

# Ángel Murias

## Kant

17 de enero de 2018

El último día me pidieron que profundizara un poco más en la cuestión de Dios según Kant. Voy a intentar hacerlo hoy, recorriendo la obra de Kant desde el principio hasta el final.

En primer lugar me voy a referir a una obra de Kant, publicada en 1766, que se titula *Los sueños de un visionario*. En esta obra Kant critica a un sueco llamado Swedenborg, que había publicado un libro que se titulaba *Arcana Caelestia*, en ocho volúmenes. Después de leerlo, Kant dice irónicamente que se siente autorizado a escribir este librito precisamente por haber comprado los ocho volúmenes y por haberse tomado la molestia de leerlos.

En ese libro, Kant critica el pensamiento de Swedenborg, al que considera un visionario. El libro de Swedenborg se publicó entre 1749 y 1756. En él, Swedenborg sostenía que él tenía una capacidad peculiar, innata, de ver a los espíritus y a Dios. Incluso les oía y se comunicaba con ellos. Lo que Kant critica es esa pretendida capacidad que alguien tiene, diferente a los demás humanos. Lo considera como una enfermedad, un delirio. A la vez, intenta indagar las causas de ese delirio. Incluso lo ve con cierto cariño y comprensión, a pesar de la crítica radical a ese planteamiento.

Os voy a leer algún texto:

*Swedenborg insiste en su función de mero testigo que relata lo que ha visto y ha oído. El hombre es fundamentalmente espíritu y, como tal, puede entrar en relación con los restantes espíritus. Basta con que el alma mantenga una disposición de apertura a las cosas celestiales. Tras la muerte, todos los hombres, como las demás criaturas inteligentes de otros planetas habitados, ingresan en el mundo de los espíritus, que es intermedio entre la vida presente y el cielo o el infierno posteriores. Tal mundo o reino tiene la forma o figura de un gran hombre, el Hombre Máximo, formado por el conjunto de todos los espíritus y en el que cada uno se halla colocado en un lugar determinado según sus características y disposición moral. Los espíritus han abandonado el cuerpo que les correspondió, pero no han perdido por ello sus cualidades anímicas. Hablan entre sí, se asustan, se interesan por Dios y sus asuntos, se trasladan a través del universo, acrecientan sus conocimientos...*

Esto es lo que plantea Swedenborg y esto es lo que Kant considera un visionario o un delirio. Considera que esas visiones son delirantes.

En un comentario bastante respetuoso que hace Isidoro Reguera en el prólogo a este libro de Kant, yo creo que dice bastante bien cuál es la posición kantiana al respecto. Dice Reguera:

*La irónica crítica kantiana no está exenta, sin embargo, de cierta comprensión. En ningún lugar acusa a Swedenborg de insinceridad. Sus desvaríos tampoco son fruto del propio juicio o de la razón. Se trata de una locura de los sentidos, de una enfermedad, quizá de una disfunción del sistema nervioso de la visión. Todo eso contiene Kant. Kant intenta ofrecer una explicación racional que haga comprensible el modo como fenómenos internos pueden aparecer proyectados y vistos como externos a un sujeto cuyas facultades perceptivas se encuentran dislocadas. Además, las fantasmagorías de Swedenborg se hallan relacionadas con algo que, aunque incapaz de encontrar en la razón argumentos válidos, se encuentra, sin embargo (y éste es el aspecto positivo que ve Kant en ello) estrechamente vinculado a la esperanza humana y a lo que Kant mismo se siente inclinado a prestar su asentimiento de antemano: nuestra pervivencia tras la muerte.*

Ese es el aspecto positivo que ve Kant en el escrito de Swedenborg. Todo lo demás es absolutamente negativo, pero ve que hay una especie de predisposición o de deseo o de inclinación del ser humano a pervivir después de la muerte. Eso es lo que considera él, con cierta comprensión, plausible del planteamiento de Swedenborg.

Pero fundamentalmente sobre todo ello, lo que dice Kant es que puede pensarse todo eso sin alcanzar, sin embargo, conocimiento alguno. De todo eso -de los espíritus, de Dios...- puede hablarse sin decir, sin embargo, nada. Se habla de eso pero no se está diciendo nada.

Para terminar este comentario, dice:

*La mera tarea autocrítica y negativa de la razón sigue sin colmar del todo nuestras esperanzas. Pero, quizás, obrando sabiamente al impedirnos volar...*

No os olvidéis de esa metáfora de la paloma que decía Kant, que aparece en la *Crítica de la razón pura* posteriormente: Cree la ingenua paloma, al notar la resistencia del aire a su vuelo, que, si no hubiera aire, podría volar

mejor, más cómoda y más rápido. La ingenua paloma sería la ingenua razón, que cree que, si pierde el anclaje con la experiencia, podría adquirir conocimientos mucho más claros. No conoce nada. Se mueve en el vacío.

*Quizás nuestro ser moral y, con él, nuestro derecho a ser felices (no “ser felices”, sino “derecho a ser felices”)...*

Ya os acordáis que el último día os comenté, al hablar de la *Crítica de la razón práctica* que a lo más que podemos llegar, si actuamos de acuerdo al imperativo categórico, es a ser dignos de la felicidad, no a la felicidad, puesto que eso no estaría en nuestras manos.

*Quizás nuestro ser moral y, con él, nuestro derecho a ser felices, quede de esta forma mejor salvaguardado. Quizás el acceso al alto cielo no se encuentre en un “más allá” de nosotros mismos.*

Estos son comentarios de Isidoro Reguera. Es decir, quizás el acceso a un más alto cielo no se encuentre en un “más allá”, sino en nuestro propio interior.

Quizás la esperanza en un mundo distinto y mejor esté fundamentada no en la existencia visionada (como hace Swedenborg) o especulada, como hacen los racionalistas. *Visión, existencia -visionada o especulada- de lo trascendente. Sino en la conciencia moral de todo hombre* (palabras de Isidoro Reguera).

Quizás la esperanza en un mundo distinto no se encuentra en esa visión trascendente, sino en la conciencia moral de todo ser humano. Pero comenta Reguera:

*Pero, al oír todo esto, ¿seguimos despiertos o estamos sumergidos en un nuevo sueño de la razón, el sueño de la razón kantiana?*

Esa es la cuestión que se plantea Reguera. Esta es la primera vez que Kant afronta el problema de lo que está más allá. Los espíritus, el alma, la inmortalidad, Dios, la comunicación más allá del cuerpo, más allá de la muerte... Y considera a Swedenborg un visionario.

Kant critica esa posición, al mismo tiempo que sugiere la crítica de la otra posición especulativa, la posición racionalista. Pensemos, por ejemplo, en Descartes, que pensaba que tenemos directo conocimiento de Dios, intuición directa de Dios. Conocimiento, no visión con los ojos, sino

intuición intelectual directa de Dios. Dios es evidente, a partir de la idea de Dios.

Está criticando también, dice él, esa pretensión dogmática de la especulación racional. De la misma manera que en Swedenborg critica esa pretendida visión de algo trascendente a la experiencia.

Este sería el primer momento en que Kant aborda esto, en el año 1766. Tened en cuenta que la *Crítica de la razón pura* la publicó en 1781.

El segundo punto a comentar es la polémica del spinozismo. Entre 1784 y 1786 (sobre todo en 1785 – 86) se produjo en la filosofía alemana lo que los alemanes conocen como *spinozismus streit, panteismus streit o ateismus streit*. Es decir, polémica o conflicto del spinozismo, del ateísmo o del panteísmo. ¿En qué consistió esta polémica? Lessing, un ilustrado, había escrito un artículo a propósito de la recepción de la traducción y la recepción en lengua alemana de la obra de Spinoza (la *Ética*). A propósito de eso, Lessing fue acusado de spinozista por uno de los filósofos que, en 1786, escribió un artículo acusando a Lessing de spinozista y de ateo.

Ese filósofo se llamaba Jacobi. Este filósofo decía, a propósito del planteamiento de Lessing y de Spinoza: *la razón humana, funcionando por sí misma, el modelo perfecto es la filosofía de Spinoza*. La filosofía de Spinoza es el modelo perfecto de la construcción racional. La razón, llevada por sí misma, nos lleva allí, al planteamiento de Spinoza, que es insuperable. Pero, dice Jacobi, ese planteamiento conduce al ateísmo y a la imposibilidad de concebir la libertad y, por lo tanto, a la imposibilidad de justificar la moralidad. Es decir, ateísmo e amoralidad.

Por eso Jacobi sostiene que no hay que dejarse llevar por la razón, sino que hay que emplear otra vía distinta, la vía del sentimiento, del entusiasmo, de la intuición emocional, que nos permite llegar a Dios y a la libertad y al fundamento de la moral. Ese es el planteamiento de Jacobi. Es decir, consideración de la razón como resultado perfecto: el spinozismo. Al mismo tiempo, necesidad de abandonar la razón porque, si no, el camino lógico es el ateísmo. Es decir, si alguien utiliza exclusivamente la razón, lo lógico es llegar a la posición de Spinoza.

Conviene recordar que en principio el planteamiento de Spinoza no era ateo. Continuamente habla de Dios y sólo de Dios, en la *Ética*. Lo que pasa es que, para él, Dios es todo. Hay una identificación de Dios con la totalidad, de tal manera que en el planteamiento de Spinoza el sujeto humano, es un modo de ser de Dios. En el fondo, cada uno de nosotros,

como cada una de la cosas, es un modo de ser de Dios, es decir, un modo de ser de la totalidad.

Y la única postura del ser humano libre consiste en tomar conciencia de la necesidad. “Libertad” es igual a “conciencia de la necesidad”. Es decir, yo soy libre en la medida en que me doy cuenta de la determinación necesaria, es decir, en la medida en que conozco a Dios. Por eso para él la pasión fundamental de la razón consiste en el *amor intellectualis Dei* (el amor intelectual de Dios). Amor (deseo) intelectual (de conocer) de Dios (todo). Es decir, la única manera de ser libre es deseando conocer todo, deseando conocer a Dios; en el fondo, deseando encontrar el enganche de cada cosa que yo veo y de mí mismo con la totalidad de lo real, puesto que fuera de la totalidad de lo real no hay nada.

Entonces una de dos: o bien afirmamos que no hay Dios, puesto que no hay nada fuera de la totalidad de lo que existe, o bien afirmamos que Dios es igual a la totalidad de lo real. Eso es lo que hace Spinoza: Dios es igual al todo. Claro, fácilmente se puede entender, como entendió efectivamente Jacobi, que la postura panteísta de Spinoza es igual estructuralmente que la postura atea.

La postura es (dibuja en la pizarra): esto es la realidad y fuera está Dios.  
Dos posturas:

- La postura atea: no hay más que la realidad, no hay nada fuera de la realidad.
- La postura de Spinoza: la realidad es Dios.

Os dais cuenta de que estructuralmente son iguales la postura atea y la postura panteísta de Spinoza.

Excluye algo trascendente al todo. En euskara la expresión es mucho más clara: *dena dena da*. Es decir, lo que es, es todo. Eso es lo que es. Lo que es (*dena*) es el todo (*dena*). Eso es lo que plantea Spinoza.

Entonces, ¿cuál es la posición de cada uno? Encontrar el vínculo con la totalidad. Eso es lo único que podemos hacer. Y para encontrar el vínculo con la totalidad, según Spinoza habría dos caminos o, podríamos decir, dos lenguajes: un lenguaje espiritual y un lenguaje material. El atributo del pensamiento sería hablar del todo desde el punto de vista de lo que solemos llamar “*fórmulas espirituales*” y desde el punto de vista de la extensión, desde el punto de vista de la materialidad, de lo que Descartes llamaba la extensión. Pero pensamiento y extensión, para Spinoza, no son dos

entidades. No son dos cosas, son dos atributos de la única realidad existente, que es Dios, es decir, que es todo.

Si entendéis el planteamiento de Spinoza, probablemente comprenderéis perfectamente la afirmación de Jacobi: la razón abandonada a sí misma conduce al ateísmo, necesariamente. Es decir, conduce a esta posición (señala la pizarra). Por lo tanto, hay que buscar otro camino, extra-racional, si queremos salvaguardar la moralidad y si queremos salvar la libertad y la existencia de Dios.

Este “fuera de la razón” sería el camino del entusiasmo. Schwärmerei lo llamaba Kant. A propósito de este artículo, un ilustrado que se llama Mendelssohn (abuelo de los músicos Felix y Fanny Mendelssohn ), escribió un artículo contestando a Jacobi, criticando el planteamiento de Jacobi. Pero de una manera tan mediocre (no quiero emplear una palabra brusca, pero no me sale otra) que lo que hace Mendelssohn es decir: en el caso de que la razón, caminando por sí misma, contradiga a la moral, habría que abandonar la razón y apoyarse en lo que él llama el buen sentido, o la razón común.

Continúo con lo que dice Mendelssohn : si, siguiendo el camino racional, negamos a Dios, negamos la libertad y negamos la moral, habrá que abandonar ese campo y refugiarnos en el buen sentido, la razón común.

Wizenmann, otro autor ilustrado de la época, critica el planteamiento de Mendelssohn , el planteamiento del buen sentido y de la razón común. Dice que, en el fondo, esa invocación de Mendelssohn al buen sentido y a la razón común no es más que abrir camino al entusiasmo “jacobiniano” y al abandono de la razón en virtud del sentimiento, del entusiasmo, y del afecto.

En principio, Kant se negó a participar en esa polémica, pero dio la casualidad de que tanto Jacobi como Mendelssohn citaban partes de la *Crítica de la razón pura* para justificar sus argumentos. Citaban a Kant, y eso llevó a que Kant también fuera acusado de spinozista, y, por tanto, de ateo.

Yo no quiero utilizar argumentos históricos, ni psico-históricos, que algunos autores utilizan diciendo: Kant afrontó este problema porque un amigo suyo ilustrado le escribió una carta en 1786 diciendo, más o menos: Amigo Kant, nuestro rey Federico II el Grande está gravemente enfermo y está a punto de morir. Todos sabemos que su sucesor no tiene nada de ilustrado, y va a ir justamente contra todos los planteamientos tolerantes de

Federico II. Va a perseguir a todos los que en este momento están considerados como ateos, immoralistas, spinozistas y demás. Ten cuidado, porque tú has sido citado como spinozista.

Hay quien piensa (yo no comparto esas razones psico-históricas) que Kant, en virtud del miedo a ser atacado posteriormente como spinozista, escribió algo a propósito de estos artículos. Escribió en principio un pequeño artículo que a mí me parece muy bueno: *Cómo orientarse en el pensamiento* (1786). Tened en cuenta que Federico II el Grande se murió en octubre de 1786. Su heredero, efectivamente, persiguió a muerte a todo lo que sonara a librepensamiento.

Vale la pena leer este opúsculo (*Cómo orientarse en el pensamiento*). A mí me parece fundamental. Es una respuesta clara a la utilización de la *Crítica de la razón pura* que hicieron tanto Jacobi como Mendelssohn. No olvidéis que la primera edición de la *Crítica de la razón pura* fue en 1781. La polémica del spinozismo fue fundamentalmente en 1785, 1784, 1786. En 1786 Kant escribe este opúsculo y en 1787 publica la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*. En esta segunda edición escribe un nuevo prólogo, en el que afronta el mismo problema que estaba planteado por esta polémica del spinozismo. Aunque no cita la polémica, Kant intenta justificar su postura. Voy a leeros alguna parte de este texto:

*Puesto que la razón tiene en sí misma su propia medida, exigencia de inteligibilidad en cuya virtud se postula (escribe esta palabra con letra distinta para subrayarla) a Dios en tanto fuente de explicación y de ordenamiento racional admisible. Y se postula también un mundo futuro (la inmortalidad del alma y todo eso, se postula no quiere decir que se conoce) como efectividad de los fines que la razón humana se da a sí misma.*

*La fe en un ser total, absoluto y trascendente al mundo, es un modo (a mí este matiz me parece esencial) como la razón hace sentir su carencia, su limitación.*

La razón descubre su limitación y entonces postula esa fe, pero la postulación de esa fe no es más que un testimonio de su carencia. Me parece muy importante ese matiz, muy digno de ser notado.

Dice Kant en la página 52:

*Toda creencia (está hablando aquí del concepto de “creencia racional”) es un tener por verdadero subjetivamente suficiente, pero con conciencia de su insuficiencia objetiva.*

Es decir, subjetivamente suficiente, pero dándose cuenta de que es insuficiente de forma objetiva. La creencia, por tanto, es opuesta al saber. Una cosa es la creencia y otra el saber.

*Si, por otra parte, se tiene algo por verdadero, por fundamentos objetivos, pero con conciencia de su insuficiencia, se trata de una mera opinión, si bien esta opinión puede, mediante una complementación gradual en la misma especie de fundamentos, devenir finalmente en un saber.*

Por ejemplo, la creencia histórica en la muerte de un gran hombre (de la que se informa en algunas cartas) puede devenir un saber (creencia en que se ha muerto Fulano de Tal) si la autoridad local informa de la misma. Así como su sepelio, su testamento, etc.

Por tanto, una creencia que, en principio, no está fundada, esa pura opinión, puede convertirse en un saber en la medida en que es históricamente contrastada por la autoridad, dice Kant,. Dice más adelante:

*En cambio, la pura creencia racional jamás puede, por todos los datos naturales de la razón y la experiencia, ser transformada en un saber. La pura creencia racional jamás puede ser transformada en un saber, porque aquí el fundamento del tener por verdadero es meramente subjetivo, a saber, es una exigencia necesaria de la razón. La de suponer únicamente, nunca demostrar, la existencia de un ser supremo.*

Kant llama a esa creencia, como exigencia de la razón, *creencia racional*. Pero matiza que nunca podrá transformarse en un saber, en un conocimiento. Al final de la *Crítica de la razón pura*, en el subcapítulo que se titula *Opinión, saber y creer*, se expone un poco más en este argumento. A mí me parece que el argumento que emplea aquí es suficientemente claro.

Habla de *creencia racional*, de *fe racional*, entendida como una exigencia de la razón que, sin embargo, no produce saber. Esto es lo esencial, no produce conocimiento. En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* (1787) insiste en eso mismo cuando dice: *tuve que suprimir el saber para dejar paso a la fe*. Se está refiriendo a esa fe racional, a la fe racional como exigencia de la razón. Es decir, Kant se da cuenta de que la razón misma exige que haya un fundamento. Pero se da cuenta de que ese fundamento no es objeto de conocimiento.



Ya expliqué el día pasado que la capacidad racional de conocer tiene un límite infranqueable, que son los fenómenos. No puede ir más allá, todo intento de ir más allá nos conduce al delirio. A Jacobi y a aquellos que siguen a Jacobi, Kant les llama *schwärmer*, que significaría algo así como *entusiastas, fanáticos*... Esa sería la crítica fundamental que hace Kant al planteamiento de Jacobi, del mismo modo que critica el planteamiento de Mendelssohn. Les dice: ¿Qué es eso de abandonar la razón y utilizar el buen sentido o la razón común? La razón misma, en su propio proceso, tiene como exigencia el encontrar un fundamento racional para el orden del universo, por ejemplo.

El problema está en que su capacidad de saber es limitada y en que, a pesar de que su deseo es conocer eso, lamentablemente (o por suerte) no lo puede conocer. Digo *por suerte* porque Kant va a decir luego que por suerte no lo podemos conocer (en la *Crítica de la razón práctica*). Pero en la *Crítica de la razón pura* lo que dice es eso.

Si esto (la parte que toma Kant en la polémica del spinozismo) está más o menos claro, seguimos con el planteamiento que hace Kant respecto a Dios en la *Crítica de la razón pura*. Ya os lo expliqué, pero voy a aportar algunos textos para justificarlo.

En la última parte de la *Crítica de la razón pura*, en la *Dialéctica trascendental*, Kant habla de las ideas (no conceptos, los conceptos son del entendimiento) puras de la razón. Serían los horizontes de la razón, a los que tiende la razón sin poder nunca llegar a ellos como objeto de conocimiento. Por ejemplo, la idea de *alma* sería objeto de estudio de la psicología racional (se llama psicología racional por oposición a lo experimental). Sería algo así como la necesidad -que siente la razón- de atribuir todos los fenómenos de percepción, todos los fenómenos de emoción, todos los fenómenos de sentimiento, atribuirlos todos a un sujeto, a un sujeto como sustancia.

Esa entidad es a la que llama *alma*. Si queréis la podemos llamar *yo*, es decir, una entidad llamada *yo*, yo como sujeto de mis percepciones, de mis emociones y de mis sensaciones. Kant dice que el problema es que esa entidad no es cognoscible, pero la razón tiende irremediabilmente a atribuir toda esa variación (de emociones, sentimientos, percepciones y pensamientos) a una entidad única.

Sería el *Yo pienso* de Descartes. En realidad esta crítica kantiana sigue el planteamiento de Hume. Para Hume el *yo* es imposible de conocer, no podemos afirmar su existencia. Hume dice modestamente eso: sí, yo

comprendo que alguien tenga la impresión de *yo*, pero tengo que reconocer modestamente que yo no la tengo. Es decir, tengo la impresión de yo hablando, yo riendo, yo llorando, yo moviéndome..., pero no tengo la impresión de yo separada de reír, llorar, moverme, hablar... Por lo tanto, no puedo afirmar que existe algo tal como un *yo*, como un sujeto al que se le atribuyen todas esas acciones. ¿Que la razón quiere atribuirles? De acuerdo, pero es un objeto incognoscible.

¿Es inútil esa idea de la razón? Kant dice que no, gracias a esa idea de la razón, intentamos caminar hacia esa dirección, para ver si conseguimos lograr una síntesis de todo eso. Sabemos de antemano que no lo vamos a conseguir, porque esa entidad (*yo*) no es objeto de conocimiento, porque no es un fenómeno.

Lo mismo ocurre con la idea de mundo, mundo como totalidad de los fenómenos. Es imposible abarcar el fenómeno del universo. Descartes lo reducía a una idea, la idea de extensión. De la idea de extensión deducía todo el universo. Para Kant vuelve a ocurrir lo mismo, esa idea de extensión no es más que una idea pura de la razón, a la cual la cosmología racional tendería a encontrar como objeto, pero que nunca puede llegar. Es el horizonte hacia el que la razón camina, sin poder llegar nunca. Pero, gracias a la atracción hacia ese horizonte, cada vez se amplía más nuestro conocimiento del universo, como cada vez se amplía más nuestro conocimiento del funcionamiento de nuestra mente. Pero nunca llegaremos a ese horizonte.

La última idea que aparece en la *Dialéctica trascendental* (de la *Crítica de la razón pura*) es la idea de Dios, Dios como fundamento de todo, como causa fundamental de todo el universo, como causa única de todo el universo. Kant examina detenidamente los argumentos que, a lo largo de la historia, se han utilizado para constatar la existencia de ese fundamento, de Dios. Kant rechaza la validez de casi todos esos argumentos. El único que considera un poco más serio es el argumento ontológico de San Anselmo, al que, dice, se reducen todos los demás.

El argumento propio de San Anselmo es ontológico. Llegar al ser desde la palabra. Llegar al *onto* desde el *logo*. Es un argumento muy sencillo. San Anselmo parte de un argumento que los matemáticos utilizan muy a menudo. El argumento parte de una definición de Dios. Dios es el ser mayor que el cual no puedo concebir ningún otro con mi pensamiento. Parto de esa definición de Dios.

Segundo, y esta es la figura central de la argumentación anselmiana: el insensato dice en su corazón *No hay Dios*. San Anselmo analiza esa frase, *Dios no existe*, y llama *insensato* al que la dice, no como insulto, sino porque dice que lo que dice el insensato no tiene sentido. Es decir, la frase *Dios no existe* no tiene sentido. Y lo que va a probar San Anselmo es que esa frase no tiene sentido. ¿Cómo lo prueba? Diciendo: cuando yo le digo al insensato *Dios es el ser mayor que el cual no puedo concebir ningún otro con el pensamiento*, el insensato entiende lo que digo y, a pesar de entender lo que digo, se atreve a decir: *un ser semejante, Dios, no existe*.

San Anselmo dice que esa expresión es contradictoria, no tiene sentido. Si sustituimos la palabra *Dios* por la expresión *el ser mayor que el cual no puede ser pensado ningún otro*, decimos: *el ser mayor que el cual no puede ser pensado ningún otro, no existe*. Pero, claro, si eso fuera así, dice San Anselmo que podríamos pensar un ser que tuviera la perfección de la existencia que le faltaría al *ser mayor que el cual no puede ser pensado*. Esto es contradictorio en sí mismo. Por lo tanto, es absurdo decir *Dios no existe*. Porque la afirmación *Dios no existe* es absurda, nos vemos obligados a afirmar *Dios existe*. Es el argumento reducción al absurdo.

Explicando una vez esto en el instituto de Eibar, un alumno me formuló un argumento semejante para demostrar que Dios no existe. Es muy parecido, aunque yo lo comenté con otros profesores de filosofía y ellos no estaban de acuerdo, decían que no era lo mismo. A mí me parece que sí. El alumno me dijo: si yo defino a Dios como un ser omnipotente y digo (argumento del *harri-jasotzaile*/levantador de piedras) que, si es omnipotente, puede hacer una piedra que ni él mismo puede levantar. Fijaos en la expresión, ya veis que es contradictorio: si Dios es omnipotente, no es omnipotente. Es decir, si puede construir una piedra que ni él mismo puede levantar, no es omnipotente, porque él mismo no la puede levantar. El alumno me decía que, por tanto, tenía que concluir que Dios no existe. Es un argumento parecido, no idéntico.

Lo que Kant dice del argumento de San Anselmo es que es un argumento tautológico, puesto que en la pretensión de afirmar que el ser mayor que el cual no puedo pensar ningún otro tiene que tener la propiedad de la existencia, lo único que digo es: el ser mayor que el cual no puedo pensar ningún otro y que existe, existe. Es una tautología. Si yo le atribuyo la existencia al ser mayor que el cual no puedo concebir ningún otro, al decir que existe, hago una repetición. Es una tautología. Esa es la crítica fundamental que hace Kant a ese argumento.

En el fondo, la posición de Kant es que Dios es una ilusión de la razón. Es la ilusión de pretender conocer la clave de todo. La razón necesariamente exige que haya esa clave. Lo que ocurre es que el hecho de que Dios, ese ser autor de toda la realidad y que nos daría la clave para entenderlo todo... Si llegáramos a conocer a Dios, de él podríamos deducir todo lo que existe, tendríamos la clave de toda la realidad. El problema está en que ese ser no aparece como fenómeno, no tenemos experiencia de él.

Por lo tanto, el concepto de existencia (que es un concepto del entendimiento atribuible sólo a los fenómenos) no puede ser atribuido a una idea que no es fenómeno. No podemos atribuir el predicado *existe* a una idea, a no ser que la reduzcamos solo como idea. No es un fenómeno, no es un objeto existente. No podemos demostrar que Dios existe. A lo más que llegamos es a admitir que es una exigencia de la razón especulativa la existencia de Dios, lo cual no quiere decir que exista. Kant se encarga de decir esto con toda claridad en la *Crítica de la razón pura* (al final del segundo tomo de la edición de Losada).

En la *Crítica de la razón pura* prácticamente está toda la obra de Kant. Está la *Crítica de la razón práctica* y está la *Crítica de la facultad de juzgar*, está todo en ella. Incluso está lo que plantea en la *Metafísica de las costumbres*, esa idea de una comunidad mundial pacífica, republicana y que reconozca los derechos de todos. Está también en la *Crítica de la razón pura*, cuando en algún momento habla de Platón.

He seleccionado algunos textos. Este texto que voy a leer ahora tiene bastante relación con la *Crítica de la facultad de juzgar*. Está al final de la *Crítica de la razón pura*. Dice:

*Es preciso representarse el mundo como surgido de una idea, para que concuerde con aquel uso racional sin el cual nosotros mismos nos tendríamos por indignos de la razón.*

O sea, conflicto moral que, como tal, se apoya totalmente en la idea del bien supremo. Idea, no realidad. Continúa:

*De esta suerte, toda investigación de la naturaleza adquiere dirección en forma de sistema de fines.*

Tened en cuenta que los sistemas de fines son los proyectos de la libertad, es decir, proyectos morales.

*La razón práctica proyecta sus fines y en su más alto desenvolvimiento se convertiría en fisicoteología. Pero esta, habiendo partido de un orden moral, o de una unidad fundada en la esencia de la libertad, y no establecida accidentalmente por mandatos exteriores, conduce la finalidad de la naturaleza a principios que, a priori, tienen que estar inseparablemente enlazados con la posibilidad de las cosas y, en consecuencia, a una teología trascendental, que adopta el ideal de la perfección suprema como principio de unidad que enlaza todas las cosas según leyes naturales universales y necesarias, porque todas ellas tienen su origen en la absoluta necesidad de un único ente primero (que sería Dios).*

Hay también en la *Crítica de la razón pura* otro texto que dice:

*La razón práctica, aunque haya alcanzado este punto elevado (a saber, el concepto de un ente primero único como un Dios supremo) no debe incurrir en la osadía de considerarse por encima de todas las condiciones empíricas de su aplicación, como habiéndose encaramado al conocimiento directo de objetos nuevos.*

La razón no puede caer en la osadía de pensar que ha llegado al conocimiento de objetos nuevos, al concebir ese concepto de bien supremo para, a partir de ese concepto, inferir de él las leyes morales mismas.

Más adelante indica un matiz muy importante respecto al deber, a la ley moral.

*Hasta donde la razón práctica tenga derecho a guiarnos, no consideraremos obligatorios los actos porque sean mandamientos de Dios, sino que los consideraremos como mandamientos divinos (como adjetivo) porque interiormente estamos obligados a ello.*

No porque estemos obligados a ello porque Dios lo manda, sino porque interiormente estamos obligados a ello. Es decir, sería divino aquel humano que se guía por el imperativo categórico, que se guía por el deber, no porque ese imperativo categórico haya sido impuesto por nadie ajeno a mí, sino porque es una exigencia de mi propia razón práctica.

Paso a la *Crítica de la razón práctica*. Os voy a leer algún texto que, curiosamente tiene que ver quizás más con el conocimiento que con la moral. Tened en cuenta que os he leído un texto de la *Crítica de la razón pura* que tiene más que ver con la moral que con el conocimiento. Nos dice

claramente en la *Crítica de la razón práctica* algo que es importante. Fijaos lo que plantea aquí. Es una tendencia muy típica, habitual de la gente. Dice:

*Explicar las instituciones de la naturaleza, o su modificación, refugiándose en Dios como autor de todas las cosas, por lo menos no es jamás una explicación física y sí una confesión absoluta del fracaso de la propia filosofía.*

Es decir, utilizar a Dios para explicar el origen del universo lo único que es es un índice del fracaso del propio conocimiento. Esto lo dice claramente aquí, en la *Crítica de la razón práctica*. No se puede utilizar a Dios como hipótesis explicativa de ningún fenómeno (terremoto, enfermedad...). No se puede decir *No, eso es Dios*. Dios no es una hipótesis que explique nada. Recurrir a Dios para explicar algo es un reconocimiento de la propia impotencia de la capacidad de conocer o de la pereza de la racionalidad del que esta pensando. En lugar de seguir investigando, digo: *No, esto es Dios*.

Esto ha ocurrido muchas veces, y creo que sigue ocurriendo. No llueve, lo atribuimos a Dios y hacemos unas rogativas y sacamos a la Virgen a pasear. Todavía eso ocurre entre los cristianos, pero hay otros chamanes que hacen unos conjuros para ver si llueve. Vuelve a ser lo mismo, en el fondo.

Según Kant, no se puede utilizar a Dios para explicar nada.

Por último, y esto sí que tiene que ver con la razón práctica y con la moral, voy a leer algo que os había comentado pero no lo había leído. Dice:

*Dios y la eternidad, si estuvieran con su formidable majestuosidad ante nuestros ojos incesantemente, desde luego, si tuviéramos a Dios presente siempre delante de nuestros ojos con su formidable majestuosidad, se evitaría la infracción de la ley. Las acciones no pueden ser inspiradas por ninguna orden y el aguijón de la actividad está, en este caso, a mano y enseguida Y, por supuesto, es externo. En consecuencia, la razón no puede encumbrarse en primer lugar para reunir fuerzas con que resistir contra las inclinaciones, mediante la viva representación de lo ideal de la ley.*

*La mayoría de las acciones, según la ley, se harían por miedo, sólo algunas por esperanza, y ninguna por deber. Y no existiría un valor moral de las acciones, que es lo único que importa para el valor de la persona y aún para el del mundo a los ojos de la sabiduría.*

*La conducta de los hombres, mientras siguiera siendo como es ahora, se transformaría, pues, en mero mecanismo donde, como en los títeres, todo se gesticularía bien, pero no cabría hallar vida en las figuras.*

Es decir: si tuviéramos a Dios delante de nosotros como un objeto de nuestra percepción, no podríamos actuar por deber. Desde luego, actuaríamos bien, actuaríamos según el deber, según la ley, pero no por deber, sino por miedo. Por lo tanto, nuestras acciones no tendrían ningún valor moral.

Creo que está claro. Por eso decía antes que, por suerte, no tenemos a Dios delante. Como no tenemos a Dios delante, podemos actuar por deber y nuestras acciones pueden adquirir un valor moral.

De otro modo no sería así. Pero dentro de poco ya no tendremos a Dios presente. Tendremos video-cámaras por doquier, de manera que estaríamos siendo siempre vigilados. De tal manera que no mataríamos al prójimo no porque no debemos matar al prójimo, sino por miedo a ser vistos por la cámara. Cámaras en la esquina, en el banco, las de tráfico... De tal manera que la gente ya no tiene la posibilidad de ser buena, porque no tiene la posibilidad de ser mala. No puede violar la ley porque le ven. Ser bueno significaría actuar por deber, no por miedo. Ser bueno significa que yo puedo actuar de otra manera, pero, como tengo el deber de no agredirte, no te agredo. Por deber, no porque no me apetezca agredirte, ya que realmente me apetece.

Eso es el planteamiento de la ética de Kant. Y Dios aquí aparece también como un postulado lo mismo que un dogma, nunca como un conocimiento. Dios no es objeto de conocimiento, ni tampoco como Nietzsche interpreta. Nietzsche interpreta que, en la filosofía de Kant, Dios aparece como consuelo de la moralidad. El mismo Nietzsche comenta: ¿cómo va a consolar algo que no podemos ver, ni conocer?

Pero es que Kant no dice que sea un consuelo. Lo que dice es que es una esperanza de la razón. Es decir, Kant dice que no está infundado esperar una vida futura después de la muerte. No está infundado, pero no tenemos conocimiento de ello. Pero, para que esa vida futura pueda ser posible, tiene que existir un ser que la haga posible. Un ser omnipotente, que sería Dios. Cosa que tampoco podemos conocer. ¿Tenemos derecho a esperararlo? Pues sí. Por eso las preguntas que se hace Kant en la *Crítica de la razón pura*, al final. Cuatro preguntas clave: ¿Qué puedo conocer? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? y, en el fondo, ¿qué es el hombre?

Según Kant, esas son las cuatro preguntas clave de la filosofía. Puedo esperar, pero esa esperanza es una esperanza de la razón, no es una esperanza fundada en el conocimiento. Ni puede ser fundada en el conocimiento.

Podemos recordar lo que subrayaba Kant a propósito de Swedenborg , con esa visión cariñosa que tiene del planteamiento de Swedenborg: lo que dice Swedenborg tiene una parte positiva en el fondo, que está fundada en la aspiración de todo ser humano a no morir, aspiración a la inmortalidad. Eso es lo que dice en los *Sueños de un visionario*, la crítica de Swedenborg. Aquí ocurre lo mismo: la esperanza fundada en el deseo de inmortalidad.

Por otro lado, ese deseo, esa esperanza fundada en el deseo de inmortalidad está a su vez fundada en el esfuerzo moral. El esfuerzo moral, el esfuerzo de actuar de acuerdo al imperativo categórico no nos lleva necesariamente a ser felices, porque no contamos con el poder sobre las condiciones empíricas que nos darían la oportunidad de ser felices. Sólo nos da derecho a ser dignos de la felicidad.

Horkheimer, comentando este planteamiento de Kant, dice que en el fondo... yo no sé si eso también es atribuible, una vez más a una especie de interpretación psichistórico-religioso,

Dice que, en el fondo, Kant era un pietista, un luterano pietista ... Tenía un planteamiento.. el esfuerzo individual por ser bueno y tal. Pero, en el fondo, desconfiaba de las obras, como buen luterano. A diferencia de los católicos, según los luteranos lo único que nos salva es la fe, no las obras. Esa es una de las diferencias entre el protestantismo y el catolicismo. Sería una huella de ese planteamiento. Es decir, para Horkheimer, Kant (y en esto Horkheimer, tiene razón, porque Kant así lo dice, ya os lo cité el otro día), estamos hechos con madera torcida, y con madera torcida no se puede hacer nada recto. De modo que no hay ninguna garantía de que no nos vamos a dejar llevar por las inclinaciones.

A lo largo de la historia, los fines de la razón (que son los fines de la libertad, extendida cada vez más) no serán accesibles en el tiempo. Por eso Kant postula (digo “postula”, no conoce) la vida después de la muerte y la existencia de Dios. Dice Horkheimer que lo que muestra es una desconfianza en la naturaleza humana, propia del luteranismo pietista.

¿La desconfianza en la naturaleza humana es por motivo de su fe religiosa? Yo no lo creo, creo que es producto literalmente de su planteamiento filosófico, tal como os he pretendido explicar. Si tuviera que calificar a



Kant, lo calificaría como un desmitologizador o un desidealizador, un destructor de toda ilusión. ¿Tienes la ilusión de que vas a conocerlo todo? ¡Toma! ¿Tienes la ilusión de que vas a ser feliz...? ¡Toma!

Kant dice que en la vida debemos actuar “como si”. La filosofía de Kant es una filosofía del “como si”. Como si el universo fuera tal como lo conocemos. Como si existiera un sujeto al que no conocemos y al que atribuimos todas las impresiones, los pensamientos, las emociones. Como si existiera Dios. Como si después de la muerte siguiéramos existiendo. Actuar como si. “Como si” no quiere decir que eso sea así. Yo creo que Kant tiene un planteamiento de la lucidez finita de la razón humana. Lucidez finita, pretensión infinita.

Para terminar, en la *Crítica del juicio (Crítica de la facultad de juzgar)* hay un concepto: la idoneidad de la naturaleza. Entiende por *idoneidad de la naturaleza* el funcionamiento y la organización de la naturaleza de acuerdo a fines. Un funcionamiento de alguna manera orgánico.

Así como en la *Crítica de la razón pura* Kant está reflexionando fundamentalmente sobre la física, sobre la base de la física newtoniana, yo creo que en la *Crítica de la facultad* su modelo científico es la biología. Y en la biología lo que hay son organismos que funcionan de acuerdo a fines. El hígado es para..., el estómago es para..., la vista es para..., en la planta la raíz es para... Siempre hay una finalidad en los organismos. Frente a los mecanismos típicos de la física, en la biología hay modelos finalistas, para decirlo en términos actuales.

Yo creo que el concepto de idoneidad de la naturaleza lo toma de la biología. Lo que pretende con ello es generalizar que toda la naturaleza está organizada de acuerdo a fines. La teleología de la naturaleza. Para eso hay dos tipos de juicios.

El juicio consiste en la capacidad de atribuir un concepto a un fenómeno o un concepto a otro concepto. Es decir, A es B. Kant dice que hay dos tipos de juicio: juicio determinante y juicio reflexionante.

El juicio determinante es aquel que, dado el universal, determinamos un particular que está incluido en él. Ese juicio no plantea ningún problema. Si yo digo “todos los cerdos saben latín”, si éste (pizarra) es un cerdo, sabe latín. Determina la acción desde lo universal a lo singular.

El juicio reflexionante es a la inversa. Partiendo de lo particular, se trataría de encontrar el concepto que lo unificaría. Porque lo particular es muy

variable (Kant dice que es contingente), las variaciones de lo particular son absolutamente contingentes. La cuestión está en cómo subsumirlas en un concepto que unifique todas esas variaciones contingentes. Ese es el juicio reflexionante.

Resulta que en el conocimiento nuestro entendimiento funciona así. Es decir, es capaz de encontrar conceptos bajo los cuales subsumir la variabilidad de los fenómenos. Eso le hace pensar a Kant que la naturaleza está organizada de esa manera. Está organizada de esa manera teleológica. Si no, dice, no sería posible reducir la multiplicidad a la unidad de un concepto, puesto que la multiplicidad es absolutamente variable.

Es decir, los individuos somos todos diferentes. Un ejemplo: alguien tiene una gripe. La gripe es un universal, pero la gripe que tiene una persona es de ella. Por supuesto que el médico conoce la gripe y sus síntomas (universal), pero lo que tiene que hacer es utilizar un juicio reflexionante. Es decir, partir de la gripe de esa persona, de los síntomas de esa persona. Y lo identifica bajo ese concepto. Cabe la posibilidad de que la gripe de una persona sea distinta a las de otras. Todas son gripes, pero en cada persona tiene variantes diferentes.

¿Cómo es posible que la razón sea capaz de hacer ese tipo de juicio reflexionante? Porque la naturaleza está organizada de esa manera. Para justificar esa organización teleológica de la naturaleza, una vez más, Kant recurre a Dios. En este caso, vuelvo a repetir lo mismo: nunca penséis que Kant dice que Dios existe, ni que Dios es un objeto de conocimiento. Recurre a Dios como hipótesis explicativa de esa posibilidad de funcionamiento de la naturaleza que hace al sujeto conocedor capaz de formular juicios reflexionantes. Os leo la página 249 (parágrafo 76) de la *Crítica de la facultad de juzgar*:

*Como lo particular como tal contiene algo contingente con respecto a lo universal (es decir, la gripe particular que tiene una persona contiene algo contingente respecto a la noción universal de gripe), a pesar de que en el enlace de las leyes particulares de la naturaleza la razón exija también unidad y, por lo tanto, también, legalidad de lo contingente, que se llama idoneidad. Y como es imposible deducir a priori, por determinación del concepto del objeto (sería juicio determinante), las leyes particulares de las universales con respecto a lo que aquellas contienen en sí de contingente, el concepto de idoneidad de la naturaleza en sus productos será un concepto necesario para la facultad de juzgar humana con respecto a la naturaleza, pero no propio de la determinación del objeto mismo. O sea, un principio subjetivo de la razón para la facultad de juzgar*

*que rige como regulativo no constitutivo para nuestra facultad de juzgar humana tan necesariamente como si fuera un principio objetivo.*

Es decir, este concepto de idoneidad de la naturaleza es un principio subjetivo de la razón humana. Pero principio subjetivo que hace posible el reducir la variabilidad fenoménica a la unidad conceptual, que hace posible que la razón humana pueda formular juicios reflexionantes. Juicios mediante los cuales la gripe particular que tiene una persona concreta se subsume en el concepto general de gripe. Este es el concepto de idoneidad de la naturaleza.

Un poco más adelante, Kant habla de dos tipos de entendimiento: lo que él llama *intellectus arquetipus* e *intellectus ectipus*. Intelecto arquetipo e intelecto ectipo. Por intelecto arquetipo debemos entender Dios, una inteligencia divina, suprema. Mientras que el intelecto ectipo sería el nuestro, que es un entendimiento que, para conocer, está necesitado de imágenes. El intelecto arquetipo vería directamente los conceptos en los fenómenos. Dice al final de la *Crítica del juicio* (página 131) (Aquí usa el razonamiento por analogía, es decir, por semejanza):

*Por analogía con un entendimiento, puedo -e incluso debo- concebir desde luego, en otro aspecto determinado, un ser suprasensible. Concebir, no conocer, aunque sin por ello pretender reconocerlo teóricamente (lo dice claramente: puedo concebirlo pero no reconocerlo). Es el caso de cuando esta determinación de causalidad versa sobre un efecto del mundo que encierra una intención necesaria pero irrealizable para seres sensibles, pues entonces es posible un conocimiento de Dios y de su existencia mediante propiedades y determinaciones de su causalidad concebidas en él únicamente por analogía. (por semejanza, no porque lo veamos ni porque lo conozcamos). Conocimiento que tiene toda la realidad requerida en el aspecto práctico, pero sólo con respecto a éste (es decir, al aspecto moral).*

*Por consiguiente, es perfectamente posible una teología ética, pues la moral puede, sin teología, subsistir ciertamente, pero no con el designio final que éste impone, sin dejar al descubierto la razón con respecto a la teología.*

*En cambio, es imposible una ética teológica, porque no podrían ser morales las leyes que no diera originariamente la misma razón, y cuya observancia obtuviera también, en tanto facultad práctica pura.*

*Mediante la contemplación de los fines de la naturaleza, de los cuales ofrece abundante material, da ocasión a la idea de un fin último que la naturaleza nunca puede ofrecer (La naturaleza fenoménica nunca puede ofrecer ese fin). Por consiguiente, aunque hagan sentir la necesidad de una teología que determine suficientemente el concepto de Dios para el más elevado uso práctico de la razón, no pueden, en sus pruebas, obtenerla ni fundarla suficientemente.*

Yo creo que en la *Crítica del juicio* queda, una vez más, suficientemente claro que no puede ser probada ni fundamentada suficientemente la existencia de Dios. Sin embargo, puede ser postulada.

Un comentario a propósito de la noción de la muerte de Dios tal como la plantea Nietzsche, y tal como incluso antes de Nietzsche la planteó Hegel (en la *Fenomenología del espíritu*). Creo que la primera vez que apareció en la filosofía la frase *Dios ha muerto*, aparece en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, Luego Nietzsche saca mucho más rendimiento de esa idea.

Os comentaré algo sobre esto cuando empiece a hablar de Blanchot. Hay algún aspecto que quiero comentaros a propósito del nihilismo. Por ejemplo, en un artículo que se titula *La escritura y la muerte* o en un libro que se titula *La parte del fuego*. Blanchot habla de esta cuestión, del nihilismo. Como voy a hablar de eso más adelante, ahora podemos dejarlo.

Únicamente, quizás, a propósito de este reconocimiento de Kant del afán de inmortalidad, quiero citar a Unamuno. En su planteamiento hace una diferencia entre razón y corazón. La razón me dice “Te vas a morir” y el corazón me dice “No quiero morir”. A eso Unamuno lo llamaba la lucha agónica (es una repetición, “lucha” y “agónica” son lo mismo) entre la razón y el corazón. Por eso dice Unamuno: *creo en-a-Dios, creo en Dios, creo a Dios*. Es decir, yo creo en Dios porque lo necesito para asegurarme lo que mi corazón quiere, que es: “no quiero morir”. Pero como no puedo verlo en ningún sitio, creo en ese Dios que yo mismo produzco, que yo mismo creo. Creo a Dios en el fondo porque lo necesito para justificar que no voy a morir. Es la diferencia entre el “creo” del verbo “creer” y el “creo” del verbo “crear”. Creo en (verbo “creer”)..., creo a (verbo “crear”). Unamuno era plenamente consciente de eso.

Estaría bien leer la novela de Unamuno *San Manuel Bueno, mártir*. Me parece una novela preciosa en la que afronta este problema. Hay una parte muy bonita que es una conversación con un perro. El perro se muere y el

cura, San Manuel, también se muere. Y se muere como un perro, claro. Pero ¿por qué San Manuel sigue predicando la existencia de Dios?

Esto es lo que tenía pensado para hoy. No sé si queréis comentar alguna cosa.

-Garazi Muguruza: ...Siguiendo esto, ninguno de nosotros seríamos ateo, ¿no?

A.M.: ¿Ateo? ...Que haya razonamiento no es creer en Dios. La esperanza no quiere decir que Dios, ese ser, existe. Dado que la razón plantea el deber y que el deber exige someter las inclinaciones y que eso exige un cierto coeficiente de dolor o sufrimiento, parece que la esperanza de la razón está fundada en que, puesto que esa felicidad no va a ser posible en el mundo limitado por la muerte, puedo esperar que después exista, que siga viviendo.

Pero esa esperanza no está fundada en el conocimiento, ni está fundada en razones que la demuestren. Es esperanza. Espero. No está infundada esa esperanza, pero no puedo demostrar el objeto de esa esperanza ni tampoco lo puedo conocer.

“Ateo” significa afirmar que no hay Dios. Y afirmar que no hay Dios significa que no hay fundamento. Probablemente si seguimos el análisis de la razón llegaríamos a ese planteamiento, no hay fundamento. Es lo de Nietzsche. No sólo es que no podemos conocer el fundamento, sino que, si no lo podemos conocer, ¿por qué vamos a tener que afirmar que hay fundamento? Esas conclusiones son a las que Nietzsche llama nihilismo.

Para Nietzsche, salir del nihilismo significa entrar a fondo en el nihilismo. Es lo que comenta Blanchot luego: si no entramos a fondo en el nihilismo, no podemos salir del nihilismo. Es decir, salir del nihilismo significaría pasar por él.

Si ateo significa eso, que no hay fundamento. Que busquemos el fundamento está claro. Sería muy cómodo, sería genial encontrar la piedra filosofal desde la cual pudiéramos deducir todo y quedarnos tranquilos, pero lo que pasa es que no podemos.

-Garazi Muguruza: Pero hacemos el intento continuo...

-A.M.: Sí es un intento continuo, pero en ese caso sin esperanza de lograrlo, de lograrlo como conocimiento. Esa idea de Dios, como dice

Kant, no es una idea inútil. Tiene un uso regulador de nuestro afán de conocer todo, de conocer la clave de todo. Gracias a esa idea que nuestra mente concibe, emprendemos el viaje. Y lo importante es el viaje, aunque toda Ítaca acabará decepcionándote, como dice Kavafis en el poema. Gracias a Ítaca emprendiste el viaje, pero nunca llegarás a ella. Y si tomas a algo por Ítaca, siempre te decepcionará.

En ese sentido creo que la posición agnóstica (“no sé si hay Dios o no hay Dios”) sería una manera de ateísmo, quizás. Desde luego, en el ámbito de la experiencia, no hay nada que pueda ser considerado fundamento. Incluso si se aplica el principio de causalidad (pensar que todo efecto tiene una causa y que el universo tiene que tener una causa).

Es lo que Sartre comenta en *El ser y la nada*: preguntarnos: ¿y por qué Dios? Es decir, si seguimos el camino de los por qué y decimos “Dios es el por qué del universo”. Bien. Y Dios ¿por qué?

La respuesta que han dado habitualmente es: Dios es *causa sui*, es decir, causa en sí mismo. Pero eso es una contradicción en los términos, nadie puede ser causa de sí mismo, porque siempre la causa es anterior al efecto. Luego antes de existir yo, tenía ya que existir. Contradictorio.

El principio de causalidad no nos puede llevar a un principio, por mucho que la ilusión de la gente llegue al Big Bang y a no sé qué cosas, no sé qué monada que andan buscando en un laboratorio en Suiza, que sería la ilusión de llegar al principio.

¿Y cuál es el principio del principio? Eso es lo mismo que la ilusión de plantearnos algo fuera del lenguaje humano. Esa es la crítica de muchos lingüistas modernos, que dicen que el problema del origen del lenguaje es un pseudo-problema, porque siempre se plantea en el seno del lenguaje. ¿Eso quiere decir que sólo hay lenguaje? No, pero quiere decir que nosotros nos movemos en ese ámbito y que no podemos movernos en otro.

Por supuesto que podemos especular sobre cuál es el origen del lenguaje y por supuesto que, en esa especulación, está muy bien la imaginación. Contemplar a los animales, contemplar los gritos, pensar que el grito está en el principio del lenguaje, contemplar a las abejas y a las hormigas y, por analogía, decir que tienen un lenguaje genial bioquímico, que se comunican entre ellas... Muy bien, son todas ellas especulaciones imaginarias, pero perfectamente respetables.

Pero la pregunta siempre se hace desde el lenguaje y en el ámbito del lenguaje. Y eso es lo que nos lleva a lo que Lacan dice del sujeto dividido. Es que, ¿qué le vamos a hacer?, estamos escindidos por el lenguaje. Nos movemos en el ámbito del lenguaje, pero sabemos que no todo es lenguaje, que hay algo que está fuera de él.

Y no podemos llegar a la unidad, de la misma manera que en el ámbito del planteamiento que, desde Kant, hacen los románticos. Por ejemplo, Höderlin es genial en eso, se da cuenta de que ha sido expulsado de la naturaleza y dice: “*!Maldigo a vuestras escuelas y a vuestras universidades!, me habéis expulsado de la naturaleza y ya nunca puedo volver a ella.*”

Pues claro, hemos sido expulsados de la naturaleza y no podemos volver a ella. La noción de un sujeto sin barrar es utópica, es imposible. La noción de una cultura natural es utópica. Siempre la cultura produce malestar en la naturaleza. No hay posibilidad de la unidad. Pero eso no quita para que ese pensamiento utópico nos oriente. Muy bien, nos orienta. El problema está cuando creemos que hemos llegado a Ítaca. Entonces ya probablemente nos convertimos en un dictadorzuelo que dice: “como yo he conocido la verdad, voy a imponérsela a estos pobres hombres que hay aquí a mi alrededor”.

Esta inclinación está muy presente en los políticos, ha estado muy presente a lo largo de la historia. En los políticos y en los religiosos. Es: “yo he llegado a la verdad y ahora tengo que evangelizar al personal, convertirlo a la fe verdadera”. Y convertirlo a bofetadas, si es necesario. Podemos recordar lo que hicieron los españoles y portugueses en Latinoamérica (no sé por qué digo Latinoamérica, ya estoy mezclando lenguaje imperial). Cuentan una anécdota: llegaron allí los misioneros con aquellos conquistadores armados y les leyeron un texto en latín a unos indios. Como no entendían el texto en latín, dijeron: “son animales; se les puede poner a trabajar.” También hubo excepciones, como Bartolomé de las Casas, y algún otro. Pero tampoco sirvió de mucho.

-Xabi Oñativia: Dos cositas por una parte el juicio determinante y reflexionante, me sonaba al método inductivo y deductivo y por otra la necesidad de creer “como si”, actuar “como si” eso tiene una connotación muy grande, personas que están superadaptados a la realidad, pero que no tienen deseos....y que se considera que son probablemente sujetos psicóticos no desencadenados, me hacía esa reflexión....actuar como si tiene mucho que ver con lo que decía Mendelssohn, actuar con buen sentido y con la razón común.....

-A.M.: Unos sociólogos alemanes acuñaron el término de “el ciudadano transparente”. Precisamente transparente a la visión del dominio político. Hay una generación de suecos que fueron estudiados desde el nacimiento (estudiaban la alimentación de su madre, el medio ambiente en el que estaban, les sometieron a encuestas durante muchos años...). Cuando estos suecos se dieron cuenta de que habían sido seguidos de esa manera, empezaron a patrocinar un rechazo a contestar encuestas. Por principio político ya no contestan a ninguna encuesta, e incitan a los ciudadanos a no contestar a ninguna encuesta, ni de opinión pública, ni de consumo ni de nada.

El problema es la subjetividad. Hay un poema de Bertolt Brecht muy bueno que no lo puedo citar literalmente, pero la idea es algo así: general, tienes unos tanques que son muy poderosos y pueden matar a gente a dos mil metros de distancia, pero tienen un defecto: necesitan a un conductor. General, tienes un avión bombardero que puede matar desde el aire a varios miles a la vez, pero tiene un defecto: tiene un conductor. Es decir, son máquinas muy poderosas, pero ahí hay una subjetividad. Y ese sujeto puede decidir, como en una escena de la película de Eisenstein *El acorazado Potemkin*: van a fusilar a la gente y los fusileros tuercen el fusil y al que fusilan es al que les está ordenando fusilar a los compañeros.

Todo tiene un defecto. La subjetividad es un fallo en la realidad. Por suerte, creo yo.

-Bittori Bravo: Esa necesidad de la razón, de crear, de crear un Otro, vivimos con un Otro. El Otro sin barrar que tiene que ser barrado... siempre estamos creando un Otro, no podemos vivir sin un Otro, en ese Otro se coloca a Dios, es necesidad del hombre.....La idea de Otro de Lacan es un poco lo mismo....

-A.M.: Al hablar de Dios y al pensar en Dios, yo creo que espontáneamente tenemos la tendencia a la idolatría, a imaginarnos un abuelo bondadoso con barbas blancas, o bien un padre severo y rígido, o bien... Estamos acostumbrados a eso. Y lo que hace Kant no es hablar de eso para nada. Lo que hace Kant es tratar de buscar un fundamento para que el orden funcione según fines (los del mundo) y para el cumplimiento del deber moral que nosotros tenemos. No hace otra cosa, no es un ente. Como nos resulta muy difícil pensar sin imágenes, yo creo que siempre tendemos a imaginar a ese Dios. Y probablemente Freud tiene razón cuando lo asocia al padre.



- Xabi Oñativia: Freud en Moisés y *el monoteísmo* : La orden de Yahveh de no hacer imágenes suyas, de no aparecer como una percepción para llevarte a una abstracción; algo fundamental de la espiritualidad... El fin de la religión judía es la abstracción...

-A.M.: Eso está presente también en la religión musulmana. No hay imágenes. En las mezquitas no hay ningún lugar para Dios. Recordemos las salvajadas que han hecho porque alguien ha pintado un chiste sobre Alá. Entre los protestantes tampoco hay imágenes.

Por otra parte, yo creo que, reflexionando sobre el Islam, sí que puede uno concebir de dónde viene la idea de Dios. En el fondo, toda idea de Dios es una idolatría. Cuando decimos que una imagen sensible es Dios, eso no es así. Eso no es Dios, es una imagen. Pero es que una idea construida por la mente humana sigue siendo una construcción de la mente humana, sigue siendo un ídolo. Yo no sé si hay Dios o no hay Dios. Lo que sí sé es que, cuando digo la palabra Dios, eso ya no es Dios. Es decir, no puedo decir si lo hay o no hay. Pero cualquier cosa que yo conciba con mi mente o con mis manos o con mi boca, eso no es Dios.

-Carlos Alonso: ¿Y si lo sientes?

-A.M.: Tampoco.

-Carlos Alonso: Es algo que sientes... ¿Los sentimientos los produces siempre tú o vienen de fuera a veces? Ahí está la salida que dan muchos: el sentimiento que se escapa a la razón...

-Anabel Ruiz de Alegría: Los sentimientos cuando estás sintiendo, te lo estás representando...

-Carlos Alonso: Hay sentimientos que no se pueden representar, es más cuando los representas, los vas matando...García Calvo lo explica muy bien presenta a dos adolescentes que empiezan a tener unos sentimientos que no saben...No puedo dormir...Estoy todo el rato pensando en ella...Cuando el amigo le dice "estás enamorado", en ese momento, entra la cultura, le da una idea, lo enmarca, y el chico empieza a funcionar de acuerdo a esa idea de enamoramiento y no de acuerdo a sus sentimientos...

A.M.: Una chica es un ser de carne y hueso que está delante de un chico. El sentimiento que una chica puede tener respecto a un chico o un chico respecto a una chica puede ser producido por algo exterior, físico, corpóreo, está allí. Pero es que Dios no es un objeto físico corpóreo.

-Carlos Alonso: Pero puede haber sentimientos sin objeto.

-A.M.: Delirantes

-Carlos Alonso: Como la angustia, miedo sin objeto.

-A.M.: Bueno la angustia no sería sin objeto, la diferencia del miedo de Heidegger con eso, Lacan dice que no hay angustia sin objeto. No hay miedo sin objeto sería angustia en el sentido de Heidegger.

El que yo tenga un sentimiento de Dios no quiere decir que exista fuera de mí nada que produzca ese sentimiento. Puede querer decir que yo mismo, en virtud de sentirme limitado (sé que me voy a morir), tenga ese sentimiento. No tengo por qué llegar a la conclusión de que este sentimiento esté referido a algo real existente fuera de mí.

-Xabi Oñatibia: Sentimiento, siento y miento....

A.M.: Kant considera a Jacobi un “iluso”, un delirante.

-Conversación.....