

## UNA NOTA A PIE DE PÁGINA DE LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA*.

La polémica entre Thomas Wizenmann e Immanuel Kant

Pedro Jesús Teruel. Universidad Católica de Murcia

**Resumen:** En una nota a pie de página de la *Crítica de la razón práctica*, Kant aludió a un trabajo en el que «una cabeza fina y clara» criticaba su planteamiento de la posibilidad de una metafísica trascendente. Este asunto ha sido escasamente tematizado en los estudios kantianos. Ofrecemos aquí una aproximación, cronológica y sistemática, al punto de vista del autor colaudado por Kant: Thomas Wizenmann.

**Abstract:** In a footnote to the *Critique of Pure Reason*, Kant refers to the dissertation in which a «very subtle and clear-headed man» critiques his statement of the possibility of transcendent Metaphysics. This topic has been scantily treated by Kantian research. We offer here a chronological and systematic approach to the point of view of the Author praised by Kant: Thomas Wizenmann.

Este estudio está concebido como una nota a pie de página de la segunda *Crítica* kantiana.<sup>1</sup> Se trata de la nota a la *Crítica de la razón práctica* en la que el filósofo se refiere a un ensayo de «una cabeza fina y clara», cuya temprana muerte es de lamentar.<sup>2</sup> Seguidamente, Kant comenta la objeción que dicho joven escritor había expuesto en un artículo publicado en la revista *Deutsches Museum*. Reconoce, dándole la razón, que a partir de una tendencia resulta imposible postular objeto alguno; sin embargo, la existencia de Dios y del alma vienen a ser postuladas sobre la base de exigencias de la razón práctica.

Tendremos ocasión de referirnos con detalle a esta relevante aclaración kantiana. Desvelaremos antes la identidad de ese joven difunto, cuya figura resulta hoy casi desconocida. ¿Quién era Wizenmann? ¿Cuál fue su relación con la obra kantiana?

Estructuraremos nuestro estudio en seis secciones. En la primera de ellas ubicaremos la figura de Thomas Wizenmann en su contexto histórico y bosquejaremos una perspectiva biográfica de su vida y obra. En las secciones segunda y tercera enuclearemos las conexiones entre ambos pensadores: a través de la *Crítica de la razón pura*, a partir de 1783; con motivo del *Pantheismusstreit*, en 1786. Afrontaremos a continuación el análisis del escrito en el que Wizenmann expone su crítica a Kant (cuarto apartado) y su propio punto de vista (quinto apartado). Finalmente, expondremos la respuesta kantiana y su trasfondo especulativo; prestaremos ahí especial atención al escenario en el que se juegan las diferencias filosóficas entre los dos filósofos: la articulación de ‘carácter objetivo’ y ‘carácter subjetivo’ en la fundamentación racional de los postulados de la razón pura práctica. De esta forma, colmamos una de las lagunas existentes hasta hoy – tanto en lengua castellana como en otros idiomas – en los estudios kantianos.

### 1. Un episodio de la ‘Aufklärung’

La vida de Wizenmann resulta paradigmática a la hora de conocer una tendencia relevante de la intelectualidad alemana durante el auge de la Ilustración. La

---

<sup>1</sup> A lo largo de este texto nos referiremos a las obras de Immanuel Kant según la edición canónica de la Real Academia prusiana de Ciencias, indicando volumen y número de página. Nos hemos servido de dicho texto tal y como éste aparece en la edición digital de las obras completas llevada a cabo por Karsten Worm: *Kant im Kontext II. Komplettausgabe* (InfoSoftWare, Berlín 2003). Aludiremos a las tres *Críticas* con las iniciales del título alemán (*Crítica de la razón pura*: KrV; *Crítica de la razón práctica*: KpV; *Crítica del juicio*: KU); en el caso de la KrV seguiremos el procedimiento usual, indicando con las siglas A y B la primera y segunda edición, seguida del número de página. Todas las traducciones, tanto de fuentes originales como de literatura secundaria, son nuestras.

<sup>2</sup> Cfr. KpV, Ak 143-144, nota.

principal fuente de la que disponemos sobre el autor es una biografía, escrita poco más de medio siglo tras su muerte, con un significativo subtítulo: *Una contribución a la historia de la interna lucha de fe de los espíritus cristianos en la segunda mitad del siglo XVIII*. Se trata de la obra de Alexander Friedrich von der Goltz von der Goltz, A.F. *Thomas Wizenmann, el amigo de Friedrich Heinrich Jacobi, en notas de su correspondencia y de sus legados póstumos, así como según testimonios de contemporáneos*.<sup>3</sup> Nos servimos de dicho texto para los apuntes biográficos que siguen.

Thomas Wizenmann nació en Ludwigsburg (a aproximadamente 15 kilómetros de Stuttgart) en 1759. Estudió Teología como becario de la Tübinger Stift, dedicada a la formación de futuros ministros de la Iglesia protestante. Desarrolló tareas pastorales durante tres años en Essingen, después de los cuales ejerció de tutor de los hijos de una familia acomodada en Barmen. Sus estudios se inclinaron progresivamente hacia el ámbito de la filosofía, con lecturas de Mendelssohn, Locke, Leibniz, Wolff, Herder y Lavater entre otros. Refiriéndose a él afirmaba Schubart: «era entonces más filósofo que teólogo, pero su filosofía no era ninguna doctrina, ninguna recolección de sueños metafísicos sin objeto (...); era el resultado de su propia y profunda investigación».<sup>4</sup>

Wizenmann profesaba una profunda fe en Cristo, cultivada no sin íntimos conflictos existenciales. En su afianzamiento resultó decisivo el encuentro, a los veinticuatro años, con Friedrich Heinrich Jacobi. De él dijo entonces: «Jacobi se me antoja el alma griega más hermosa, verdadera y delicada».<sup>5</sup> Dos años después (1785), a la vista del progresivo empeoramiento del estado de salud del enfermizo Wizenmann, Jacobi le financiaría un tratamiento médico en Münster y le acogería en su propia casa de Pempelfort (Düsseldorf). Wizenmann permaneció allí hasta enero de 1787; en ese mes fue trasladado a la consulta del doctor Wedefind en Mülheim am Rhein. Fue allí – a escasa distancia de Colonia y de su aún inacabada catedral – donde murió, presa de la tuberculosis pulmonar, en compañía de la hermana de Jacobi. Éste comunicó la muerte, entre otros, a Lavater y Hamann: «Cuánto he perdido, lo sabe en parte y puede intuirlo».<sup>6</sup>

## 2. «Crítica de la razón pura»: la primera conexión kantiana

¿Cómo entró en contacto Wizenmann con la filosofía de Immanuel Kant? Lo hizo a través de uno de los actores de primera hora en el escenario de la primera difusión del kantismo: Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819). Este no había iniciado aún, por entonces, su producción filosófica, que le llevaría a convertirse en un severo crítico del espinosismo (a su juicio, necesariamente conducente al fatalismo y al ateísmo) y del kantismo (debido, fundamentalmente, a la postura criticista en relación con la cosa en sí y el carácter trascendental-subjetivo de las formas y conceptos *a priori* que posibilitan el conocimiento). Por las fechas en que conoció a Wizenmann (1783), Jacobi se dedicaba a actividades políticas y comerciales; sin embargo, estaba al corriente de la producción filosófica alemana, y había leído la primera edición de la *Crítica de la razón pura* con interés y agudeza. Fue él quien aconsejó al joven estudioso la lectura de la obra, llegándole a enviar un ejemplar poco después de conocerse.

La primera *Crítica* defraudó inicialmente a Wizenmann. La Estética y la Analítica trascendentales le parecían un punto de partida errado. En este sentido escribiría posteriormente a Jacobi que, a diferencia de Kant, él consideraba entonces que las formas puras de la intuición sensible son conceptos de origen empírico.<sup>7</sup> En una

<sup>3</sup> VON DER GOLTZ, A. F.: *Thomas Wizenmann, der Freund Friedrich Heinrich Jacobi's, in Mittheilungen aus seinem Briefwechsel und handschriftlichen Nachlasse, wie nach Zeugnissen von Zeitgenossen. Ein Beitrag zur Geschichte des innern Glaubenskampfes christlicher Gemüther in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*. Friedrich Andreas Perthes, Gotha 1859. 2 Vol.

<sup>4</sup> *Leben und Erinnerungen*, vol. I, p. 40. Cit. en VON DER GOLTZ, A. F.: *Thomas Wizenmann*, vol. I, p. 101.

<sup>5</sup> Cit. en VON DER GOLTZ, A. F.: *Thomas Wizenmann...*, vol. I, p. 311.

<sup>6</sup> Carta a Hamann, cit. en VON DER GOLTZ, A. F.: *Thomas Wizenmann...*, vol. II, p. 264.

<sup>7</sup> Cfr. carta a Jacobi del 13 de marzo de 1784, cit. en VON DER GOLTZ von der Goltz, A.F., A. F.: *Thomas*

carta anterior, escrita a la edad de 24 años, había indicado cuál era, a su juicio, la causa del que consideraba el «error de fondo» del planteamiento kantiano: «que confunde los conceptos idénticos con los trascendentales y con conceptos *a priori*».<sup>8</sup> En febrero de 1784, Jacobi visita a Wizenmann. A Wizenmann, T. nte el juicio negativo de éste sobre la *Crítica de la razón pura*, aquél le hace notar que aún no la ha leído íntegra. El joven retoma entonces el libro – abandonado a la altura de la Analítica trascendental –, para constatar progresivamente que comienza a satisfacerle. Una vez concluida la lectura, declara al respecto: «El [Kant] ha puesto al descubierto el falso fundamento aparente de la filosofía wolffiana (...). ¡Qué cara pondrán los SteinbartSteinbart, EberhardEberhard, LessingLessing, G.E. y SemlerSemler, cuando se prive de base a su entera teología!».<sup>9</sup>

A Wizenmann le interesa especialmente la Dialéctica trascendental. En efecto, en ésta se suprime el fundamento especulativo que permitía a muchos ilustrados mantener posturas dogmático-teóricas independientemente de la Revelación. En este sentido, la crítica kantiana de la filosofía que se desarrolla en la Dialéctica – afirma – «satisface todos mis deseos».<sup>10</sup> El joven autor considera (en plena concordancia con la línea más ortodoxa de la teología reformada – la misma que vetaba a WolffWolff, C. – y con el propio Jacobi) que el conocimiento metafísico de Dios y del alma está vetado a la razón y resulta accesible sólo a través de la experiencia religiosa. Por este mismo motivo, a Wizenmann no le agrada el planteamiento de los postulados de la razón pura en la filosofía práctica de Kant. Sobre la cuestión de la inmortalidad escribirá a Jacobi que «no nos es dado conocer datos físicos o metafísicos sobre nuestra perduración; sino que, por lo que a esto respecta, debemos descansar única y exclusivamente en la fe».<sup>11</sup>

### 3. La (decisiva) polémica sobre el panteísmo: segunda conexión kantiana

En 1785, Jacobi hizo acto de presencia en la escena filosófica alemana. Su obra *Cartas a Moses Mendelssohn sobre la doctrina de Espinosa (Briefe an Moses Mendelssohn über die Lehre des Spinoza)* desencadenó una agria disputa, conocida desde entonces como ‘polémica del panteísmo’ (*Pantheismusstreit*). Jacobi hacía pública en su escrito la correspondencia mantenida entre él y Mendelssohn; incoaba así un juicio a tres bandas, en el que llamaba a declarar a su coetáneo Moses Mendelssohn, al recién fallecido Gotthold Ephraim Lessing y a Baruch de Espinosa (1632-1677). Inculpaba a Lessing de haber abrazado en secreto el espinosismo y de haber ocultado a su amigo Mendelssohn esa adhesión filosófica (que habría revelado, sin embargo, antes de morir). De esta forma, atribuía a Lessing una postura panteísta y fatalista, dado que – subrayaba Jacobi – la filosofía de Espinosa no dejaba lugar para la libertad humana.

Mendelssohn hizo partícipe a Kant, en carta del 16 de octubre de 1785, de lo que consideraba un serio agravio: «Jacobi sostiene haber sido el primero en presentarle [a Lessing] el espinosismo; Lessing habría encontrado todo en concordancia con sus principios, y se habría alegrado – tras larga búsqueda – de encontrar en el panteísmo un hermano».<sup>12</sup> «El [Jacobi], personalmente, se retira al final bajo el canon de la fe (...). En general, este escrito del sr. Jacobi es una curiosa mezcla, casi un alumbramiento monstruoso: la cabeza de Goethe, el cuerpo de Espinosa y los pies de Lavater».<sup>13</sup> Concluye lamentándose de que se haya difundido su correspondencia privada y de que un secreto celosamente guardado por Lessing – en el caso

Wizenmann..., vol. I, pp. 348-349.

<sup>8</sup> Carta a Hausleutner, cit. en VON DER GOLTZ, A. F.: *Thomas Wizenmann...*, vol. I, p. 347.

<sup>9</sup> Carta a HoffmannHoffmann del 8 de marzo de 1783, cit. en VON DER GOLTZ, A. F.: *Thomas Wizenmann*, vol. I, p. 348. Wizenmann alude a los teólogos Gotthelf Samuel Steinbart (1738-1809), Heinrich Eberhard Gottlob Paulus (1761-1851) y Johann Salomo Semler (1725-1791), y al poeta y filósofo Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781).

<sup>10</sup> Id., p. 348.

<sup>11</sup> Carta a Jacobi del 4 de julio de 1784. Cit. en VON DER GOLTZ, A. F.: *Thomas Wizenmann...*, vol. I, p. 354.

<sup>12</sup> Carta de Moses Mendelssohn a Kant del 16 de octubre de 1785, Ak X 413.

<sup>13</sup> Id., Ak X 414. Además de aludir a Espinosa y Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832), Mendelssohn nombra a Johann Caspar Lavater (1741-1801).

de que, efectivamente, tal secreto hubiese existido – hubiera sido publicado sin escrúpulos.

Fue la última carta de Mendelssohn a Kant. En esas mismas fechas, el ya anciano y cansado filósofo trabajaba en un escrito de respuesta: *A los amigos de Lessing (Moses Mendelssohn an die Freunde Lessings)*; el texto fue publicado póstumo en 1786. Jacobi repuso llevando a la imprenta *Contra las incriminaciones de Mendelssohn en su escrito a los amigos de Lessing (F. H. Jacobi wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings, 1786)*. Heinrich Scholz editó estos textos en un volumen único: *Los escritos fundamentales en el «Pantheismusstreit» entre Jacobi y Mendelssohn*.<sup>14</sup>

A raíz del fallecimiento de Mendelssohn (el 4 de enero de 1786) y de los rumores sobre el conflicto, especulativo y personal, entre el *Sócrates judío* y Jacobi, Wizenmann – que a la sazón se alojaba en casa de éste último – decide escribir un ensayo en el que se dirima las diferencias especulativas entre ambos pensadores. Se trata de la única monografía filosófica que nos ha legado: *Los resultados de la filosofía de Jacobi y de Mendelssohn, analizados críticamente por un espontáneo. No quién, sino qué*.<sup>15</sup> En esta obra – publicada anónima – plantea los puntos de vista de ambos autores en relación con el posible conocimiento metafísico de Dios y del alma.

El planteamiento discurre de este modo: mientras Mendelssohn, M. afirma la posibilidad de lograr plena convicción sobre los objetos de la metafísica tradicional sobre la base de fundamentos racionales, Jacobi, F.H. considera que el único punto de partida reside en la experiencia propia. Wizenmann, T. apoya a Jacobi y se remite, para ello, a Spinoza: éste habría demostrado que, cuando no se acepta otra argumentación que la puramente teórica, se está abocado al fatalismo y al ateísmo (puesto que se debería demostrar la existencia de una libertad absoluta y del carácter causal de la voluntad y del entendimiento). Wizenmann, en cambio, dice encontrar los fundamentos para la fe «en una serie de hechos y revelaciones relacionadas entre sí».<sup>16</sup>

En los *Resultate* aparece una elogiosa alusión a Kant, que revela el punto de vista desde el que Wizenmann se había apropiado la filosofía crítica:

«¡Ah, avergüéncese [la filosofía] de su pretensión de ‘no querer conocer otra convicción que la obtenida por fundamentos racionales!’ – ¡se avergüence de su jactancia, de ‘no reconocer otra verdad eterna, más que aquella de la razón humana, no sólo hecha comprensible por fuerzas humanas sino también lograda y conservada por ellas!’ ¡Kant, el filósofo alemán, no se ha jactado así; tampoco el inmortal Leibniz! – puesto que ellos no dejaron tras de sí ninguna puerta abierta, a través de la cual se pudiera colar la especulación; y no sabían de orientación alguna a instancias de las pretensiones del entendimiento humano. Las dudas de Kant están ahí, como peñas, rocas que se elevan al cielo: abrid aquí primero un camino, vosotros filósofos, antes de seguir hablando de fundamentos racionales».<sup>17</sup>

Como sabemos, Kant estaba al corriente del *Pantheismusstreit*. Disponía de noticias de primera mano gracias a Mendelssohn. Ya en 1785 habría manifestado al director de la *Berlinische Monatsschrift* su deseo de escribir un artículo – al hilo de las *Cartas de Jacobi a Mendelssohn* – sobre el «delirio filosófico» (*philosophische Schwärmerei*).<sup>18</sup> Por este motivo, le debió resultar interesante la obra anónima en

<sup>14</sup> *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn* (Berlín 1916). Existe una reciente reimpresión del texto (Hartmut Spenner, Waltrop 2004).

<sup>15</sup> *Die Resultate der Jacobi'schen und Mendelssohn'schen Philosophie; Kritisch untersucht von einem Freiwilligen. Non quis? sed quid?* Bei G. T. Göschen, Leipzig 1786. Existe una reproducción fotomecánica en Gerstenberg Verlag, Hildesheim 1984.

<sup>16</sup> «El Judaísmo y el Cristianismo no son un sistema de moral y teología, ni una revelación de proposiciones doctrinales y opiniones eruditas, sino una serie de hechos y revelaciones relacionadas entre sí y que constituyen, a la vez, el escenario del que se desprenden los conceptos de la relación específica de nuestra especie con la divinidad y con el Universo». Cit. en VON DER GOLTZ, A. F.: *Thomas Wizenmann...*, vol. II, p. 145.

<sup>17</sup> WIZENMANN, T.: *Die Resultate der Jacobi'schen und Mendelssohn'schen Philosophie*, pp. 172-173.

<sup>18</sup> El propio director (Johann Erich Biester) alude a esa intención en carta a Kant del 8 de noviembre

la que se cotejaba las posturas de Jacobi y Mendelssohn. Una vez leída, decidió tomar cartas en el asunto.

En el número de octubre de la *Berlinische Monatsschrift*, Kant publicó un artículo en el que se refería a la obra (anónima) de Wizenmann. El texto llevaba por título «¿Qué significa: orientarse en el pensamiento?»<sup>19</sup>

En este breve artículo aparecen varios de los motivos fundamentales del pensamiento maduro de Kant: el veto crítico a la metafísica dogmático-teórica; el replanteamiento de los objetos de ésta en cuanto postulados a los que se adhiere por fe racional práctica; la integración de ambas dimensiones del pensamiento en el proyecto ilustrado, guiado por la autonomía de la razón en uso autocrítico. Todo ello surge a raíz de la lectura del libro – para Kant, de autor aún desconocido – que Wizenmann escribió en torno a la polémica entre Mendelssohn, M. y Jacobi. El filósofo judío sería, según Kant, erróneamente proclive al dogmatismo; Jacobi – junto con el autor anónimo – concedería validez excesiva a las pretensiones de verdad de la fe históricamente fundamentada. Al primero le alaba su anclaje en la sola razón, pero rechaza su uso en ocasiones acrítico de ésta; al segundo le recuerda que la adhesión a toda revelación histórica ha de pasar por la criba de la razón: según Kant, el rechazo de la posibilidad de lograr evidencia puramente racional sobre los objetos de la metafísica prejuzga también cualquier otra presunta fuente de conocimiento. Obsérvese, pues, cómo el punto de fricción entre Wizenmann y el «dogmatismo racionalista» constituye, a la vez, el motivo nuclear de las diferencias especulativas entre aquél y Kant.

Wizenmann leyó el artículo kantiano en la *Berlinische Monatsschrift*. En desacuerdo con esa respuesta, intentó batir al filósofo de la lejana Königsberg con sus propias armas: le mostraría que los fundamentos de su fe racional moral – ya presentados en «¿Qué significa orientarse en el pensamiento?» – eran tan subjetivos como los que el propio Kant rechazaba. Para ello, redactó un texto que sería publicado en la revista *Deutsches Museum*. Se trata del artículo al que Kant hará referencia en la *Crítica de la razón práctica*: «Al sr. prof. Kant, del autor de los Resultados de la filosofía de Jacobi y de Mendelssohn».<sup>20</sup>

#### 4. Wizenmann versus Kant

En su escrito para el *Deutsches Museum*, el joven filósofo devuelve a Kant la sombra de sospecha que éste había arrojado sobre él: la fundamentación racional sobre la base de criterios subjetivos – afirma Wizenmann, refiriéndose a los postulados kantianos – conduce, justamente, a la confusión que el propio Kant habría pretendido denunciar. Detengámonos en los argumentos que Wizenmann esgrime en este ensayo.

Hay que observar que existe una notable similitud de planteamientos iniciales. El origen de la *Crítica de la razón pura* se encuentra, a decir de Kant, en la constatación del carácter antinómico de las disputas dogmáticas<sup>21</sup>, lo cual exige una labor de delimitación del alcance de la razón en sus pretensiones teóricas. Idéntica intención anima a Wizenmann, si bien su enfoque del alcance de la razón incluye un terreno que Kant no considera sistemáticamente relevante: el de los objetos conocidos por experiencia indirecta (y revestidos, por tanto, de certeza empírica derivada o 'histó-

de 1785, cfr. Ak X 417-418.

<sup>19</sup> «Was heißt: sich im Denken orientiren?», *Berlinische Monatsschrift* VIII (1786) 304-330. Dicho texto ha sido editado por la Academia en el volumen VIII de las obras completas de Kant, pp. 133-147. La referencia al «agudo autor» de los *Resultate* aparece en la página 134. Rogelio Rovira ha traducido el texto al castellano bajo el título *Qué significa orientarse en el pensamiento* (Universidad Complutense, Madrid 1995). Nótese que el título del artículo kantiano reproduce, justamente, la expresión (*orientiren*) que emplea Wizenmann cuando se refiere a Kant y Leibniz. Leibniz, G.W. en el fragmento que hemos reproducido en cuerpo de texto.

<sup>20</sup> «An den Herrn Professor Kant, von dem Verfasser der Resultate Jacobi'scher und Mendelssohn'scher Philosophie», *Deutsches Museum* (febrero 1787) 116-156. La revista era editada en Leipzig por H. C. Boie. La Universidad de Bielefeld proporciona acceso gratuito a la versión digitalizada del texto a través de su página web (<http://www.u.b.uni-bielefeld.de/diglib/aufkl/deutschesmuseum/index.htm>).

<sup>21</sup> Cfr. carta del 21 de septiembre de 1798 a Christian Garve, Ak XII 257.

rica)<sup>22</sup>; esta experiencia configura – éste es el punto de vista de Wizenmann – el ámbito de la religión revelada. En este sentido se refiere a su convicción sobre la superioridad de la concepción de la Historia humana desde el punto de vista bíblico, convicción que habría inspirado los *Resultate*.<sup>23</sup>

El desarrollo argumental comienza – tras varias páginas de justificación y contextualización de su propósito – con dos puntualizaciones sobre el ensayo publicado por Kant en la *Berlinische Monatsschrift*. La primera de ellas se refiere a la acusación de que en la polémica entre Jacobi y Mendelssohn todo parecería estar patas arriba (*auf den Umsturz*), con el resultado de que cada cual podría crearse a su gusto una fe propia; esto llevaría, según el filósofo regiomontano, a un destronamiento de la razón (*Entthronung der Vernunft*)<sup>24</sup>. Kant criticaba así el punto de vista de aquél que negase la posibilidad de afirmar racionalmente la existencia de Dios y que, a la vez, mantuviese la fe en Él. Wizenmann afirma coincidir con Kant en el planteamiento general. Ni está en mano del deísta demostrar, partiendo de lo finito, la existencia de lo infinito, ni está en manos del ateo demostrar la imposibilidad del ser infinito. La cuestión reside en si resulta posible afirmar la existencia de Dios sobre la base de fundamentos objetivamente válidos (*objektiv gültige Gründe*); el autor habla en este sentido de una fuente de conocimiento (*Quelle der Erkenntnis*) distinta de la mera razón teórica y de la demostración.

La segunda puntualización versa sobre Espinosa. El autor dice considerar el pensamiento espinosiano como el más rico y comprensivo de todos los sistemas de la razón especulativa. Ahora bien, la propia crítica (kantiana) de la razón ha mostrado que pretender poseer conocimiento sobre la estructura interna de los fenómenos no resulta posible. En este sentido, Wizenmann no habría adoptado una postura distinta de la del propio Kant.<sup>25</sup>

En el fondo de este asunto laten dos perspectivas sobre el conocimiento de Dios. Wizenmann las presenta del siguiente modo:

«O bien, en nuestra carencia de todo fundamento objetivo en la razón especulativa, nos son dados hechos de los cuales pueda ser abstraído inmediatamente el concepto de un ser superior (y esto nos conduciría a un conocimiento de Dios histórico, que se desarrollaría paulatina y progresivamente); o bien, nos replegamos a fundamentos meramente subjetivos. Yo he elegido el primer camino; el otro lo ha tomado usted [Kant], llevando también consigo a Mendelssohn».<sup>26</sup>

¿Cuáles son esos fundamentos subjetivos, en los que tanto Kant como Mendelssohn se habrían replegado? El autor hace notar que, aunque Mendelssohn convierte la razón en piedra de toque (*Proberstein*)<sup>27</sup> de su orientación en el conocimiento de Dios, lo hace sin examen alguno de sus límites; por ello, termina por tomar por objetivos fundamentos que sólo son subjetivos. Pero ¿por qué se ha de atribuir carácter subjetivo a tales fundamentos? El siguiente paso consistirá, precisamente, en el examen del concepto – detalladamente trabajado por Kant – de lo que significa «orientarse en el pensamiento». Dicho examen comienza por analizar la diferencia entre ambos tipos de principios.

‘Principios subjetivos’ serían, según Wizenmann, aquellos que dependen enteramente de la forma del conocimiento, con independencia de toda materia. Atendiendo al texto, parece ser que con esa expresión se alude a la estructura cognoscitiva tal y como ésta se concreta en el ámbito de experiencia personal: «Los principios

<sup>22</sup> Hemos empleado los términos con los que Kant se expresa – sin tener en cuenta la experiencia religiosa – en las lecciones de lógica editadas por G. B. Jäsche en 1800: *Logik*, Ak IX 71.

<sup>23</sup> Cfr. «An den Herrn Professor Kant...», p. 119.

<sup>24</sup> Cfr. «Was heißt: sich im Denken orientieren?», Ak VIII 134. Cit. en «An den Herrn Professor Kant...», pp. 121 y 122.

<sup>25</sup> Cfr. «An den Herrn Professor Kant...», p. 124.

<sup>26</sup> Id., p. 124.

<sup>27</sup> El término *Proberstein* procede del ámbito de la orfebrería. Con él se alude a la piedra, de jaspe granoso, que se emplea para averiguar los quilates de una aleación comparando su reacción al ácido nítrico con la de la pieza analizada (fuente: *Diccionario de la Real Academia Española de la Lengua*, Espasa-Calpe, Madrid 1991<sup>28</sup>). Tanto en alemán como en español, el término se utiliza en sentido figurado para aludir a un criterio de medida o de prueba.

subjetivos de la razón se pueden referir sola y exclusivamente a la forma de mi existencia».<sup>28</sup> Más adelante dirá que fundamentos subjetivos son aquellos que no se refieren a la credibilidad de un asunto, sino sólo a disposiciones del sujeto del juicio.<sup>29</sup>

‘Principios objetivos’, en cambio, son aquellos que poseen validez absoluta, independientemente de las disposiciones cognoscitivas del sujeto y de toda percepción; equivalen, según Wizenmann, a principios idénticos. Sólo pueden ser aprehendidos a través de la síntesis empírica, de manera que «todo lo objetivo es modificado y determinado subjetivamente. Por ello, no puede existir ningún principio objetivo puro de la razón».<sup>30</sup> Con esto, el autor está remitiéndose a su comprensión en clave lógico-analítica (y no en clave trascendental) de la Analítica trascendental de la *Crítica de la razón pura*.<sup>31</sup> En su opinión, los conceptos puros serían el resultado de un análisis de los conceptos del conocimiento ordinario, diseccionados y articulados desde la óptica de su urdimbre lógica. Del lado de esos conceptos (y principios) no puede haber avance en el conocimiento, puesto que precisan – y aquí Wizenmann se apoya en el propio Kant – el concurso de la experiencia para procurar juicios sintéticos. Lo mismo sucede con los principios subjetivos. No puede existir ni un conocimiento meramente subjetivo ni un conocimiento objetivo puro.

El autor lo explica al hilo de una proposición: todo efecto tiene su causa. En ella están implicados elementos de dos tipos: subjetivos (como el concepto de efecto, que sólo puede concretarse de modo empírico) y objetivos (el concepto puro de sucesión, que implica la distinción entre algo que antecede y algo que le sigue). La validez objetiva del juicio descansa en la identidad de los conceptos (el concepto de ‘lo que sigue’ encierra en sí el del antecedente), aunque dicho juicio sólo podrá traducirse en conocimiento gracias al concurso de la experiencia (que da un contenido al concepto de consecuencia y a la conexión establecida entre ésta y el antecedente).

Es interesante hacer notar que Wizenmann ubica la conexión (*Verknüpfung*) causa-efecto en el ámbito de lo empírico, al modo de la asociación humeana.<sup>32</sup> El joven pensador entiende la crítica kantiana como una delimitación del alcance de la razón en una línea cercana al empirismo; no puede aceptar, por ello, la ampliación del ámbito del conocimiento desde la razón pura práctica. Notemos, además, que su formulación reduce el principio de causalidad a una proposición analítica (no sucede así en el criticismo).

En su escrito de la *Berlinische Monatsschrift*, Kant había presentado el sentimiento de la exigencia de la razón pura como criterio de orientación válido allí donde viene a faltar el conocimiento sintético. Según Wizenmann, con esa idea – que resulta de gran relevancia en la génesis de los postulados de la razón práctica –, o bien Kant minusvalora la necesidad de un mínimo apoyo procedente de la experiencia, o bien mezcla inadvertidamente fundamentos objetivos con exigencia racional (subjetiva). Dado que este último camino acercaría demasiado las posturas de Kant y Mendelssohn, Wizenmann decide indagar en la primera de las direcciones apuntadas. Esta opción tiene su importancia: tal y como veremos, se ha de revelar errónea (para Kant, la exigencia racional práctica es un fundamento objetivo).

Wizenmann hace preceder su crítica por un examen de los dos ejemplos con los que Kant había apoyado su idea de orientación en el pensamiento.<sup>33</sup> El primero correspondía al acto de orientarse en una noche estrellada; el segundo, a la misma acción en una estancia oscura. Kant proponía el experimento mental en el que el entero firmamento cambiase su orientación (de manera que la estrella que estaba

<sup>28</sup> Id., p. 128.

<sup>29</sup> Cfr. Id., p. 142.

<sup>30</sup> Id., p. 129.

<sup>31</sup> Recuérdese que, según Wizenmann, en la *Crítica de la razón pura* se confunde los conceptos idénticos con los trascendentales (cfr. carta a Hausleutner, cit. en VON DER GOLTZ, A. F.: *Thomas Wizenmann...*, vol. I, p. 347).

<sup>32</sup> «(...) conexión es un concepto que brota del modo en que tomamos en consideración, de manera conjunta, los fenómenos que se siguen respectivamente». «An den Herrn Professor Kant...», p. 130.

<sup>33</sup> Kant exponía esos ejemplos, como ilustraciones de la forma de orientarse geográfica y matemáticamente, en «Was heißt: sich im Denken orientieren?», Ak VIII 135. Wizenmann se refiere a ellos en «An den Herrn Professor Kant...», pp. 130-131.

situada al oeste, ahora lo estuviera al este), pero manteniendo el aspecto y las distancias recíprocas; la única ayuda de que dispondríamos para reorientarnos sería la distinción sentida entre la izquierda y la derecha, tal y como la percibimos asociada a los dos lados de nuestro cuerpo. Wizenmann hace notar que esa percepción debería ser complementada por la referencia a la estrella polar. Del mismo modo, en el segundo ejemplo no bastaría con esa percepción subjetiva para orientarse en la estancia oscura: sería necesario encontrar un apoyo objetivo (palpar un mueble conocido, por ejemplo).

A continuación, el autor afronta su crítica al modo de proceder de Kant, crítica que resume en tres argumentos.<sup>34</sup>

En primer lugar, en el planteamiento kantiano se hace depender todo de la aceptabilidad de una noción: «... presuponemos un Dios sólo porque sería necio no usar un concepto disponible, corresponda o no ese concepto a un objeto». Con ello, en realidad, no se logra orientación alguna: del objeto en cuestión no poseo la más mínima certeza sobrevenida; ni siquiera puedo considerarlo más digno de fe que antes.<sup>35</sup>

En segundo lugar, de esta manera se abre la puerta al delirio (*Schwärmerei*).<sup>37</sup> No de otro modo podría denominarse el estado – con el que establece una analogía – del amante que presupusiese la existencia y el amor de una muchacha, sólo porque siente necesidad de ello.<sup>38</sup> He aquí el argumento que Kant reproducirá en su nota a pie de página de la *Crítica de la razón práctica*.

Es más – y éste es el tercer reparo –, habría que dudar de la exigencia (*Bedürfnis*) misma, en dos sentidos: tanto de su existencia, como de la presuposición de que la realidad de los objetos postulados pudiese satisfacerla. La exigencia racional-teórica de la razón apunta a la inteligibilidad del orden y la finalidad en la Naturaleza, y su respuesta debe permanecer dentro de los límites de ésta; en cambio, la exigencia racional-práctica a la que Kant alude daría lugar, según Wizenmann, a un círculo vicioso: sin ella no se podría entender la moralidad; de la moralidad, a su vez, brotaría su necesidad. Por otro lado, la existencia de Dios, así postulada, no vendría a dar explicación teórica alguna, sino que simplemente desplazaría la problemática inicial a un ámbito (el de lo divino) en el que se debería aceptar de nuevo la ausencia de explicación; aún más insatisfactorio sería el resultado en el plano racional-práctico, a cuya demanda se pretendería responder con una presuposición sin fundamentos objetivos.

De todo ello concluye que el venerable nombre de ‘fe racional’ no conviene al planteamiento de Kant, sino al de Mendelssohn. En efecto, éste parte de una exigencia, pero sostiene su defensa con argumentos (*Schlüsse*) que le llevan a una solución teórica no carente de lagunas (*zu keinem unzertrennlichen lückenlosen Ganzen*). En el caso de Kant sería mejor hablar de ‘fe de exigencia’ (*Bedürfnisgläubigkeit*).<sup>39</sup>

### 5. Más allá de la polémica

Wizenmann dedica el resto de su ensayo<sup>40</sup> a exponer su propio punto de vista sobre la conexión entre racionalidad y experiencia en el planteamiento de las ideas metafísico-trascendentales. Su postura pasa por aunar fundamentos subjetivos y objetivos. Para ilustrarla, el autor recurre a la dilucidación del origen histórico del

<sup>34</sup> Cfr. «An den Herrn Professor Kant...», pp. 136-141.

<sup>35</sup> Id., p. 136.

<sup>36</sup> El autor emplea aquí un lenguaje particularmente incisivo. No sólo lleva la discusión al terreno de la mera utilidad (que, en el modo de proceder que critica, sería independiente de la verdad en el juicio teórico que subyace al postulado): incluso pone esa consideración en labios del propio Kant, a modo de cita entre comillas.

<sup>37</sup> Es la acusación que había dirigido Kant a su (entonces desconocido) oponente en «¿Qué significa orientarse en el pensamiento?». Cfr. «Was heißt: sich im Denken orientieren?», Ak VIII 145. Wizenmann dice no querer usarla como arma arrojada, sino sólo porque conviene al estado de ánimo que describe a continuación.

<sup>38</sup> Cfr. «An den Herrn Professor Kant...», p. 137.

<sup>39</sup> Cfr. Id., p. 142.

<sup>40</sup> Cfr. Id., a partir de la página 142.



concepto de Dios.

Arranca de la consideración del ser humano como el único que posee consciencia de su finitud y de su dependencia respecto de la Naturaleza, un ser «arrojado al mundo» (*auf Erden umhergeworfen*)<sup>41</sup>. Este carácter dependiente habría despertado en el hombre el ansia de hallar una mayor consistencia en sí mismo y una mayor seguridad en su relación con el entorno, aspiración que podría quedar satisfecha si existiera un ser superior, inteligente y bondadoso, al que la Naturaleza estuviese sometida. A pesar de las analogías que podamos trazar, comprendemos de este ser superior igualmente poco que sobre la eterna necesidad del pan. Pero existen otros afluentes que desembocan en el mismo río: los dioses de los antiguos no son más que fantasías antropomórficas (*fantasirte Menschen*)<sup>42</sup>, gracias a las cuales se intenta dar una explicación a los fenómenos desconocidos o problemáticos.

El anterior desarrollo sirve a Wizenmann para sentar las bases sobre las que va a rebatir el papel de la razón respecto de la aceptación de las verdades de fe. En su escrito, Kant había afirmado que la fe racional ha de ser guía o brújula (*Wegweiser oder Compaß*) que sirva de orientación a la hora de enjuiciar la validez de toda pretendida verdad revelada.<sup>43</sup> Según Wizenmann, esto es correcto desde el punto de vista de la comprensión actual del concepto de Dios, pero no desde el punto de vista del origen de dicho concepto, que está ligado al desarrollo de la relación del ser humano con los fenómenos de la Naturaleza y con su propio ser.

Con este salto a la perspectiva genética, el autor vuelve así a demostrar no haberse familiarizado con el punto de vista trascendental. Hay que notar, por otra parte, que también en esta perspectiva debería ser tenida en cuenta la instalación previa del ser humano en la búsqueda de sentido y en cierta comprensión de su entorno. Aun para el hombre primitivo, no todas las respuestas son igualmente válidas: si prospera la mentalidad mítica – o religioso-natural – es porque posee un propio ámbito de credibilidad, y ésta se juega en la inteligibilidad (racional) de sus propuestas.

El concepto de Dios – continúa Wizenmann – evoluciona a través de la relación diacrónica del ser humano con su entorno, con otros seres humanos y con su propia existencia, en coordenadas tanto teóricas como morales, hacia una pureza metafísica (*metaphysische Reinigkeit*) que hoy nos impide ser conscientes de su origen empírico. Ahora bien, su validez residiría, justamente, en ese contexto originario, lo cual nos apremia a «volver a los fenómenos» (*zu den Erscheinungen zurück zu kehren*).<sup>44</sup> La noción de 'fenómeno' queda aquí sin precisar ulteriormente; tampoco se expone el modo en el que habría que poner a prueba la autenticidad de las conclusiones extraídas de dicha experiencia fenoménica.

## 6. Una réplica póstuma y su trasfondo

En la redacción de la *Crítica de la razón práctica*, Kant tendrá en cuenta las objeciones de Wizenmann. Se fijará, en particular, en el reparo sobre el riesgo de pasar de una fe apoyada sobre fundamentos subjetivos al delirio (*Schwärmerei*). Se puede entender que, para Kant, esta acusación resultase particularmente punzante: se trataba, justamente, del punto de vista que él había denostado con ironía – veinte años atrás – en un ensayo monográfico al respecto, los *Sueños de un visionario*.<sup>45</sup> La respuesta a dicho reparo constituye una precisión de no escaso valor a la hora de interpretar adecuadamente el tipo de adhesión racional que, según el filósofo, se ha de prestar a los postulados de la razón pura práctica.

A pesar de rebatir su punto de vista, Kant no escatima el reconocimiento al joven escritor. Estamos ya en condiciones de individualizar los motivos de dicho

<sup>41</sup> Cfr. Id., p. 145.

<sup>42</sup> Cfr. Id., p. 149.

<sup>43</sup> Cfr. «Was heißt: sich im Denken orientieren?», Ak VIII 142s.

<sup>44</sup> Cfr. «An den Herrn Professor Kant...», p. 153.

<sup>45</sup> *Träume eines Geistesehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik* (1766), Ak II 317-373. Cfr., en particular, el tercer capítulo de la primera parte de la obra: «Anticábala. Un fragmento de la filosofía común, para disolver la comunión con el mundo espiritual» («Antikabbala. Ein Fragment der gemeinen Philosophie, die Gemeinschaft mit der Geisterwelt aufzuheben»), Ak II 342-348.

elogio; en primer lugar, Wizenmann ha comprendido correctamente la imposibilidad, afirmada por Kant, de un conocimiento teórico sobre los objetos de la metafísica, para el que no disponemos de datos suficientes en nuestro modo actual de experiencia; es ésta, justamente, la línea en la que se apropia los resultados de la investigación expuesta en la *Crítica de la razón pura*. Por otro lado, ha hallado el punto exacto en el que se dirige el tipo de adhesión que se ha de prestar a los objetos de la metafísica: el que ésta sea considerada persuasión (*Überredung*), puramente privada, o convicción (*Überzeugung*), objetiva y universalmente plausible, depende de que su origen se halle en una tendencia subjetiva (*Neigung*) o en una exigencia racional (*Bedürfnis*). De exigencia racional y no de tendencia subjetiva se trata aquí, afirma Kant Wizenmann, T..

Podemos enumerar los puntos de fricción entre ambos autores en dos argumentos fundamentales:

(a) Según Kant, Wizenmann no habría comprendido que los postulados de la razón práctica están radicados en una exigencia racional objetiva y no en una inclinación subjetiva;

(b) Para Wizenmann – en plena sintonía con la teología reformada –, sólo la experiencia personal de la fe revelada constituiría un fundamento válido para el asentimiento racional a la afirmación de la existencia de los objetos trascendentes de la metafísica.

A continuación nos detendremos en el primer punto de fricción; éste es el que más interesó a Kant, y el que subyace a su alusión a Wizenmann en la *Crítica de la razón práctica*. La tensión entre el carácter objetivo y, a la vez, subjetivo de los fundamentos racionales que conducen a la afirmación de los postulados de la razón pura práctica resulta nuclear en el planteamiento de la metafísica kantiana, tanto en su teología ética<sup>46</sup> como en su pneumatología dogmático-práctica.<sup>47</sup>

En diversos pasajes de las obras kantianas se halla la predicación, aparentemente contradictoria, de ‘carácter subjetivo’ y de ‘carácter objetivo’ respecto de los fundamentos que llevan a afirmar las proposiciones de la metafísica trascendental. Para dilucidar qué tipo de fundamentos atribuye Kant a dichos juicios nos serviremos de los pasajes de las tres *Críticas* y de la *Lógica* en los que se pasa revista a los modos del asentimiento racional, utilizando el correspondiente a la *Crítica de la razón pura* – el más completo – como hilo conductor y siguiendo el orden de las categorías de la modalidad.<sup>48</sup>

El pasaje al que nos acabamos de referir se halla en el contexto del Canon de la razón pura (segundo capítulo de la doctrina trascendental del método de la *Crítica de la razón pura*). Dicha sección (tercera del Canon) tiene entre sus cuestiones centrales las condiciones que hacen posible una fe racional; de hecho, a este tema se dedica más de un tercio de su extensión total. El tener por verdadero (*fürwahrhalten*)<sup>49</sup> implica una determinada relación entre la adhesión subjetiva y la validez objetiva de un juicio. Aquel juicio que está basado sobre fundamentos objetivos, o convicción (*Überzeugung*), puede ser compartido por todos los sujetos racionales; al contrario, el tener por verdadero basado sólo sobre fundamentos subjetivos, o persuasión (*Überredung*), es aquél que brota de disposiciones personales y que por tanto sólo sirve a efectos privados. El modo de distinguir entre uno y otro es la apuesta; en efecto, el que apuesta lo hace porque, de existir medios para probar aquello que afirma, está convencido de que se demostraría. En la *Lógica* de 1800 se añade a la apuesta el juramento.<sup>50</sup>

Nótese que tanto la persuasión como la convicción están, en principio, conecta-

<sup>46</sup> Cfr. a este respecto el estudio monográfico de Rogelio Rovira *Teología ética. Sobre la fundamentación y construcción de una Teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant*. Encuentro, Madrid 1986.

<sup>47</sup> Cfr. TERUEL, P. J.: *Cierre escéptico y apertura crítica de la pneumatología kantiana. Del problema alma-cuerpo al postulado de la inmortalidad en la filosofía de Immanuel Kant*. Fundación universitaria «San Antonio», Murcia [en preparación].

<sup>48</sup> Cfr. KrV A 820/B 848-A 830/B 859; KpV, Ak V 142-146; KU, Ak V 467-474; *Logik*, Ak IX 65-73.

<sup>49</sup> Se puede traducir también por ‘asentimiento’ o ‘aquiescencia’; así, esta última expresión aparece a menudo en las traducciones de M. García Morente.

<sup>50</sup> Cfr. *Logik*, Ak IX 73.

das con la adhesión subjetiva al juicio; el que se afirme convencidamente no implica, de suyo, que existan de hecho suficientes fundamentos objetivamente válidos para ello. Ahora bien, los juicios a los que se adhiere con convicción reposan sobre argumentos que permiten su comunicabilidad y – en el caso de que estén suficientemente fundamentados – su apropiación por parte de todos los sujetos racionales. Este matiz explica que encontremos, al inicio de la sección, la afirmación de que la convicción está basada sobre fundamentos objetivos y, más tarde, la proposición opuesta.<sup>51</sup> En efecto, la convicción ha de partir de bases (subjetivas) potencialmente objetivas; si, de hecho, éstas no se muestran atendibles, habrá que negar su carácter objetivo.

Desde este punto de vista, el asentimiento basado sobre fundamentos (potencialmente) objetivos, o convicción, puede predicarse, en grados diversos, de tres tipos distintos de juicios: opinión, fe y saber.

La opinión (*Meinung*) es, tanto desde el punto de vista objetivo como subjetivo, insuficiente. Se opina cuando se emite un juicio que está basado sobre fundamentos (potencialmente) objetivos pero sin evidencia fáctica (objetiva) y que no trae consigo una adhesión (subjetiva) vinculante como la que se demuestra a través de la apuesta. En la *Crítica del juicio* pone como ejemplos de asuntos de este tipo (*opinabilia*) la existencia del éter o de habitantes en otros planetas; en ambos casos se trata, con todo, de objetos cuya existencia se podría probar (o desmentir) si se dispusiera de los medios adecuados.<sup>52</sup> En el manual de lógica se pone en relación este modo del tener por verdadero con el tipo de juicio subyacente, a saber, el juicio problemático; se trata del tipo de juicios que vienen acompañados por la conciencia de posibilidad.<sup>53</sup> A diferencia de la cuestión de los habitantes de otros planetas, la existencia de seres espirituales, desligados de toda corporalidad, no constituye objeto de experiencia alguna posible (en este mundo) y no pertenece, por ello, al ámbito de la opinión (es una mera idea derivada); se puede, por lo tanto, estar persuadido de ella, pero sin poder llevarla al ámbito común de la inteligibilidad (y de la discusión pública, por tanto).<sup>54</sup>

La fe (*Glaube*) racional o doctrinal<sup>55</sup>, en cambio, es suficiente desde el punto de vista subjetivo, pero insuficiente desde el objetivo; es decir, trae consigo adhesión subjetiva (se podría apostar por su objeto) pero no posee evidencia para todos los sujetos racionales. En la *Crítica del juicio* alude a los objetos de fe racional (*mere credibile*) – existencia de Dios, inmortalidad del alma – como ‘cuestiones de fe’ (*res fidei, Glaubenssachen*).<sup>56</sup> En el manual de lógica se recoge el mismo esquema, completado por la introducción del juicio asertórico como tipo de juicio correspondiente a las proposiciones de fe; tal juicio va acompañado por la conciencia de realidad, pero está revestido de necesidad sólo subjetiva.<sup>57</sup>

Por último, el saber (*Wissen*) es suficiente tanto desde el punto de vista objetivo como desde el punto de vista subjetivo y está acompañado, por tanto, de certeza (*Gewißheit*). En la *Crítica del juicio* alude a los objetos de conocimiento (*scibilia*) como datos de hecho (*res facti, Tatsachen*). Pueden proceder de la experiencia o de

<sup>51</sup> He aquí los dos textos que presentan la aparente contradicción: «Si [el juicio] es válido para cualquiera, sólo con que posea razón, el fundamento del mismo es objetivamente suficiente, y el asentimiento se denomina entonces convicción», A 820/B 848. Más adelante afirma: «La suficiencia subjetiva se denomina convicción (para mí mismo); la objetiva, certeza (para cualquiera)», A 822/B 850.

<sup>52</sup> El ejemplo de los habitantes de otros mundos puede inducir al lector a error. En efecto, en la KU lo cita refiriéndose a un posible objeto de opinión. Sin embargo, en el canon de la KrV alude a él como ejemplo de fe doctrinal, por cuya realidad se podría apostar. A nuestro modo de ver, en la primera obra citada el punto de vista es general, mientras que en la KrV el autor habla desde su perspectiva personal. La idea de que haya otros planetas habitados resulta cara a Kant: la fórmula por primera vez en su *Historia general de la Naturaleza y teoría del cielo (Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels, 1755; cfr., en particular, el capítulo «Von der Bewohnern der Stirne», Ak I 351-366).*

<sup>53</sup> Cfr. *Logik*, Ak IX 66; 108.

<sup>54</sup> Cfr. KU, Ak V 467.

<sup>55</sup> Pedro Ribas traduce en este caso ‘fe’ por ‘creencia’, término castellano que no posee las connotaciones religiosas del primero. Nosotros optamos por la expresión ‘fe racional’, que mantiene el equívoco término alemán empleado por Kant (*Glaube*) y perfila, a la vez, el ámbito (no religioso) de su uso.

<sup>56</sup> Cfr. KU, Ak V 469.

<sup>57</sup> Cfr. *Logik*, Ak IX 66; 108.

la razón pura.<sup>58</sup> Entre los objetos de conocimiento que proceden de la experiencia se cuentan las cosas y propiedades de cosas aprehendidas directamente o por medio de testimonios ajenos (eso sí, de personas que tienen experiencia de los hechos).<sup>59</sup> Entre los que proceden de la razón pura se hallan las propiedades matemáticas de los objetos geométricos y la libertad, única idea de la razón cuya realidad ha de ser considerada un dato de hecho (en cuanto *ratio essendi* de la ley moral, la cual sirve de *ratio cognoscendi* de aquélla).<sup>60</sup> En la *Lógica* se alude al juicio apodíctico como tipo de juicio subyacente a estas proposiciones (es decir, aquél que viene acompañado por la conciencia de su certeza).<sup>61</sup>

Pero volvamos al segundo modo de *fürwahrhalten*. Existen tres tipos de fe. El primero es denominado por el autor «fe pragmática» (*pragmatische Glaube*): se trata de aquella adhesión que es prestada por el sujeto a juicios prácticos para los que posee fundamentos subjetivos suficientes, pero limitados (así sucede cuando el médico realiza una determinada operación, de modo acertado, ateniéndose a conocimientos de cuya parcialidad es consciente). En el ámbito teórico posee un equivalente denominado «fe doctrinal» (*doctrinale Glaube*); se trata de aquel tipo de asentimiento racional que tiene lugar sobre la base de fundamentos objetivos insuficientes, pero tan poderosos que mueven a adhesión y apuesta. Objetos de este tipo de fe son la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, ésta última sobre la base de la perfección de las disposiciones del ser humano y la comparativamente inadecuada duración de su vida.<sup>62</sup> Nótese que no se puede equiparar este tipo de asentimiento al planteamiento de una hipótesis positiva; para formular ésta es preciso poseer un concepto definido de su objeto.<sup>63</sup> El tercer tipo es la fe práctica (*praktische Glaube*), aquélla con la cual se adhiere a la afirmación de las condiciones que se precisa en orden a la realización de acciones necesarias<sup>64</sup>; con fe racional práctica se postula la existencia de Dios y la inmortalidad del alma.<sup>65</sup>

Detengámonos aquí. Nótese que con este tercer tipo de fe se realiza un particular salto. En efecto, ésta se enmarca en el ámbito de la razón pura, en la que no está permitida opinión alguna. De hecho, a diferencia de lo que sucede con la fe doctrinal (y con la pragmática), no puedo concebir que otra persona conozca condiciones diversas que permitan la realización de la acción necesaria de la que parto (y es que, para que fuera así, sería preciso que se tratara de un objeto susceptible de conocimiento empírico, que otra persona podría poseer y yo no). La mutua exclusión entre la opinión y la fe racional moral o práctica es puesta de manifiesto por Kant en repetidos pasajes: «En juicios desde la razón pura no está en absoluto permitido opinar»<sup>66</sup>; «Aquí [en la Matemática], así como en la metafísica y la moral, sólo es válido: o bien conocer, o bien no conocer»<sup>67</sup>. Se echa de ver, por tanto, que ese particularísimo modo de *fürwahrhalten* que se designa como ‘fe racional moral’ posee las características propias de la adhesión a los objetos pertenecientes al

<sup>58</sup> Este planteamiento coincide plenamente con el expuesto en el prólogo a la segunda edición de la *KrV*: «El conocimiento de un objeto implica el poder demostrar su posibilidad, sea porque la experiencia testimonie su realidad, sea *a priori*, mediante la razón». *KrV*, B XXVI nota. La traducción es de Pedro Ribas.

<sup>59</sup> En la *Logik* atribuye a los objetos de conocimiento que proceden de experiencia directa una certeza empírica originaria, a los segundos una certeza empírica derivada (cfr. Ak IX 71). Kant no considera en este contexto, ni siquiera a título hipotético, la revelación realizada por Jesucristo ni la transmisión de la misma llevada a cabo por sus discípulos; de ahí que no integre la fe religiosa – que aparece desligada de la certeza empírica derivada – en las fuentes de conocimiento (razón y experiencia). Cfr. también *Logik*, Ak IX 70 y 67, nota. José Miguel Odero se refiere, en este sentido, a un acusado «prejuicio naturalista» (cfr. *La fe en Kant*, EUNSA, Pamplona 1992, pp. 447s., nota 37).

<sup>60</sup> Cfr. *UK*, Ak V 468; *KpV*, Ak V 4, nota 1.

<sup>61</sup> Cfr. *Logik*, Ak IX 66; 108.

<sup>62</sup> Cfr. *KrV*, A 826/B 855.

<sup>63</sup> Cfr. *KrV*, A 826/B 855.

<sup>64</sup> Es decir, aquella que nos permite postular algo. Sobre la modulación kantiana del concepto de ‘postulado’, cfr. el estudio de Rogelio Rovira «La noción de postulado en la filosofía de Kant», *Revista venezolana de Filosofía* 21 (1986) 77-88.

<sup>65</sup> Sobre la interpretación más ajustada del postulado kantiano de la pervivencia individual, cfr. TERUEL, P. J.: «Una conversación con Kant en 1789. el postulado de la inmortalidad a la luz de una carta de N. M. Karamzin», *Thémata. Revista de filosofía* 32 (2004) 203-224.

<sup>66</sup> *KrV*, A 822/B 850.

<sup>67</sup> *Logik*, Ak IX 67.

ámbito del conocimiento puro.<sup>68</sup>

Bien es cierto que este tipo de fe (racional-moral) no es propiamente lógica (en sentido estricto), sino que reposa sobre la disposición moral (*moralische Gesinnung*) del sujeto, a la que Kant alude como «fundamentos subjetivos» (*subjective Gründen*). De hecho, no puedo decir: «Es moralmente cierto que Dios existe», sino «Yo tengo certeza moral de que Dios existe».<sup>69</sup> Por lo cual, nos podríamos preguntar qué sucedería en el caso hipotético de un sujeto que fuese moralmente indiferente; ahora bien, incluso en este caso, a dicho sujeto no le resultarían indiferentes las consecuencias que para él pudiese acarrear la existencia de los objetos de fe (aunque tal consideración no tendría plausibilidad moral alguna – al estar ‘patológicamente afectada’ –, sí podría servirle en orden a una ‘conversión’ interior).<sup>70</sup>

Hagamos un alto. Acabamos de encontrar un nuevo uso aparentemente incoherente. ¿No se había declarado que los fundamentos sobre los que se basa la fe racional moral son objetivos, puesto que proceden de la razón pura? ¿Por qué se dice ahora que dicha fe reposa sobre un fundamento subjetivo...?

La respuesta a la primera pregunta es afirmativa: tal tesis permanece, por lo demás, inalterada. Lo que se ha modificado son las coordenadas de la perspectiva desde la que se utiliza la pareja de términos ‘objetivo’ / ‘subjetivo’. Tal y como se configura ahora dicha oposición, encontramos que los fundamentos objetivos son las disposiciones lógicas, contrapuestas a las disposiciones morales (que serían los fundamentos subjetivos). Ha quedado claro que con ambos tipos se alude a disposiciones de la razón pura; el primero de ellos corresponde a los fundamentos lógicos de los que se trata en la Analítica trascendental de la razón teórica, frente a los fundamentos morales de los que se ocupa la Analítica trascendental de la razón pura práctica. Así pues, el término ‘objetivo’ alude aquí a la función constituyente de la espontaneidad, en orden al conocimiento de objetos; el uso moral, en cambio, no constituye los objetos de sus postulados, sino que postula su existencia.

Nos podríamos preguntar ahora: ¿en qué se diferencian los fundamentos subjetivos sobre los que descansa la fe racional de aquéllos que dan lugar a la persuasión? A la vista de las definiciones de ambas, aparece con claridad que la persuasión descansa sobre fundamentos del tipo que podríamos denominar subjetivo-empíricos: tendencias personales enteramente incommunicables e intransferibles (como, por ejemplo, los gustos culinarios en su manifestación más inmediata, no culturalmente elaborada), adhesión motivada por la retórica... En cambio, los fundamentos de la fe racional proceden de la razón pura (práctica) y son, por lo tanto, subjetivo-puros.

Nótese el desplazamiento semántico obrado respecto del término ‘objetivo’: mientras que al inicio de la sección de la *Crítica de la razón pura* se designaba con él la universal aceptabilidad potencial del juicio – la cual puede acaecer tanto por fundamentos objetivos teóricos como prácticos –, en la última argumentación citada se alude con él únicamente a una característica propia de los fundamentos puros, lógico-constitutivos, del primer tipo. Encontramos este punto de vista también en la *Lógica*, en cuyo texto se afirma que los fundamentos prácticos puros valen subjetivamente tanto como los objetivos, sin serlo.<sup>71</sup>

Hemos visto, pues, cómo la doctrina kantiana acerca de las condiciones que posibilitan las proposiciones propias de la fe racional moral y el tipo de asentimiento de que están dotadas se mantiene inalterada en las distintas fuentes que hemos consultado. Sin embargo, hallamos oscilaciones semánticas en la utilización de los términos, que podemos esquematizar como sigue:

(a) En ocasiones<sup>72</sup> se afirma que la convicción precisa fundamentos objetivos,

<sup>68</sup> Hemos abordado este asunto desde la perspectiva de una interesante polémica desatada a principios del siglo XX, a raíz de la edición de la KrV llevada a cabo por la Real Academia prusiana de Ciencias. Cfr. «El sujeto ante el espejo. La valencia ontológica de la subjetividad en el criticismo kantiano y su interpretación contemporánea», *Anuario filosófico* XXXVII/3 (2004) 885-899.

<sup>69</sup> Cfr. KrV, A 828/B 857.

<sup>70</sup> Cfr. *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, Ak XXVIII 1084.

<sup>71</sup> Cfr. *Logik*, Ak IX 67; 72.

<sup>72</sup> Cfr. por ejemplo KrV, A 820 / B 848.

para negarlo en otras<sup>73</sup> a favor de la certeza. El motivo de tal paradoja reside en que con 'fundamento objetivo' el autor se refiere, en el primer caso, a una exigencia de la razón pura práctica; en el segundo, a las condiciones que posibilitan el conocimiento científico.

(b) Mientras que en determinados pasajes<sup>74</sup> se niega la existencia de fundamentos objetivos para la fe, en otros se afirma<sup>75</sup>. Dicha oscilación se explica, en el primer caso (negación), por la ausencia de discriminación de los distintos tipos de fe; en el segundo caso (afirmación), por la concreta referencia a la fe racional moral.

(c) En algunos pasajes se afirma el carácter objetivo de los fundamentos propios de la fe racional práctica<sup>76</sup> y, en otros, su carácter subjetivo<sup>77</sup>. El motivo reside en el desplazamiento semántico del término 'objetivo'. En los primeros casos (afirmación) se refiere a la condición propia de las proposiciones que brotan de la razón pura (estén fundamentadas sobre juicios teóricos o prácticos); en los segundos (negación), con 'carácter objetivo' se alude a la característica que revisten las proposiciones propias de la razón pura teórica (que constituye sus objetos sobre la base de intuiciones).

Del análisis realizado se desprende que, en relación con los fundamentos que posibilitan la formulación de proposiciones a las que se adhiere con fe racional práctica, el término 'objetivo' resulta equívoco. Sin embargo, la doctrina en torno a la fe racional moral – y, más concretamente, el concepto de postulado práctico – se mantiene invariable.

Ya estamos en condiciones de volver a la *Crítica de la razón práctica*. Los hilos argumentales que hemos desplegado se hilvanan en la nota a pie de página en la que Kant se refiere a Wizenmann. Leámosla ahora íntegramente:

«En el *Deutsches Museum*, de febrero de 1787, se encuentra un tratado de una cabeza fina y clara, el bienaventurado *Wizenmann* – cuya muerte temprana es de lamentar –, en el que combate la pretensión de poder deducir de una exigencia la realidad objetiva de su objeto; explica su asunto por medio del ejemplo de un *enamorado* que, habiendo enloquecido por una idea de belleza (que sólo es una quimera de su cerebro), quisiera deducir que semejante objeto existe en algún lugar. Le doy perfecta razón en todos los casos en los que la exigencia esté fundamentada sobre una *inclinación*: ésta no puede postular necesariamente la existencia de su objeto, ni siquiera para aquél que está afectado por ella – cuánto menos contendrá una exigencia válida para cualquiera; es, por ello, un fundamento meramente *subjetivo* del deseo. Aquí, en cambio, se trata de una *exigencia de la razón*, que brota de un fundamento *objetivo* de determinación de la voluntad – a saber, de la ley moral, que vincula necesariamente a todo ser racional; ésta legitima *a priori* la presuposición de las condiciones ajustadas a ella en la Naturaleza y hace a éstas últimas inseparables del completo uso práctico de la razón. Es deber realizar el bien supremo<sup>78</sup> según nuestra mayor capacidad; por ello, debe también resultar posible; con lo cual es inevitable, para todo ser racional en el mundo, presuponer aquello que es necesario para dicha posibilidad objetiva. Tal presuposición es tan necesaria como la ley moral, y resulta válida sólo en relación con ésta».<sup>79</sup>

<sup>73</sup> Cfr. KrV, A 822 / B 850.

<sup>74</sup> Cfr. KrV, A 826 / B 855.

<sup>75</sup> Cfr. KpV, Ak V 143 nota; *Logik*, Ak IX 67.

<sup>76</sup> Cfr. KpV, Ak V 143 nota; *Logik*, Ak IX 67.

<sup>77</sup> Cfr. KrV, A 828 / B 857.

<sup>78</sup> Literalmente, «el sumo bien» (*das höchste Gut*). Sin embargo, preferimos la lección de Miñana y Villagrasa y García Morente, convalidada por Palacios, «bien supremo» (*oberstes Gut, supremum bonum*), puesto que sólo éste – la aproximación asintótica a la santidad moral – resulta accesible al ser humano, a través de la acción autónoma. En cambio, el concepto de sumo bien engloba tanto el bien supremo como el bien consumado (*vollendetes Gut, bonum consummatum*), es decir: la convergencia de virtud y felicidad, en orden a la cual Kant postula la existencia de Dios. El filósofo acuña esta distinción terminológica en KpV, Ak V 110. Según esta distinción, *es deber* realizar el bien supremo y *es necesario* que el sumo bien sea alcanzable; a ambas cosas se refiere Kant en este pasaje.

<sup>79</sup> Por su centralidad, reproducimos aquí el texto original íntegro: «Im deutschen Museum, Febr. 1787, findet sich eine Abhandlung von einem sehr feinen und hellen Kopfe, dem sel. *Wizenmann*, dessen früher

Ahora podemos entender, sobre la base de la investigación precedente, la raíz de la discordia especulativa entre ambos autores. La incompreensión del punto de vista trascendental lleva a Wizenmman a interpretar de forma distorsionada la metafísica postuladora kantiana. De este modo, hace suyos los resultados negativos de la *Crítica de la razón pura* – lo que nosotros hemos denominado «cierre escéptico», ya establecido por Kant en fase pre-crítica –, sin poder compartir su prolongación positiva – la «apertura crítica» de la metafísica trascendental –.<sup>80</sup>

Con este asunto están enlazados, al menos, dos problemas ulteriores, a saber: el papel que juega la disposición moral subjetiva (*Gesinnung*) en la adhesión a los postulados de la razón pura práctica; y la posibilidad de un conocimiento (postulador) basado sobre la adhesión por fe racional moral. A pesar de lo que pudiera parecer, la disposición moral subjetiva desempeña un rol muy relevante en la articulación de la fe racional moral (lo cual posibilita, al mismo tiempo, la libertad individual en dicha adhesión); a la misma vez, la fe racional moral abre una vía al conocimiento de lo trascendente (la vía práctica a la que Kant alude en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* y que puede ser equiparada a una fuente de conocimiento, *Erkenntnisquelle*).<sup>81</sup>

No podemos avanzar aquí en estos cauces argumentales, que perfilan, por un lado, el enlace subjetivo del replanteamiento kantiano de la metafísica y apuntan, por otro, a su punto de llegada. Quede señalada, con todo, la conexión de esa doble temática con el camino recorrido hasta este punto.

### Epílogo

Hasta aquí, la historia de una relación especulativa a distancia. Hemos analizado las coordenadas teóricas que configuraron de modo explícito esa relación; en un margen del marco trazado queda un asunto, relevante por lo que respecta al *humus* de ambos planteamientos, al que nos vamos a referir a modo de colofón. Lo haremos al hilo de un texto que causó una honda impresión en Wizenmann.

Se trata de la carta que el médico Samuel Collenbusch le envió en enero de 1787 – es decir, pocos días antes de la muerte del joven filósofo –. Collenbusch formó parte muy activa de un círculo pietista al que pertenecía, entre otros, Friedrich Arnold Hasenkamp; se da la circunstancia de que ambos recibieron con gran interés y acusado espíritu crítico la filosofía kantiana. En su carta a Wizenmann, Collenbusch compara al dios de los filósofos con el dios de la Revelación, en párrafos que en algo recuerdan a un famoso pasaje de Blaise Pascal:

«El dios del berlinés es un ídolo soberbio; el dios de los sabios del mundo es un dios sabio, sin humildad, sin amor.»

Tod zu bedauern ist, darin er die Befugniß, aus einem Bedürfnisse auf die objective Realität des Gegenstandes desselben zu schließen, bestreitet und seinen Gegenstand durch das Beispiel eines *Verliebten* erläutert, der, indem er sich in eine Idee von Schönheit, welche blos sein Hirngespinnst ist, vernarrt hätte, schließen wollte, daß ein solches Object wirklich wo existire. Ich gebe ihm hierin vollkommen recht in allen Fällen, wo das Bedürfniß auf *Neigung* gegründet ist, die nicht einmal nothwendig für den, der damit angefochten ist, die Existenz ihres Objects postuliren kann, viel weniger eine für jedermann gültige Forderung enthält und daher ein blos *subjectiver* Grund der Wünsche ist. Hier aber ist es ein *Vernunftbedürfniß*, aus einem *objectiven* Bestimmungsgrunde des Willens, nämlich dem moralischen Gesetze, entspringend, welches jedes vernünftige Wesen nothwendig verbindet, also zur Voraussetzung der ihm angemessenen Bedingungen in der Natur *a priori* berechtigt und die letztern von dem vollständigen praktischen Gebrauche der Vernunft unzertrennlich macht. Es ist Pflicht, das höchste Gut nach unserem größten Vermögen wirklich zu machen; daher muß es doch auch möglich sein; mithin ist es für jedes vernünftige Wesen in der Welt auch unvermeidlich, dasjenige vorauszusetzen, was zu dessen objectiver Möglichkeit nothwendig ist. Die Voraussetzung ist so nothwendig als das moralische Gesetz, in Beziehung auf welches sie auch nur gültig ist». KpV, Ak V 143-144 nota. Las palabras que hemos reproducido en cursiva aparecen en el texto alemán con letras espaciadas. Hemos cotejado nuestra traducción con la versión de Emilio Miñana y Villagrana y Manuel García Morente, revisada a su vez por Juan Miguel Palacios (*Crítica de la razón práctica*, Sígueme, Salamanca 1998, p. 175, nota 6).

<sup>80</sup> Hemos acuñado esta terminología en *Cierre escéptico y apertura crítica de la pneumatología kantiana. Del problema alma-cuerpo al postulado de la inmortalidad en la filosofía de Immanuel Kant*. Fundación universitaria «San Antonio», Murcia [en preparación].

<sup>81</sup> Cfr. KrV, B XXVI, nota.

En otras palabras: cada cual fabrica una imagen de Dios semejante a sí mismo. Así, el berlinés venera a un ídolo soberbio (durante los siglos XVIII y XIX se popularizó una imagen peyorativa del habitante de Berlín, calificado a menudo de rudo y orgulloso). Por su parte, el erudito mundano cree en un dios sabio, pero malquerido:

«[El dios de los sabios] no hace lo que anhelan los que le temen; no atiende a sus gemidos y tampoco les ayuda. Por eso, la oración es algo inútil para un sabio».<sup>82</sup>

Compárese la última afirmación con el punto de vista expresado por Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Califica ahí la plegaria realizada con intención de mantener contacto personal con Dios y de solicitar su ayuda en las necesidades propias como una «vana superstición» (*abergläubischer Wahn*): una práctica «con la cual no se sirve realmente a Dios».<sup>83</sup> El punto último de fricción entre las posturas paradigmáticas que hemos analizado – la de Wizenmann y la de Kant – reside en el respectivo modo de entender la posibilidad de la experiencia personal de Dios.

Thomas Wizenmann no llegó a ver la publicación de su ensayo dirigido a Kant, ni la ulterior respuesta de éste. Sin embargo, su escrito obtuvo un eco inmediato entre muchos intelectuales alemanes. Refiriéndose a él, HasenkampHasenkamp afirmó: «Kant se va a enterar de que no la ha emprendido con ningún chiquillo. Con toda seguridad, este pliego inmortalizará a nuestro Wizenmann más que los *Resultados*».<sup>84</sup> El tiempo le ha dado la razón.

### Agradecimientos

Este trabajo forma parte de un proyecto de investigación respaldado por la Universidad Católica de Murcia. Las fuentes fueron localizadas en el transcurso de una estancia investigadora en Berlín, para cuya realización contamos con la invitación de Rolf-Peter Horstmann (director del Instituto de Filosofía de la Humboldt-Universität) y con el apoyo inestimable de Renarda Thor.

\* \* \*

Pedro Jesús Teruel  
Universidad Católica de Murcia  
Unidad Central de Humanidades  
30107 Guadalupe (España)  
pjteruel@pdi.ucam.edu  
pjteruel@universia.es

<sup>82</sup> Carta de Samuel Collenbusch a Wizenmann (enero de 1787), cit. en VON DER GOLTZ, A. F.: *Thomas Wizenmann...*, vol. II, p. 235.

<sup>83</sup> Cfr. *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (1794), Ak VI 194ss. Sobre este punto se puede consultar el artículo de Bernd Dörflinger «¿Cómo quiere Dios ser servido? El servicio de Dios en la filosofía de la religión de Kant», publicado en el número de *Endoxa* coordinado por Jacinto Rivera de Rosales con motivo del bicentenario de la muerte de Kant (*Endoxa* 18 [2004] 251-272).

<sup>84</sup> Carta de Hasenkamp a Hoffman, cit. en VON DER GOLTZ, A. F.: *Thomas Wizenmann...*, vol. II, p. 243.