

Diánoia

ISSN: 0185-2450

dianoia@filosoficas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de

México

México

BEADE, ILEANA PAOLA

Kant en la polémica del spinozismo: La racionalidad crítica como superación de la  
dicotomía entre razón y fe

Diánoia, vol. LXI, núm. 77, noviembre, 2016, pp. 109-130

Universidad Nacional Autónoma de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58448801005>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

# Kant en la polémica del spinozismo: La racionalidad crítica como superación de la dicotomía entre razón y fe

[Kant in the Controversy on Spinozism: Critical Rationality as an Overcoming of the Dichotomy Between Reason and Faith]

ILEANA PAOLA BEADE

*Grupo de Estudios Kantianos*

*Universidad de Buenos Aires*

*Universidad Nacional de Rosario*

*Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas*

[ileanabeade@yahoo.com.ar](mailto:ileanabeade@yahoo.com.ar)

**Resumen:** Este trabajo examina la posición que adopta Kant en la polémica del spinozismo, la cual involucró a importantes figuras de la Ilustración alemana en un debate acerca de los alcances y límites de la razón. Con la publicación del texto *Was heisst: Sich im Denken orientiren?* (1786), Kant rechaza tanto la posición de Jacobi —quien declara que la razón es incapaz de arribar a una demostración de la existencia de Dios y proclama la necesidad de un “salto a la fe”— como la posición de Mendelssohn, quien confía en las posibilidades de la razón para alcanzar tal demostración. A través de una concepción de la razón como facultad crítica y autónoma, Kant toma una posición mediadora en el debate, y establece los alcances y límites de la razón, fundamentalmente en lo que atañe a la representación de Dios como ser originario. El concepto de razón esbozado en el escrito de 1786 deja entrever la insoslayable dimensión política ínsita en la noción kantiana de publicidad. El modo en que Kant concibe allí la conexión entre razón, crítica, publicidad y política trasciende los márgenes de dicha polémica e introduce cuestiones fundamentales sobre las condiciones político-jurídicas que se requieren para el ejercicio autónomo del pensamiento. Sin embargo, y pese a la radicalidad de los planteamientos kantianos, la naturalización racionalista de la creencia religiosa supone un límite de la filosofía crítica que exige revisarse a la luz de criterios actuales.

**Palabras clave:** exigencia de la razón, creencia racional, autonomía, publicidad, política

**Abstract:** This paper analyzes the position taken by Kant in the controversy of Spinozism, which engaged many important thinkers of the German Enlightenment in a debate on the scope and limits of reason. With the publication of *Was heisst: Sich im Denken orientiren?* (1786), Kant takes part in the debate and rejects both the position adopted by Jacobi —who regards reason as incapable of reaching a demonstration of God's existence and thus proclaims the necessity of a “leap of faith”—, and Mendelssohn's position, who trusts in the possibilities of reason to reach such a demonstration. By

means of a conception of reason as a critical and autonomous faculty, Kant attempts to go beyond both positions, and sets the scope and limits of reason in regard to the representation of God as the originating being. The concept of reason developed within the framework of the critical project exhibits its unavoidable political dimension in the text of 1786. Kant establishes there a connection between reason, critique, publicity, and politics that goes beyond the margins of the controversy and addresses fundamental issues regarding the political and juridical conditions required for an autonomous exercise of reason. However, despite the radical character of Kant's proposals, the rationalistic naturalization of religious belief represents a limit to his critical philosophy, and should be revised by the lights of current criteria.

**Key words:** requirement of reason, rational belief, autonomy, publicity, politics

## 1. *Introducción*

Hacia fines del siglo XVIII, en pleno auge del movimiento ilustrado, la polémica del spinozismo, también conocida como la polémica del panteísmo, obligó a algunos de los principales exponentes de la Ilustración alemana a tomar posición en un debate acerca de la filosofía de Spinoza. En esta disputa se intercaló una discusión acerca de los alcances y límites de la razón humana, sobre todo en lo que se refiere a su capacidad de alcanzar un conocimiento en los asuntos de fe.<sup>1</sup> La confesión de spinozismo de Lessing ante Jacobi durante una conversación que habría tenido lugar en 1780, poco antes de la muerte del primero, suscitó un intercambio epistolar intenso entre Jacobi y Mendelssohn, quien en ese entonces se proponía escribir una biografía intelectual de Lessing. Desde finales del siglo XVII se habían generado disputas álgidas acerca de la doctrina spinozista, en cuyo marco ésta se asociaba con el ateísmo, el panteísmo o el fatalismo, y se consideraba una doctrina peligrosa no sólo para la Iglesia, sino también para la estabilidad del orden político. El hecho de que Lessing —uno de los principales exponentes de la Ilustración alemana y defensor entusiasta de la razón— se proclamara spinozista resultaba inquietante, ya que el racionalismo ilustrado podría verse asociado con el spinozismo y esto lo desacreditaría, en especial ante aquellos que por entonces comenzaban a manifestar recelo ante las pretensiones racionalistas de la Ilustración en virtud de sus posibles consecuencias para la fe.

El objetivo de este trabajo es examinar la posición de Kant en este debate, atendiendo en particular el concepto de racionalidad acuñado por el filósofo, concepto que, según veremos, le permitirá alcanzar una

<sup>1</sup> Solé 2011, pp. 187–296.

posición que supera las que adoptan los principales protagonistas de la polémica, esto es, la posición de Jacobi, quien proclama la necesidad de un “salto a la fe” —y declara que la razón es absolutamente incapaz de arribar a una demostración satisfactoria de la existencia de Dios— y, por otra parte, la posición de Mendelssohn, quien confía en las posibilidades de la razón para alcanzar tal demostración. Si bien no será posible considerar aquí en detalle el desarrollo de esta compleja polémica, una reconstrucción breve y esquemática de algunos de los argumentos desarrollados por Mendelssohn en torno a la cuestión de los alcances de la razón en sus incursiones en el ámbito de lo supersensible permitirá considerar la posición de Kant en el escrito de 1786 *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* [Was heißt: *Sich im Denken orientieren?*], a través del cual interviene en la polémica. El análisis de las principales tesis que se desarrollan en esa obra hará posible considerar, finalmente, el significado y alcance de la labor crítica que Kant asigna a la razón como instrumento clave para fomentar el proyecto ilustrado. Observaremos que el principio de publicidad será uno de los aspectos decisivos en la concepción kantiana de una racionalidad crítica, pues la autonomía inherente a la razón requiere de una dimensión pública como condición fundamental para su desarrollo. Este análisis permitirá no sólo traer a la luz las proyecciones políticas del concepto de racionalidad que se desarrolla en el marco del proyecto crítico, sino señalar además que el tratamiento kantiano del problema de la creencia racional deja entrever los límites que operan en la base de dicho proyecto. Pese a la radicalidad notable de sus diversos aportes (epístémicos, éticos y jurídicos), éste acaba por ceder ante ciertas premisas teológicas tradicionales en la medida en que lleva a cabo una suerte de naturalización racionalista de la creencia religiosa.

## 2. *La racionalidad crítica como posición superadora en el debate acerca de la relación entre razón y fe*

En sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* (1785), Jacobi repudia la doctrina spinozista y denuncia los peligros a los que se expone la razón cuando desconoce sus límites, aunque también reconoce que esa doctrina constituye un sistema filosófico coherente con los principios racionalistas que la sustentan. Su desconfianza ante las pretensiones demasiadas del racionalismo spinozista se combina con una desconfianza ante el racionalismo ilustrado de sus contemporáneos, a los que acusa de mantener una actitud soberbia en sus pretensiones de alcanzar una demostración satisfactoria de la existencia de Dios. La revelación es su-

ficiente como fuente de acceso a la divinidad: ella enseña la existencia de un Dios personal, creador y trascendente, pero que se hace presente en el interior de cada persona; éste —y no el Dios de los filósofos— es el Dios de la verdadera religión.<sup>2</sup> Por su parte, Mendelssohn, en los *Diálogos filosóficos* (1755) y, años después, en sus *Horas matinales* (1785), procura conciliar las ideas de Spinoza con los principios de la religión y la moral, proponiendo así una recuperación parcial (aunque ambigua) de los principios spinozistas.<sup>3</sup> Por otra parte, expone allí una defensa de la doctrina de Lessing, a la que caracteriza como una suerte de “spinozismo purificado”. En lo que atañe a la cuestión de la relación entre la razón y la fe, Mendelssohn coincide con Jacobi en que es necesario preservar la creencia religiosa; sin embargo, considera que para ello no es preciso abandonarse a una fe ciega e irracional, sino que es posible establecer los fundamentos racionales de la creencia para evitar así la superstición y el fanatismo. A la posición teísta de Jacobi opone una posición deísta, entendiendo por tal aquella que confía en la posibilidad de alcanzar una demostración racional de los dogmas de fe. Esta operación, que consiste en una suerte de “traducción racionalista” del dogma revelado, contribuiría al desarrollo de una religión natural única para todos los seres humanos y, por consiguiente, a la superación de las disputas religiosas.

En el marco de su vindicación de la razón, Mendelssohn señala que allí donde ésta parece extraviarse es posible orientarse por el sano entendimiento humano (*gesunder Menschenverstand*) o sentido común (*sensus communis*). El método de orientación que desarrolla Mendelssohn prescribe no apartarse del camino del sentido común, que suele estar en lo correcto.<sup>4</sup> Así, por ejemplo, en caso de que nuestras especulaciones racionales nos apartasen de los principios de la moralidad o de la creencia religiosa, cabría sospechar que la razón ha perdido el rumbo y debería orientársela a través del *bon sens*.<sup>5</sup> En *A los amigos de*

<sup>2</sup> Solé 2013, pp. 21–22.

<sup>3</sup> Si bien Mendelssohn reconoce que Spinoza expone su sistema con rigor geométrico, de modo tal que “si aceptáis sus principios, su edificio se alza inquebrantable”, considera que los conceptos spinozistas de infinito, sustancia y libertad resultan inaceptables en razón de sus consecuencias para la fe (cfr. JubA 3.2, p. 106). Los principios spinozistas —afirma Mendelssohn— se aproximan al ateísmo en la medida en que implican el rechazo del concepto teísta de Dios (cfr. JubA 3.2, p. 104). La paginación que cito corresponde a la edición Mendelssohn, M., *Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, 33 tomos, editado por A. Altmann, Akademie-Verlag, Berlín, 1929 y ss.

<sup>4</sup> Mendelssohn, JubA 3.2, p. 82.

<sup>5</sup> Mendelssohn, JubA 3.2, p. 198.

*Lessing*, Mendelssohn alude, una vez más, a su método de orientación, y sostiene que la especulación debe confirmar las afirmaciones del sano entendimiento común y, en lo posible, transformarlas en un conocimiento racional. La sana razón y la especulación deben concordar, y allí donde no lo logren debemos orientarnos por la primera, retornando al punto de partida. Sin embargo, señala que esto no significa que la razón deba supeditarse a una autoridad cualquiera o a un dictamen injustificado, pues ello equivaldría a su degradación o humillación. En síntesis, no sería preciso retirarse al ámbito de la fe y abandonar toda pretensión racional —como propone Jacobi—, pues el sano entendimiento nos permite rectificar el trayecto de la razón especulativa, evitando sus extravíos.

La muerte de Mendelssohn en 1786 reavivó la polémica y la condujo a su máximo punto de tensión: ese mismo año Jacobi publicó un escrito titulado *Respuesta a las acusaciones de Mendelssohn acerca de las cartas sobre la doctrina de Spinoza* en el que critica la hipocresía de los ilustrados, quienes consideran *su* verdad como *la* verdad racional y se defiende, por otra parte, de las acusaciones que Mendelssohn le formulara en el escrito *A los amigos de Lessing*, a saber, la de ser un fanático místico, un enemigo de la razón, un *Schwärmer* (fanático, soñador, visionario, entusiasta). En este contexto, Jacobi invoca el nombre de Kant a fin de defenderse de las acusaciones, y se pregunta —retóricamente— si acaso Kant no ha enseñado lo mismo que él, esto es, que la creencia en Dios y en la inmortalidad del alma sólo pueden fundarse en una fe moral.<sup>6</sup> Esta apelación de Jacobi a la autoridad de Kant obliga a éste a intervenir en la disputa: su nombre ha sido invocado en el marco de una crítica abierta al movimiento ilustrado y su silencio podría interpretarse como una concesión.<sup>7</sup> En octubre de 1786, Kant entra en el debate con

<sup>6</sup> Jacobi JW IV. 2, p. 25. La paginación que cito corresponde a la edición Jacobi, F.H., *Werke*, 6 tomos, editado por F. Köppen, F.H. Jacobi y F.V. Roth, Gerhard Fleischer, Leipzig, 1812–1825. Tanto Jacobi como Mendelssohn habían esperado obtener el respaldo de Kant en el desarrollo de la polémica: mientras que Jacobi interpreta la doctrina kantiana como defensora de la fe, Mendelssohn confía en que el fundador del criticismo vuelva a *construir* y a *edificar* con el mismo espíritu con que ha *demolido* (Mendelssohn JubA 3.2, p. 5).

<sup>7</sup> En 1786 se publicó también un texto anónimo titulado *Los resultados de la filosofía de Jacobi y de Mendelssohn examinados críticamente por un voluntario*. Su autor, Thomas Wizenmann, apela de manera recurrente a conceptos y principios de la filosofía kantiana, y ello motivó a Christian Gottfried Schütz, discípulo de Kant, a mostrar las diferencias entre la posición de ambos en una reseña del libro publicada en el *Allgemeine Literatur Zeitung* (Solé 2011, p. 295). Wizenmann objeta, por un lado, la noción de *bon sens* acuñada por Mendelssohn señalando que, si bien éste

la publicación del texto *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, en el que se manifiesta en contra de la posición de Mendelssohn cuestionando su método de orientación. También rechaza la posición de Jacobi señalando que la doctrina crítica no conduce al irracionalismo. Además, Kant se refiere a los motivos por los que su doctrina crítica no debe asociarse con la filosofía de Spinoza, y realiza una defensa de la Ilustración, en cuyo marco expone una concepción propia y peculiar de la razón. Kant se defiende de la acusación de spinozismo alegando que la doctrina de Spinoza es dogmática, pues pretende llevar a la razón humana más allá de sus límites. El spinozismo —afirma— conduce al fanatismo (*Schwärzmerei*): Spinoza nos habla “de pensamientos que a su vez piensan y, por lo tanto, habla de un accidente que sin embargo existe para sí como un sujeto [...]]; no existe ningún medio más seguro para extirpar de raíz el fanatismo que el de determinar los límites del poder de la razón pura” (WDO, Ak. VIII, p. 143n).<sup>8</sup> En *Einige Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jakobs Prufung der Mendelssohn'schen Morgenstunden*, Kant formula esta misma objeción a Spinoza, haciéndola extensiva a Mendelssohn: cuando la razón transgrede el dominio de la experiencia, se expone a toda clase de fanatismos.<sup>9</sup> En la *Crítica de la facultad de juzgar* indica, en relación con la doctrina spinozista, que el sistema de la fatalidad no es fácil de rebatir, “dado que su concepto sobre un ser originario no resulta comprensible en modo alguno” (KU, Ak V, pp. 391–392). Señala que Spinoza —en cuyo sistema la estructura teleológica del mundo no se deduce a partir de la intención de un ser originario, sino a partir de la sola necesidad de su naturaleza— no indaga, en rigor, acerca de la posibilidad de los fines de la naturaleza, sino que los considera meros accidentes del ser originario; el spinozismo busca explicar la concatenación de fines en las cosas de la naturaleza, e invoca para ello la unidad del sujeto al que son inherentes tales cosas, esto es, la unidad de la sustancia, pero esta unidad ontológica no supone una unidad de fines ni puede hacerla inteligible.<sup>10</sup> Más adelante añade que:

pretende abrazar la causa de la razón en detrimento de la fe, parece sugerir que la razón no es capaz de valerse por sí misma al afirmar que ella necesita ser guiada por el buen sentido; por otra parte, objeta la posición de Jacobi, alegando que la fe no puede fundarse en una revelación interna, sino, en todo caso, en la revelación histórica, es decir, en los testimonios del texto bíblico (Wizenmann 2013, pp. 379–430).

<sup>8</sup> La paginación que cito corresponde a la edición académica de las obras kantianas *Kant's gesammelte Schriften*, publicada por la Real Academia Prusiana y la Academia Alemana de Ciencias, Berlín *et alia*, 1902 y ss.

<sup>9</sup> Cfr. *Einige Bemerkungen*, Ak. VIII, pp. 149–155.

<sup>10</sup> KU, Ak. V, p. 393.

quienes buscan para las formas objetivamente teleológicas de la materia un supremo fundamento de su posibilidad sin atribuirle un entendimiento, gustan de convertir al universo en una única sustancia omniabarcante (panteísmo) o (lo que viene a ser una explicación más determinada de lo anterior) en un conjunto de muchas determinaciones inherente a una única sustancia simple (spinozismo), tan solo para descifrar aquella condición de toda finalidad, la unidad del fundamento; ciertamente, con ello, mediante el concepto ontológico de una sustancia simple, logran satisfacer una condición del problema, a saber, la unidad en la relación final, mas no aducen nada para la otra condición, a saber, su relación con su consecuencia en cuanto fin [...] (KU, Ak. V, p. 421)

En síntesis, la idea de un ser como sustancia única permite una relación de las cosas entre sí en la medida en que se las considera determinaciones de la sustancia única; sin embargo, el sistema spinozista,

lejos de resolver la cuestión del primer fundamento de la finalidad de la naturaleza, más bien la declaró nula, al convertir este último concepto, privado de toda su realidad, en una mera interpretación errónea de un concepto ontológico universal relativo a una cosa en general. (KU, Ak. V, pp. 439–440)

Respecto de la posición que adopta Mendelssohn, Kant sostiene en WDO que debemos orientarnos no por el sano entendimiento humano, sino por la mera razón, cuyas máximas pueden establecerse a partir de un examen del propio concepto de orientación, al que considera en sentido geográfico, en sentido espacial (o matemático) y, finalmente, en sentido lógico. En los dos primeros casos, el acto de orientarse se funda en el sentimiento de una diferencia entre los lados derecho e izquierdo, esto es, en un fundamento subjetivo de diferenciación.<sup>11</sup> También la orientación lógica se funda en un principio subjetivo, pero en este caso se trata de un principio que se asienta el sentimiento de una exigencia de la razón:

Pues en la determinación de su propia capacidad de juzgar, la razón no es ya capaz de someter sus juicios a una máxima determinada según principios objetivos del conocimiento, sino únicamente según un principio subjetivo de diferenciación. Este medio subjetivo, lo único que le queda, no es otro que el sentimiento de la *exigencia propia de la razón*” (WDO, Ak. VIII, p. 136).

<sup>11</sup> WDO, Ak. VIII, p. 135.

Si bien Kant se refiere a una “exigencia sentida de la razón” (*ein gefühltes Bedürfnis der Vernunft*), aclara que “la razón no siente. Reconoce su carencia y produce, a través del impulso de conocimiento [*Erkenntnistrieb*], el sentimiento de la exigencia. (WDO, Ak. VIII, p. 139)

A partir de esta caracterización de la “orientación en sentido lógico”, establece que orientarse en el pensamiento significa “determinarse en el tener por verdadero según un principio subjetivo de la razón, en caso de que los principios objetivos de ella sean insuficientes” (WDO, Ak. VIII, p. 136). Señala que en nuestra representación del ser originario resulta necesario juzgar acerca de su existencia, pero dado que este juicio no puede fundarse en conocimiento alguno, y sin embargo la razón exige que nos pronunciamos respecto de ello, es posible invocar aquí un *derecho* de la razón a admitir (*voraussetzen*) o suponer (*annehmen*) aquello que no puede conocer por medio de fundamentos objetivos. Se trata, pues, del derecho de la razón a orientarse en el pensamiento según su propia exigencia (*das Recht des Bedürfnisses der Vernunft*), en lo que atañe en específico a la representación del ser originario. Aceptar la existencia de Dios es una exigencia que nos impone la razón a partir de la cual podemos postular o presuponer de manera legítima el concepto de un ser suprasensible e ilimitado como fundamento de todo ser sensible y limitado,<sup>12</sup> presuposición que no responde a una mera curiosidad, sino a una *necesidad*, esto es, a una *exigencia* en sentido propio:

Sin esta existencia [la existencia de Dios], la razón no puede darse ningún fundamento satisfactorio para la contingencia de la existencia de las cosas en el mundo, y mucho menos para el arreglo a fines y el orden que se encuentra por todas partes en un grado tan admirable [...] (WDO, Ak. VIII, p. 138)<sup>13</sup>

Kant señala que las demostraciones de la existencia de Dios a lo largo de la historia se originan precisamente como consecuencia de esta exigencia de la razón, sólo que en tales demostraciones esta última ha

<sup>12</sup> WDO, Ak. VIII, p. 137.

<sup>13</sup> Como señala Korsgaard con respecto al tratamiento de los postulados de la razón práctica (en la segunda Crítica), “la fe en Dios y en la inmortalidad del alma —la fe pura práctica— no constituye simplemente un anhelo, ya que emerge a partir de una demanda racional” (Korsgaard 1996, p. 30). Sin embargo, la autora observa que esto no significa que la fe sea *ordenada*: la ley moral demanda que pensemos el bien supremo, pero la manera como lo pensemos se halla sujeta a una elección (cfr. KpV, Ak. V, pp. 144–145).

sido interpretada de manera errónea como *exigencia de un conocimiento*.<sup>14</sup> Esta objeción se hace extensiva a las pruebas de Mendelssohn, las cuales “no aportan nada en el sentido de una demostración” (WDO, Ak. VIII, p. 137), aunque permiten ampliar nuestro conocimiento acerca de la razón: en efecto, las pretensiones excesivas de la metafísica dogmática revelan las contradicciones insolubles en las que cae la razón cuando intenta trascender los límites de la experiencia posible y alcanzar un conocimiento de lo suprasensible. En otras palabras, los excesos de la metafísica tradicional nos confrontan con la necesidad de una autolimitación crítica de la razón: si bien los dogmáticos no logran demostrar lo que pretenden, nos enseñan al menos que es necesario llevar a cabo una investigación acerca de las capacidades del entendimiento humano, y han contribuido, en este sentido, con el proyecto de una filosofía crítica. En una carta a Ch.G. Schütz, fechada en noviembre de 1785, Kant se refiere a las *Horas matinales* como una “obra maestra de las ilusiones de la razón”; más aún, como el “último testamento de la metafísica dogmática”;<sup>15</sup> y en *Algunas observaciones al libro de Ludwig Heinrich Jakob Examen de las horas matinales de Mendelssohn*, objeta las pretensiones de Mendelssohn en lo referente a la demostración de la existencia de Dios, señalando que, si bien la aspiración de la razón debe satisfacerse en lo que constituye, precisamente, su asunto “más importante”,

existen ciertos recaudos a tomar respecto del camino que se elija. Pues si a la razón en su uso especulativo se le concede alguna vez la capacidad de elevarse por medio de intuiciones intelectuales [*Einsichten*] más allá de los límites de lo sensible, entonces ya no será posible limitarla a este solo objeto. [...] y de esta manera, se encuentra expuesta a toda clase de fanatismo [...]. En cambio, si se recortan las alas de la razón en relación con lo sobrenatural por medio de una crítica rigurosa, podemos asegurar por completo esa creencia en una presuposición bien fundamentada en lo práctico, pero teóricamente irrefutable. (Ak. VIII, p. 151)

Forzado por las circunstancias a tomar una posición en la polémica del spinozismo, Kant sostiene, en relación con el problema de los alcances y límites de la razón, que la falta de fundamentos objetivos que permitan conocer o demostrar la existencia de un ser originario puede compensarse con una “exigencia racional” que proporciona un fundamento subjetivo suficiente para admitir o suponer la existencia de dicho

<sup>14</sup> WDO, Ak. VIII, p. 137.

<sup>15</sup> Ak. X, pp. 428–429.

ser. En el plano teórico, esta exigencia de la razón es *condicionada*, ya que sólo si queremos juzgar acerca de la causa de todo ser contingente, *entonces* puede admitirse la existencia de Dios; por el contrario, en el plano práctico, la exigencia elevada por la razón es *incondicionada*, ya que, atendiendo a su interés práctico, no sólo es *possible*, sino además *necesario* suponer la existencia de un ser originario. En efecto, Kant sostiene que la razón se orienta naturalmente a la representación de un bien supremo al que concibe como la conjunción entre la moralidad y la felicidad. A fin de otorgar realidad objetiva al concepto de bien supremo, la razón debe postular la existencia de Dios sin que ello implique, sin embargo, hacer que la autoridad de las leyes morales dependa de la existencia de un ser originario.<sup>16</sup>

Respecto de la posición de Mendelssohn, indica que su exhortación a “orientarnos por la sentencia del sano entendimiento” resulta equívoca porque parece sugerir que la creencia religiosa puede fundarse en un conocimiento racional, cuando en realidad se funda en una exigencia racional. Dicha exigencia da lugar a una creencia racional, esto es, a un *tener por verdadero* subjetivamente suficiente, pero con conciencia de su insuficiencia objetiva. El punto decisivo es que, pese a encontrar un fundamento en una exigencia racional, la creencia jamás puede constituir un *saber*, “pues el fundamento del tener por verdadero es aquí meramente subjetivo, o sea es por una exigencia necesaria de la razón [...] que [...] suponemos la existencia de un ser supremo, no la demostramos” (WDO, Ak. VIII, p. 141). La creencia o fe racional, que no constituye un grado inferior del saber, sino que se diferencia cualitativamente de él,<sup>17</sup> nos permite orientarnos en el ámbito de lo suprasensible:

Una pura creencia racional es, por lo tanto, el indicador del camino o la brújula con que el pensador especulativo puede orientarse en sus expediciones racionales en el ámbito de los objetos suprasensibles [...] [creencia

<sup>16</sup> WDO, Ak. VIII, p. 139.

<sup>17</sup> En la sección tercera de la *Crítica de la razón pura*, “De la opinión, el saber y la fe”, Kant declara que la doctrina de la existencia de Dios pertenece a la “fe doctrinal” (KrV, A 825/B 853). El término “fe” expresa en este contexto una actitud de modestia desde el punto de vista objetivo pero, a la vez, cierta firmeza de la confianza desde un punto de vista subjetivo. La idea de un Dios existente proporciona una guía, un principio regulativo, para el desarrollo de las acciones racionales, aun cuando no estemos en condiciones de justificarla desde el punto de vista teórico. Por consiguiente, no es la certeza lógica la que da sustento a una fe semejante, sino una *certeza moral* (KrV, A 827-828/B 855-856). Para un estudio de la distinción kantiana entre saber, opinión y fe, véase Beade 2010, pp. 43-57.

que] debe ser considerada como el fundamento de toda otra creencia, así como de toda revelación. (WDO, Ak. VIII, p. 142)

En síntesis, la creencia religiosa no puede fundarse en un conocimiento racional —como supone Mendelssohn—, pero tampoco en una inspiración interior, *i.e.*, en la misteriosa revelación interna que invoca Jacobi. Kant considera que ni Mendelssohn ni Jacobi hacen justicia a la razón: el primero le atribuye un poder excesivo (si bien termina subordinándola a la guía del sentido común), mientras que el segundo la desdeña en favor de una intuición exaltada. Ubicándose en un punto intermedio entre estos excesos, el filósofo crítico sostiene que toda creencia debe fundarse en una exigencia de la razón que nos exhorta a la creencia racional.<sup>18</sup> Quien pretenda demostrar la existencia de Dios, o quien pretenda demostrar lo contrario, desoye esta exigencia de la razón que nos conduce de manera inevitable a una creencia racional en la existencia del ser originario. Así, resulta necesario “recortar las alas de la razón en relación con lo sobrenatural, por medio de una crítica rigurosa”,<sup>19</sup> para “asegurar por completo la creencia en una presuposición bien fundada en lo práctico, pero teóricamente irrefutable” (WDO, Ak. VIII, p. 151, el subrayado es mío). En tanto acepta una creencia racional, la razón se reconoce a sí misma como piedra de toque de toda verdad, admitiendo, a la vez, sus límites insuperables: en efecto, dicha creencia es legítima porque se funda en la razón (en una exigencia incondicionada de la razón), pero esta convicción de la razón en la existencia del ser originario no constituye un saber, un conocimiento objetivo, sino una *creencia* (*Glaube*). No obstante, la creencia en la existencia de Dios es irrefutable justo en la medida en que es *teóricamente indemostrable*,<sup>20</sup> y su fundamento legítimo se halla garantizado, como indiqué, en una exigencia de la razón a partir de la cual concebimos ciertos artículos de fe como objetos de una creencia racional o fe doctrinal.<sup>21</sup>

<sup>18</sup> De manera significativa, Jacobi arriba a la conclusión opuesta: “la convicción basada en fundamentos racionales debe fundarse, ella misma, en la creencia y debe recibir su fuerza sólo de ella” (JWA I, p. 163).

<sup>19</sup> *Einige Bemerkungen*, Ak. VIII, p. 151.

<sup>20</sup> En este sentido, Kant señala en el prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* que ha debido “suprimir el saber para obtener lugar para la fe” (B XXX). Aquello que no puede ser demostrado no puede ser —por iguales razones— refutado. La fe se sitúa así más allá del ámbito del conocimiento humano y es en virtud de ello que se obtiene un lugar para ella, en el cual se halla a salvo por completo de las argumentaciones escépticas.

<sup>21</sup> KrV A 826/B 854.

Sobre la base de estas observaciones podemos considerar el modo en que Kant caracteriza la facultad de la razón en el marco de la polémica bajo estudio. La filosofía crítica concede a la razón humana la máxima autoridad tanto en los asuntos científicos como en los de la moral, la religión o el derecho; no obstante, esta doctrina procura asimismo establecer *los límites* insuperables de la razón. Quienes ignoran estos límites incurren en una posición dogmática, y los excesos del dogmatismo suelen provocar posiciones escépticas, algunas de las cuales desembocan en el irracionalismo místico (en efecto, quien descree absolutamente de las capacidades de la razón suele ampararse en una fe ciega e irracional). La crítica se presenta como un antídoto eficaz para todos estos males, algo así como un remedio “de amplio espectro” que permite prevenir el fanatismo, el materialismo, el fatalismo, el ateísmo, el escepticismo, la superstición y el dogmatismo. Sin embargo, la eficacia del antídoto exige una constante autoevaluación crítica de la razón: a fin de encontrar en sí misma el criterio de su propia legitimidad, la razón debe asumir el compromiso de reflexionar acerca de sus límites inmanentes.

En el escrito de 1786, Kant formula una serie de máximas que regulan este procedimiento de *autolimitación crítica* de la razón en aquello que concierne en específico a la representación del ser originario. Así, señala que el concepto de un ser originario debe estar libre de contradicción y que debemos someter bajo conceptos puros del entendimiento la relación de este concepto con los objetos de la experiencia, “pues sin esta precaución no podríamos hacer ningún uso de un concepto tal y, en vez de pensar, nos transformaríamos en fanáticos [*Schwärmen*]” (WDO, Ak. VIII, pp. 136–137).<sup>22</sup> La máxima parece aludir a la necesidad de pensar el fundamento inteligible siempre en relación con los fenómenos sensibles, esto es, de representar el ser originario en el marco de una relación entre la condición y lo condicionado, entre lo necesario y lo contingente.<sup>23</sup> Otra de las máximas para una autolimitación crítica de la razón consiste en preguntarse si aquello a lo que ha de asentirse podría aceptarse como un principio universal.<sup>24</sup> Este procedimiento, que invoca la primera formulación del imperativo categórico, es caracterizado por Kant como la máxima de “autoconservación de la razón”

<sup>22</sup> Al respecto, Solé señala que la razón debe velar por la corrección de su propio funcionamiento, reasegurar la ausencia de contradicción en sus conceptos y poner límites a sus impulsos sofísticos (Solé 2013, p. 442n).

<sup>23</sup> WDO, Ak. VIII, pp. 137–138.

<sup>24</sup> En tanto que exige una autolimitación de la razón, el pensamiento crítico posee una dimensión *reflexiva* fundamental (Hutter 2009, p. 70).

(*Selbsterhaltung der Vernunft*),<sup>25</sup> máxima que no sólo impone una sujeción constante de la razón a sus principios inmanentes, sino asimismo su autopreservación frente a diversos peligros que la amenazan, a saber, peligros internos como el delirio místico o el escepticismo, o peligros externos vinculados con los mecanismos coactivos ejercidos por el poder civil.<sup>26</sup> Esta última observación nos introduce en la cuestión de la dimensión política que interviene en la exigencia de una autoconservación racional, y a ella me referiré a continuación.

### 3. *La dimensión política de la racionalidad crítica*

Hacia el final del texto que examinamos, Kant señala que una razón que desconoce o desatiende sus propias leyes se torna víctima de la coacción civil:

Cuando la razón no quiere obedecer la ley que ella misma se da, entonces debe someterse al yugo de las leyes que algún otro le impone [...]; la inevitable consecuencia de esta desobediencia a las leyes en el pensamiento —esta emancipación de las restricciones impuestas por la razón— es que ella misma conduce a la pérdida de la libertad de pensar. (WDO, Ak. VIII, p. 145)

Por necedad o por arrogancia, la razón acaba exponiéndose a la censura de poderes externos, con lo cual no sólo se compromete la libertad de expresión, sino la libertad de pensamiento, pues —según Kant— no es posible pensar correctamente sino

en comunidad con otros, a quienes *comunicar* nuestros pensamientos y quienes nos comunicarían a su vez los suyos. Así pues, puede muy bien decirse que aquella autoridad exterior que arrebata a los seres humanos la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos también les quita la libertad de pensar. (WDO, Ak. VIII, p. 145)

Los excesos en los que incurre la razón cuando se rehúsa a acatar sus propias leyes la conducen al dogmatismo y al delirio, a los que Kant caracteriza, de manera elocuente, como un “absolutismo de la razón especulativa”. A su vez, este absolutismo suele generar el mal opuesto,

<sup>25</sup> WDO, Ak. VIII, p. 146n.

<sup>26</sup> Al respecto Zöller señala que existe una relación directa entre esta dimensión autolimitativa de la razón y el sentido emancipador en la autoliberación de la razón respecto de la sujeción a los poderes civiles (Zöller 2009, p. 82).

a saber, la incredulidad y el escepticismo. Ante esta situación, el poder político reacciona imponiendo límites infranqueables a la razón:

Es entonces [...] que interviene la autoridad para impedir que los asuntos civiles caigan en el mayor desorden y, como el medio más rápido y más eficaz es para ella también el mejor, suprime por completo la libertad de pensar [...]. Y así la libertad de pensamiento, cuando quiere proceder independientemente de las leyes de la razón, se destruye a sí misma. (WDO, Ak. VIII, p. 146)

Si tenemos en cuenta las premisas reformistas que subyacen en el desarrollo de la filosofía política kantiana, podremos advertir hasta qué punto es importante para el filósofo alemán evitar excesos que pudiesen dar lugar a una censura externa. Kant confía en la libertad de expresión y, en particular, en la libertad de pluma, como instrumento eficaz para promover las reformas necesarias, y todo exceso en el uso de la razón puede provocar la reacción del poder político, comprometiendo así esta libertad, que es condición *sine qua non* para un desarrollo óptimo de la razón (KrV A 738–739/B 766–767). La Ilustración, fomentada a través del *uso público de la razón*, lejos de alentar al desorden social garantiza la paz y el orden, entendidos como condiciones necesarias para todo progreso jurídico-político.<sup>27</sup>

No resulta casual que Kant introduzca consideraciones de carácter político en el marco de una reflexión acerca de los alcances de la razón en el dominio de lo suprasensible. Tales consideraciones destacan la dimensión política implícita en la exigencia de una autolimitación de la razón como ejercicio reflexivo y crítico a través del cual debe garantizar la legitimidad de sus pretensiones especulativas, evitando excesos que pudieran exponerla al peligro de una censura externa. Kant exhorta a los “hombres de gran espíritu” a proteger el privilegio de la razón en virtud del cual ésta debe constituir la “piedra de toque” de toda verdad. Ni la inspiración exaltada del genio ni el misticismo de los fanáticos religiosos puede guiarnos en nuestras incursiones en el ámbito de lo suprasensible, sino que para ello se requiere atender la “voz moderada y segura de la razón” que debe satisfacer sus legítimas exigencias sin desconocer sus límites.

<sup>27</sup> Cfr. Aramayo 2001, pp. 298–299. Distintas figuras de la Ilustración alemana comparten estas premisas reformistas y procuran, al igual que Kant, disolver el vínculo entre *Ilustración* y *Revolución*, señalando que la Ilustración promueve la obediencia a los poderes instituidos porque concientiza a los ciudadanos respecto de la necesidad de un poder estatal capaz de garantizar la eficacia de las leyes. Cfr. Wieland 2009, p. 49; Geich 2009, pp. 83–84.

En este contexto, la razón se concibe como una facultad crítica, autónoma, pero a la vez *participativa* y *comunicativa*, esto es, como una facultad cuyo desarrollo óptimo requiere del ámbito de lo *público*. Al carácter público de la razón se refiere Kant en la *Lógica Jäsche*, así como en la *Critica de la facultad de juzgar*. En ambos textos describe el sentido común (*sensus communis*) como un criterio para descubrir los errores del uso del entendimiento, y formula tres reglas universales para evitar los errores en general, a saber, pensar por sí mismo, pensar en la posición del otro y pensar en todo momento de acuerdo consigo mismo.<sup>28</sup> Si bien la primera regla indica la necesidad de atenerse a criterios propios para un uso recto del entendimiento,<sup>29</sup> la segunda nos exhorta a realizar un esfuerzo reflexivo que nos permita adoptar, al menos a título provisorio, criterios ajenos a fin de corroborar la corrección de los propios.<sup>30</sup> Como señalan diversos intérpretes, las dos primeras reglas están íntimamente vinculadas: en efecto, la exigencia de autonomía no puede satisfacerse en sentido propio si no es en el ámbito de lo público: pensar de manera autónoma no sólo requiere hacer uso del propio entendimiento y rechazar el principio de autoridad, sino que exige la participación en instancias de discusión y deliberación en cuyo marco podamos superar los condicionamientos privados del juicio.<sup>31</sup> En una serie de apuntes manuscritos redactados entre 1764 y 1775, según la datación propuesta por E. Adickes, Kant introduce la noción de una “razón participativa”, destacando su importancia para el desarrollo del conocimiento. Este carácter participativo y comunicativo de la razón alude a nuestra necesidad de corroborar la validez de los juicios propios a través de un contraste con juicios ajenos.<sup>32</sup> Como señala Deligiorgi, la autonomía racional requiere la capacidad de dar razones universalizables y públicas:

Desde la perspectiva kantiana, las demandas de universalidad y publicidad no pueden ser satisfechas por una persona que razona aislada de otros. Es por ello que sólo en la comunicación con otros puede ser reconocida la fuerza de los requerimientos de la reflexión crítica, y puede ser evaluada su

<sup>28</sup> *Log.*, Ak. IX, p. 56; *KU*, Ak. V, p. 294.

<sup>29</sup> *WA*, Ak. VIII, p. 35.

<sup>30</sup> Como se ha señalado, “pensar en el lugar del otro” implica desarrollar un procedimiento reflexivo —pero también dialógico— en virtud del cual contrastamos nuestras afirmaciones con los juicios (posibles o reales) de otros individuos a fin de aproximarnos a un punto de vista objetivo (O’Neill 1992, p. 77).

<sup>31</sup> Cfr. Ruffing 2013, pp. 78–79.

<sup>32</sup> *Refl.* 2564 y 2565, Ak. XVI, pp. 418–419.

aplicación a casos particulares [...]. La autonomía racional no puede ser ejercitada, por consiguiente, por un pensador solitario. (Deligiorgi 2002, pp. 143–144)<sup>33</sup>

Kant destaca en otra de sus *Reflexiones* que esta estrategia discursiva de carácter público exige que cada individuo sea reconocido por los demás como un interlocutor competente: “La inclinación comunicativa de la razón es equitativa sólo bajo la condición de que esté vinculada a la vez a la participativa. Los otros no son aprendices, tampoco son jueces, sino colegas, en el gran consejo de la razón humana” (*Refl.* 2566, Ak. XVI, pp. 418–419). Así, la dimensión participativa y comunicativa de la razón debe articularse con su dimensión *equitativa*.

Kant se refiere al carácter público de la razón y a la dimensión política implícita en su ejercicio crítico en diversos escritos a través de metáforas elocuentes. Así, en la *Crítica de la razón pura* observa que en la libertad “se basa incluso la existencia de la razón, que no tiene autoridad dictatorial, sino que la sentencia de ella es siempre sólo el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales debe poder expresar sin reservas sus escrúpulos e incluso su *veto*” (KrV, A 738–739/B 766–767).<sup>34</sup> En *El conflicto de las facultades*, señala que la razón es libre por naturaleza y que la filosofía, como disciplina que tiene por objeto el libre ejercicio crítico de la razón, no admite imposición alguna de tomar algo por verdadero<sup>35</sup> y se halla sujeta “sólo a la legislación de la razón y no a la del gobierno” (SF, Ak. VII, pp. 27–28). La caracterización de la Facultad de Filosofía como el “ala izquierda” o “partido opositor” del “Parlamento de la Ciencia” deja claro que la contienda entre las facultades no es, en última instancia, sino una de las formas en las que se expresa el conflicto, quizás inevitable, entre la razón filosófica y el poder político.<sup>36</sup>

<sup>33</sup> Véase también La Rocca 2006, p. 119.

<sup>34</sup> En la *Doctrina trascendental del método*, Kant afirma que la empresa crítica —y, en particular, la crítica de la razón pura como una de sus instancias fundamentales— permite a la razón *superar el estado de naturaleza* en el cual ella “sólo puede hacer valer, o proteger, sus afirmaciones y pretensiones mediante la *guerra*” y alcanzar un estado de derecho “en el cual no tenemos que resolver nuestras disputas de otro modo que mediante un *proceso*”, quedando así asegurada la paz perpetua (KrV, A 751–752/B 779–780).

<sup>35</sup> SF, Ak. VII, p. 20. Sobre esta cuestión, véase Beade 2014c, pp. 372 y ss.

<sup>36</sup> Para un estudio detallado de la tarea crítica que Kant asigna a la Facultad de Filosofía en *El conflicto de las Facultades* véase Mittelstraß 2005, pp. 39–60; Beade, 2014b, pp. 97 y ss.

La concepción de la razón como facultad reflexiva, autónoma, crítica, participativa, comunicativa y, finalmente, pública,<sup>37</sup> se proyecta, desde luego, en la concepción kantiana de la Ilustración. Como sabemos, ésta no es para Kant un proyecto ligado al conocimiento,<sup>38</sup> sino un proyecto que exige, ante todo, la superación de un estado de “minoridad intelectual” por la incapacidad de servirse del propio entendimiento. La Ilustración requiere de autonomía en el uso de la propia capacidad racional, y exige asimismo el desarrollo de una actitud *crítica* que desafíe el principio de autoridad y reconozca a la razón como juez inapelable.<sup>39</sup> Sin embargo, tal como se indica en *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, esta racionalidad crítica e ilustrada sólo puede arrogarse semejante autoridad si asume el compromiso de una definición —y redefinición constante— de sus propios límites.<sup>40</sup>

#### 4. *Observaciones críticas a la concepción crítica de la razón*

Antes de concluir, quisiera formular una breve observación respecto del modelo de racionalidad crítica en los escritos kantianos. Como se ha señalado, Kant sostiene que una exigencia de la razón nos conduce a

<sup>37</sup> Cfr. *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, Ak. VIII, 33 y ss. Si bien el “público de los lectores” al que se refiere Kant en este texto paradigmático de la Ilustración no abarca al pueblo en su totalidad, el filósofo parece confiar en la posibilidad de una ampliación progresiva del ámbito público. Para un estudio detallado acerca del significado de la noción de “público” en los escritos políticos kantianos, veáse Clarke 1997, pp. 53–73; Davis 1992, pp. 170–184; Laursen 1986, pp. 584 y ss.

<sup>38</sup> En un texto de 1784 titulado “Acerca de la pregunta: ¿A qué se llama ilustrar?” [*Über die Frage: was Heisst aufklären?*], Mendelssohn indica que la Ilustración se vincula con el conocimiento racional (objetivo) y con la habilidad (subjetiva) para reflexionar sobre las cuestiones de la vida humana; y a continuación caracteriza la “Ilustración de una nación” como el conjunto total de sus conocimientos (Mendelssohn 2009, pp. 193–200). Un análisis comparativo de las respuestas de Mendelssohn y Kant a la pregunta acerca del sentido de la Ilustración puede verse en Schdmidt 1992, pp. 77–101.

<sup>39</sup> Diversos autores señalan que el concepto de crítica es fundamental para el desarrollo de la reflexión kantiana en torno a la Ilustración. Cfr. Scholz 2009, p. 31; Hindrichs 2009, p. 43; La Rocca 2009, p. 100.

<sup>40</sup> En *Teoría y práctica*, Kant señala que las plumas se limitan a sí mismas con el objeto de no perder su libertad (TP, Ak. VIII, p. 304). Esta autolimitación de la razón parece exigir, pues, un espacio público en la medida en que exige desarrollarse en el marco de una interacción discursiva de carácter equitativo y participativo. Cfr. Beade 2014a, pp. 90–93.

postular la existencia de Dios como artículo de una fe doctrinal.<sup>41</sup> En conexión con la idea de una exigencia racional incondicionada en el aspecto práctico, Kant invoca el derecho de la razón a postular no sólo *la idea de un Dios*, sino *la existencia del ser originario*, esto es, concibe la noción de un *Dios existente* como una idea a la que la razón puede —más aún: *debe*— otorgar realidad objetiva práctica. En esta legitimación doctrinal de la creencia religiosa se desestima, pues, toda posibilidad de un agnosticismo religioso fundado en argumentos racionales. En efecto, el agnosticismo no puede ser, desde la perspectiva kantiana, sino una forma de *dogmatismo*, un resultado de cierta incapacidad para atender la *exigencia* que nos impone la razón. La creencia religiosa se naturaliza así hasta un punto extremo, pues queda vinculada con la naturaleza misma de la razón humana.

Respecto de este punto, considero acertadas las apreciaciones de La Rocca, quien señala que:

pese a [...] la transformación de los objetos suprasensibles en meros *principios de orientación*, la crítica kantiana de la religión parece detenerse aquí a medio camino [...] la fe racional no se limita a indicar unas dimensiones necesarias de la búsqueda del sentido [...] sino que se convierte en una “traducción secularizada” [...], pero en realidad secularizada sólo a medias, de contenidos de fe positivos, históricos. (La Rocca, 2006, p. 125)

La Rocca señala que una racionalidad ilustrada debería habilitar diversas formas de experiencia y, en relación con el aspecto que nos concierne, sugiere que debería dar lugar a modos diversos de posicionamiento ante la cuestión religiosa. La crítica kantiana parece mostrar sus límites al intentar integrar ciertos postulados prácticos —como el de la existencia de Dios— en una dimensión de algún modo “teórica”.<sup>42</sup>

<sup>41</sup> KrV A 830–831/B 858–859.

<sup>42</sup> La Rocca 2006, pp. 125 y ss. Beiser se ha referido a los aspectos problemáticos del proyecto ilustrado vinculándolos con la cuestión de la “autoridad de la razón”, es decir, con el problema de la posibilidad de una legitimación de los principios racionales. Los ilustrados confían en que sólo a través de la razón pueden justificarse el saber científico, la religión, la moral o el orden político-jurídico, pero ¿cómo justificar, a su vez, la validez de los criterios racionales? (Beiser 1987, pp. 1–2). Paródicamente, Spinoza y Kant —figuras paradigmáticas del racionalismo ilustrado— proponen concepciones de la racionalidad que parecen tener consecuencias peligrosas para la moralidad, la religión y el orden político. El proyecto racionalista se vuelve así amenazante para muchos de sus contemporáneos: la filosofía spinozista parece conducir al fatalismo y al ateísmo; la crítica kantiana muestra que nada

En conclusión, si bien Kant caracteriza su época como “la época de la crítica, a la que todo debe someterse”, y aclara que esto incluye a la religión (que en virtud de su “santidad” pretende con frecuencia sustraerse a la crítica),<sup>43</sup> en su tratamiento de la cuestión religiosa el filósofo crítico preserva ciertos contenidos de fe a través de recursos teóricos tales como la doctrina del bien supremo o la noción de una exigencia de la razón como fundamento de la creencia religiosa, a la que me he referido en este escrito. La crítica kantiana parece encontrar aquí su propio límite y, así, “la época de la crítica” deviene, a su vez, “la época de las limitaciones de la crítica” (al menos de la crítica en su fase ilustrada). Quizá Kant estaría de acuerdo en la conveniencia de interpretar “la época de la crítica” —y, en general, toda época histórica— como una fase necesaria pero a la vez provisoria del proyecto crítico ilustrado, entendido como un proyecto radicalmente inconcluso que exige ampliarse y renovarse de manera continua en correspondencia con la concepción kantiana del hombre como un ser indefinidamente perfectible, y con su concepción de la razón como una facultad abocada a la tarea de una incesante autocrítica. La posición de Kant con respecto a la relación entre razón y fe continúa siendo relevante en la medida en que revela la importancia que cobra el concepto de racionalidad en el planteamiento de dicho problema y porque exhibe las inevitables proyecciones políticas del tema. No obstante, el concepto kantiano de fe racional, tal como es desarrollado en el marco de la disputa —esto es, como una posición que supera el racionalismo dogmático de Mendelssohn y el fideísmo de Jacobi— exige ser superado en un contexto actual en el que se impone la necesidad de un concepto de criticismo ampliado y renovado, más acorde con las necesidades y exigencias actuales, esto es, un concepto que pueda dar lugar a diversos modos de posicionamiento ante la cuestión de la fe religiosa, incluidos entre éstos las posiciones agnósticas e incluso las ateas.

puede conocerse más allá del ámbito fenoménico y que es preciso moderar nuestras pretensiones de saber (Beiser 1987, pp. 2–3). Si bien los pensadores de la época coinciden en reconocer a la razón como fuente de toda autonomía, como el único antídoto contra el prejuicio, el dogmatismo y la superstición, las agudas críticas al concepto ilustrado de razón del idealismo postkantiano y del romanticismo exigen revisar los alcances y límites del proyecto ilustrado. Desarrollada durante las décadas posteriores a la crítica kantiana, esta revisión no implicó un abandono de la confianza en la razón, en su autoridad inapelable aunque la racionalidad resurgió bajo una nueva forma (procurando superar los límites establecidos por el criticismo), a saber, como *intuición intelectual* (Beiser 1987, pp. 325–326).

<sup>43</sup> KrV AXI.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aramayo, R.R., 2001, "Kant y la ilustración", *Isegoría*, no. 25, pp. 293–309.
- Beade, I., 2010, "Acerca del estatus epistemológico de las observaciones kantianas referidas a la existencia de las cosas en sí", *Revista de Filosofía*, Universidad Complutense de Madrid, vol. 35, no. 2, pp. 43–57.
- , 2014a, "Acerca de la tensión entre el *principio de la libertad* y el *imperativo del orden* en la concepción kantiana de la Ilustración", *Las Torres de Lucca. Revista Internacional de Filosofía Política*, Universidad Complutense de Madrid, vol. 4, pp. 85–113.
- , 2014b, "La posición kantiana en el debate acerca del alcance y los límites de la ilustración del pueblo", *Estudos Kantianos*, Brasil, vol. 2, no. 1, pp. 79–105.
- , 2014c, "Libertad y orden en la filosofía política kantiana. Acerca de los límites del uso público de la razón en *El conflicto de las Facultades*", *Isegoría*, vol. 50, pp. 371–392.
- Beiser, F.C., 1987, *The Fate of Reason*, Harvard University Press, Cambridge.
- Clarke, M., 1997, "Kant's Rhetoric of Enlightenment", *The Review of Politics*, vol. 59, no. 1, pp. 53–73.
- Davis, K., 1992, "Kant's different *Publics* and the Justice of Publicity", *Kant-Studien*, vol. 83, no. 2, pp. 170–184.
- Deligiorgi, K., 2002, "Universability, Publicity, and Communication: Kant's Conception of Reason", *European Journal of Philosophy*, vol. 10, no. 2, pp. 143–159.
- Geich, J.B., 2009, "Acerca de la influencia de la Ilustración sobre las revoluciones [1794]", en A. Maestre y J. Romagosa (comps.), *¿Qué es la Ilustración?*, Tecnos, Madrid, pp. 81–91.
- Hindrichs, G., 2009, "Die aufgeklärte Aufklärung", en H.F. Klemme (comp.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, De Gruyter, Berlín, pp. 43–67.
- Hutter, A., 2009, "Kant und das Projekt einer Metaphysik der Aufklärung", en H.F. Klemme (comp.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, De Gruyter, Berlín, pp. 68–81.
- Jacobi, F.H., 2013, *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelsohn* [Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelsohn, 1785], en M.J. Solé (comp.), *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 379–430.
- , 2013, *Respuesta a las acusaciones de Mendelsohn acerca de las Cartas sobre la doctrina de Spinoza* [Wider Mandelsohns Beschuldigungen betreffend die Briefe über die Lehre des Spinoza, 1786], en M.J. Solé (comp.), *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 341–378.
- Kant, I., 1902, *Kant's gesammelte Schriften*, publicada por la Real Academia Prusiana y la Academia Alemana de Ciencias, Berlín.

- Kant, I., 1993, *Teoría y práctica* [*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein taugt aber nicht für die Praxis*, 1793], trad. M. Palacios, F. Pérez López y R.R. Aramayo, Tecnos, Madrid.
- , 2000, *Lógica* [*Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, 1800], trad. M. Vázquez Lobeiras, Akal, Madrid.
- , 2003, *Critica del discernimiento* [*Kritik der Urtheilskraft*, 1790], trad. R.R. Aramayo y S. Mas, Mínimo Tránsito, Madrid.
- , 2003, *El conflicto de las Facultades en tres partes* [*Der Streit der Facultäten in drei Abschnitten*, 1798], trad. R.R. Aramayo, Alianza, Madrid.
- , 2004, “Contestación a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?” [*Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*], en I. Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, trad. R.R. Aramayo, Alianza, Madrid, pp. 83–93.
- , 2009, *Critica de la razón pura* [*Kritik der reinen Vernunft*, 1781/1787] trad. M. Caimi, FCE, México.
- , 2013, *¿Cómo orientarse en el pensamiento?* [*Was heisst: Sich im Denken orientieren?*, 1786], en M.J. Solé (comp.), *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 439–464.
- , 2013, “Algunas observaciones al libro de Ludwig Heinrich Jakob *Examen de las ‘Horas matinales’ de Mendelssohn*” [*Einige Bemerkungen zu Ludwig Heinrich Jakobs Prufung der Mendelssohn’schen Morgenstunden*, 1786], en M.J. Solé (comp.), *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 431–438.
- Kosgaard, Ch.M., 1996, *Creating the Kingdom of Ends*, Cambridge University Press, Nueva York.
- La Rocca, C., 2006, “Kant y la Ilustración”, *Isegoría*, vol. 35, pp. 107–127.
- , 2009, “Aufgeklärte Vernunft. Gestern und Heute”, en H.F. Klemme (comp.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, De Gruyter, Berlín, pp. 100–123.
- Laursen, J., 1986, “The Subversive Kant: The Vocabulary of ‘Public’ and ‘Publicity’”, *Political Theory*, vol. 14, no. 4, pp. 584–603.
- Mendelssohn, M., 2009, “Acerca de la pregunta: ¿A qué se llama ilustrar?” [*Über die Frage: was heisst Aufklären?*, 1784], en A. Maestre (comp.), *¿Qué es Ilustración?*, Tecnos, Madrid, pp. 11–16.
- , 2013, *Horas matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios* [*Morgenstunden oder Vorlesungen über das Daseyn Gottes*, 1785], en M.J. Solé (comp.), *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 237–284.
- , 2013, “A los amigos de Lessing. Apéndice a las Cartas sobre la doctrina de Spinoza [*An dir Freunde Lessings. Ein Anhang zu Herrn Jacobis Briefwechsel über die Lehre des Spinoza*, 1786]”, en M.J. Solé (comp.), *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 285–340.
- Mittelstraß, J., 2005, “Der Streit der Fakultäten und die Philosophie”, en V. Gerhardt (comp.), *Kant im Streit der Fakultäten*, De Gruyter, Berlín, pp. 39–60.

- O'Neill, O., 1992, "Reason and Politics in the Kantian Enterprise", en H. Williams (comp.), *Essays on Kant's Political Philosophy*, The University of Chicago Press, Reino Unido, pp. 50–80.
- Ruffing, M., 2013, "‘Pensar’ por sí mismo y ‘publicidad’", *Ideas y valores*, Colombia, vol. LXII, suppl. 1, pp. 73–84.
- Schmidt, J., 1992, "What Enlightenment Was: How Moses Mendelssohn and Immanuel Kant Answered the Berlinische Monatsschrift", *Journal of the History of Philosophy*, vol. 30, pp. 77–101.
- Scholz, O., 2009, "Kants Aufklärungsprogramm: Rekonstruktion und Verteidigung", en H.F. Klemme (comp.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, De Gruyter, Berlín, pp. 28–42.
- Solé, M.J., 2011, *Spinoza en Alemania (1670–1789). Historia de la santificación de un filósofo maldito*, Editorial Brujas, Córdoba.
- , 2013, *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, Prometeo, Buenos Aires.
- Wieland, Ch.M., 2009, "Seis preguntas sobre la Ilustración [1789]", en A. Maestre y J. Romagosa (comps.), *¿Qué es la Ilustración?*, Tecnos, Madrid, pp. 45–50.
- Wizenmann, Th., 2013, "Los resultados de las filosofía de Jacobi y de Mendelssohn acerca de las Cartas sobre la doctrina de Spinoza" [Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritisch untersucht von einem Freiwilligen, 1786], en M.J. Solé (comp.), *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 379–430.
- Zöller, G., 2009, "Aufklärung über Aufklärung. Kants Konzeption des selbstständigen, öffentlichen und gemeinschaftlichen Gebrauchs der Vernunft", en H.F. Klemme (comp.), *Kant und die Zukunft der europäischen Aufklärung*, De Gruyter, Berlín, pp. 82–99.