virtuosidad.

Sin embargo, a pesar del respeto personal y deísta de Kant por los límites antropológicos de la capacidad de discernimiento práctico, la conciencia de esta falta de racionalidad no conduce necesariamente a una renuncia resignada a seguir investigando la cuestión de la "proporción de sus facultades cognoscitivas sabiamente apropiada para el destino práctico del hombre". Al contrario, esta conciencia abre también la opción de investigar tal proporción, al menos a título de ensayo, bajo aspectos distintos de los que orientan la doctrina de los postulados. La cuestión es si la necesidad de conocimiento práctico no se sobredimensiona innecesariamente desde el principio al apuntar al grado en que una persona es digna de felicidad. Evidentemente, esto pone en tela de juicio todo el concepto del bien supremo. Pero la cuestión central productiva, para la que la conciencia de Kant de una falta de racionalidad en la doctrina de los postulados abre una opción, es si es posible una concepción del sumo bien que *no* desborde las capacidades del hombre para el discernimiento práctico mediante la necesidad de participación en el sumo bien así concebido.

<sup>9</sup> AA 05 236 ss. Sobre la función orientadora que el tema de la determinación del hombre tiene en el conjunto de la filosofía de Kant, cf. recientemente las amplias discusiones de Brandt 2007.

<sup>10</sup> AA 05 266.

Pues Kant nunca revisó la presuposición que hizo, de que "[...] la naturaleza humana está destinada a tender al bien supremo", pero tampoco revisó la consecuencia que extrajo de ello, " (AA 05 146) [...] así también la medida de sus facultades cognoscitivas, sobre todo su relación entre sí, debe suponerse apta para este fin" (AA 05 146). Esta idoneidad cognoscitiva de la naturaleza humana para la persecución del bien supremo es la perfección cognoscitiva "[...] en sentido *práctico*" (AA 05 40) y en la medida en que, "[...] como *constitución* del hombre, por consiguiente interior, [...] nada más que el *talento* y, lo que lo refuerza y completa, la *habilidad*" (AA 05 40). La cuestión de si es posible una concepción del sumo bien que no desborde el talento del hombre para el discernimiento práctico a través de la necesidad de participación en el sumo bien así concebido apunta, por tanto, a una continuación de la dialéctica de la razón práctica (AA 05 107) por otros medios.

#### XIV.

El punto de partida más favorable para orientarse en la respuesta de Kant a esta pregunta es la incoherencia implícita, cuando no la inconsistencia, de la doctrina de los postulados. Esta incoherencia se cuele, por así decirlo, en la doctrina de los postulados, en la medida en que Kant otorga al componente actitudinal de la moralidad un peso para la consecución del bien supremo dentro de este marco que es prácticamente incommensurable con el peso que le otorga fuera de la doctrina de los postulados. Pues fuera de la doctrina de los postulados, son exclusivamente las *acciones* concretas, de carne y hueso, el *comportamiento* concreto, de carne y hueso de los seres humanos a través del cual pueden contribuir a la consecución del bien supremo. Con respecto a la pregunta "¿cómo es posible en la *práctica* el sumo bien?" (AA 05 203)<sup>11</sup>, el propio Kant caracteriza el sumo bien como "*un bien práctico*, es decir, aquello que es *posible* mediante la *acción*" (AA 05 215)<sup>12</sup>, e incluso subraya explícitamente una vez más que "las *acciones* que pretenden hacer *real* el sumo bien pertenecen al *mundo de los sentidos*".

De este modo, sin embargo, Kant ha dejado claro, independientemente de la doctrina de los postulados, que los modos de acción concretos y de carne y hueso de los seres humanos, en la medida en que satisfacen el criterio de moralidad, constituyen las únicas condiciones para la *realización* práctica del bien supremo. Sin embargo, sin la menor coherencia –y casi en contradicción– con esta concepción inequívoca, Kant en la doctrina de los postulados asigna a las disposiciones de ánimo prácticas, siempre que satisfagan el criterio de moralidad, el rango de condiciones necesarias para la realización del bien supremo. La única justificación del intento que conduce a esta incoherencia con la doctrina de los postulados la proporciona Kant con el pensamiento de que su ética del deber depende de una teoría auxiliar mediante la cual puede ser llevada a la mayor conformidad posible con la *conditio humana* en los puntos que se acaban de discutir. La pregunta no escéptica y constructiva para la filosofía práctica de Kant es, por tanto, si, y en caso afirmativo, cómo puede hacerse visible tal conformidad sin la ayuda de la incoherente, cuando no inconsistente, teoría de los postulados, es decir, también sin contraer los puntos débiles discutidos; expresado positivamente, de modo tal que entre en juego una capacidad cognoscitiva del hombre para el discernimiento práctico, a saber, para reconocer correctamente y juzgar con justicia en qué medida puede tener participación en el bien supremo en cada caso, sin reservar tal conocimiento y juicio prácticos al misterio impenetrable de la sabiduría postulada de un Dios postulado.

#### XV.

Mirándolo bien, el propio Kant dio todas las respuestas a todas las preguntas planteadas. Simplemente no dijo explícitamente que estas respuestas surgían de revisiones, correcciones o mejoras de deficiencias sistemáticas, como las que introdujo en su filosofía práctica a través de la doctrina de los postulados. Uno puede registrar inicialmente estas deficiencias y sus correcciones, por así decirlo, según el esquema de la simple contabilidad. Todos los resultados de estas revisiones, correcciones y mejoras pueden encontrarse en un pequeño tratado que Kant integró en su última publicación de 1798, bajo la pregunta: " Si el género humano está en constante progreso hacia mejor".

El balance se perfila ya con esta cuestión. Pues el postulado progreso *post mortem* infinito del alma individual del ser humano individual se contrapone aquí al progreso constante de todo el género humano hacia lo mejor durante su historia terrenal. Y lo que el propio Kant caracteriza retrospectivamente como "un quantum cada vez mayor de moralidad en la disposición de ánimo" (AA 07 91) se contrasta con lo que el propio Kant caracteriza a su vez como "un aumento de los productos [...] de la legalidad en las acciones conformes al deber"(AA 07 91). Con esta partida del balance, sin embargo, se gana mucho más que una alternativa al progreso en la pureza moral de las disposiciones de ánimo. Pues esta alternativa es, bien mirada, un criterio, y concretamente un criterio de progreso práctico: el género humano progresa prácticamente en la medida en que crece la cantidad de los productos de la legalidad entre los hombres. El reconocimiento correcto y la valoración justa del crecimiento cuantitativo de la conducta legal de los seres humanos es, después de todo, una cuestión de observaciones e investigaciones empíricas legales y jurídicas, como las que pueden, en principio, completarse en un número finito de pasos. Por el contrario, la tarea de reconocer correctamente y juzgar con justicia el grado de pureza moral de la disposición de ánimo de un solo ser humano es una tarea para la que –como argumenta Kant en la doctrina de los postulados– sólo la sabiduría postulada del Dios postulado estaría a la altura de la manera más misteriosa.

<sup>11</sup> Énfasis R. E.

<sup>12</sup> Énfasis R. E.

De este modo, Kant ha logrado dar el primer paso que conduce a un perfeccionamiento sistemático de su teoría del bien supremo: Ha mostrado cómo los seres humanos pueden reconocer y juzgar justamente la medida del progreso que su género en su conjunto realiza en la historia en cada caso de un modo metódicamente controlable.

Una segunda modificación que Kant asocia a este paso se refiere a la concepción del bien supremo, al que el género humano se acerca en esta forma de progreso. Pues con esta forma de progreso, los seres humanos se encuentran en un camino que Kant caracteriza como el camino "hacia el bien político supremo, hacia la paz perpetua" (AA 06 335). Esta paz es la paz jurídica, es decir, la paz jurídica entre todos los seres humanos individuales y ciudadanos, así como entre todos los estados individuales o comunidades políticas. Este bien tiene carácter político porque no puede alcanzarse sin política jurídica, es decir, sin legislación interna y sin el ejercicio ejecutivo del cargo en la forma republicana de gobierno en todos los estados o comunidad de la tierra (AA 06 354). En un trabajo preliminar a su tratado sobre esta forma de progreso, Kant prevé incluso una conexión condicional directa entre la legalidad de los modos de acción y comportamiento y la felicidad del ser humano individual, a saber, "ser un miembro jurídico y, *por tanto*, feliz de la comunidad durante la vida" (AA 22 623).

## XVI.

Si se quiere valorar correctamente la aportación que este criterio del progreso del género humano hace a la ilustración de la religión, entonces es importante evitar primero un evidente malentendido jurídico positivista. Pues cuando Kant se centra aquí en la idea de aumentar los productos de la legalidad, un uso del lenguaje que se ha hecho tradicional sugiere el malentendido de que esta legalidad debe entenderse como aquellos cursos de acción de los ciudadanos que se ajustan a las leyes positivas vigentes en un Estado. Pero nada sería más absurdo desde el punto de vista de la teoría de Kant que esta interpretación. En la teoría de Kant, la legalidad no es otra cosa que la conformidad tanto con el criterio de legalidad como con el criterio de moralidad, pero descontando, por así decirlo, las *disposiciones de ánimo* de los ciudadanos actuantes. Los productos de la legalidad, de los que habla el criterio de progreso de Kant, reciben por tanto su orientación productiva central a través del criterio de legalidad. Sin embargo, los cursos de acción que son productos de la legalidad deben conformarse al criterio de la moralidad de forma indirecta. A esta conformidad indirecta se refieren directamente tanto el imperativo categórico de legalidad (AA 06 231) como el criterio no imperativo de legalidad (AA 06 230). Pues ambos hacen depender la legalidad de un curso de acción del hecho de que éste, o su máxima, o la libertad del arbitrio de cada uno, puedan "coexistir *con la libertad* de todos". Esta especial condición necesaria de compatibilidad con la libertad de todos constituye, por tanto, el nudo en el que la legalidad se entrelaza con el criterio de moralidad –ya sea en su forma imperativa o en su forma no imperativa–, porque el criterio de moralidad tiene una doble función cognoscitiva: Tiene una función crítica no sólo respecto del carácter moral de los cursos de acción y de las disposiciones de ánimo, tiene, bajo la forma de una "*ratio cognoscendi* de la libertad" (AA 05 4), igualmente la función cognoscitiva de un criterio mediante el cual cada uno puede reconocer el hecho de que es libre, porque en virtud de su razón práctica es a la vez fuente y destinatario del imperativo categórico de la moralidad. Los productos de la legalidad deben, por tanto, ser compatibles con la libertad de sus autores *en el sentido, y sólo en el sentido*, en que esta libertad se les hace accesible mediante el criterio de la moralidad.

El propio Kant ha llegado a prever, en ocasiones, el aprieto en que se puede caer si se contempla una situación práctica básica del hombre en la que, respecto a su destino, éste dependa exclusivamente de sus concretos cursos de acción de carne y hueso, pero no de su disposición de ánimo: "Pero no sé por qué debería estar ahí sólo para actuar" (R 6820). Así pues, ha esbozado una condición en parte cognoscitiva y en parte afectivo-práctica, de cuyo cumplimiento el hombre puede esperar encontrar una salida a este desconcierto: "debe ser algo que pueda servirle [...] de guía y darle valor" (R 6310). Por tanto, el alcance del criterio de Kant sobre la medida del progreso sólo puede valorarse adecuadamente si se tiene en cuenta qué y cómo Kant entretejió este criterio de medida con aquel otro criterio que no sólo puede "servir para guiar" en un sentido cognoscitivo, sino cuyo uso correcto también puede "dar valor" en un sentido emocional-práctico en las circunstancias apropiadas. Pues antes de poder reconocer y juzgar la medida de tal progreso, hay que poder reconocer y juzgar si se ha producido en absoluto un progreso de este tipo legalista. Con su segundo criterio, Kant se aleja incluso de la situación histórica en la que podría registrarse un primer progreso de este tipo. Pues este criterio está en sintonía con la situación histórica en la que, por primera vez, aparece un *indicio de pronóstico* fiable, lo que él llama un "signo histórico" (AA 07 84), de que el género humano seguirá el camino de este tipo de progreso, es decir, se acercará al bien político supremo –aunque sea mínimo. A este criterio histórico-diagnóstico hay que exigirle, por tanto, aunque sólo sea por razones formales, dos cosas: 1.) debe esbozar un fenómeno histórico (AA 07 91), *empíricamente constatable*, sobre el que recaiga el papel de indicador del futuro comienzo del crecimiento cuantitativo de los productos de la legalidad; y 2.) el indicador esbozado debe referirse además a las capacidades prácticas y cognitivas del género humano de una forma tan *específica* que éstas no sólo no se vean sobrecargadas en principio por el progreso indicado y su meta, sino que se orienten de tal manera que también se les dé el valor de volverse prácticas a favor del progreso hacia esta meta.

A la luz del criterio histórico-diagnóstico de Kant, este indicador está formado por el "entusiasmo" (AA 07 85) y la "participación general [...] y desinteresada [...]" (AA 07 85) con los que "el público externo, espectador [...] simpatizaba sin la menor intención de participación" (AA 07 85), mientras que la "revolución de un pueblo espiritual, que hemos visto desarrollarse en nuestros días [...] encuentra sin embargo en la mente de todos

los espectadores (no implicados ellos mismos en este juego) una participación [...] cuya expresión estaba ella misma conectada con el peligro. ... en la mente de todos los espectadores (que no están ellos mismos implicados en este juego), hay un deseo de participar, [...] cuya expresión estaba ella misma relacionada con el peligro, y que no puede tener, por tanto, otra causa que una disposición moral en el género humano " (AA 07 85). Se trata, pues, "simplemente del modo de pensar de los espectadores, que se traiciona públicamente en esta obra de grandes transformaciones [...] pero que (en aras de la generalidad) prueba un carácter del género humano en su conjunto y al mismo tiempo (en aras del desinterés) un carácter moral del mismo al menos en su disposición, que no sólo da esperanzas de progreso hacia lo mejor, sino que él mismo es ya tal, en la medida en que la facultad del mismo es suficiente para el presente " (AA 07 85). Esta disposición moral tiene dos dimensiones para toda nación: "en primer lugar, la del derecho [...] a darse una constitución civil, según se crea buena; en segundo lugar, la del propósito (*que es al mismo tiempo deber*), de que sólo esa constitución de una nación sea en sí misma *legal* y moralmente buena, [...] que no puede ser otra que la constitución republicana [...]" (AA 07 85). Pues un "ser dotado de libertad no puede ni debe [...] exigir para el pueblo, al que pertenece, otro gobierno que aquel en el que es colegislador " (AA 07 86).

## XVII.

Ahora bien, el camino de Kant hacia esta teoría jurídico-política del progreso histórico y los argumentos centrales de esta teoría han sido excelentemente analizados desde hace tiempo<sup>13</sup>. Pero el derecho del pueblo a una constitución republicana y a su asociado cogobierno parlamentario (AA 06 322) así como a su igualmente asociado deber de trabajar por una correspondiente reforma republicana y parlamentaria "desde arriba" (AA 07 92) por medio de la opinión pública, forman para Kant mucho más allá de esto el punto de partida para una revisión de su concepción de lo que en Platón son los "asuntos divinos" (τὰ θεῖα). Esta revisión se anuncia superficialmente en el hecho de que utiliza el lenguaje tradicional de la religión y del culto religioso –e incluso de la soteriología cristiana– cuando caracteriza el peso que debe darse a la constitución republicana en relación con el bien político supremo:

"Así como la iglesia visible se basaba por lo demás en una invisible (como su arquetipo) con el encabezamiento: fuera de la iglesia no hay salvación: así ahora se dice con razón del estado político de los estados y de los pueblos: fuera de la república no hay salvación" (R 8076). Del "derecho del pueblo " (AA 07 86) a su vez, que justifica la reivindicación de los miembros de una nación a una constitución republicana, Kant dice en este sentido: "se trata de un santuario [...] que ningún gobierno, por benévolo que sea puede tocar " (AA 07 86)<sup>14</sup>.

La cuestión de Dios es discutida directa y detalladamente por Kant en las notas que no estaban destinadas a la publicación, que escribió inmediatamente en los años posteriores a la publicación de su teoría definitiva del progreso y que están contenidas en los dos volúmenes del *Opus postumum*.<sup>15</sup> Una de estas discusiones está directamente relacionada con observaciones de situaciones políticas revolucionarias:

"Es extraño que cuando las cosas son lícitas y ordenadas entre el pueblo, pero más aún en un Estado, no se aluda a la existencia de una deidad en el curso del mundo, [...] en cambio, cuando todo se echa encima por la muchedumbre gobernante de manera anárquica, violenta y con atrocidades, se invoca (postula) la deidad [...] Así pues, es la razón moral/práctica en las relaciones jurídicas [...] la que postula la existencia de Dios" (AA 22 109)<sup>16</sup>.

En este contexto, Kant comienza evidentemente a trabajar en una revisión radical de la doctrina de los postulados de la existencia de Dios. Esta radicalización se refleja en reflexiones que marcan una secuencia de pasos consecuentes. En primer lugar, se pregunta "si es posible la religión sin la presuposición de la existencia de Dios" (AA 22 130). Desde el principio, sin embargo, esta pregunta tiene una dirección temática completamente distinta a la dada por la doctrina de los postulados de la Segunda Crítica. Pues no aborda ni positiva ni negativamente la existencia postulada de una autoridad sabia postulada. Más bien se orienta hacia la forma imperativa de los imperativos categóricos de moralidad y legalidad, en cuanto apunta al estatuto ontológico del sujeto de tales imperativos: "Dios es el sujeto del imperativo categórico de deberes" (AA 21, 22). A la luz de esta concepción, Kant llega primero al rechazo de una onto-teología de la sustancia externalista:<sup>17</sup> "Este ser que manda no está separado del hombre como una sustancia distinta del hombre" (AA 21, 21). Llega entonces al resultado intermedio positivo cuasi-heurístico: "A Dios sólo se le puede buscar en nosotros " (AA 21 150) y formula el primer resultado definitivo de esta búsqueda como un hallazgo que surge de una ontoteología substancialista inmanentista del alma: "Hay un Dios en el alma del hombre" (AA 22, 120). Pero incluso esta concepción sigue cargada de implicaciones substancial-ontológicas impropias debido a las implicaciones equívocas de hablar de una relación de ser-en y de la fundamentación en Dios de tal relación. Kant neutraliza finalmente tales implicaciones mediante la idea: "Dios no es una sustancia" (AA 21 108). Desde aquí, por tanto, sólo hay un pequeño paso hasta la idea radical formal y antiontoteológica:

<sup>13</sup> Cf. K. Reich (1959).

<sup>14</sup> Si se sigue el esbozo de la secularización del Estado dado por Bökkenförde (2007), entonces estas discusiones de Kant marcan, si no el epitome político-histórico, al menos el epitome reflexivo de este desarrollo – a través de la sacralización tanto del derecho del hombre y del ciudadano como de la constitución republicana del estado y de la legitimidad representativa-democrática del gobierno en tal sistema estatal.

<sup>15</sup> Vgl. Compárese sin embargo la formulación jurídico-teológica: AA 08 352.

<sup>16</sup> Destacado R. E

<sup>17</sup> Sobre el discurso terminológico de Kant acerca de la ontoteología AA 28 155 y ss, y1249 y ss.

"[Tener religión] no requiere el concepto de Dios y menos aún el postulado 'Hay un Dios'" (AA 21 81). Esta idea se refleja en una circunstancia inaparente, que superficialmente parece meramente gramatical: ya no se puede tematizar el contenido de la religión correspondiente de forma objetiva, cosificadora o sustancial con la ayuda del nombre "Dios"; sólo se puede tematizar de forma atributiva con la ayuda del adjetivo "divino". Por consiguiente, Kant circunscribió el contenido de esta religión en este sentido con tres fórmulas que se complementan en lo sustancial: 1) "El concepto de religión es [...] meramente un principio para que el hombre juzgue todos sus deberes como mandamientos divinos" (AA 06 440); 2) "La religión es el *conocimiento* que tiene el hombre de sus deberes como mandamientos divinos" (R 8104); y 3) "El principio de observar todos los deberes como mandamientos divinos es la religión" (AA 22, 111)<sup>18</sup>.

La valoración, el conocimiento y la observancia de todos los deberes impuestos por los imperativos categóricos como contenido de los mandamientos divinos constituyen, pues, tanto el carácter cognitivo como el práctico de la religión posible para el ser humano. La valoración y el conocimiento de estos deberes como mandamientos divinos se refieren obviamente de manera específica a la dimensión cognitiva, y su observancia como mandamientos divinos de manera igualmente obvia a la dimensión práctica. Pero no es menos evidente que uno puede cumplir tales deberes como mandamientos divinos si y sólo si previamente los ha juzgado y reconocido como tales. De este modo, Kant deja inequívocamente claro que incluso el camino de la religión conduce a través de una dimensión cognoscitiva –al menos en la medida en que la religión tiene un núcleo práctico consistente en obligaciones morales y legales incondicionales, tales que seres como los seres humanos pueden tanto inferir como imponerse a sí mismos a través de imperativos categóricos. Kant ha dado a entender repetidamente que el carácter divino de los mandamientos impuestos por imperativos categóricos –es decir, tanto por el imperativo de moralidad como por el imperativo de legalidad– está relacionado con el carácter inteligible inherente a tales mandamientos.<sup>19</sup> Pues en términos metodológicos, el tipo cognoscitivo de carácter inteligible está ligado a la condición de que él y su portador típico sólo pueden ser averiguados, juzgados y reconocidos mediante métodos no empíricos, formales.<sup>20</sup>

Pero precisamente en términos metodológicos adquiere importancia la concepción atributivo-lógica de lo divino en Kant. Pues hace uso de esta concepción casi precisamente en los puntos argumentativos en los que uno se topa con límites metodológicos de principio con las preguntas que la concepción de los hechos inteligibles evoca por defecto. Al fin y al cabo, los hechos plantean casi por defecto la cuestión de su explicación. Pero en el caso de los hechos que se distinguen por caracteres inteligibles con respecto a los modos de su accesibilidad cognoscitiva, la situación es muy diferente: son "[...] absolutamente inexplicables [...] a partir de todos los datos del mundo sensorial y de todo el ámbito de nuestro uso teórico de la razón"<sup>21</sup>. Si se quiere al menos compensar esta inexplicabilidad empírica y teórica de los hechos inteligibles mediante un modelo de reducción positiva, entonces sólo queda un modelo en la tradición en la que vive Kant, que también pervive en el modelo de dos mundos de Kant de un mundo inteligible y un mundo sensible. Pues los hechos inteligibles son entonces –en lenguaje bíblico– "no de este mundo". En cuanto al otro mundo correspondiente, el origen de tales hechos inteligibles –es decir, sobre todo del hecho de la ley moral– sólo puede identificarse en el mismo lenguaje con Dios. Este modelo teísta del origen, sin embargo, ya no es sostenible a la luz del rechazo de Kant no sólo de cualquier ontoteología de la sustancia, sino también de cualquier concepción postulada prácticamente fundada de Dios. En su lugar surge la concepción atributivo-lógica de la divinidad de los hechos prácticos inteligibles, es decir, sobre todo, del hecho de la ley moral.

### XVIII.

La secuencia de pasos por la que Kant rechaza no sólo cualquier ontoteología de la sustancia sino también el argumento moral-teológico a favor del postulado práctico de la existencia de Dios de la Segunda Crítica no ha llegado aún a su fin. Volviendo la vista atrás sobre el juego y la contradicción de las concepciones substanciales-ontoteológicas de Dios –incluida la doctrina de los postulados– y sobre su propia reducción de todas estas concepciones a una concepción atributivo-lógica de la divinidad de los imperativos categóricos de moralidad y legalidad, Kant emprendió una reflexión metacrítica, formal, sobre todas estas concepciones: "[...] desde un punto de vista práctico, es completamente irrelevante que se tome como base la divinidad del mandamiento en la razón humana o también de tal persona [Dios, R. E.] porque la diferencia es más una fraseología que una doctrina que amplía el conocimiento" (AA 21 28)<sup>22</sup>. Es cierto que una de las ideas clásicas de la filosofía práctica de Kant es que "no pretende ninguna [...] extensión del conocimiento a lo suprasensible". (AA 05 6.) Sin embargo, especialmente desde la perspectiva de la filosofía de la religión y en retrospectiva de la historia de la ontoteología y la historia de la política religiosa que procedió bajo los auspicios de esta ontoteología, es cualquier cosa menos una diferencia fraseológica si uno identifica a Dios

<sup>18</sup> Énfasis R. E. La concepción atributivo-lógica de lo divino en contraste con la concepción substancial-ontoteológica de Dios es raramente tratada en la literatura especializada, pero cf. al respecto Bickmann (2006, 197-223).

<sup>19</sup> El concepto de carácter inteligible (*intelligiblen Charaktere*) se introduce en: A 538-58, B 566-86; para la Filosofía práctica se hace sistemáticamente fecundo en AA 05 45 y ss., 49 y ss, 87 y ss, 94 y ss y 105 ss. Aquí Kant la combina lamentablemente, en detrimento de la valoración de su viabilidad, con la cuasi metafórica que lleva a confusión de los dos mundos de los que el hombre es habitante, en lugar de atenerse a su idea central epistemológica de que el hombre puede reconocer tanto caracteres inteligibles como caracteres no inteligibles, sensorio-empíricos; cf. sobre esto también más adelante Enskat 2018 (310-29).

<sup>20</sup> Sobre las formas metodológicas y procedimentales de esta constatación, juicio y reconocimiento según el imperativo categórico de la moral, cf. Enskat 2018 (65-70, 84-86).

<sup>21</sup> AA 05 43. Cf. también A 557, B 585.

<sup>22</sup> Énfasis R. E.

con el sujeto de los imperativos categóricos o no, si uno identifica el sujeto de los imperativos categóricos con la razón humana o no, y si uno atribuye a los imperativos categóricos el atributo de la divinidad o no. En vista de la censura de la política religiosa en toda Europa durante la vida de Kant (AA 07, 5-11), tampoco es del todo irrelevante que Kant discuta tales alternativas exclusivamente en notas de los últimos años de su vida que no estaban destinadas a ser publicadas.

Sin embargo, la discusión de tales alternativas –y quizás incluso la discusión de precisamente estas alternativas– pertenece a esa Ilustración sobre la religión que Kant identifica en su escrito para responder a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración? (AA 08 40 y ss.) con la tarea más actual de la Ilustración, no sólo de su tiempo. Pero con este diagnóstico, tanto filosófico de la religión como político e histórico de la religión, el escrito ilustrado de Kant de 1784 forma también el prelude programático de su propia participación casi planificada en el esfuerzo que esta Ilustración sobre la religión necesita. En 1787, la doctrina postulada de la Segunda Crítica documenta –como muestra sobre todo la retrospectiva a partir de las actas inéditas del *Opus postumum*– sólo una primera etapa en el camino asociado a este esfuerzo. Los análisis morales-hermenéuticos de la Biblia en las Investigaciones sobre la *Religión dentro de los límites de la mera razón* de 1793 representan sin duda la culminación de este esfuerzo público por parte de Kant, en cuanto al volumen del libro y el grado de su urgencia, pero no menos en vista del alcance y profundidad históricos, europeos y espirituales del cristianismo documentados en el Nuevo Testamento. E incluso en la última obra sistemática de Kant, la *Metafísica de las costumbres* de 1797, la concepción atributivo-lógica de la divinidad de los deberes (incondicionales) se expone al menos casualmente (AA 06 487).

Los esfuerzos de Kant por iluminar la religión, entre tanto, también tocan esta concepción clave de la atribución-lógica en sus últimas publicaciones más pequeñas, tipo tratado, sobre filosofía práctica. Aquí, sin embargo, Kant da ocasionalmente un paso radical más allá de la concepción de la divinidad de los deberes incondicionales, incluso dentro de esta concepción. Pues aquí Kant habla incluso públicamente de que la relación cognoscitiva del hombre con los deberes (incondicionales) abierta por los imperativos categóricos "[...] le abre una profundidad de disposiciones divinas" (AA 08 287)<sup>23</sup>. Con la tematización de estas disposiciones, sin embargo, Kant se refiere a una dimensión aún más central de lo divino que con la tematización de la divinidad de los deberes incondicionales. Pues estas "disposiciones divinas profundas" no son otra cosa que las facultades cognitivas y prácticas subjetivas inherentes a todo ser humano en cuanto ser humano, que ya de forma innata le capacitan para juzgar, realizar y cumplir los deberes morales y legales incondicionales, es decir, los "divinos". Con esta forma de atribución de divinidad, Kant no sólo señala un sutil distanciamiento de los últimos rasgos tradicionales de una concepción orientada al Decálogo de la divinidad de los mandamientos morales incondicionales. Sobre todo, mediante un paso reduccionista demasiado consecuente, llama la atención sobre el hecho de que los mandamientos que tienen un carácter divino no podrían llegar en absoluto a la conciencia del hombre como su auténtico destinatario si no estuvieran investidas en él unas facultades específicas que le permiten reconocer, juzgar y obedecer tales mandamientos y darles un carácter divino.

Pero las facultades cognoscitivas divinas del hombre –es decir, sus facultades de juicio y de cognición de los deberes morales y legales incondicionales– y la facultad práctica de observar tales deberes –su "libertad como facultad [...] de absoluta espontaneidad" (AA 05, 48.) – son divinas en el mismo sentido en que estos deberes mismos son divinos: También ellos son "absolutamente inexplicables a partir de todos los datis del mundo sensorial y de todo el ámbito de nuestro uso teórico de la razón" –es decir, ni siquiera a partir del desarrollo filogenético, embrionario o cualquier otro desarrollo natural o socio-psíquico.<sup>24</sup> La dotación del hombre con estas facultades pertenece a aquellos hechos inteligibles que son incapaces de explicación empírico-teórica. Es cierto que con la ayuda de un imperativo categórico y de sus funciones cognoscitivas como "principium de diiudicación" de los deberes incondicionales y como "ratio cognoscendi de la libertad", pueden determinarse en su especificidad como hechos inteligibles. Pero su origen es también, si se quiere al menos evocar un análogo a una explicación en un lenguaje familiar en la tradición de Kant, "no de este mundo". Su origen se encuentra, por tanto, como a Kant le gusta parafrasear su ubicación, igualmente en ese "mundo inteligible" en el que también ubica, en el mismo lenguaje, al Dios que ha dotado al hombre de estas facultades en el sentido de esta explicación analógica. Es cierto que el hombre también tiene un lugar en este mundo analógico. Pero mientras que el Dios evocado llena exclusiva y completamente este mundo analógico, el hombre habita también el –aunque no menos analógico– "mundo sensible".

Sin embargo, la manera más convincente de comprender el carácter divino de las facultades morales cognoscitivas y prácticas del hombre es a través de su analogía con ciertas facultades del Dios evocado: 1. análoga a la *omnipotencia* de este Dios (Cf. AA 05, 131) es la libertad como facultad de absoluta espontaneidad, si bien en el sentido limitado a la medida humana, que es la facultad de *imprimir un carácter* moral y legalidad a las máximas y a los cursos de acción que les corresponden; 2. la *sabiduría* de este Dios (AA 05, 131)

<sup>23</sup> Énfasis R. E.

<sup>24</sup> Estoy de acuerdo con el modelo paso a paso presentado por G. Damschen y D. Schönecker: (2006), para hacer justicia a las posibilidades disposicionales de los seres humanos: Las facultades son las posibilidades disposicionales basales inherentes al ser humano desde la fusión completa de los pronúcleos; a partir de ellas, tanto a través del desarrollo sistémico de la célula madre en medio del organismo materno, a través de las formas de cuidado maternas o parentales y sociales antes y después del nacimiento, como a través de la confrontación físico-motora, a través de la sensorial y a través de la emocional con las circunstancias vitales y las adversidades después del nacimiento, se desarrollan las capacidades (y habilidades), de las que sus poseedores aprenden gradualmente a hacer un uso cada vez más diferenciado y prometedor. Con la ayuda del modelo de Damschen/Schönecker, que hasta ahora ha tenido en cuenta principalmente las capacidades para actuar, también pueden y deben tenerse en cuenta las capacidades para el discernimiento práctico, que no son menos importantes para la moralidad.

corresponde a la capacidad de juzgar y reconocer el carácter moral y legal de las máximas y de los cursos de acción que les corresponden, que entra en juego a la luz de la función de dijudicación del imperativo categórico moral y legal; 3. Estas dos facultades son análogas a la justicia de este Dios (cf. *ibid.*) en su interrelación, porque sólo las máximas y los cursos de acción así juzgados, reconocidos y practicados "*hacen justicia*" a la *dependencia práctica de todos los seres humanos* respecto de la moral y el derecho.

El paso más radical de Kant en la filosofía de la religión viene determinado, por tanto, por el descubrimiento de que los elementos más basales del mundo interior susceptibles de caracterización atributivo-lógica por parte de la divinidad son las facultades de los seres humanos para juzgar, reconocer y seguir deberes morales y legales incondicionales. En la medida en que una ontoteología positiva pertenece al teísmo –pero también al deísmo– surge en este punto de las reflexiones de Kant una concepción casi atea de lo divino y de la religión.

## En conclusión

Si se ve en el trabajo de Kant sobre los criterios de lo moral y lo legal una continuación de los esfuerzos de Platón en el *Eutifrón* por hacer plausible el desiderátum de un criterio práctico de lo piadoso, entonces, a la luz del núcleo atributivo-lógico de la posterior filosofía de la religión de Kant sobre lo divino, la evidente concentración atributivo-lógica de Sócrates en el *Eutifrón* sobre lo divino adquiere también una significación adicional. Esta significación adquiere incluso el rango de punto focal en la filosofía de la religión cuando Platón, en su antigua obra de los *Nomoi*, hace que el ateniense que dirige la conversación pronuncie el consenso de los interlocutores sobre el alma, que es la más divina de todas las cosas (τὴν ψυχὴν [...] θεϊοτάτων ἐστὶν πάντων, *Nom.* 966 d9-e1).

Ciertamente, no hay que dejar de reconocer las diferencias entre las funciones metodológicas que se acumulan a estas concepciones de lo divino en el curso de los esfuerzos de los dos pensadores. En el contexto de Platón, la divinidad máxima del alma pertenece a las razones idóneas para favorecer la creencia en los dioses (cf. *Nom.* 966 c1ss.). Kant, por su parte, parece encaminarse hacia una concepción atea de lo divino y de la religión –por tanto también de lo piadoso– a la vista de las predisposiciones divinas en el "fondo del alma humana"<sup>25</sup>. Como quiera que se resuelvan las alternativas que aquí surgen –las alternativas de si la religión se convierte en superflua gracias a la ilustración o si es posible o incluso necesaria a pesar de la ilustración– están mal planteadas mientras la ilustración sobre la religión no haya hecho discernible también en el plano temático y metodológico de Platón y Kant qué concepción de lo divino, de Dios o de los dioses, es la mejor por razones prácticas y racionales –si es que lo es–.

## Bibliografía

- Bickmann, C. (2006): *Der Streit um das Göttliche im Begriff. Christian and Islamic Paths from Plato and Aristotle*. En: R. Yousefi et al. (eds.): *Wege der Philosophie*. Nordhausen.
- Böckenförde, E. W. (2007): *Der säkularisierte Staat: Sein Charakter, seine Rechtfertigung und seine Probleme im 21. Jahrhundert*. München 2007
- Damschen, G. & Schönecker, D. (2003): „In dubio pro embryo“. En (eds.): *The Moral Status of Human Embryos. Pro and Contra Species, Continuum, Identity and Potentiality Argument*. Berlin/New York 2003.
- Enskat, R. (2016): „Brauchen die Götter die Menschen oder brauchen die Menschen den Gott? Religion durch Aufklärung im Anschluss an Platon und Kant“, en Quante, M. *Geschichte - Gesellschaft - Geltung. Dokumentenband des XXIII. Deutschen Kongresses für Philosophie*, Münster 2014, Hamburg, pp. 1017-35.
- (2018) *Vernunft und Urteilskraft*, Karl Alber, München.
- Kapp, E. (1968): *Plato's Theory of Ideas*. En Kapp, E., *Selected Writings*. Ed. por H. e I. Diller. Berlin/New York, 1968, pp. 55-150.
- Köhl, H (1990) *Kants Gesinnungsethik*. Berlin/ New York.
- Patzig, G. (1972): „Logik in Platons Euthyphron“. En ders.: *Gesammelte Schriften III*. ensayos sobre filosofía antigua. Göttingen 1996, pp. 55-72.
- Reich. K. (1959): *Einleitung des Herausgebers*. En: I. Kant *Der Streit der Fakultäten*. Hamburg 1959.
- (1968): *Platon: Eutifrón* (griego/alemán). Traducido, con introducción y notas por K. Reich. Hamburg.
- Scheibe, E. (1967): „Über Relativbegriffe in der Philosophie Platons“, *Phronesis* 12, pp. 53-72.
- Vlastos, G. (1992): „Socratic Piety“, en *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge.
- Wieland, W. (1982): *Platon und die Formen des Wissens*. Göttingen.

<sup>25</sup> Kant habla de "profundidades del alma humana" sin perjuicio de su rechazo de la ontología de la sustancia del alma (cf. capítulo Paralogismo) en el pasaje clave *Crítica de la razón pura*, A 141, B 180-81.