

CARDENAL GEORGES COTTIER, OP

*Ciudad del Vaticano*

## **Confrontaciones: la concepción kantiana de la religión\***

### **I. Filosofía e historia de la filosofía**

1. La historia de la filosofía plantea a la filosofía de la religión una serie de problemas.

Esto es particularmente patente para la filosofía de la religión, que toma de Santo Tomás su inspiración y sus principios. Este será el objeto de esta segunda lección.

¿Es útil esta filosofía? ¿No hace ella un doble empleo? Muchos de los temas de los cuales deberá ocuparse son tratados en teología. El pensamiento cristiano, en la época moderna, y especialmente en la primera parte del siglo XX, nos ha brindado obras de apologética, muchas de las cuales no han perdido nada de su pertinencia. Se evocará aquí la contribución del P. Ambroise Gardeil, OP. La apologética, aún cuando ella toca grandes cuestiones de filosofía, es una disciplina teológica.

Aún cuando se encuentran en ciertos temas, filosofía de la religión y teología no tienen el mismo objeto formal. El punto de vista de la filosofía de la religión es antropológico. Su objeto propio es lo religioso en el hombre. Ella puede poner en evidencia aspectos de lo real de los cuales la teología sólo se ocupa indirecta o implícitamente. Ella obra a la luz de la razón natural, recogiendo, en tanto que saber subalternado, la iluminación superior de la teología.

El avance es una ley de la razón que, en el curso del tiempo, está llamado a explorar nuevos campos de la inagotable inteligibilidad de lo real. En este sentido, la aparición de la filosofía de la religión corresponde a una exigencia endógena del saber filosófico. Este saber obedece, además, a un requerimiento propio de nuestra cultura, en la cual el hombre, al mismo tiempo que afirma su dominio y su soberanía, deviene problemático para sí mismo.

2. Pero esta filosofía de la religión debe aún afrontar dificultades que provienen de la historia de la filosofía moderna, pues la filosofía de la religión que pide a Santo Tomás su inspiración se presenta, a la mirada de esta historia, como algo que llega fuera de tiempo. En efecto, casi todas las grandes filosofías, desde el siglo XVII, se han ocupado de la religión, a menudo de una

---

\* Videoconferencia con Buenos Aires desde la Ciudad del Vaticano.

manera crítica, llegando incluso hasta la negación de la misma. Es, pues, necesaria una confrontación.

Importa entonces reflexionar sobre la finalidad, los criterios y las condiciones de una confrontación de este tipo.

Digamos desde un principio que la filosofía de la religión no podría reducirse a esta confrontación ni ver allí lo esencial de su tarea. Según la afirmación de Santo Tomás en su comentario al *De coelo et mundo*, el filósofo se interesa en primer lugar en la verdad de las cosas, no en lo que los filósofos han pensado respecto de ella<sup>1</sup>. Debemos reconocer que la tendencia dominante hoy no va en esta dirección; más bien se dirigiría a sustituir la filosofía por la historia de la filosofía. Con esta observación no intento minimizar la importancia, para la filosofía misma, de su historia. Lo que tengo en vista es una práctica y una actitud. Ante la pluralidad de filosofías y sus evidentes discordancias, se va imponiendo la idea que una filosofía no puede pretender más que ser un ensayo, una aproximación, en una palabra, no más que aquello que se halla en el orden de la opinión, donde existe gran parte de la subjetividad y del contexto histórico. La consecuencia es que se cuestione la concepción de que la filosofía es un *saber*, concepción tan fuerte en Aristóteles.

Una opinión no puede valerse de evidencias o de pruebas apodícticas. Ella es más o menos verosímil o probable. Se planteará pues que una filosofía se aproxima en mayor o menor medida a lo verdadero, dando por supuesto que no puede pretender alcanzarlo. Si se trata de opiniones, y si la aproximación entra en la definición de la opinión, se sigue que el investigador, aún desplegando mucha inteligencia y una gran erudición, siempre conservará una cierta distancia en relación con su objeto. Por otra parte, no se puede exigir de él este compromiso consecuente con la verdad que se impone por la fuerza de su evidencia, inmediata o mediata.

Mantenerse como por principio en el nivel de la opinión es favorecer la *curiositas* y una suerte de distanciamiento estetizante con respecto a las ideas.

La filosofía de la religión se vincula con la antropología. La antropología misma presupone la metafísica. Ésta desarrolla las riquezas contenidas en su objeto, que es el ser considerado en una intuición abstractiva. Ahora bien, el ser no se da sin sus “pasiones”, que son los trascendentales. El ser es inteligible, y, como tal, funda la relación de verdad. Es pues en virtud de su objeto mismo que la metafísica reivindica la dignidad y la prerrogativa de un auténtico saber. Lo que de este modo se afirma de la metafísica, vale en la misma medida para las disciplinas filosóficas que dependen de ella.

De lo que precede, se sigue una conclusión decisiva. La filosofía de la religión, en razón de que es un saber, pone en marcha un examen de las diversas obras filosóficas que tocan a su materia, a su vez puesto en marcha por la búsqueda de la verdad. Ella no cumple con su objeto si, en su instancia crítica, se contenta con describir estas obras, satisfaciéndose sólo con afinidades que permanecen en el nivel de lo verosímil. La confrontación debe llegar a la raíz y a los principios, lo cual no excluye el acogimiento de visiones y perspectivas fecundas que un sistema pueda vehicular.

---

<sup>1</sup>“Quia studium philosophiae non est ad hoc ut sciatur quid homines senserint sed qualiter se habeat veritas rerum”, S. TOMÁS DE AQUINO, *Comm. In De coelo et mundo*, I, I, lect. XXIV, n. 228.

## II. Confrontación: la religión kantiana

3. Es necesario tener presentes las consideraciones que preceden para intentar una confrontación. Permanecer en el nivel de las generalidades sería poco concluyente. Por ello les propongo interrogar una obra, a la vez significativa y provocadora: el escrito de Kant *La religión dentro de los límites de la mera razón*, *Die religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (1793).

La obra es, por una parte, el reflejo de ideas bastante expandidas en la época de las *Luces*, pero al mismo tiempo se despega de ellas, en la medida en que depende de la filosofía crítica en lo que ella tiene de propio. Finalmente, figura, junto a la teología de Schleiermacher, como una de las fuentes del liberalismo religioso, y, del movimiento de secularización en general.

¿Tenía Kant, desde el comienzo, la intención de componer una obra acerca de la religión? El prefacio a la primera edición habla de cuatro partes como de *disertaciones*, la primera de las cuales ya había sido objeto de una publicación el año precedente.

Se debe tener en cuenta el contexto. En 1792, Fichte había provocado conmoción al publicar *La crítica de toda revelación*. Algunos habían atribuido a Kant la paternidad de la obra, cuya primera tirada no llevaba nombre de autor. Kant había leído el texto antes de la aparición y había expresado su acuerdo al autor.

Por otra parte, la censura se había hecho más rigurosa, y es cierto que muchas formulaciones se explican por la voluntad de escapar de la vigilancia de los censores. No obstante, estas preocupaciones no impiden que el pensamiento de Kant se exprese con una claridad suficiente para eliminar todo equívoco.

La obra debe ser leída en la prolongación de las *Críticas*, especialmente de la primera y sobre todo de la segunda, *La crítica de la razón práctica*, sin que por ello ella constituya una cuarta crítica, que ubicaría a la religión en el nivel trascendental.

A la inversa, como veremos, Kant subordina a tal punto la religión a la moral, que legítimamente es posible preguntarse si esta subordinación no equivale a una absorción.

Más que presentar un análisis de la obra, desearía hacer ver, a partir de algunos puntos, cómo la filosofía de la religión remite a cuestiones que están en el corazón de la antropología, y que, en relación a ésta, ella no puede ser considerada como un simple apéndice. Constituye un desarrollo de ella dirigido por sus principios. La reducción que Kant pretende operar proporciona una ilustración *a contrario*.

4. No se puede tomar a la ligera el título. El mismo problema de definición. ¿Qué significan en Kant la religión y la razón? Pues es evidente que es según la naturaleza de cada una que se comprende su relación, sugerida desde el título como una relación de contenido a continente.

La problemática de la religión está lejos de ser pacífica. Precisamente, Kant insiste en la necesidad para la *verdadera religión* de defenderse de la tentación de la *ilusión religiosa*, “cuya observancia es un *falso culto*, es decir una adoración pretendida de Dios, acto en realidad contrario al verdadero culto exigido por Él”. Parecería escucharse aquí algo así como un eco de las palabras bíblicas acerca del culto de los falsos dioses, y es cierto que en nuestro escrito son numerosas

las citas bíblicas, sobre todo del Nuevo Testamento. Es un punto al cual retornaremos, pues la religión kantiana da una interpretación del cristianismo que significa, en definitiva, su abandono. En efecto, “la verdadera y única religión no contiene sino leyes, es decir principios prácticos tales que podemos ser conscientes de su necesidad incondicionada, y que en consecuencia podemos conocerlos como revelados por la sola razón pura (no empíricamente)” (pp. 201-202)<sup>2</sup>.

Esta religión es verdadera y única porque su necesidad y su universalidad se imponen a la razón bajo la forma de leyes. Éstas se dirigen directamente y de una manera apodíctica a la sola razón. En este sentido Kant afirma que son “reveladas”. La razón pura designa aquí la razón práctica.

Anteriormente Kant había introducido una distinción entre leyes morales y leyes estatutarias. Retornaremos a este último término. Retengamos por el momento una segunda definición de la religión que explicita la que acabamos de citar: “Puesto que toda religión no consiste sino en observar a Dios en todos nuestros deberes sólo como el Legislador que es preciso universalmente honrar, importa saber, en la definición de la religión desde el punto de vista de nuestra conducta —que es conforme con Él— cómo Dios *quiere ser honrado* (y obedecido)”.

Ahora bien, “una voluntad divina legisladora” ordena, sea a través de leyes estatutarias, sea a través de leyes puramente morales. “Con respecto a estas leyes morales, cada uno puede reconocer por su propia razón la voluntad de Dios, que está en el fundamento de su religión; pues, para hablar propiamente, el concepto de la divinidad no emerge sino de la conciencia de estas leyes y de la necesidad de la razón de admitir una fuerza que pueda producir en el mundo la totalidad del efecto posible, efecto que concuerda con el fin ético supremo. El concepto de una voluntad divina determinada a partir de simples leyes morales no nos autoriza a pensar más que en *un* solo Dios, como así también en *una* religión ella misma moral”.

Y un poco más adelante: “(...) queda claro que la legislación *moral* pura, por la cual la voluntad de Dios está escrita originalmente en nuestro corazón, no es solamente la condición *sine qua non* de toda verdadera religión en general, sino que ella es también aquello que la constituye propiamente”, mientras que la religión estatutaria no incluye más que el medio de su realización y de su difusión.

No puede existir hesitación en la respuesta a dar a la pregunta: ¿cómo quiere Dios ser honrado? “para todo hombre considerado simplemente en tanto que hombre (...) la Legislación querida por su voluntad no puede nunca ser sino *moral*” (pp. 126-127).

De estas afirmaciones resulta que la autenticidad de la religión reside en su relación con la moralidad.

<sup>2</sup>Cito aquí la traducción francesa, de Alexis Philonenko, de las *Oeuvres philosophiques* d’Emmanuel Kant, Bibliothèque de la Pléiade, París: Gallimard, 1986, vol. III, pp. 11-242, que remite al t. VI de *Kants Gesammelte Schriften*, 1907, edición de l’Académie Royale prussienne des sciences, pp. 3-201. La correspondencia se indica al margen.

En cuanto a Dios, Él no es el objeto de una relación directa, de un cara a cara de Tú a Tú, sino que es alcanzado mediatamente como el Legislador de la ley moral.

5. A la pura intención moral está ligada la idea del bien supremo. Ahora bien, el hombre no puede realizar esta Idea por sí mismo, sea en relación con la felicidad que le está ligada o en relación con la asociación de los hombres para el fin total. No obstante, el hombre encuentra en sí el deber de trabajar para ello. También tiene el recurso “a la creencia<sup>3</sup> en una colaboración o en una disposición del Soberano moral del mundo, únicos capaces de hacer posible este fin”. Qué pueda ser esta acción de Dios, permanece como un misterio insondable. Pero lo que cuenta es “que en todo deber el hombre no reconoce otra cosa que lo que él mismo debe hacer para transformarse en digno de este suplemento, que le es desconocido y al menos incomprensible”.

Nos hallamos aquí ante el principio determinante del concepto kantiano de religión: “La Idea de un Soberano moral del mundo es para nuestra razón práctica una tarea. Se trata menos de saber lo que Dios es en sí mismo (en su naturaleza) que lo que es para nosotros en tanto que seres morales”. Ciertamente, se pensará la naturaleza divina con la perfección necesaria para la ejecución de su voluntad. Es pues “conforme con esta necesidad de la razón práctica” como la verdadera fe religiosa universal es creencia en Dios como todopoderoso Creador y *santo* Legislador, *benévolo* Soberano y Protector moral del género humano, Juez *íntegro* (cf. p. 170). La fe estatutaria en la Trinidad se relacionará con estas tres prerrogativas<sup>4</sup>. Es inútil subrayar el carácter arbitrario de esta apropiación.

Retendremos el comentario de Kant: Esta fe no incluye, propiamente hablando, ningún misterio, pues ella expresa en realidad la actitud moral del hombre respecto de sí mismo; también se presenta por sí misma en toda razón humana y por consecuencia se encuentra en la religión de la mayor parte de los pueblos civilizados” (cf. pp. 170-171).

Aquello que, desde el punto de vista de la razón especulativa aparecía como “el abismo de un misterio”, desde el punto de vista de la necesidad de la razón práctica, que es determinante para la religión, ya no es un misterio. De este modo, encontramos en la raíz de la concepción kantiana el hiato entre razón teórica y razón práctica, y la afirmación del primado de esta última. Por lo tanto, la confrontación debe tratar acerca del problema de la naturaleza de la razón. Acerca de este punto, la posición de Kant es perfectamente clara. La Idea de Dios no puede subsistir por sí en el nivel de la razón especulativa, donde siempre corre el riesgo de ser pensada de una manera antropomórfica. Ella tiene su origen y su fuerza “enteramente en la relación con nuestra determinación respecto del deber que se funda en sí misma” (cf. pp. 219-220).

De este modo, somos remitidos a las ideas de Dios, de la inmortalidad del alma y de la confianza en la realización del soberano bien, que constituyen los postulados de la razón práctica. Estas ideas no son objeto de cualquier *theoría*.

<sup>3</sup>La palabra alemana *Glaube* puede traducirse por *creencia* o por *fe*. Seguimos aquí al traductor. Pero conviene tener presente la doble traducción posible.

<sup>4</sup>Cf. pp. 177-179, y nota de Kant.

Están dadas en el dinamismo del actuar moral, precisamente postuladas por él, por su coherencia y su perfección. Son objeto de fe, —fe racional, que es inmanente al ejercicio de la razón—.

El hecho de que Kant emplee este término puede explicarse, culturalmente, a partir de la concepción protestante de la fe-confianza, que incluye en parte a la esperanza<sup>5</sup>.

Es preciso hacer aquí una observación que toca una dificultad, particularmente notoria en filosofía de la religión. Conciérne al léxico. Conviene desconfiar de la trampa que representa la unidad del vocabulario, con términos que incluyen significaciones muy diferentes, a menudo incompatibles. Este es aquí el caso de la fe.

La fe kantiana, en su sentido primero de fe racional, no tiene nada en común con la fe teologal como adhesión a un misterio revelado que se apoya en la veracidad de un testimonio divinamente garantizado. Ella es una propiedad inmanente al uso de la razón práctica y sólo tiene valor en la perspectiva práctica.

6. El conjunto del tratado no deja de insistir en este punto: todas las afirmaciones acerca de Dios y el conjunto del mensaje cristiano sólo deben entenderse desde el punto de vista de la razón práctica; se trata, en otras palabras, de fe práctica (cf. p. 77). En consecuencia, la verdad religiosa debe entenderse, también ella, en un sentido práctico; comprenderla en un sentido teórico es caer en la idolatría.

Nos encontramos aquí con el problema central de la verdad religiosa. El sentido primero, que es un sentido especulativo, contemplativo, de la verdad, es eliminado desde un principio. No puede tratarse de la verdad de Dios considerado en sí mismo en su carácter de absoluto, cuyo conocimiento colma el deseo más fundamental de la inteligencia. Se trata de una verdad práctica, es decir medida por la necesidad, por la utilidad de la pureza moral, en la cual se cumple toda la perfección del hombre. Acerca de este punto, Kant es claro: por el ejercicio de la razón práctica, que es ejercicio de la libertad, el hombre se hace a sí mismo, y de ese modo se hace digno del favor divino. Toda otra concepción pondría al hombre en un estado de pasividad equivalente a una servidumbre.

Es difícil ver cómo la verdad acerca de Dios, verdad relativa a una necesidad del actuar moral, y por lo tanto dependiente de él, conserva aún su valor absoluto. El imperativo del deber moral es categórico, es decir se impone por sí mismo. La referencia a Dios se presenta como una consecuencia, como indirecta y derivada, aunque siéndolo de manera necesaria.

A partir de ello, se muestra hasta qué punto es decisiva la cuestión de la unidad de la razón y del arraigo de la razón práctica en la razón especulativa. Es la misma razón que *por extensión* deviene práctica. En consecuencia, la verdad práctica misma sólo se concibe en la prolongación de la verdad como *adaequatio rei et intellectus*, y en relación a ella.

La cuestión de la articulación de lo especulativo y de lo práctico, y la de la verdad, que le está ligada, están en el fundamento de la filosofía de la religión.

<sup>5</sup> En la *Logique*, Kant afirma que la religión corresponde a la pregunta: ¿qué me es permitido esperar? Cf. op. cit., p. 1297.

7. La obra de Kant sobre “la doctrina filosófica de la religión” intenta decirnos, en efecto, qué es la religión desde el punto de vista de la filosofía, que es el punto de vista de la suprema verdad para nosotros.

La obra se compone de 4 partes. Las dos primeras tratan acerca del sujeto moral considerado en su individualidad, y las dos últimas acerca de la fundación de un reino de Dios en la Tierra (III) y acerca de los verdaderos y falsos cultos (IV). Estas dos partes presuponen la distinción entre el principio bueno y el principio malo, de lo cual se tratará más adelante.

Al tratar el reino de Dios en la Tierra, Kant recurre a la distinción entre *ley moral* y *ley estatutaria*<sup>6</sup>. Con ella está conectada la distinción entre pura fe de la razón y fe histórica.

En realidad, tenemos aquí, en el nivel de la humanidad y de su historia, una proyección del dualismo característico de la antropología kantiana. Al fenómeno, a lo empírico, objeto de la percepción sensible y de nuestros conocimientos teóricos, se opone el orden del noumèno, cuyo acceso está abierto a la razón práctica.

Luego de haber delimitado rigurosamente los campos, Kant, según un movimiento que está en la base de la arquitectura de las tres *Críticas*, se esfuerza por descubrir las posibilidades y la razón de ser de su armonización.

“La Idea sublime, escribe, nunca plenamente realizable, de un cuerpo ético, se estrecha en manos humanas; ella se convierte entonces en una institución, que no pudiendo sin duda representarse sino puramente la forma, se encuentra, en lo que concierne a los medios de erigir tal totalidad, muy limitada por las condiciones de la naturaleza humana sensible”.

De allí la pregunta: (...) “¿Cómo esperar poder modelar, a partir de una madera tan curva, algo perfectamente recto?”

La respuesta se da sin hesitación. Sólo se puede esperar de Dios, y no de los hombres, el establecimiento de un “pueblo de Dios”. Pero también se explica que ello no significa de ninguna manera que pasivamente deje hacer a la Providencia. “Cada uno debe más bien proceder como si todo dependiera de él”. Sólo con esta condición puede “esperar que una sabiduría superior consienta en dar un acabamiento a sus esfuerzos bien intencionados”.

Esta es una afirmación fundamental en la concepción kantiana del destino humano: éste depende principalmente de la acción humana, aún cuando el cumplimiento se espera de Dios. El hombre, a través de su esfuerzo, se hace digno de este cumplimiento. En otras palabras, Kant invierte la relación entre el mérito y la gracia (que significa entonces ser agradable a Dios).

Según un método aplicado a lo largo de todo el escrito, Kant se apropia de los textos de la Escritura, sin preocuparse demasiado por la legitimidad de su lectura. Así por ejemplo, los ruegos del *Padrenuestro*: “que venga el reino de Dios y que se haga su voluntad sobre la tierra”, expresarían “el deseo de todos los hombres de buena intención”; ellas conducen a la pregunta: “¿qué les es necesario organizar a fin de que esto advenga?”.

De este modo, está inscripto en el corazón humano un deber de constituir “un cuerpo ético bajo una legislación divina moral”.

<sup>6</sup> El traductor ha optado por la mayúscula: Tierra. Esto subraya la dimensión de inmanencia de este reino.

8. La noción cristiana de Iglesia corresponde a este cuerpo ético. Kant retoma la distinción, que viene de los reformadores, entre *Iglesia invisible* e *Iglesia visible*, pero adjudicándole una significación que le es propia.

La Iglesia invisible es la “simple Idea de la unión de todos los hombres rectos de corazón bajo el gobierno del mundo divino, inmediato, pero moral, que sirve de arquetipo para todas las uniones que los hombres quieran establecer”. Una Iglesia de este tipo “no es objeto de una experiencia posible”.

El deber de contribuir a la constitución de un cuerpo ético, según un arquetipo tal, se traduce en el deber de participar en la edificación de una *Iglesia visible*, que se define “como la unión efectiva de los hombres en todo lo que concuerda con este Ideal”.

La noción de Iglesia visible tiene una muy larga extensión, que va más allá del Cristianismo. Ella se aplica a toda comunidad religiosa que tienda al acuerdo con el Ideal.

Pero este acuerdo con el Ideal permite definir la *verdadera* Iglesia, que es la Iglesia visible “que expone el reino moral de Dios en la Tierra, en la medida en que pueda esto hacerse por la mediación de los hombres”. En este sentido, es universal y debe conducir a una Iglesia única. No obedece a motivo alguno que no sean principios morales. Ella es pura, es decir, “purificada de lo absurdo de la superstición y de la ilusión del entusiasmo”.

La relación entre sus miembros, así como su relación con el poder político, está sometida al principio de libertad, ambas relaciones vividas en un Estado libre, lo cual excluye jerarquía e iluminismo. La modalidad de su constitución, teniendo en cuenta las disposiciones contingentes y modificables de orden administrativo, es la invariabilidad (cf. pp. 121-124).

¿Entrarán en conflicto la fe racional y la fe histórica, que están en la base de la distinción entre Iglesia invisible e Iglesia visible? De ninguna manera, pues la Iglesia visible corresponde a una necesidad, la de preparar la Iglesia invisible. Debe pues existir allí un paso progresivo de una fe a la otra, fundándose la fe histórica, en el límite, en la fe racional (cf. pp. 140-141). Aquí Kant se inspira en Lessing y en su concepción de la necesidad provisoria de la Biblia en vistas de la educación del género humano. Una vez alcanzada la edad de las *Luces*, la Escritura pierde su utilidad. La pura fe de la razón, en efecto, “se prueba por sí misma” (cf. p. 158).

Veremos qué es lo que justifica la denominación de fe histórica. Ésta está subordinada a la fe racional, de la cual Kant nos dice entonces “que se prueba por sí misma”, lo cual no carece de equívoco acerca de la significación aquí y allí del término fe; y el objeto de la fe de la razón no difiere en nada de la moralidad. En el desarrollo que hemos resumido, y que constituye un eje de la obra, el filósofo hace uso del lenguaje del cristianismo y de su teología.

9. Aquí se plantea un problema difícil que toca a la interpretación del pensamiento de Kant y que no puedo sino señalar. ¿Ha querido el filósofo mostrar el acuerdo substancial de su interpretación de la religión con la enseñanza cristiana? ¿O bien ha intentado demostrar cuál es la verdadera esencia del cristianismo, como más tarde lo harán Feuerbach o Harnack? Para responder a la pregunta, en mi opinión, se debe tomar en cuenta la radicalidad de sus negaciones.

Algunas indicaciones ya nos han sido dadas en una página donde Kant propone clasificaciones. Él distingue de este modo entre *religión revelada* y *religión natural*. Según la primera, “en primer lugar debo saber que algo es un mandamiento divino para reconocerlo como mi deber”. Religión revelada quiere entonces decir: religión que necesita una revelación. Según la segunda, “en primer lugar debo saber que algo es un deber, antes de poder reconocerlo como un mandamiento divino”. Esta segunda posición es la de Kant.

Esta primera distinción permite precisar las diversas aproximaciones al hecho religioso. “Se puede llamar *racionalista* (en los asuntos de la fe) a quien afirma que sólo la religión natural es moralmente necesaria. Si además niega la realidad de toda revelación divina sobrenatural, se lo llamará *naturalista*. Sin embargo, si admite esta última, pero sostiene que no se exige necesariamente a la religión conocerla y considerarla como real, podrá ser llamado un *puro racionalista*. Pero se dirá de aquel que considera a la fe en la revelación como necesaria para la religión universal que es un puro sobrenaturalista en las cosas de la fe”.

Kant se define a sí mismo como un *puro racionalista*. Comentaré luego esta calificación. Se recordará que los conceptos religiosos son, en su opinión, conceptos de la razón práctica, y que no apuntan a expresar la esencia de las cosas. “El racionalista —continúa— en razón de su título, debe mantenerse por sí mismo en el interior de los límites de la inteligencia humana. Por ello, a diferencia del naturalista, nunca negará la posibilidad intrínseca de una revelación en general, ni tampoco pondrá en duda la necesidad de una revelación como medio divino en vistas a introducir a la verdadera religión, pues acerca de estas cosas ningún hombre puede decidir lo que fuere por razón”.

Estas afirmaciones no deben interpretarse como una simple profesión de agnosticismo —que también lo es—, que deja la cuestión abierta. Ellas son una evocación de las conclusiones en las que desembocan las *Críticas*. Kant rechaza el naturalismo en virtud de los límites críticamente establecidos de la razón, aún cuando su posición apenas está alejada de ello, pues el naturalismo pretende afirmar apodóticamente la no existencia de la revelación. Al hacer esto, avanza en un terreno que no es de su competencia. El deísmo de Kant, deísmo inscripto en la dinámica de la razón práctica, no es reductible al deísmo de Locke, de Voltaire o de Rousseau.

En efecto, Kant intenta mantenerse en el terreno de la razón práctica y de sus exigencias necesarias. Concluye: “De este modo, en los asuntos de la fe, el debate sólo puede concernir a las pretensiones recíprocas del puro racionalista y del sobrenaturalista, es decir tratar acerca de lo que uno u otro admite como necesario y suficiente o sólo contingente para la única religión verdadera (pp. 184-185)”.

La Iglesia visible, como verdadera Iglesia, tiene pues una razón de ser, de orden pedagógico. En consecuencia, se tratará de discernir allí la impronta de los esquemas que están en el nivel del fenómeno, de las preparaciones, de las

---

<sup>7</sup>Véase la larga nota, pp. 183-184, en la cual Kant da la definición de la religión. Ésta no requiere, en lo que concierne al saber teológico y la profesión de fe, algún saber asertórico, ni aún el de la existencia de Dios, pues no tenemos la inteligencia de los objetos suprasensibles. Sólo la *Idea de Dios* es necesaria para un esfuerzo moral serio.

representaciones, que juegan un papel propedéutico en vistas del acceso a lo inteligible. Ellos son como traducciones en lo fenoménico de las Ideas de la razón, permaneciendo firme la separación entre uno y otro dominio.

10. De este modo, la Iglesia visible es una realidad histórica, lo cual quiere decir temporal, contingente, empírica. Ella supone la fe histórica, la cual apela a una revelación. Existe en Kant una crítica indirecta, pero no menos radical, de la idea de revelación. Ésta pertenece al mundo del fenómeno; ella es pues un hecho cuya verdad sólo puede ser atestiguada por especialistas, pero un testimonio de este tipo nunca puede eliminar todo riesgo de error (cf. p. 225). De allí la importancia que tienen, en la Iglesia visible, la ciencia de la Escritura y la autoridad de los especialistas.

Nos encontramos aquí con el problema hermenéutico. La fe de Iglesia tiene como norma a la Escritura. Son posibles dos interpretaciones de ella: la pura religión de la razón y la ciencia de la Escritura, la cual considera el elemento histórico. Sólo la primera es auténtica y válida para todos; la segunda “sólo es doctrinal y sirve para transformar la fe de Iglesia, para un pueblo determinado, en una época precisa, en un sistema que se sostiene con constancia”. Pero, agrega Kant, es inevitable “que finalmente la fe histórica se transforme en una simple creencia en los doctores de la ley y en su sabia comprensión de las Escrituras. Evidentemente, esto no hace honor a la naturaleza humana”.

¿Cómo remediar esta situación? “El remedio se encuentra en la libertad de pensar públicamente, y con respecto a esto tanto está justificada esta última que sólo de ese modo los doctores someten su lectura al examen de cada uno, permaneciendo, al mismo tiempo, siempre abiertos y sensibles a mejores comprensiones, pudiendo así contar en sus decisiones con la confianza de la comunidad” (cf. p. 139).

Un poco más adelante, la crítica se hace más tajante. Al citar a San Pablo acerca del paso de la infancia a la edad adulta (I Cor 13, 11), Kant comenta: “La humillante distinción entre *laicos* y *clérigos* cesa, y la igualdad brota de la verdadera libertad, y sin embargo sin anarquía, porque cada uno obedece a la ley (no estatutaria) que se prescribe a sí mismo, pero que debe al mismo tiempo contemplar como la voluntad del Soberano del mundo que le revela la razón, Soberano que asocia de manera invisible bajo un gobierno común todos los hombres en un Estado, que anteriormente ha sido representado y preparado pobremente por la Iglesia visible” (cf. p. 149). De este modo, la hermenéutica auténtica es la del filósofo; la del especialista bíblico no tiene valor apodíctico y conduce a un abuso de poder que choca con la libertad de pensamiento. El libre examen auténtico es el que se funda en “la pura religión de la razón”.

Una fe que, como la fe histórica, se funda en libros, necesita, para ser garantía del control, de un público especialista, mientras que la pura fe de la razón no tiene necesidad de una confirmación de este tipo, sino que se prueba a sí misma (cf. p. 158). ¿Qué autoridad le reconoce Kant a la Escritura como tal? Ella es un testimonio del principio, contenido en la fe histórica, de “aproximarse continuamente a la pura fe religiosa”. Kant habla en este sentido de un “hilo conductor” llamado en el fin a ser descartado. Ocurre que, en tanto que pertenece al fenómeno, el conocimiento histórico, como todo conocimiento de experiencia, no puede involucrar la conciencia de la necesidad de su obje-

to; involucra más bien, al mismo tiempo, “la conciencia de su contingencia” (cf. p. 140).

El saber filosófico prevalece por sobre las ciencias empíricas y por lo tanto sobre la ciencia histórica, porque aprehende la necesidad de su objeto.

11. Las *Luces* significan la aurora de la razón soberana. Esta manifestación es proclamada a través de una referencia al prólogo del Evangelio de Juan, como si ella aportara al Nuevo Evangelio.

Nos encontramos aquí con la tesis de Lessing: la fe histórica en la Escritura cumple un papel propedéutico en el advenimiento de la pura razón. Es posible pues esperar encontrar rastros de ésta en este texto premonitorio. Tal es el principio de la hermenéutica kantiana de la Escritura. La Biblia contiene como en filigranas y en anticipación lo que la razón práctica afirma con toda claridad.

Interpretar la Escritura según el criterio de la pura razón —único criterio auténtico— quiere decir pues encontrar en la Escritura, en estado de esbozo y de rastro, lo que ya es presencia de la pura razón. Recordemos que se trata de la razón práctica, y que no puede tratarse de una representación objetiva. En tanto que el fin propio de la religión racional es el mejoramiento moral del hombre, “el principio supremo de toda explicación de la Escritura deberá ser comprendido en ésta”. Kant cita, como apoyo, 2 Tm 3, 16 (cf. p. 136). De una manera general, las citas de Kant, esencialmente tomadas del Nuevo Testamento, son adaptaciones a la pura religión de la razón, que hacen caso omiso de la exégesis de los exégetas y de los teólogos. Es de este modo que se da la interpretación del Prólogo de Juan y de textos similares: el Verbo encarnado es la Idea de la humanidad (la esencia racional del mundo en general) “en su perfección moral total, aquello cuya felicidad como condición suprema es la inmediata consecuencia en la voluntad del Ser supremo”. La idea de este hombre nace de su Ser, nace en él desde toda la eternidad: “en este sentido, no es una cosa creada, sino su Hijo único”. Este es el arquetipo de la intención ética en su pureza total, el Ideal de la perfección moral. Elevarse a ello es “el deber general de la humanidad, cuya Idea misma nos es propuesta por la razón como modelo” y que puede darnos la fuerza necesaria. En razón de que no somos los autores de esta Idea, y que no podemos comprender cómo la naturaleza humana ha podido recibirla, “es más apropiado decir que este arquetipo ha *descendido* del Cielo hacia nosotros y se ha revestido de nuestra humanidad”. Y como no es posible representarse de qué modo el hombre malo por naturaleza se despoja del mal y se eleva al Ideal de la santidad, se hablará de abajamiento del Hijo de Dios.

Se trata, en otras palabras, de representarnos el Ideal de la humanidad agradable a Dios bajo la Idea de un hombre que cumple sus deberes, expande lo más posible el bien alrededor de sí y hace frente a las más grandes tentaciones, soportando los sufrimientos hasta la muerte más ignominiosa para la salvación del mundo y aún de sus enemigos. “Ocurre que el hombre sólo puede formarse un concepto de la intensidad y del poder de una fuerza del tipo de la cual resulta la intención moral si se la representa en lucha contra obstáculos, expuesta a las más grandes tentaciones, y triunfando a pesar de ello”.

“En *la creencia práctica en este Hijo de Dios* —en la medida en que está representado como habiéndose revestido de la naturaleza humana— el hombre

puede en lo sucesivo esperar convertirse en agradable a Dios (y de ese modo en bienaventurado)”.

En otras palabras: aquel que tiene conciencia de una intención moral semejante, tal que puede creer y tener confianza en que en tentaciones y sufrimientos análogos (los cuales constituyen la piedra de toque de esta Idea) “permanecería inmutablemente vinculado al arquetipo de la humanidad y en una fiel imitación continuaría conforme a su ejemplo” está autorizado a contemplarse “como un objeto que no sería indigno de la satisfacción divina” (cf. pp. 75-77).

La idea forma parte de las estructuras de la razón. La idea personificada del buen principio, ¿tiene una realidad objetiva? Esta Idea tiene su realidad en sí misma desde el punto de vista práctico; ella se encuentra en nuestra razón moralmente legisladora. Si *debemos* conformarnos a ello, es preciso que lo podamos. Una tal Idea de un hombre agradable a Dios se encuentra ya en nuestra razón; por lo tanto, ella no necesita ser probada por un ejemplo tomado de la experiencia. En consecuencia, pedir, por añadidura, milagros cumplidos por este hombre, es manifestar “incredulidad moral”. La prueba a través de milagros se propone a la fe histórica; ella no puede sustituir a la “fe en la validez práctica de esta Idea, que se encuentra en nuestra razón” y que es la única que posee un valor moral.

El ejemplo de un hombre en el cual se verifican todas las propiedades del arquetipo, no puede pues sino confirmar una fe ya fundada por otro lado. En este sentido, es legítimo interrogarse sobre una experiencia posible de este tipo, sabiendo que de una experiencia externa en general no se puede exigir una prueba plenamente adecuada de la intención ética interna. Por ello, nunca se podrá concluir con una certeza rigurosa en la correspondencia perfecta de un hombre ejemplar de este tipo con el arquetipo que permanece en la razón. La limitación no es pequeña. Kant lo subraya al hacer notar que “ni aún la experiencia interna que el hombre tiene de sí mismo le permite penetrar tan bien las profundidades de su corazón, que por la introspección pueda llegar a un conocimiento completamente seguro del fundamento de sus máximas”, de su pureza y de su firmeza.

Es pues un ejemplo a imitar, que Kant ve en el Cristo histórico. Él no niega directamente su divinidad ni el valor redentor de su sacrificio, pero, como puro racionalista, deja la cuestión en suspenso. De todas maneras, esta cuestión tiene para él una importancia totalmente relativa, pues el arquetipo pertenece a la razón práctica. En consecuencia, lo que cuenta es saber, no lo que Cristo es en sí mismo, sino lo que es *para mí*. De este modo, se lleva al extremo la prioridad dada por Lutero al *pro me pro nobis* (cf. pp. 77-82). De todas maneras, el estatuto del ejemplo es secundario, puesto que la certeza viene del arquetipo cuya inteligencia es dada con la razón.

La cristología de Kant no es otra cosa que una ilustración, en el plano del fenómeno, de la intención ética interna de la razón, que es del orden del noumenon y que comporta su prueba en sí misma. ¿Habla de docetismo? No en sentido estricto, en la medida en que el fenómeno no es pura apariencia, sino reflejo de lo noumenal, como si Kant trasladara al dominio de la razón práctica y de su inmanencia la relación platónica del mundo sensible con el mundo inteligible.

Resulta entonces que lo esencial de la religión ya está totalmente dado en la razón práctica. El Cristo histórico y la cristología pertenecen a la representación popular, que puede ayudar para elevarse a la pura intención moral.

12. La fe histórica en la cual se apoya la Iglesia visible tiene una utilidad pro-pedéutica; en última instancia ella está llamada a suprimirse ante la pura fe racional. Pero ella es frágil, y no está protegida de las perversiones y de las desviaciones, en la medida en que, en tanto que deja de ser considerada como un medio, pone su justificación en sí misma.

Kant denuncia con fuerza lo que él llama la ilusión religiosa, y agrega, a una primera lectura del Cristianismo, considerado sobre todo en su Fundador y su origen, en tanto que representación, en el nivel de la historia y del fenómeno, de la pura religión de la razón, una segunda lectura, en la cual su crítica adopta el tono de los deístas de las *Luces*. El denuncia allí una desviación religiosa. De este modo, se apunta al milagro y al misterio, así como a lo sobrenatural y a todo lo que se presente, en el culto y en los sacramentos, como medios de gracia. La crítica del culto va a la par de la crítica de la plegaria, que Kant define como “deseo explícito de cara a un Ser que no tiene necesidad de ningún esclarecimiento relativo a la intención interior de quien emite el deseo” (cf. p. 234). No hay nada que pedir a Dios, porque el hombre moral se hace a sí mismo sin ninguna ayuda exterior. A la plegaria se opone “el espíritu de plegaria” concebido como la intención de ser agradable a Dios en todas nuestras acciones.

En la cuarta parte, especialmente, donde se desarrolla el tema, Kant se muestra particularmente decidido en sus negaciones.

Esta última parte es sin duda la menos original. No obstante, ella es reveladora de una orientación espiritual.

Lo que ante todo sorprende es la ausencia, en esta religión kantiana, de toda dimensión teologal. La virtud del hombre depende de su esfuerzo. Dios legislador no es el fin de la acción ética, sino aquél a quien la acción moralmente pura es agradable. No es objeto de un cara a cara personal. Con respecto a esto, es significativo el resuelto rechazo del culto y de la plegaria<sup>8</sup>.

13. Nos es preciso, para terminar, decir una palabra de la primera parte, que es la más original. Su contenido está presupuesto por las otras partes, que ilustran la ley fundamental de la historia según la cual la humanidad, partiendo de la ley estatutaria e histórica, en un movimiento de progresión infinita, se aproxima a la pura ley racional. La progresión al infinito va de lo malo a lo mejor, o del bien imperfecto a un bien mejor (Kant tiene las dos fórmulas, cf. pp. 66, 68, 80 y 149).

Detrás de esta ley está el conflicto, en el corazón del hombre, entre el mal principio y el buen principio, en tanto que el hombre tiene en sí mismo la fuerza para vencer progresivamente el mal del cual es portador y responsable, y para aproximarse a la pureza moral.

Kant habla, a propósito del principio malo, de mal radical, designando con ello a un mal que no es imputable a las inclinaciones de la sensibilidad, sino que

<sup>8</sup>El amor está casi ausente. Kant lo menciona a continuación de una cita de Juan. La noción que expresa la relación con Dios es el respeto (cf. pp. 127-128).

tiene un origen racional; se trata de una corrupción de la libertad misma; es por esta razón que es imputable. De este modo, existe la posibilidad de una desviación en el nivel de las máximas, por la cual es invertido el orden de los motivos. El hombre es culpable por sí mismo (cf. pp. 41 y 50-51). El hombre es culpable en su fundamento, en el uso originario del libre arbitrio (cf. pp. 59-60).

Esta perversión de las máximas, que alcanza a la intención misma, en tanto que acto de la libertad, pertenece al mundo inteligible (cf. pp. 44 y 90). Ahora bien, la razón está fuera del tiempo. Por ello, Kant critica el dogma del pecado original, el cual, en tanto que pertenece a la representación, desplaza la cuestión en el tiempo y en la historia empírica (cf. p. 57).

Recordemos que nos hallamos aquí en la perspectiva de la razón práctica. Por ello, Kant afirma que “la libertad misma, aún cuando no incluye nada de sobrenatural en su concepto, permanece para nosotros en su posibilidad misma tan ininteligible como lo sobrenatural (...)” (cf. p. 230).

Si he optado por hablar, para terminar, de la concepción kantiana del mal radical, es porque ella nos remite a la antropología y a la doctrina de la libertad.

La cuestión de la posibilidad del pecado es una cuestión que debe abordar toda filosofía de la libertad. Ella es determinante para la ética. Es sabido que para Santo Tomás la respuesta supone la doctrina de las facultades del alma. El libre arbitrio es una propiedad de la voluntad, la cual tiende naturalmente a la felicidad como hacia su fin. Los actos del libre arbitrio se refieren a lo que conduce a este fin ya dado. Un acto es bueno cuando está en armonía con la prosecución del fin, lo que indica el juicio prudencial, él mismo esclarecido por la ley moral.

En cuanto al acto pecaminoso, su posibilidad no puede ser ella misma un pecado. Dado que la criatura dotada de razón no es para sí misma su ley moral, sino que debe conformar sus acciones a esta ley, que tiene su fuente en Dios, la posibilidad del pecado está en la no consideración de esta ley. Existe pecado cuando el libre arbitrio elige deliberadamente un bien creado, en ausencia de la consideración de la ley.

La antropología kantiana no permite un análisis de este tipo. La libertad, idéntica a la razón, hace del hombre un ser racional y moral. En este ser noumenal no entra el mundo de la sensibilidad y de las inclinaciones. Un acto es moral cuando es puramente racional, es decir, cuando obedece al puro motivo del respeto a la ley. La finalidad no interviene en la definición kantiana del bien moral.

En realidad, es la razón, regulada ella misma por la ley moral, la que presenta el bien moral a la voluntad libre, que lo hace suyo. Precisemos que la voluntad, facultad espiritual arraigada en la inteligencia, es facultad del Bien en su universalidad y su plenitud. Por eso, ella ejerce su *dominium* sobre el conjunto de las facultades cuyo objeto es, para cada una, un bien particular.

El mal radical del cual habla Kant es una suerte de agujero negro, que afecta intrínsecamente a la libertad. No es posible conocer su por qué. Puesto que la libertad es concebida como autónoma, y se condensa en sus actos, y que todo acto de la libertad es, en tanto que tal, imputable, se llega a la siguiente conclusión: en el origen del pecado como desviación de las máximas, ya existe un pecado<sup>9</sup>.

---

<sup>9</sup>Kant hace notar que en tanto que el tiempo es una determinación de la sensibilidad, aquello que es de orden noumenal está fuera del tiempo. Pero con ello no se disipa la opacidad.

En relación al conjunto de la filosofía moral de Kant, el mal radical significa la amenaza permanente de una negación. Es originario. En consecuencia, el esfuerzo moral, esfuerzo de progresiva purificación, está en definitiva condicionado por el mal.

Si nuestro diagnóstico es exacto, nos encontramos ante la determinación principal de la antropología, de la ética y de la religión, según Kant.

### III. Conclusión

14. La confrontación crítica con la filosofía kantiana de la religión nos ha permitido poner en evidencia algunas cuestiones fundamentales.

Al término de dicha confrontación, una de ellas emerge de manera particular: la cuestión del racionalismo. Este toma diversas formas, que tienen en común la afirmación de la autosuficiencia de la razón humana.

Esto significa que la filosofía de la religión presupone una metafísica del espíritu humano, inteligencia y voluntad, las cuales se incluyen una a otra. Una primera serie de problemas está ligada a la condición creatural del hombre y a sus relaciones con el Creador. Una segunda serie concierne a la capacidad y a la efectividad para la criatura de la participación, en sentido propio, en la vida misma de Dios. Se trata de analizar, desde el punto de vista de sus incidencias antropológicas, el sentido de lo sobrenatural, de la gracia y de la revelación, objeto de la fe teologal.

La concepción ametafísica de la razón en Kant tiene por efecto reducir el campo de lo sobrenatural sólo a los objetos de lo que constituía la teología natural, que trata acerca de lo que se vincula con la causa primera, tal como la alcanza la razón natural. Al mismo tiempo, lo sobrenatural, en tanto que designa el misterio mismo de Dios y su participación por la fe en el dato revelado y por la gracia santificante, es descartado. Con esta negación de hecho, la filosofía kantiana de la religión se inscribe en el movimiento del deísmo. El racionalismo es pues afrontado críticamente en metafísica del conocimiento que trata acerca de la naturaleza de la inteligencia creada y de su relación con el Absoluto. Esta naturaleza, como tal, no implica el repliegue autosuficiente sobre sí mismo. El origen de esto último debe buscarse en la libertad. La cuestión del racionalismo concierne en última instancia a la ética de la inteligencia y la presión que la voluntad libre puede ejercer sobre la inteligencia. La filosofía de la religión nos remite a las cuestiones primeras de la metafísica, de la antropología y de la ética.

\* \* \*

Al recibir estas reflexiones, me han asociado ustedes al homenaje rendido a la memoria de ese gran discípulo de Santo Tomás, que fue Mons. Derisi. Se los agradezco.