

KANT Y EL ATEÍSMO: LA NOCIÓN DE «CREENCIA DOCTRINAL» EN EL «CANON» DE LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA

JOSEP OLESTI VILA

Universitat de Girona

RESUMEN: Se aborda la tercera sección del «Canon» de la *Crítica de la razón pura*, dedicada a la distinción entre opinión, saber y creencia, para analizar el concepto de «creencia doctrinal» (*doctrinaler Glaube*), que no aparece explícitamente en ningún otro lugar del corpus kantiano. Se sostiene que este concepto, bajo el cual Kant subsume nuestra creencia en la existencia de Dios, está pensado para descartar el denominado ateísmo por defecto (o la presunción de ateísmo), que de otro modo obtendría la primacía en la epistemología crítica.

PALABRAS CLAVE: Kant; ateísmo; creencia.

Kant and atheism: the notion of «doctrinal belief» in the «Canon» of the Critique of pure reason

ABSTRACT: This article deals with the third section of the «Canon» of the *Critique of Pure Reason*, dedicated to the distinction between opinion, knowledge and belief, to analyze the concept of «doctrinal belief» (*doctrinaler Glaube*), which does not appear explicitly in any other place of the Kantian corpus. It is argued that this concept, under which Kant subsumes our belief in the existence of God, is designed to discard so-called default atheism (or the presumption of atheism), which would otherwise obtain primacy in critical epistemology.

KEY WORDS: Kant; Atheism; Belief.

En la sección tercera del «Canon de la razón pura», consagrada a la distinción entre opinión, saber y creencia, Kant introduce la noción, más bien sorprendente, de «creencia doctrinal» («*doctrinaler Glaube*»). Se trata de un concepto al que el «Canon» no dedica más que un par de páginas y que no aparece en ningún otro lugar del corpus kantiano¹, tal vez por haberse convertido en obsoleto tras la aparición de la noción de juicio reflexionante, que lo substituiría². A mi me parece que la noción de creencia doctrinal es más relevante de lo que su escasa presencia permite sospechar, y que su análisis es revelador (en particular, el de uno de los tres ejemplos con que Kant la explica, a saber, la tesis que existe un Dios que ha dispuesto sabiamente el mundo por lo que se refiere a nuestras expectativas cognoscitivas), pues permite descubrir la incomodidad de Kant ante una situación que daría demasiada ventaja al ateísmo.

¹ A lo sumo, en unos pocos sitios más, si se identificara con la noción, siempre rechazada, de «creencia teórica» (*theoretischer Glaube*): VT, AA 08: 396; Refl 2487, 2786, 6107; Vorl, AA 24: 851s. (Véase, al final de este artículo, la Nota sobre las abreviaturas utilizadas y el modo de citar las obras de Kant).

² Es la tesis de PASTERNAK, L., «Kant's Doctrinal Belief in God», en: THORNIDKE, O. (ed.), *Rethinking Kant: Volume 3*, Cambridge Scholars Publ., Newcastle, 2011, pp. 200-218.

En las páginas que siguen voy a defender (dentro de las limitaciones de espacio que el marco que acoge el trabajo impone) las tesis siguientes:

- (a) Que Kant se resiste a abandonar la afirmación de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma a simples postulados exigidos por el uso práctico de la razón. La noción de creencia doctrinal sería la expresión de dicha resistencia.
- (b) Que esta resistencia no desaparece en la *Crítica del Juicio*, por mucho que en ella haya desaparecido la noción que, de ser cierta la tesis anterior, permitía detectarla.
- (c) Que la resistencia de Kant tiene alguna cosa que ver con el vivo debate de los siglos XVII y XVIII sobre el ateísmo.

Digo tres tesis, aunque en realidad debería hablar mejor de dos tesis (a y b) y una hipótesis (c), porque esta última, aunque verosímil, es difícilmente verificable. Empezaré por ella.

1. ATEÍSMO

El resultado del ejercicio crítico de la razón respecto a la idea de Dios da como resultado, no es preciso demorarse mucho en ello, que «todas las tentativas de una razón meramente especulativa en relación con la teología son enteramente estériles y, consideradas desde su índole interna, nulas y vacías; que, de no basarnos en principios morales [...], no puede haber teología racional ninguna» (A 636 / B 664)³. No existe ningún procedimiento válido que permita a la razón teórica demostrar la existencia de Dios. Por ello, ya desde el Prólogo B, Kant anunciaba que, en este tipo de asuntos, se había visto obligado a suprimir el saber para dejar sitio a la fe (B XXX). Dicho sitio es posible porque, del mismo modo que la razón especulativa no puede demostrar la existencia de Dios, no puede tampoco demostrar lo contrario: «los mismos motivos en virtud de los cuales se demuestra la incapacidad de la razón para afirmar la existencia de ese ser, tienen que ser suficientes para probar lo inadecuado de toda afirmación en sentido contrario» (A 640-1 / B 668-9). De modo que la conclusión de la «Crítica de toda teología fundada en principios especulativos de la razón» es que tanto el teísmo⁴ como el ateísmo, entendidos como afirmaciones de carácter teórico, sostienen más de lo que pueden. Teísmo y ateísmo serían, pues, desde el punto de vista especulativo, posiciones simétricas. Naturalmente, la simetría desaparece cuando se introduce la perspectiva práctica. Pero esta perspectiva, a efectos de nuestro asunto, podemos dejarla de lado.

³ Sigo la traducción de Pedro Ribas (Alfaguara, Madrid, 1978), aunque me aparto de ella cuando me parece necesario.

⁴ Por mor de brevedad, utilizaré el término «teísmo» en sentido amplio, para designar conjuntamente al teísmo en sentido estricto y al deísmo.

Este tipo de planteamiento, que reduce la cuestión de la existencia de Dios a dos posiciones simétricas, es el que domina en la literatura sobre el tema durante los siglos XVII y XVIII. Para muestra, un botón: Pascal (al cual Kant cita explícitamente en una decena de ocasiones, y que resuena implícitamente muchas más: por ejemplo, en estas mismas páginas de la sección tercera del Canon, bajo el término «apuesta», *Wette*: A 824-5 / B 852-3). El famoso fragmento de los *Pensées* sobre la apuesta, encaminado a mostrar la razonabilidad de apostar por la existencia de Dios en lugar de hacerlo por su no existencia, descansa en una condición previa, que es reducir el debate a dos posiciones (teísmo y ateísmo), suprimiendo la pretensión que alguien pudiera aducir de que existiera una tercera posibilidad, digamos escéptica: a efectos prácticos, viene a decir Pascal, el supuesto escéptico no encarna una tercera posición, puesto que su comportamiento o bien coincide con el del teísta o bien lo hace con el del ateo. Luego es acerca de estas dos posiciones que es preciso decidir.

Sin embargo, existe por lo menos una excepción significativa a este modo de plantear las cosas. Se encuentra en un texto conocido como *Cymbalum mundi sive Symbolum sapientiae*. El título es ya toda una declaración de principios, pues remite al *connaisseur* al célebre diálogo heterodoxo *Cymbalum mundi* (del humanista francés del siglo XVI Bonaventure des Périers), tal vez, junto al *Traité des trois imposteurs*, el más famoso libro de la literatura clandestina de los siglos XVI y XVII. El autor de este nuevo *Cymbalum*, el *Symbolum sapientiae*, es desconocido, pues hizo circular su obra de forma anónima. Pero todo parece indicar que se trata de un jurista alemán perteneciente al círculo de Christian Thomasius —probablemente, Georg Michael Heber (1652-1702), profesor de derecho en la universidad de Wittenberg⁵. En cualquier caso, el *Symbolum* rebasó el núcleo en el cual apareció, pues se difundió y alcanzó un impacto notable, pese a circular de forma manuscrita⁶. Es por lo menos lo que me parece poder deducirse del hecho de que hayan podido localizarse todavía una veintena de copias, la mayor parte en bibliotecas del norte de Europa (Viena, Budapest, Helsinki, København), especialmente de Alemania (Hamburgo, Erlangen, Dresde, Oldenburg, Berlín, Rostock, Göttingen, Wittenberg, Halle)⁷, así como también del hecho de que sea citado, y a veces resumido y largamente refutado, en los principales libros de referencia de la época sobre la cuestión

⁵ Resumo las conclusiones a las que llega Winfried Schröder en la edición crítica del texto (a partir de ahora, *Sym.*): CANZIANI, G., SCHRÖDER, W., SOCAS, F. (eds.), *Cymbalum mundi sive Symbolum sapientiae*, Franco Angeli, Milano, 2000, pp. 9-35. En realidad, los especialistas distinguen entre una primera versión, más reducida, y una segunda, ampliada, obra, muy probablemente, del exegeta de Spinoza y de la cábala judía Johann Georg Wachter.

⁶ Cosa relativamente habitual, todavía durante el siglo XVIII, con los textos de la denominada literatura clandestina. Cf. p. e. BLOCH, O. (ed.), *Spinoza au XVIII siècle*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1990.

⁷ Cf. la «Nota filologica» de Francisco SOCAS, en *Sym.*, pp. 37-52, a partir de 17 manuscritos conservados. A su vez, Miguel BENÍTEZ (*La cara oculta de las Luces*, Generalitat Valenciana, Valencia, 2003) ha localizado hasta 16 manuscritos en bibliotecas europeas, más otros 5 identificados y perdidos tras la Segunda Guerra Mundial.

del ateísmo: así, aparece en Buddeus, en Trinius, en Reimmann, amén de ser citado también por Brucker⁸.

De todas estas citas indirectas, la más larga y significativa es la de Reimmann, cuyo enorme libro (cerca de 600 páginas) es una de las sumas sobre el ateísmo más leídas durante el siglo XVIII, y cuyo largo resumen del *Symbolum sapientiae* tiene la lucidez de hacerse eco del esfuerzo del desconocido autor por romper la simetría entre teísmo y ateísmo:

Acerca de Dios, nadie debe afirmar ni negar, sino que esta materia debe considerarse desconocida. Y en este asunto no peca menos el ateo que el teísta, aunque el segundo, sin embargo, lo hace más gravemente, puesto que aduce contra el error del primero argumentos fútiles.⁹

Es decir, tanto teístas como ateos se exceden en sus afirmaciones, y deberían ambos suspender el juicio. Pero, error por error, es mas grave el de los teístas, porque sus argumentos son risibles.

No hay nada que permita afirmar con certeza que Kant ha leído el *Symbolum sapientiae*, o tan siquiera los resúmenes del manuscrito anónimo contenidos en Buddeus, Trinius o Reimmann. Ninguno de ellos aparece citado en el corpus

⁸ BUDDEUS, J. F., *Theses theologicae de atheismo et superstitione*, Trajecti ad Rhenum, 1716. REIMMANN, J. F., *Historia universalis atheismi et atheorum*, Ludolphum Schroeder, Hildesiae, 1725. TRINIUS, Johann Anton, *Freydenker-Lexikon, oder Einleitung in die Geschichte der neuern Freygeister, ihrer Schriften, und deren Widerlegungen. Nebst einem Bey- und Nachtrage zu des selige, herrn Johann albert Fabricius Syllabo Scriptorum, pro veritate Religionis Christianae*, Christoph Gottfried Cörner, Leipzig und Bernburg, 1759. BRUCKER, Johan Jacob, *Historia critica philosophiae*, Bernh. Christoph. Breitkopf, Lipsiae [Leipzig], 1742-1744.

⁹ REIMMANN, *op. cit.*, p. 388. Compárese con el texto del *Symbolum*, III, 7 (*Sym.*, pp. 224-7): «Temeritas est negare quid vel affirmare, quod certo non habemus cognitum. [...] Dubitare debemus ac in medio relinquere hanc de Deo controversiam, non certum quid in re abstrusa statuere. Hinc in eadem culpa versantur athei et enthei. Sed tamen, si verum fateri oportet, horum major est reatus. In re maxime dubia et abstrusa minor temeritas est, si ad negationem inclinemus, quam si affirmativa *kherstn te posin te* defendatur. Athei deicolae nullo odio prosequuntur, quemlibet sua fide in materia hac difficillima vivere sinunt. Sed enthei in omnes qui Deum negant et sibi in re, quam ambo ignorant, contradicunt, gladio ac igne grassantur. Atheorum error atque praecipitantia ab ipsis deicolis proficiscitur, nam hi non solum ad adstruendam Dei existentiam tam ibecillia ac inepta argumenta attulerunt, ut facile sit rem plane negare quae adeo absurde ostenditur, sed, quod maximum, Deum talem effinxerunt, qui per rerum naturam Deus esse non potuit». («Es una temeridad negar o afirmar algo sobre lo cual no tenemos conocimiento cierto [...]. Debemos dudar y permanecer en medio de esta controversia acerca de Dios, sin establecer nada cierto en este abstruso asunto. Aquí, ateos y teístas caen en el mismo error. Sin embargo, a decir verdad, la culpa de estos es mayor. En los asuntos más dudosos y abstrusos, la temeridad es menor si nos inclinamos a la negación que si defendemos la afirmación con uñas y dientes. Los ateos no persiguen a los deícolas con odio; dejan que cada cual viva con su fe en esta difícil materia. Pero los teístas atacan a sangre y fuego a todos los que niegan Dios y les contradicen a ellos en un asunto que ambos ignoran. El error y el desliz de los ateos proviene de los deícolas mismos, ya que estos, para probar la existencia de Dios, no sólo han suministrado argumentos tan débiles e ineptos que es fácil negar una cosa que se muestra tan absurda, sino que, todavía más, se han inventado un Dios tal que, por naturaleza, no puede ser Dios»).

kantiano, mientras que la mención del *Symbolum* que se encuentra en la *Historia crítica philosophiae* de Brucker es demasiado anecdótica para convertirla en significativa. Ninguno de estos autores (ni siquiera Brucker, al cual Kant hace explícita referencia en distintas ocasiones) se encuentra en la lista de los libros que Kant tenía en el momento de su muerte¹⁰. Pero de ello no puede inferirse que no los hubiera tenido antes, o que no los hubiera leído¹¹. Que el tema del teísmo y el ateísmo interesaba a Kant, es una obviedad. Sin salir de las evidencias que puede suministrar su biblioteca: poseía un ejemplar de la traducción latina del *True Intellectual System of the Universe* de Cudworth, un esfuerzo monumental (un *in folio* de un millar de páginas) para refutar el ateísmo.

El *Symbolum* había despertado un fuerte interés en Alemania, pese a la hostilidad de los teólogos (entre los cuales, Michael Lilienthal, al cual me referiré en seguida). La revista teológica más importante de la Alemania protestante (*Fortgesetzte Sammlung von Alten und Neuen Theologischen Sachen*, 1735, p. 571s) le dedica una reseña. Se cotiza al alza en el mercado clandestino de manuscritos heterodoxos. Se encuentra citado a menudo en el interambio epistolar de importantes coleccionistas. Se traduce al alemán (aunque ningún ejemplar de esta traducción ha llegado hasta nosotros), y un contemporáneo de Kant, el teólogo (tal vez masón) Georg Gottlieb Pappelbaum, intenta incluso publicarlo¹².

Estas indicaciones muestran la presencia del *Symbolum* en el *milieu* intelectual de la Alemania del siglo XVIII. Pero al menos una de ellas autoriza, además, a estrechar dicho *milieu* un poco más alrededor de Kant. Se trata de la alusión al teólogo Michael Lilienthal. En efecto, Lilienthal, nacido en Königsberg en 1686, donde estudió, ejerció y falleció (1750), había sido no sólo el editor de la *Theologische Bibliothec*, en la cual se refiere al *Symbolum* (Königsberg, 1741, p. 391), y no sólo un ávido coleccionista de libros y de manuscritos, sino que había sido también, antes de ser bibliotecario jefe de la biblioteca de la ciudad (1726), el sub-bibliotecario de la biblioteca de la Universidad de Königsberg (1714-5), el mismo cargo que, años después, ocuparía Kant, así como, más relevante, el diácono de la Catedral de Königsberg que en 1715 oficiaría la boda de los padres de Kant mismo. El hijo de Michael Lilienthal, Theodor Christoph, empezó a enseñar filosofía en la Universidad de Königsberg en 1740, el mismo semestre en el que Kant entró en ella como estudiante¹³.

¿Es temerario sospechar que Kant hubiera podido tener acceso a, o por lo menos noticia de, un manuscrito famoso, sobre un tema querido, que alguien tan próximo a él sabemos seguro que conocía —y que probablemente poseía?

¹⁰ Cf. WARDA, A., *Immanuel Kants Bücher*, Martin Breslauer, Berlin, 1922.

¹¹ Al fin y al cabo, la lista ni siquiera incluye la mayor parte de sus obras: sólo primera y segunda ediciones de la *Crítica de la razón pura*, la *Crítica del juicio*, la *Religion dentro de los límites de la mera razón*, y una traducción francesa del *Proyecto de paz perpetua*.

¹² Sobre todos estos datos, cf. SCHRÖDER, *Sym.*, pp. 31-35.

¹³ Sobre Michael LILIENTHAL, cf. <http://users.manchester.edu/FacStaff/SSNaragon/Kant/Bio/FullBio/LilienthalM.html> (consultado: 13.09.2018), con indicaciones bibliográficas.

No me parece una hipótesis absurda. Digamos, por lo menos, que no es descabellado pensar que Kant hubiera podido conocer el *Symbolum*.

Pero, en cualquier caso (y a los efectos de lo que me propongo exponer aquí es lo principal), la existencia del tratado demuestra que ha sido posible plantear una objeción al planteamiento habitual de dos posiciones simétricas. Y con ello basta, porque precisamente lo que quiero enfatizar es que todo parece indicar que Kant experimenta por su cuenta (sea o no sea a raíz de una eventual lectura del *Symbolum*) la insuficiencia de dicho planteamiento.

Es que, en efecto, la fuerza del *Symbolum sapientiae* radica en haber detectado que la posición del teísta y la del ateo son asimétricas. Leemos en él lo siguiente:

Será bueno, pues, inquirir qué conocimiento puede tener el hombre de la existencia de Dios y qué puede saber o afirmar con certeza sobre la divinidad. Toda existencia de una cosa debe demostrarse, y no estoy obligado a creer que una cosa u otra exista, sea, se encuentre, si no se demuestra. Así pues, nada nos obliga a demostrar que Dios no es, sino que, puesto que la demostración incumbe al que afirma, sólo los que mantienen que Dios es están forzados a sostenerlo con argumentos. Ya que, mientras tanto, la presunción habla a favor de que la cosa o bien no existe o bien la ignoramos, hasta que su existencia se demuestre y se haga conocer, lo cual los deícolos mismos conceden de buen grado, y por ello se esfuerzan por confirmar Dios con todo tipo de sutilezas e investigaciones.¹⁴

De acuerdo con el autor anónimo del tratado, aunque tanto el teísta como el ateo no están en condiciones de demostrar su convicción, sus posiciones no son epistemológicamente equivalentes. En lo que parece ser la aplicación al ámbito del conocimiento del principio jurídico *affirmanti incumbit probatio*, la carga de la prueba corresponde al que afirma, no al que niega; es decir, al teísta. Porque, por lo que se refiere al ateo, no necesita demostrar que Dios no existe. Le basta con no afirmar que existe. Es lo que yo denomino ateísmo por defecto, o, si se quiere, para decirlo con el título de una obra famosa, la presunción de ateísmo¹⁵.

El ateo por defecto (entiéndase la expresión en el mismo sentido que, en el lenguaje ordinario, se habla de configuración por defecto para designar la configuración de partida de p. e. un dispositivo electrónico, que después el usuario podrá modificar) es el que dice que Dios no existe no porque crea que Dios no existe, sino porque no cree que exista. Porque, pese a lo que pueda parecer a primera vista, «no creer que sí» no es lo mismo que «creer que no». El ateo que

¹⁴ *Symbolum*, III, 6 (*Sym.*, pp. 223-4): «Bono ergo cum Deo hic indagabimus quid homo de Dei existentia habet cognitum et num certi quid de Numine illo divino scire vel asserere queat. Omnis rei existentia probari debet nec credere cogor hoc vel illud existere, esse, reperiri, nisi probetur. Nos igitur Deum non esse demonstrare nullo jure summus obligati, sed quia affirmanti incumbit probatio, illi demum, qui Deum esse contendunt, istud argumentis evincere constringuntur. Nam tam diu militat praesumptio rem vel non existere vel istud a nobis ignorari, donec existentia illius probetur atque doceatur, id quo etiam deicolae lubenter concedunt ac proinde ratiunculis undique conquisitis Deum firmare conantur».

¹⁵ FLEW, A., *The Presumption of Atheism*, Pemberton, London, 1976.

niega «porque cree que no» sería una figura simétrica a la del ateo. Pero el ateo que niega «porque no cree que sí» es otra cosa (que, evidentemente, no se confunde con el agnóstico, que es el que, porque no cree que sí ni que no, se abstiene de decir sí o de decir no). Es preciso, pues, distinguir entre «la no creencia que sí» y «la creencia que no». Del mismo modo que «no decir» o callar no es lo mismo que «decir que no» o negar (que ya es decir alguna cosa), o del mismo modo que «no querer comer» no es lo mismo que «querer no comer» (porque no tener apetito no es lo mismo que hacer una huelga de hambre), así también hay que distinguir entre quien niega Dios porque está convencido de su no existencia (que sería una creencia positiva, pese a que su contenido sea una negación) y quien niega Dios porque no está convencido de su existencia (que no es una creencia positiva, sino una descreencia, o la impugnación de una creencia). Y esta distinción tiene una consecuencia capital, porque el primero debería aportar, igual que el teísta del cual es la contrafigura, alguna razón que fundamente su creencia, mientras que al segundo le basta con rechazar la fuerza de los argumentos que los adversarios puedan aducir.

El ateo por defecto es una modalidad del escepticismo que rompe la simetría teísmo/ateísmo y que carga al teísta con el peso de la prueba. Porque si bien el ateo puede decir que no a falta de razones para decir que sí, quien dice que sí debe suministrar algún argumento para movilizar su creencia. El autor anónimo del *Symbolum* procede de acuerdo con una argumentación análoga a la del principio jurídico de la presunción de inocencia: en un tribunal de justicia, o en una discusión filosófica, hay que rechazar la tesis más fuerte, hasta que una prueba obligue a admitirla. Es a los teístas a quienes corresponde suministrar este «*solidum argumentum*»¹⁶.

En realidad, se trata de un principio del derecho romano presente ya en el *Corpus Iuris Civilis*¹⁷. En 1670, en el prefacio a su edición del *De veris principiis* de Mario Nizolius, Leibniz había rescatado dicho principio jurídico para la metafísica, aplicándolo a la cuestión filosófica de la existencia:

La existencia de una cosa que no se percibe, no se presume; [...] aquello que no se presume, a efectos prácticos debe ser considerada como nada, hasta que se demuestre.¹⁸

¹⁶ Cf. *Symbolum*, III, 9 (*Sym.*, p. 242). Los editores del tratado citan en nota, p. 223, las tesis de J. F. LUDOVICI, presidida por Ch. Thomasius, *Dissertatio inauguralis juridica De praesumptione bonitatis*, Saalfeld, Halle, 1700, p. 7: «quilibet tam diu bonus praesumitur, donec probetur contrarium», y de J. W. WARMER, igualmente dirigida por Ch. Thomasius, *Diss. jur. inaug. De onere probandi in actione negatoria*, Saalfeld, Halle, 1716. Cf. también SCHRÖDER, W., «Bonaventure des Périers und Geoffroy Vallée. Zwei "Ertz-Atheisten" des 16. Jahrhunderts und ihre Wiedergänger in der Aufklärung», en: NIEWÖHNER, F., und PLUTA, O. (eds.), *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Harrassowitz, Wiesbaden, 1999, pp. 188-9.

¹⁷ Dig. 22, 3, 2: «ei incumbit probatio, qui dicit, non qui negat».

¹⁸ «Existentia rei, quae non sentitur, non praesumitur; [...] quicquid non praesumitur, in praxi habendum est pro nullo, antequam probetur»: Leibniz, *Dissertatio de stilo philosophico Marii Nizolii*, en DUTENS, L., *Opera omnia*, Fratres de Tournes, Genevae, 1768, IV, pp. 62-3. Cito por Dutens porque se trata de la edición a la que podría haber tenido acceso Kant.

Y en distintos lugares, advierte que una presunción no es una conjetura, sino una asunción mucho más fuerte¹⁹. Se trata de una verdad provisional, o sea, de una proposición que, con algún fundamento, se considera como verdadera hasta que, llegado el caso, se suministre una prueba contraria que obligue a rechazarla. La conjetura indica una simple probabilidad; la presunción, una verdad —hoy diríamos— falsable.

Pues bien, la presunción de la no existencia de Dios parece ser la posición a la que conduce la epistemología crítica. En efecto, hablando de las ideas psicológica y teológica, Kant recupera (A 640-1 / B 668-9) el asunto de la supuesta simetría entre el que afirma y el que niega, y escribe:

No habiendo en ellas [la idea de Dios y la idea de alma] contradicción, ¿cómo puede discutirse su realidad, teniendo en cuenta que el que lo haga sabe tan poco para negar la posibilidad de las mismas como sabemos nosotros para afirmarla? Sin embargo, para asumir algo no basta la simple ausencia de obstáculos positivos.²⁰

Es que la simetría se establece entre el que afirma y el que niega, es decir, entre el teísta y el ateo, pero no entre el teísta i el ateo por defecto. La epistemología crítica no autoriza a afirmar que Dios no existe, pero obliga a decir que no podemos afirmar que exista. Y esto es, justamente, el ateísmo por defecto, o la presunción de ateísmo. A falta de prueba legítima (*solidum argumentum*), se impone excluir a Dios (y, en general, a todo lo que rebasa el ámbito de la experiencia posible) del horizonte de lo que existe.

Kant conoce, y utiliza con precisión, la terminología de la presunción. En la *Rechtslehre*²¹, dice que la *Präsumtion* en la que descansa la usucapión (el derecho que reconoce una propiedad a partir de su posesión continuada) no sólo es «*rechtmässig (erlaubt, iusta)*», es decir, conforme a derecho en tanto que *Vermuthung* (o sea, no sólo es una suposición permitida), sino que también es legal, «*rechilich (praesumptio iuris et de iure)*», como *Voraussetzung* según las leyes (*suppositio legalis*)²². Es decir, que la *Voraussetzung* o *praesumptio* es más que una simple *Vermutung* (suposición, conjetura). Veremos en seguida que, en el «Canon» (A 811 / B 839), se califica Dios y la vida futura de *Voraussetzungen*, esto es, el término con que la *Rechtslehre* traduce *praesumptio*. Se trata de presunciones que hay que admitir (*annehmen: ibid.*). Pero el «*solidum argumentum*» que obliga a hacerlo no proviene de la razón teórica, sino de la práctica. Desde el punto de vista estrictamente especulativo, se impone el punto de vista del *Symbolum*.

¹⁹ Cf. p. e. *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, IV, 14.

²⁰ A 673 / B 701.

²¹ RL, AA 06: 292.

²² Es lo que permite a un propietario por usucapión excluir a un pretendiente que reaparezca, diciendo que, si éste ha estado tiempo sin reclamar la propiedad, aunque hubiera sido su propietario, no lo continua siendo. De no ser así, toda posesión sería siempre provisional, pendiente de la eventual reparación de un antiguo propietario.

Mi tesis es que dicha situación incomoda a Kant. Que se resiste a asumirla. Y que el resultado de esta resistencia es el concepto de «creencia doctrinal» del «Canon». Veámoslo.

2. CREENCIA DOCTRINAL

Tras distinguir entre convicción y persuasión²³, en función de si nuestro tener por verdadero un juicio es o no es válido para todo individuo racional (según descansa o no descansa en un fundamento objetivo), la tercera sección del «Canon» introduce los conceptos de opinión, saber y creencia, presentados como grados distintos de la convicción (A 822/ B 850):

El tener por verdad, o validez subjetiva del juicio, en relación con la convicción (que posee, al mismo tiempo, validez objetiva), tiene los tres grados siguientes: *opinión*, *creencia* y *saber*. La opinión es un tener por verdad con conciencia de que es insuficiente *tanto* subjetiva *como* objetivamente. Si sólo es subjetivamente suficiente y es, a la vez, considerado como objetivamente insuficiente, se llama *creencia*. Finalmente, cuando el tener por verdad es suficiente tanto subjetiva como objetivamente, recibe el nombre de *saber*. La suficiencia subjetiva se llama *convicción* (para mí mismo); la objetiva, *certeza* (para todos). No me detendré ahora en la explicación de conceptos tan claros.

Hay que reconocer que todos estos conceptos no son tan claros como Kant pretende, por lo menos por dos razones: (1) la expresión «suficiencia objetiva» se aplica a dos cosas distintas: al tener por verdad propio de la convicción; y a una de sus modalidades o grados (el saber); (2) el término convicción se aplica, a su vez, a dos cosas distintas: al tener por verdad válido para todo ser racional, porque descansa en el objeto; y a la suficiencia subjetiva que lo caracteriza.

Sin embargo, pese a las dificultades que generan estas duplicidades terminológicas, las nociones kantianas resultan consistentes. Por lo que se refiere (1) a la suficiencia objetiva, que en efecto Kant atribuye tanto al tener por verdad propio de la convicción (A 820 / B 848) como al saber, que es únicamente una de sus modalidades (A 822 / B 850), hay que decir que la suficiencia objetiva la proporciona el hecho de que el juicio que se tiene por verdadero *descansa* en el objeto (mientras que la persuasión sólo *parece descansar* en él), y que esto sucede no sólo en el caso del saber, sino también en el de la opinión y la creencia, aunque en estos dos casos (y de ahí el segundo uso del concepto «suficiencia objetiva») nuestro tener por verdadero un juicio que descansa en un objeto no esté, objetivamente hablando, suficientemente justificado. La *Lógica* lo dirá

²³ Para un comentario sucinto pero eficaz de estas páginas, con referencias a pasajes relevantes de otras obras kantianas anteriores o posteriores, remito al trabajo clásico de HEIMSOETH, H., *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, 4 vv. (numeración continua), Walter de Gruyter, Berlin, 1966-1971, pp. 776-788.

mejor: la persuasión es un conocimiento incierto que aparece como si fuera cierto; la opinión, en cambio, es un conocimiento incierto que se reconoce como tal²⁴.

Al mismo tiempo (2), Kant puede decir (A 822 / B 850) que la convicción tiene suficiencia subjetiva, pero no suficiencia objetiva, que corresponde sólo a la certeza. Y puede decirlo porque la «referencia al objeto» que distingue la convicción de la persuasión no es aún garantía de certeza, es decir, no es seguro que, objetivamente, corresponda al objeto. Es que sólo una de las modalidades de la convicción (el saber) es objetiva, de manera que a la convicción en su conjunto (es decir, en tanto que incluye sus tres grados) se le debe atribuir la intensidad epistemológica que corresponde al más bajo de sus grados (la opinión). Por otra parte, es perfectamente legítimo que Kant diga que la convicción tiene suficiencia subjetiva, porque esta, en efecto, se produce en todas sus modalidades (incluída aquella que suministra certeza, en la cual, naturalmente, la suficiencia objetiva no suprime, sino que más bien refuerza, la subjetiva).

Tras algunas consideraciones complementarias acerca del saber y la opinión, Kant pasa a ocuparse de la creencia, que es la modalidad del tener por verdad que corresponde a aquellas cuestiones respecto a las cuales nuestro asentimiento es mayor que en la simple opinión pero que no pueden, sin abuso, equipararse al saber (A 823 / B 851). Se trata de un tener por verdad teóricamente insuficiente que puede denominarse, desde un punto de vista práctico, creencia. Y, en esta, distingue, en principio, dos modalidades, según se refiera a la habilidad (fines opcionales y contingentes) o a la moralidad (fines absolutamente necesarios); la primera es una creencia pragmática (por ejemplo, la que tiene el médico sobre la eficacia de los remedios que propone cuando no conoce bien la enfermedad que quiere tratar), y tiene grados (en función del interés de lo que se halla en juego; puedo p. e. creer en algo lo suficiente como para apostar por ello un ducado, pero no para apostar diez); la segunda, la creencia moral, es la que a Kant interesa, y la que ocupará el resto de la sección. Pero antes de tratarla, aparece, insospechadamente, la que nos interesa a nosotros: la creencia doctrinal. Se introduce de la manera siguiente:

Aunque nada podamos decidir acerca de un objeto, aunque sea, por tanto, puramente teórico el tenerlo por verdad, podemos concebir e imaginar en muchos casos un proyecto para el que, de existir un medio que estableciera la certeza del asunto, pensamos que tendríamos fundamentos suficientes. De ahí que exista en los juicios meramente teóricos un análogo de los juicios prácticos y que al tenerlo por verdad le cuadre el nombre de *creencia*; la podemos llamar *creencia doctrinal*.²⁵

E inmediatamente a continuación, Kant la ilustra con un ejemplo (*ibid.*):

Si fuera posible decidirlo mediante alguna experiencia, apostaría cuanto tengo a que al menos alguno de los planetas que vemos está habitado. Por

²⁴ Log, AA 09: 73.

²⁵ A 825 / B 853 (me aparto ligeramente de la traducción de Ribas).

ello afirmo que no es una mera opinión, sino una firme creencia (por cuya corrección arriesgaría muchas ventajas de mi vida) el que otros mundos estén habitados.

La creencia doctrinal, pues, designa aquel tipo de adhesión a un juicio que no constituye saber, porque no tenemos manera de establecer objetivamente si el juicio en cuestión es verdadero, pero que supone un grado más intenso que la opinión, porque, subjetivamente, estamos completamente convencidos de su verdad.

El ejemplo suministrado por Kant es algo extraño, porque en realidad se sitúa en el orden de la experiencia posible²⁶. En términos de la epistemología contemporánea, habría de que decir que se trata de una proposición decidible. Ciertamente, Kant podría decir que, hoy por hoy, no podemos decidir si es o no es verdadera; pero sí sabemos cómo lo podríamos decidir, ergo es decidible. De manera que, en términos kantianos, habría que decir que se trata de un juicio que es susceptible de convertirse en objeto de saber²⁷.

Por ello, al efecto de precisar la noción de creencia doctrinal, son más significativos los otros dos ejemplos ofrecidos por Kant —uno de los cuales nos interesa a nosotros especialmente. Porque se sitúan fuera del ámbito de la experiencia posible y por mucho que avance el conocimiento no serán nunca nada más que objeto de creencia. Se trata de las doctrinas de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. La creencia en ellas descansa en los numerosos ejemplos que la experiencia ofrece de la unidad teleológica de la naturaleza respecto a nuestra razón:

La única condición que conozco que me presente tal unidad como hilo conductor en la investigación de la naturaleza consiste en que yo suponga [*voraussetze*] que una inteligencia suprema lo haya ordenado todo así de acuerdo con los fines más sabios. Por consiguiente, suponer [*voraussetzen*] un autor sabio del mundo, para tener una guía en la investigación de la naturaleza, es condición de una intención, ciertamente contingente, pero no irrelevante.²⁸

La estructura argumentativa del razonamiento kantiano consiste en señalar un hecho y en identificar la doble condición que lo hace posible (una condición del hecho y una condición de dicha condición). El hecho (a) es la constatación de los numerosos casos en que la razón se aplica a la naturaleza (es decir, que la naturaleza tiende a satisfacer nuestras exigencias racionales); este hecho tiene como condición (b) la unidad teleológica de la naturaleza (es decir, pensar que la naturaleza está dispuesta teleológicamente); y ello, a su vez, tiene como

²⁶ Ya en la *Teoría del cielo*, Kant había conectado el asunto de la existencia de vida en otros planetas con el de la inmortalidad: ¿por qué razón pensar que la duración infinita de nuestra alma inmortal debería tener lugar siempre en esta región del universo infinito, y no en otras? (NTH, AA 01: 366-7).

²⁷ Será lo que Kant en efecto diga en la *Crítica del Juicio* (KU, AA 5: 467): hasta que podamos acercarnos a los otros planetas lo bastante como para saberlo, se tratará sólo de una opinión.

²⁸ A 826 / B 854 (modifico ligeramente la traducción de Ribas).

condición (c) un autor sabio (de la naturaleza teleológicamente dispuesta, (b), y por lo tanto de la aplicación a ella de nuestra razón (a)).

Naturalmente, la «Dialéctica trascendental» excluye la posibilidad de calificar como «saber» nuestro tener por verdad esta doctrina²⁹. Pero «el resultado de mis estudios confirma tan a menudo la utilidad de esta suposición [*Voraussetzung*], contra la cual nada decisivo puede aducirse, que diría demasiado poco si calificara de opinión mi tener por verdad». Se trata, pues, de una creencia, que no es práctica (ni moral, obviamente, ni tampoco pragmática)³⁰. Kant previene asimismo de confundirla con una hipótesis (A 827 / B 855). Esta sólo está autorizada a imaginar (*erdichten*) la existencia de algo cuyo concepto se conoce, pero no a imaginar el concepto mismo de ese algo (que es lo que sucede con Dios o con el alma inmortal, de los cuales no sabemos lo suficiente para derivar de ellos, como de sus propiedades, lo que nos es dado y conocemos)³¹. Que la creencia doctrinal vacile en ocasiones debido a algunas dificultades especulativas³², y que la creencia más sólida en Dios y en la inmortalidad del alma sea de carácter moral, no autoriza a invalidarla, pues volvemos a ella de forma ineluctable (*unausbleiblich*).

Hasta aquí las pocas páginas que Kant dedica a la creencia doctrinal. A mi modo de ver, hay que leerlas a la luz de la cuestión de la supuesta simetría entre teísmo y ateísmo. Todo sucede como si Kant, bien sea tras tener noticia del

²⁹ Un razonamiento similar (A 827 / B 855) se aplica a la inmortalidad del alma, pues remite también al supuesto de la sabiduría: la desproporción entre la capacidad de desarrollo de las facultades epistemológicas del hombre y la escasa duración de la vida humana llevan a creer que esta debe continuar tras la muerte. Algo parecido dice Kant en una de sus lecciones de metafísica (Vorl, AA 28: 292ss): la vida es demasiado corta para agotar todo el conocimiento que podríamos obtener, y cuando uno llega a la cima del saber y puede utilizarlo, ya se muere...

³⁰ ¿Por qué no?: GUYER, P. (*Kant and the Claims of Taste*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 43-4), CHIGNELL, A. («Belief in Kant», *Philosophical Review* 116:3, 2007, pp. 339ss), PASTERNAK (*op. cit.*, p. 211), se ocupan de esto. Ciertamente, es una hipótesis tentadora considerar la investigación científica como una clase de acción y calificar su condición, la existencia en Dios, como una creencia pragmática. Pero Kant rechaza explícitamente calificarla así: «ist dieser Glaube in strenger Bedeutung dennoch nicht praktisch, sondern muss ein doktrinaler Glaube genannt werden» A 827 / B 855. Es que asentimos a ella por motivos teóricos. Y aunque tanto la creencia pragmática como la doctrinal se califiquen de contingentes (*zufällig*), en el caso de la primera, el carácter contingente de la creencia aparece como tal al sujeto mismo que la suscribe, y p. e. el médico que prescribe un remedio sin conocer la enfermedad que pretende combatir está dispuesto a aceptar que su diagnóstico podría ser mejorado por otro médico con mejores conocimientos (A 824 / B 852), mientras que, en el caso de la segunda, aunque lo que funda la creencia no puede presuponerse necesariamente como condición y debe calificarse también de contingente, aparece al sujeto como imprescindible: «so ist doch die zweckmässige Einheit eine so grosse Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Natur, dass ich [...] sie gar nicht vorbeigehen kann» (A 826 / B 854). Volvemos sobre este asunto en el tercer apartado de este trabajo.

³¹ Kant dedica a la noción de hipótesis la sección tercera de la «Disciplina de la razón pura» (A 769-782 / B 797-810).

³² A 827 / B 855. ¿A qué dificultades se refiere Kant? El pasaje no lo indica, pero sí lo había hecho antes la «Disciplina» (A 774 / B 802): el aparente desorden y mal del mundo.

Symbolum sapientiae, bien sea como efecto del propio itinerario intelectual, se hubiera dado cuenta de que el resultado al que conduce la epistemología crítica es a excluir a Dios, que sólo podrá ser reintroducido por la vía del uso práctico de la razón. A falta de un *solidum argumentum* que modifique esta situación, se impone, en el orden cognoscitivo, la presunción de ateísmo. Pues bien, todo sucede como si Kant, incómodo con este resultado, se hubiera esforzado por hallar el *solidum argumentum* requerido para modificar la situación, invertir el sentido de la presunción y cargar al ateo con la carga de la prueba. Habla a favor de esta lectura el reiterado uso del término «suposición» (*Voraussetzung*, *voraussetzen*) a lo largo de estas páginas (cuatro veces en las dos páginas y media consagradas al asunto). Recuértese que *Voraussetzung* es el término con el que el Kant jurista de la *Rechtslehre* traducirá la *Präsumtion* o *praesumptio*. Pues bien, la eficacia epistemológica de suponer que un autor sabio ha dispuesto racionalmente la naturaleza (A 826 / B 854) es el *solidum argumentum* que, de acuerdo con el principio *affirmanti incumbit probatio*, se solicita al teísta. Calificando la creencia en Dios como una *Voraussetzung* ineluctable, Kant invierte la presunción de ateísmo al que le conducía la epistemología crítica, facilitando además la transición a la perspectiva práctica.

3. ¿AUSENTE EN LA CRÍTICA DEL JUICIO?

Sería demasiado largo ocuparse ahora del estatuto que en la *Crítica del Juicio* tiene la suposición de que la naturaleza haya podido estar dispuesta de manera favorable a nuestras expectativas racionales. Es la noción misma de juicio reflexionante la que habría que traer a colación. Pero a los efectos del objeto de este trabajo, unas pocas indicaciones bastarán.

Para decirlo brevemente. La noción de creencia doctrinal no aparece en la *Crítica del Juicio*, en particular en los parágrafos finales, 90 y 91, que es donde se la esperaría. O por lo menos no aparece explícitamente. Pero de la ausencia explícita de la expresión no se sigue la ausencia implícita del concepto. Me parece más bien que éste, tácitamente, sobrevuela buena parte de la obra.

La *Crítica del Juicio* insiste en que la adecuación formal de la naturaleza a lo que nosotros exigimos para conocerla no autoriza a establecer ningún conocimiento teórico, sino que se limita a proporcionarnos una pauta para nuestra investigación, como un principio heurístico (cosa que, por lo demás, decía ya la *Crítica de la razón pura*). Se trata de una ley de la facultad de juzgar, no de una ley de la naturaleza; indica un camino para la reflexión. Y a la pregunta de cómo se plantea subjetivamente esta situación objetiva (KU, AA 05: 187-8), Kant dice que la peculiaridad artística de las leyes de la naturaleza (técnica de la naturaleza: como si sus leyes descansaran en un arte y fueran expresión de una voluntad) se refleja en la conciencia bajo la forma del sentimiento de placer. Y este reflejo es lo que Kant explora (y lo que dice haberle obligado a escribir una tercera *Crítica*, en lugar de ampliar tan sólo la primera).

Pero no hay nada que nos impida a nosotros dirigir la exploración hacia otra dirección y preguntar cuál es el estatuto epistemológico que, subjetivamente, corresponde a nuestro tener por verdad el pensamiento de que la naturaleza se conforme a nuestras expectativas epistemológicas. Parece claro que, a esta pregunta, no se puede responder diciendo que este tener por verdad es del orden del saber. Si lo fuera, no estaríamos pendientes de ver si, un día, deja de cumplirse (AA 05: 188). Es que no se trata ni de una ley constitutiva del entendimiento puro, objetiva (sería sofístico afirmarlo: EEKU, AA 20: 234), ni de una ley empírica obtenida por inducción (pues la experiencia puede decir lo que las cosas son, no lo que deben ser: EEKU, AA 20: 240). Pero no puede tratarse tampoco de una opinión, pese a lo que Kant parece decir en un pasaje del § 91 (AA 05: 470), donde en realidad se refiere al tipo de tener por verdad que correspondería a un concepto determinado de una causa inteligente del mundo fundado en la teleología física (pero ya hemos visto que a la creencia doctrinal se le reprocha, justamente, ausencia de concepto determinado de su objeto: A 827 / B 855). Por otro lado, una opinión sería algo demasiado débil para orientar nuestro comportamiento respecto a la naturaleza: de hecho, que una opinión se demuestre falsa no describe el tipo de decepción que se produciría si la naturaleza, un día, defraudara nuestras expectativas (Kant habla, para referirse a ello, de *displacer*, *missfallen*: AA 05: 188). Difícilmente podría decir Kant de una opinión que es una «presuposición [*Voraussetzung*] transcendental subjetivamente necesaria» (EEKU, AA 20: 209; el subrayado de *Voraussetzung* es de Kant); que «debe ser presupuesta [*voraussetzen*]» (*ibid.*); que «esta presuposición [*Voraussetzung*] es el principio transcendental de la facultad del juicio» (*ibid.*); etc. Sólo en las dos páginas y media que ocupa el apartado 4 de la «Primera introducción» a la *Crítica del Juicio*, los términos *Voraussetzung/voraussetzen* aparecen hasta en seis ocasiones, siempre para designar el pensamiento de la adecuación de la naturaleza a nuestras aspiraciones cognoscitivas (en el resto de la «Primera introducción», muchísimas más). Ni podría Kant decir que, dicha presuposición, constituye «una máxima necesaria [...] que no podemos dejar de lado»³³. Ni que, su fundamento, no podemos pensar que no sea una causa que actúa intencionalmente³⁴.

Ninguna de estas formulaciones se compadece con lo que es una simple opinión, que incluso subjetivamente aparece como faltada de fundamento. Pero tampoco constituye un saber, pues se trata de un principio que es una máxima del juicio reflexionante, no del determinante, ergo, incluso aunque sea

³³ «[...] ist es eine eben sowohl notwendige Maxime der Vernunft, das Prinzip der Zwecke an den Produkten der Natur nicht vorbeizugehen» (KU, AA 05: 411). Compárese con lo que decía el «Canon» del fundamento de la creencia doctrinal en Dios: «so ist doch die zweckmäßige Einheit eine so grosse Bedingung der Anwendung der Vernunft auf Natur, dass ich [...] sie gar nicht vorbeigehen kann» (A 826 / B 854).

³⁴ «[...] nach der Beschaffenheit des menschlichen Verstandes, für die Möglichsteix organischer Wesen in der Natur keine andere als eine absichtlich wirkende Ursache könne angenommen werden» (KU, AA 05: 413).

inherente a la especie humana (KU, AA 05: 401), vale sólo de manera subjetiva, no objetiva. Se trata, dirá Kant a Beck, de una «particular y rara presuposición» [*Voraussetzung* de nuevo] de nuestra razón, que no autoriza a decir que la finalidad que esta establece entre la naturaleza y nuestra capacidad de comprensión y de juicio la conozcamos como algo «necesario en si mismo», sino como algo que nos resulta necesario (*bedürftig*) y que, por ello, podemos admitir a priori y usar hasta donde nos sea posible³⁵. No parece que pueda calificarse esto de otro modo que como una creencia —y una creencia doctrinal, al no ser de naturaleza práctica. De modo que, pese a que la ausencia explícita de la noción parezca dar la razón a quienes sostienen que habría sido substituída por la de juicio reflexionante, una mirada más atenta conduce a pensar que, en realidad, esta no la oblitera.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Benítez, M. (2003). *La cara oculta de las Luces*. Valencia: Generalitat Valenciana.
- Bloch, O. (ed.) (1990). *Spinoza au XVIII siècle*. Paris: Méridiens Klincksieck.
- Brucker, J. J. *Historia critica philosophiae*, Bernh. Christoph. Breitkopf, Lipsiae [Leipzig], 1742-1744.
- Buddeus, J. F. *Theses theologicae de atheismo et superstitione*. Trajecti ad Rhenum, 1716.
- Canziani, G., Schröder, W., Socas, F. (eds.) (2000). *Cymbalum mundi sive Symbolum sapientiae*. Milano: Franco Angeli.
- Chignell, A. (2007). «Belief in Kant», *Philosophical Review*, 116:3.
- Flew, A. (1976). *The Presumption of Atheism*. London: Pemberton.
- Guyer, P. (1997). *Kant and the Claims of Taste*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heimsoeth, H. (1966-1971). *Transzendente Dialektik. Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Kant (véase, más abajo, la Nota sobre las abreviaturas utilizadas y el modo de citar las obras de Kant).
- Leibniz, G. W. *Dissertatio de stilo philosophico Marii Nizolii*, en Dutens, L., *Opera omnia*, Fratres de Tournes, Genevae [Ginebra], 1768 (reed. Olms, Hildesheim, 1989).
- Leibniz, G. W. (1875-1890). *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, en: Gerhardt, C. I. (ed.), *G. W. Leibniz. Die philosophischen Schriften*. Berlin, 1875-1890 (reed. Olms, Hildesheim, 1965).
- Ludovici, F. (praes. Thomasius, Ch.) (1700). *Dissertatio inauguralis juridica De praesumptione bonitatis*. Halle: Saalfeld.
- Pasternack, L. (2011). «Kant's Doctrinal Belief in God», en: Thornidke, Oliver (ed.), *Rethinking Kant: Volume 3*. Newcastle: Cambridge Scholars Publ.,
- Reimmann, J. F. (1725). *Historia universalis atheismi et atheorum*. Hildesiae: Ludolphum Schroeder.
- Schröder, W. (1999). «Bonaventure des Périers und Geoffroy Vallée. Zwei "Ertz-Atheisten" des 16. Jahrhunderts und ihre Wiedergänger in der Aufklärung», en: Niewöhner, F., und Pluta, O. (eds.), *Atheismus im Mittelalter und in der Renaissance*. Wiesbaden: Harrassowitz.

³⁵ Kant a Jacob Sigismund Beck, 18 de agosto de 1793 (Br, AA 11: 441).

- Trinius, J. A. (1759). *Freydenker-Lexikon, oder Einleitung in die Geschichte der neuern Freygeister, ihrer Schriften, und deren Widerlegungen. Nebst einem Bey- und Nachtrage zu des selige, herrn Johann albert Fabricius Syllabo Scriptorum, pro veritate Religionis Christianae*. Leipzig und Bernburg: Christoph Gottfried Cörner.
- Warda, A. (1922). *Immanuel Kants Bücher*. Berlin: Martin Breslauer.
- Warmer, J. W. (praes. Thomasius, Ch.) (1716). *Dissertatio juridica inauguralis De onere probandi in actione negatoria*. Halle: Saalfeld.

Nota sobre las abreviaturas utilizadas y el modo de citar las obras de Kant

AA, Akademie-Ausgabe, *Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Preussischen (bzw. Deutschen) Akademie der Wissenschaften zu Berlin, 1902ss (con indicación de volumen y página, excepto la *Kritik der reinen Vernunft*, que se cita de acuerdo con la paginación de la primera y de la segunda edición, designadas respectivamente con las letras A y B). Las obras concretas citadas se abrevian como sigue:

Br, *Briefe*

EEKU, *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*

KU, *Kritik der Urteilskraft*

Log, *Logik*

NTH, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*

Refl, *Reflexion*

RL, *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*

Vorl, *Vorlesungen*

VT, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*

Universitat de Girona
josep.olesti@gmail.com

JOSEP OLESTI VILA

[Artículo aprobado para publicación en febrero de 2020]