

Actualidad del concepto kantiano de «religión»

José Miguel Otero
Universidad de Navarra

RESUMEN: El concepto kantiano de *religión* es muy característico y diferenciado dentro de la filosofía de la Ilustración. No es exacto afirmar sin más que la filosofía de la religión kantiana sea un *moralismo*; el estudio detenido de sus escritos admite —al menos como hipótesis hermenéutica probable— una interpretación muy distinta, según la cual su reflexión filosófica se inspira frecuentemente en conceptos y principios religiosos, cristianos. Ciertamente es típicamente kantiano el énfasis en que la religiosidad no puede ser separada de vida moral del sujeto, so pena de mistificarla y precipitar su degeneración. La religiosidad es definida a lo largo de los escritos de Kant con matizaciones y enfoques algo diversos; su pensamiento al respecto no estuvo nunca cristalizado o fosilizado; de ahí que se advierta en el mismo una cierta fluctuación entre la apertura a la trascendencia y la duda sobre su posibilidad; en cualquier caso no es arbitrario interpretarlo como un *autonomismo heterónomo*. Kant era sumamente pesimista sobre la posibilidad de un conocimiento filosófico de Dios (*teología natural*), quizá en parte por reacción contra los excesos de las teologías filosóficas racionalistas que le precedieron. Los defectos más patentes de la filosofía religiosa kantiana provienen de su escaso interés por una fenomenología religiosa; así se puede explicar su falta de sensibilidad para entender el carácter dialógico y relacional que es propio de la religiosidad.

SUMMARY: Kant's concept of *religion* appears as very singular in the framework of the Illustration. It would be not accurate to identify *religion* and *morals* in Kant's philosophy. Kant stressed that religion without a moral life is mere hypocrisy, but he suggested frequently that morals have religious roots, although these roots were not theoretical (*Philosophical theology*). Kant's religious thought wanders sometimes between the hope of the transcendence and the despair of regaining some inkling at it. It would have been desirable that Kant's methodology was not so aprioristical, then it would hold more attention to the real religion in its inner complexity, such as the phenomenology tries to describe.

Por razones académicas sucede a menudo que la explicación del pensamiento kantiano se reduce a su teoría del conocimiento; los filósofos neokantianos fomentaron además la ilusión de que Kant se limitó a tratar cuestiones estrictamente gnoseológicas. En contra de esta visión minimalista hoy se destaca el interés de las reflexiones kantianas sobre cuestiones de filosofía política, estética, etc. En este sentido también resulta ya obvio que en Kant se despertó un interés por dar razón de la religiosidad

La reflexión filosófica kantiana sobre la religión viene a ser bastante original en el contexto de la Ilustración ¹. Su punto de partida es la idea de «fe de razón» (*Vernunftglaube*), la cual tiene por objeto a Dios. Kant encontrará en la fe en Dios una clave para investigar la naturaleza de la dimensión de la vida que dice intrínsecamente relación a Dios: la religiosidad humana. Pero, en cuanto para él la fe tiene una raíz ética, definirá luego la moral como el elemento esencial de la religión. ¿Debe hablarse entonces de una reducción de la religión a la moral? Por el contrario, W. Heubiilt ha observado con agudeza que «la conciencia moral se transforma mediante la fe en conciencia ideal religiosa» ². La fe ciertamente es el puente que une religiosidad y moralidad. La cuestión que habrá de plantearse al respecto es si esa fe mediadora tiene suficiente entidad para evitar que la religiosidad se diluya *de hecho* en la mera moralidad ³.

¿QUÉ ES LA RELIGIÓN?

El concepto de *religión* entraña la idea de una acción salvadora de Dios, porque, colocado frente a Dios, es como el hombre se reconoce indigente. Como escribió Pascal, «la grandeza del hombre está en reconocerse miserable. Un árbol no se reconoce miserable» ⁴; un autor contemporáneo comentaba por su parte que la religión es un grito de auxilio ante «la conciencia de la insuficiencia humana, y se la vive en la admisión de nuestra debilidad» ⁵. Kant también lo advirtió, y por eso haría notar que la religión es la consecuencia *inevitable* de la moral, ya que «la capacidad

¹ Las obras de Kant serán citadas, como se hace usualmente, según la edición de la Academia de Ciencias de Berlín (AK), añadiendo el volumen y las páginas de los textos correspondientes. Para las obras más citadas utilizaremos las siglas siguientes: *Bemerkungen...*: «Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen» (Nachlaß); *Frieden...*: «Zum ewigen Frieden» (1795); KrV: «Kritik der reinen Vernunft» (A=1781; B=21787); KpV: «Kritik der praktischen Vernunft» (1788); KU: «Kritik der Urtheilskraft» (1790); *Reflexionen...*: «Reflexionen» (Nachlaß); *Religion...*: «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft» (1793); *Streit...*: «Der Streit der Fakultäten» (1798).

² W. Heubiilt, *Die Gewissenlehre Kants in ihrer Endform von 1797. Eine Anthroponomie*, Bonn 1980, p. 42; *cf.* M. Wundt, *Kant als Metaphysiker*, Stuttgart, 1924, p. 436; A. Schweitzer, *Die Religionsphilosophie Kants*, Freiburg, 1899, pp. 322s.

³ *Cfr.* G. Biedermann, «Bemerkungen zum Religionsbegriff bei Kant. Über das Verhältnis von Moral und Religion in seiner Philosophie», *Wissenschaftliche Zeitschrift der Fr.-Schiller-Universität Jena* 24 (1975) pp. 209-220; H. Wagner, «Moralität und Religion bei Kant», *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 29 (1975) pp. 507-520; R.M. Green, *Religious Reason. The rational and moral Basis of religious Belief*, New York, 1978; W. Vossenkuhl, «The Paradox of rational Faith. Kant's moral Religion», *Proceedings of the Aristotelian Society* 88 (1987/1988) pp. 179-192.

⁴ B. Pascal, *Pensées*, n. 397.

⁵ L. Kolakowski, *Religion*, cap. V, Oxford, 1982.

humana no es suficiente para hacer efectiva en el mundo la felicidad en consonancia con la dignidad de ser feliz»⁶. El origen de la religión es, pues, una cierta exigencia (*Bedürfnis*) de la naturaleza humana concreta e histórica. Kant contempla al hombre como un ser sumamente indigente, en cuanto está afectado por *el mal radical*. Ese mal radical ha sido descrito así por C.S. Lewis: la mente y la voluntad quedaron «atrapadas por la gigantesca ola de la mera naturaleza. El espíritu humano, después de haber sido el amo de la naturaleza humana, se convirtió en mero inquilino de su propia casa y hasta en prisionero de ella; la conciencia racional se volvió lo que es ahora: una esporádica lucecita alojada en un pequeño sector de las operaciones cerebrales. No sólo era un rey débil con respecto a su propia naturaleza, sino además un mal rey»⁷. En definitiva, cabría decir que en la filosofía kantiana la religión no es una exigencia de la moral como tal, sino de la existencia humana, de su libertad⁸.

La filosofía trascendental define la religiosidad auténtica por una fundamental referencialidad ética. La religión es «conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos, no como sanciones —es decir, como órdenes arbitrarias y por sí mismas contingentes— de una voluntad extraña»⁹. Kant, precisando aún más, sostiene que la ley moral es *aquello que constituye la religión* (*Religion...*; AK VI, pp. 103s.). La religión sólo se distingue de la moral «por la forma», de modo que sus contenidos son las mismas leyes morales. Sobre estas leyes se proyecta la

⁶ *Religion...*; AK VI, pp. 7s., nt.; *cfr.* prólogo a la 1ª ed.; AK VI, p. 6; *cfr.* M. Despland, *Kant on History and Religion*, Montréal, 1973, pp. 116s.; G.E. Michalson, "Moral Regeneration and Divine Aid in Kant", *Religious Studies* 25 (1989) pp. 259-270.

⁷ C.S. Lewis, *The Problem of Pain*, London, 1940, pp. 81s.. Sobre el mismo tema, *cfr.* P. Geach, *Providence and Evil*, Cambridge, 1977; G. di Giovanni, *Free Choice and Radical Evil. The Irrationalism of Kant's Moral Theory*, G. Funke - T.M. Seebohm (eds.), *Proceedings of the Sixth International Kant Congress*, II/2, Washington, 1989, pp. 311-325; G.E. Michalson, *Fallen Freedom. Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*, Cambridge, 1990; D. Savage, "Kant's Rejection of Divine Revelation and his Theory of Radical Evil", Ph. Rossi - M. Wreen (eds.), *Kant's Philosophy of Religion reconsidered*, Bloomington (Indianapolis), 1991, pp. 54-76.

⁸ *Cfr.* *Religion...*[Prólogo a la 1ª ed.]; AK VI, p. 3. Locke, destacando el carácter específicamente humano de la religiosidad, observó que la religión «debería tener como rasgo más peculiar el de elevarnos, como criaturas racionales, por encima de los brutos» (J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, IV, 18, 11).

⁹ *Religion...*; AK VI, p. 123, nt.; *cfr.* KpV; AK V, p. 129; *Reflexionen...*; AK XIX, n° 8104, datable en 1796/1804. La definición de religión en términos morales no es una invención de Kant, pues era una tesis compartida por muchos filósofos y teólogos coetáneos: Wolff, Stapfer, Baumgartner, Rousseau, los discípulos de Wolff... Pero —según Despland— sólo Kant no se limitó a relacionar religión y moral, sino que las identificó (*Cfr.* M. Despland, *Op. cit.*, p. 110). Sería más exacto decir que lo peculiar de Kant fue hacer de esa identificación el fundamento de su entera filosofía de la religión.

idea de Dios (como formalidad), a fin de impulsar a la voluntad a cumplirlas ¹⁰. Indudablemente, a través de esta definición ética de religión, se pretende combatir cualquier hiato entre religiosidad y moralidad: una religión sin raíz moral es el origen de la increencia ¹¹. Para Kant, esa increencia sería una de las formas del paganismo (*Streit...*; AK VII, p. 49).

Sólo una *religión moral* es verdadera religión, pues la religiosidad debe participar de la autonomía que es característica principal de la moral kantiana. Pero cabe preguntarse al respecto si la voluntad de Dios es *extraña* a la del hombre, si es heterónoma. Parece que habría que responder negativamente a esta pregunta, en cuanto la ley divina se hace escuchar en el interior de la conciencia humana. A diferencia de la ley humana, la fuerza que compele al hombre a obedecer a Dios no le es extraña. Aquí aparece el concepto de *revelación interior*, que tan decisivo será en la teoría religiosa kantiana acerca de la fe y la revelación. Es decir, la convicción kantiana acerca de la inseparabilidad de religiosidad y de moralidad tiene un presupuesto muy importante, que lamentablemente pocos comentaristas han sabido poner de relieve. Si existen unos lazos tan íntimos entre ética y religión, de ello se sigue que «el término *autonomía* no se usa frente a Dios; la autonomía del hombre no es estorbada ni arrebatada por Dios» ¹².

En este sentido es posible afirmar que el eticismo de Kant tiene a su vez una raíz religiosa, soteriológica; porque él mantiene que sólo puede ser objeto de la religión aquello que mejora al hombre, aquello que le salva ¹³. En vista de ello resultaría discutible la interpretación al uso, según la cual en su filosofía religiosa

¹⁰ La religión «difiere de la moral sólo por la forma, es decir, que es una legislación de la razón para dar a la moral, por medio de la idea de Dios, surgida de esta misma moral, una influencia sobre la voluntad humana para el cumplimiento de todos sus deberes» (*Streit...*; AK VII, p. 36).

¹¹ Los increyentes son, para Kant, en primer lugar los libertinos o librepensadores, enemigos de la moral y de la religión, y los ateos, entre los cuales destacaba la figura de Spinoza. En segundo lugar, Kant desconfiaba también de la figura del deísta. Todos ellos despreciaban la realidad de la fe, apartándola de la religión. Como librepensadores, rechazaban cualquier institución religiosa y deseaban establecer una nueva *religión filosófica* integrada sólo por dogmas racionales.

¹² E. Feil, *Antithetik neuzzeitlicher Vernunft. «Autonomie-Heteronomie» und «rational-irrational»*, Göttingen, 1987, p. 64. También Despland ha llegado a decir de Kant que «su filosofía puede ser considerada *teónoma*, porque aporta normas sistemáticas para la religión y para el conocimiento de Dios, las cuales surgen intrínsecamente de la naturaleza de la religión como tal; por tanto llega a ser un discurso teológico para hablar responsablemente de Dios» (M. Despland, *Op. cit.*, p. 155).

¹³ «Se puede prever que esta historia no será otra cosa que la narración de la lucha constante entre la fe religiosa de servicio de Dios y la fe religiosa moral, de las cuales el hombre está constantemente inclinado a poner por encima la primera, como fe histórica, en tanto que la segunda no ha renunciado nunca a su derecho a la preferencia, que le corresponde como única fe que mejora el alma [*als allein seelensbesserndem Glauben*], y finalmente con certeza afirmará ese derecho» (*Religion...*; AK VI, p. 124).

operaría un reduccionismo ético de la religión ¹⁴; por el contrario, es de justicia poner de relieve la dimensión intrínsecamente religiosa que la ética presenta en dicha filosofía. Lo ha argumentado con lucidez O. Reboul: «Si es posible extraer una religión de la ley moral es porque ésta es ella misma un absoluto religioso» ¹⁵. Pero, como apuntó posteriormente Schleiermacher, la teoría religiosa de Kant olvida dos elementos esenciales de la religiosidad: su carácter omnipresente en la vida humana y su constitutiva referencia al ser y a la acción de Dios: «representarse todos los acontecimientos que tiene lugar en el mundo como acciones de un Dios, es religión; esto expresa su relación con un Todo infinito» ¹⁶.

El moralismo religioso de Kant contiene una intuición certera: la religión no debe ser tratada simplemente como un hecho sociológico, sino que debe ser entendida desde la religiosidad, desde las actitudes humanas que la vivifican; es decir, debe ser entendida desde la praxis humana. Ahora bien, Kant se muestra poco crítico respecto de Hume y del ambiente de la Reforma a la hora de evaluar las religiones concretas y la religiosidad natural. Su pesimismo moral le llevará —como veremos— a preocuparse excesivamente por la influencia disgregadora de factores antropológicamente negativos —idolatría, miedo, adulación—, sin captar la íntima relación que lo *tremendum* mantiene con lo *fascinans* en las vivencias religiosas ¹⁷. En definitiva, si bien es innegable la relación que media entre moral y religiosidad, quizás podría haberse pedido de nuestro filósofo una mayor sensibilidad racional para

¹⁴ Por ejemplo, Malter sostiene que Kant trató de subsumir la fe religiosa bajo el *reiner Vernunftglaube* (Cfr. R. Malter, *Reflexion und Glaube bei G. Hermes*, Dissertation, Saarbrücken, 1966, p. 18).

¹⁵ La *fe de la razón* se apoya en una *fe en la razón*, a través de la cual Dios se nos hace presente, de modo que, «si la religión se funda sobre la razón práctica, es que la razón práctica es por sí misma religiosa» (O. Reboul, *Kant et le problème du mal*, Montréal, 1971, pp. 170; 173); dicho de otro modo: «si la religión es de esencia moral, entonces la moral es de esencia religiosa» (O. Reboul, "Kant et la religion", *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 50 [1970] p. 148). También Beck ha intuido que en Kant «su actitud ante la moralidad tuvo desde el principio una humildad y una singularidad religiosas; su sistema moral contiene ya los elementos esenciales de la religión» (L.W. Beck, *A Commentary of Kant's "Critique of Practical Reason"*, Chicago, 21961, p. 280). Wood, por su parte, reconoce que «en su justificación de la fe moral y de la religión, la filosofía crítica muestra junto con una forma religiosa, una profunda concepción de la condición humana como totalidad y de la respuesta más propia del hombre a tal condición» (A.W. Wood, *Kant's Moral Religion*, London, 1970, pp. 1s.). Desde una concepción antirreligiosa, llega a conclusiones paralelas Lacorte (Cfr. C. Lacorte, *Kant. Ancora un episodio dell'alleanza di religione e filosofia*, Urbino, 1969, pp. 41s.; p. 91).

¹⁶ Fr. D. E. Schleiermacher, *Sobre la religión*, II.

¹⁷ Cfr. R. Otto, *Lo santo*, Madrid, 1980; M. Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Madrid, 1967. El libro de Rudolf Otto, publicado en 1917 (*Das Heilige. Über das Irrationale in dem Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München, 301958), pretende demostrar la tesis de que los fenómenos religiosos son irreducibles a los restantes fenómenos humanos.

percibir que la obviedad de su eticismo religioso tenía el carácter de *trasposición* de un orden superior —el «estadio religioso», en palabras de Kierkegaard— al orden moral. Es evidente —ha escrito Lewis sobre el concepto de *trasposición*— que el medio más bajo sólo puede ser entendido si se conoce el medio más alto. La versión del piano significa *una cosa* para el que conoce la versión orquestal y otra —mucho más simple— para el que la escucha simplemente como una pieza de piano. Pero este último estaría en una desventaja aún mayor si nunca hubiera oído otro instrumento que el piano e incluso dudara de la existencia de otros instrumentos. Del mismo modo, entendemos una pintura porque conocemos un mundo tridimensional. Una criatura que sólo percibiera dos dimensiones no la entendería. Tal vez aceptaría por autoridad la afirmación de que hay un mundo de tres dimensiones, pero podría preguntarse si ese mundo no es un arquetipo, una sublimación de lo que él considera verdaderamente real ¹⁸.

RELIGIÓN Y TEOLOGÍA FILOSÓFICA

El uso kantiano de los términos *religión* y *teología* no se ajusta al significado que hoy en día prevalece. En efecto, generalmente se entiende que la religión es un conjunto de dogmas, normas y ritos tradicionalmente vividos por una comunidad como medios de *religarse a Dios* o de tener fe en Él (*religión* en sentido objetivo); también se habla de *religión* como sinónimo de *religiosidad*, es decir, significando aquella disposición íntima de devoción o de fe que el hombre debe adoptar frente a Dios ¹⁹. Por su parte, hoy se emplea el término *teología* para referirse al esfuerzo intelectual del creyente por conocer con exactitud y entender con rigor el objeto de la fe religiosa.

Sin embargo, Kant define la religión como un cierto tipo de conocimiento, o más bien, como el *reconocimiento* de que las leyes morales son mandatos divinos. En seguida precisará que ese conocimiento religioso no es fruto de una *teología*; este término significa para él un saber teórico sobre Dios, y, más en concreto, la *teología*

¹⁸ Cfr. C.S. Lewis, *Transposition, and other Addresses*, London, 1949. Sobre el hiato que eleva el plano religioso sobre el ético, sin anularlo, afirma el mismo autor: «La moralidad es una montaña que no podemos escalar con nuestros propios esfuerzos; pero una vez alcanzada es desde ahí, cuando empieza el ascenso real. Hay entonces que tirar las cuerdas y piolets, porque lo que queda es cuestión de volar» (C.S. Lewis, "Man or Rabbit" [1946], *Undeceptions*, London, 1971, p. 73); es decir: «Dios puede ser más que la bondad moral, pero no menos. El camino hacia la tierra prometida pasa por el Sinaí. La ley moral puede existir para ser trascendida, pero únicamente la trascienden aquellos que primeramente admiten las demandas de tal ley y tratan luego con todas sus fuerzas de satisfacer tales demandas encarando limpia y honestamente el hecho de su fracaso» (C.S. Lewis, *The Problem of Pain*, London, 1940, p. 65).

¹⁹ La religión tiene que ver necesariamente con la «percepción de aquella fuerza misteriosa que se halla presente en la marcha de las cosas y de los acontecimientos de la vida humana» (Concilio Vaticano II, *Decreto sobre las religiones no cristianas* ["*Nostra Aetate*"], n.º 2).

filosófica o ciencia metafísica acerca de Dios ²⁰. El conocimiento religioso es la nueva dimensión que adopta el conocimiento ético, cuando en su seno se impone por motivos racionales la fe en Dios, que amplía objetivamente (de modo práctico) dicho conocimiento: «Toda religión consiste en que consideramos a Dios, en relación con todos nuestros deberes, como el legislador que ha de ser universalmente venerado» (*Religion...*; AK VI, pp. 103s.). La religión no se funda, pues, en un saber asertórico; por eso se admite que podría tener religión incluso aquél que teóricamente no sabe nada de Dios, es decir, el que no sabe teología ²¹.

A pesar de todo, la teología filosófica o teología natural tiene su utilidad en la filosofía crítica. Así lo explicaba el filósofo de Königsberg en una de sus numerosas notas manuscritas: «La teología natural es necesaria: 1. porque mediante sus conceptos juzgamos la respetabilidad de las cosas reveladas, 2. porque necesitamos poseer esta última en su pureza» (¿1780/1789?) ²². La función de la teología filosófica es, pues, eminentemente práctica, y no debe entenderse como algo que preceda a la moral, sino como algo que la sigue. Kant alude a la experiencia histórica para demostrar que, cuando alguna idea de Dios se ha implantado entre los pueblos sin estar unida a la moralidad, los resultados han sido antropológicamente desastrosos: «Si pongo como principio de la religión tal concepto de Dios como el que la naturaleza me proporciona, es decir, el de un ser muy poderoso (...), entonces poco o nada se seguirá de ello para la consolidación y activación de una verdadera moralidad. Y ¿qué me aprovecha, pues, todo el concepto natural de Dios? Ciertamente para nada más que para lo que ha servido realmente a la mayoría de los pueblos: ¡como imagen terrorífica de la fantasía, o como objeto de una reverencia ritual supersticiosa y de una alabanza hipócrita!» ²³. Esta reflexión histórica supone

²⁰ Cfr. KU; AK V, pp. 441s. Kant se muestra en este punto absolutamente contrario al *Deus sive Natura* del panteísmo spinoziano; para Spinoza el conocimiento de Dios no es de ninguna manera problemático, a menos que desconozcamos las leyes de la naturaleza (Cfr. B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, I).

²¹ Cfr. *Bemerkungen...*; AK XX, p. 104. Acerca del menosprecio kantiano de la teología filosófica, consultar: P. Fruchon, "Problèmes kantians. Pour une théologie naturelle", *Archives de Philosophie* 34 (1971) pp. 177-206. Pero hay que tener en cuenta, de acuerdo con Kant, que «Dios no es objeto de ciencia positiva, porque no es un dato empírico; aparece como principio, y así es como lo tematiza la teología natural», que se dedica sobre todo a la resolución de problemas más que a sentar conclusiones definitivas (J. Choza, *Manual de antropología filosófica*, Madrid, 1988, p. 521).

²² *Reflexionen...*; AK XVIII, n° 6202; cfr. KU; AK V, pp. 440; 476; 478; *Pädagogik* (1803); AK IX, pp. 494s.

²³ *Vorlesungen über Rationaltheologie*; AK XXVIII, 2, 2, pp. 1117s.; 1123; 1317. Locke se expresó al respecto más equilibradamente: la naturaleza revela de modo suficiente a Dios, aunque de forma más clara lo ha hecho su providencia especial con los hombres (revelación); con todo, la irracionalidad de la situación humana les cegó ante lo que era claro, y sólo Jesucristo «disipó esta oscuridad» (J. Locke, *Reasonableness of Christianity as Delivered in Scriptures*, III, 2). Sobre el punto de vista antropológico en la concepción de lo divino por parte de las comunidades primitivas, cfr. W. Schmidt, *Der*

una concepción radicalmente negativa de la experiencia histórica de la Humanidad en lo relativo a la religiosidad (aunque veremos que el punto de vista expresado en la *Religion...* es precisamente el contrario). En cualquier caso, ante el estado de cosas aquí dibujado, se entiende la necesidad de que una instancia crítica corrija los conceptos defectuosos de la divinidad que proporciona la historia o la observación empírica. Tal instancia será la peculiar teología filosófica ideada por Kant: la *Moraltheologie*.

Otra razón más honda para explicar este pesimismo acerca de la historia religiosa humana consiste —según nuestra opinión— en que Kant está convencido de que la religión no puede apoyarse en una revelación natural de Dios a través de sus criaturas, porque las criaturas son una pantalla que oculta a Dios, y ni la omnipotencia divina puede cambiar este orden de cosas: «Dios es un ser, cuyo concepto nunca podemos sacar de sus obras. De este modo Dios no puede revelarse suficientemente mediante sus obras. (...) Mediante la contemplación del mundo el hombre no alcanza un concepto adecuado de Dios»²⁴. Resulta chocante negar a Dios esa posibilidad de darse a conocer a través de sus obras; posibilidad que parece metafísicamente inevitable en un análisis hondo de lo que significa la *causalidad*²⁵. Pero, aunque así fuera, —cabe replicar— ello no dispensa del deber en conciencia de

Ursprung der Gottesidee, Wien, 1912/1955; A. Leroi-Gourhan, *Les religions de la préhistoire*, Paris, 1964.

²⁴ *Vorlesungen über Rationaltheologie*; AK XXVIII, 2, 2, p. 1316. El Wittgenstein neopositivista del *Tractatus* llegaría luego a una conclusión semejante, a partir de una concepción empirista del mundo: si el cosmos no es más que el conjunto de todos los hechos (I; 1.21), como es obvio que los hechos son mostrencos, el mundo no contiene nada valioso ni mucho menos es objeto de interés para Dios; luego «Dios no se revela a sí mismo en el mundo» (6.432) (L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, London, 1921; 219-33). La teología católica ha constatado tradicionalmente las dificultades existenciales e históricas que los hombres afrontan para conocer rectamente a Dios, pero sin aceptar una opacidad real de las criaturas en orden a dar un testimonio religioso de su Hacedor (cfr. B. Gärtner, *The Areopagus Speech and natural Revelation*, Uppsala, 1955; I.M. Sans, “Demostrabilidad de Dios”, AA. VV., *Exégesis y teología*, Bilbao, 1975, pp. 205-273. En una de sus última obras Kant mismo se desdice de su anterior afirmación, al redactar —como había preconizado tiempo atrás— un «catecismo moral”. En él el maestro pregunta si hay razones para creer en Dios. El discípulo contesta afirmativamente: vemos que la naturaleza es gobernada con sabiduría, «y de aquí tenemos razones para prometernos un gobierno no menos sabio en lo que respecta al orden moral”, de modo que si obramos de modo que nos hagamos dignos de la felicidad, podamos esperar participar de ella (Cfr. *Die Metaphysik der Sitten*; AK VI, p. 482).

²⁵ El efecto es cierta huella o imagen de su causa, de modo que la causa se puede reconocer en el efecto, como el padre en el hijo o el pintor en su obra maestra (Cfr. Aristóteles, *Metafísica*, D'-E'; A. Michotte, *La perception de la causalité*, Louvain, 1954; M.D. Philippe, *L'activité artistique. Philosophie du faire*, Paris, 1970). Dicho reconocimiento es más inequívoco en el caso de Dios, causa de todo el ser de las criaturas (Cfr. C. Fabro, *Partecipazione e causalità*, Torino, 1960; A.D. Sertillanges, *La idea de creación y sus resonancias filosóficas*. Buenos Aires, 1969).

aplicar todo el esfuerzo humano para alcanzar algún conocimiento de Dios, en cuanto dicho esfuerzo responde a un impulso natural que nada tiene de malo moralmente, pues es auténticamente natural y no fruto de alguna ambición desmedida. Dios, no siendo objeto de experiencia inmediata ni tampoco de un conocimiento intelectual directo o indirecto como lo son las cosas sensibles, debe ser buscado mediante reflexión o, más concretamente, mediante el proceso discursivo de la razón. «Este proceso discursivo —afirma Fabro— no podría ponerse en movimiento sin un estímulo interior o inclinación primordial inserta en la misma naturaleza humana. Tal inclinación brota en la esfera del conocimiento de la apertura infinita de la mente al ser como tal y de la tendencia igualmente infinita al Bien perfecto: las dos características constitutivas del espíritu como libertad»²⁶.

Con todo —según veíamos—, existe una teología necesaria y cuyo conocimiento ha de ser práctico para ir ligado razonablemente a la religión; se trata de la *Moraltheologie*, es decir, aquel saber de tipo técnico que permite formular adecuadamente las proposiciones que objetivan la fe moral. En este sentido Kant reconoce que la religión «contiene una doctrina universalmente válida»²⁷. Incluso explicita cuáles son los contenidos de la *fe religiosa universal verdadera* en la siguiente síntesis doctrinal, constituida por tres artículos: «1) La fe en Dios como el creador todopoderoso del cielo y la tierra esto es: moralmente como legislador *santo*; 2) la fe en él, el conservador del género humano, como gobernante *bondadoso* y sostén moral del mismo; 3) la fe en él, el administrador de sus propias leyes santas, esto es: como juez *recto*»²⁸.

Por eso, aunque lo religioso tenga en su filosofía un fuerte acento *formal*, y aunque sea una originalidad suya haber concebido la religión esencialmente como actitud o disposición del sujeto, no puede mantenerse —como ha escrito Despland— que en Kant la religión no tenga contenido objetivo o que ese contenido carezca de importancia²⁹. Más adecuada parece la matización de J.-L. Bruch, que interpreta la filosofía religiosa de Kant como el análisis de hechos religiosos (creencias, instituciones y actitudes), en cuyos contenidos nuestro Autor trataría de encontrar un denominador común universal; la *Moraltheologie* formaría parte de ese denominador. Ahora bien, se echan de menos en su teoría religiosa tanto una discusión más generosa sobre la teología natural —una discusión que no se encierre en los resultados de las «Críticas», sino que con espíritu genuinamente filosófico se preocupe de conocer los grandes monumentos teológicos de las Edades Antigua y

²⁶ C. Fabro, *Drama del hombre y misterio de Dios*, Madrid, 1977, p. 212.

²⁷ *Religion...*; AK VI, pp. 181s.; *cfr. Reflexionen...*; AK XVIII, n° 6195, datable en ¿1780/1789?; n° 6203, datable en ¿1780-1789?.

²⁸ «Esta fe (...) se presenta por sí misma a toda razón humana y por ello es encontrada en la religión de la mayor parte de los pueblos civilizados» (*Religion...*; AK VI, pp. 139s.). *Cfr.* G. Sala, *Kant und die Frage nach Gott*, Berlin, 1990.

²⁹ *Cfr.* M. Despland, *Op. cit.*, pp. 108s.; N.-O. Schroll-Fleischer, *Der Gottesgedanke in der Philosophie Kants*, Odense, 1981, p. 149.

Media—³⁰, prestando una atención más cuidadosa a las peculiaridades de esas creencias, instituciones y actitudes que son conocidas como religiosas³¹.

CARACTERÍSTICAS DE LA RELIGIÓN

A pesar del evidente pluralismo religioso que se puede observar en el mundo, y que ha sido una constante de la historia religiosa de la humanidad, Kant utiliza audazmente un concepto unitario de *religión*. Con ello se mantiene indudablemente fiel al espíritu de formalización que es propio del pensar filosófico. La conceptualización kantiana de la religión se basa en la afirmación de que la religión moral es esencialmente una «religión interior y universal»³².

Al calificar la religión de *interior* está postulando que la esencia de la religiosidad es una actitud interna del hombre, por lo cual es de suyo *invisible*. Esta invisibilidad permite suponer que la misma religiosidad está universalmente presente en hombres que viven en culturas religiosas diversas: «Es ciertamente invisible, esto es: un *servicio de los corazones* (en el espíritu y en la verdad) y sólo puede consistir en la intención de la observancia de todos los verdaderos deberes como mandamientos divinos» (*Religion...*; AK VI, p. 192). Esta última precisión —que la religión no consiste en «acciones destinadas exclusivamente a Dios»— resulta muy chocante. Pensamos que para interpretarla de modo correcto no habría de ser formulada negativamente, porque cabe preguntarse: ¿es que las acciones humanas dirigidas a Dios pueden dejar de ser *prácticas*, y por lo tanto, pueden dejar de ser acciones morales, sujetas a la ley moral? El planteamiento más exacto de la cuestión sería el insistir en que actitudes como la adoración o la oración son admisibles en cuanto resultan ser objeto de auténticas obligaciones de conciencia, pero no tienen valor

³⁰ Esta actitud abierta es afortunadamente la de muchos filósofos recientes, quizás por influencia de Wittgenstein, con su insistencia en captar todos los matices del lenguaje que pueden conducir a una reflexión filosófica amplia. Entre las obras recientes sobre teología natural pueden citarse: R. Guardini, *Religión y revelación*, Madrid, 1961; P. Festugière, *Pensées sucesives sur la théodicée et la religion*, Paris, 1967; Ch. Link, *Die Welt als Gleichnis. Studien zum Problem der natürlichen Theologie*, München, 1976; Ch. Gestrich, *Neuzeitliches Denken und die Spaltung der dialektischen Theologie. Zur Frage der natürlichen Theologie*, Tübingen, 1977.

³¹ Una vez más hemos de denunciar la pobre fenomenología de la religión sobre la cual la filosofía trascendental proyecta sus conceptos. A este respecto es muy interesante estudiar las relaciones entre Kant y el fundador de la fenomenología, Edmund Husserl. *cfr.* Th.M. Seebohm - J.J. Kockelmahs (eds.), *Kant and Phenomenology*, Lanham, 1984; V. Melchiorre, "Prospective teologica nella filosofia di Husserl", *Rivista di Filosofia Neo-scholastica* 81 (1989) pp. 201-218; J.G. Hart, "Divine Truth in Husserl and Kant. Some Issues in Phenomenological Theology", D. Guerrière, *Phenomenology of the Truth proper to Religion*, Albany, 1990, pp. 221-246.

³² *Streit...*; AK VII, p. 67. Un precedente de este concepto puede encontrarse en Leibniz: «la verdadera religión es la religión interior, simple desarrollo de esta razón original» ("G.W. Leibniz", J. Baruzi (ed.), *Leibniz, avec de nombreux textes inédits*, Paris, 1909, pp. 131s.).

religioso si el sujeto las adopta inauténticamente, como meras costumbres socialmente impuestas. Este es el sentido del siguiente texto: «La verdadera religión única no contiene nada más que leyes, esto es: principios prácticos de cuya necesidad incondicionada podemos ser conscientes y que, por lo tanto, reconocemos como revelados por la razón pura (no empíricamente)» (*Religion...*; AK VI, pp. 167s.).

La religión es también interior en cuanto cada hombre puede encontrar en su propia conciencia los contenidos religiosos ³³. Es más, en la conciencia es donde más inmediatamente el hombre se encuentra con Dios. La conciencia moral es la vía más segura hacia la fe: «Hay un conocimiento práctico que (...) está tan cerca de todo hombre, incluso del más simple, como si estuviese escrito literalmente en su corazón: una ley que (...) comporta en la conciencia de todos obligación incondicionada, a saber: la ley de la moralidad; y, lo que aún es más, ese conocimiento conduce ya por sí solo a la fe en Dios [*führt (...) für sich allein auf den Glauben an Gott*], o al menos determina él solo el concepto de Dios como el de un legislador moral, por lo tanto conduce a una fe religiosa pura» (*Religion...*; AK VI, pp. 181s.). Otras observaciones kantianas contrastan con el optimismo acerca del conocimiento moral expresado en estas líneas. Locke estaba también lejos de tal optimismo; según él, la historia de la filosofía antigua muestra el fracaso de los filósofos paganos en moral (la idea se encuentra ya en Orígenes), y añade: «si desde entonces los filósofos cristianos les han sobrepasado en mucho se debe a la revelación»; ésta ha sacado a la luz las grandes verdades morales que la razón, una vez informada, reconoce como suyas (es decir, como comprensibles y verdaderas) ³⁴.

Esta interioridad de la religión es difícil de interpretar acertadamente. Algunos autores ven en ella la configuración de un inmanentismo religioso ³⁵.

³³ *Religion...*; AK VI, pp. 103s. Hay que tener en cuenta que, con Hume, este método se hizo extremadamente peligroso, pues llevaba a una des-realización de Dios: «La existencia —decía— no es en nada diferente de la idea de un objeto. Así, cuando afirmamos que Dios es existente, simplemente formamos una idea de un ser tal cual es representado a nosotros» (D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, I, III, § 7).

³⁴ Cfr. J. Locke, *Op. cit.*, III, 2. En cambio, para Kant, las proposiciones de fe «son cognoscibles *a priori*, o sea preceptos racionales de la fe» (*Streit...*; AK VII, p. 49). Sobre esta vía kantiana hacia Dios, cfr.: M.B. Zeldin, "The *Summum Bonum*, the moral Law, and the Existence of God", *Kant-Studien* 62 (1971) pp. 43-54. Newman seguiría un itinerario semejante al kantiano, partiendo de la realidad de la conciencia y de la moralidad para llegar a la existencia de Dios en cuanto persona y legislador moral, sobre todo en su obra: *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London, 1870. Acerca del concepto de religión en Newman, cfr. H. Fries, *Die Religionsphilosophie Newmans*, Stuttgart, 1948. Sobre la relación entre valores morales y Dios, cfr. R. Gascoigne, "God and objective moral Values", *Religious Studies* 21 (1985) 531-549.

³⁵ Cfr. K. Jaspers, *Kant. Leben, Werk, Wirkung*, München, 1975, p. 124, *cit.* Cortina piensa que «esta reducción de la religión a su objeto, excluyendo el modo de realizarlo, supone una identificación total entre la religión y la moral» (Adela Cortina, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, 1981, p. 313). Por su parte, S. Zac interpreta la emancipación religiosa propugnada por Kant como «el progreso en la libertad de conciencia, que confía en su propia divinidad» (S. Zac, "Religion naturelle et

Otros leen en los textos kantianos la constatación de una presencia de Dios en lo más hondo del hombre ³⁶. Posiblemente la solución de esta paradoja puede plantearse así: ciertamente se da esa presencia de Dios en la conciencia moral y Kant se hace eco de este hecho, aunque sea incapaz de formularlo correctamente, porque los principios de su epistemología no le permiten fundamentar la trascendencia de Dios. De ahí que sus textos den lugar a una interpretación inmanentista.

Al poner la ley moral como base de la religión, está pretendiendo dotar a la religión de universalidad (*catolicismo*) ³⁷, característica que, en su opinión, la religión debe tener: «Si la cuestión de cómo quiere Dios ser honrado debe ser respondida de modo universalmente válido para todo hombre *considerado meramente como hombre*, no hay ninguna duda de que la legislación de su voluntad deber ser *meramente moral*» ³⁸. Esta universalidad de la religión implica necesariamente su unidad; de modo que, bajo las apariencias fenoménicas de pluralidad de religiones, sólo habría una sola religión: «Sólo hay *una religión* (verdadera), pero puede haber múltiples modos de *fe*» ³⁹. El desarrollo de la historia de las religiones, por el contrario, ha tenido el saludable efecto de hacer sumamente sensibles a los filósofos de hoy ante las diferencias que existen entre las religiones de la tierra.

Contrariamente a lo que cabría esperar, para mentar la unidad religiosa Kant utiliza el término *religión* y para constatar la pluralidad de tradiciones religiosas prefiere emplear el de *fe*. Hay que tomar nota de esta precisión terminológica para no caer en una disculpable confusión, pues hoy día empleamos ambos términos exactamente al revés: se habla de la pluralidad de religiones de la tierra, algunas de las cuales comparten doctrinas de fe comunes o incluso coinciden en una misma

religions révéléés selon Kant”, *Revue de Métaphysique et de Morale* 73 [1968] p. 125).

³⁶ «Quizás se deba decir que Kant —inconsciente e involuntariamente— sigue un elemento místico: encontrar en el hombre la imagen de lo divino» (W. Schultz, *Kant als Philosoph der Protestantismus*, Hamburg, 1960, p. 47). Acerca del misticismo kantiano, *cfr.*: J.G. Hamann, *Carta a Herder* (9/10.XII.1781); C.A. Wilmans, *De similitudine inter Mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam*, Dissertatio, Halle, 1797; D. Mabuke, “Die Rationalisierung der Mystik bei Leibniz und Kant”, *Blätter für Deutsche Philosophie* 13 (1939) pp. 1-73; H. Leisegang, “Kant und die Mystik”, *Philosophische Studien* 1 (1949) pp. 4-28. Sin embargo, como indica H. Frankenberger, la fe de Kant no significa —como para Hegel— la unión con la divinidad (*Cfr.* H. Frankenberger, *Kant und die Frage nach der göttlichen Allgenügsamkeit zur transzendentalen Wende in deutschen philosophischen Gotteslehre*, Bonn, 1984, p. 222).

³⁷ A veces Kant se refiere a la universalidad de la religión con la expresión *catholicismus rationalis* (*Streit...*; AK VII, pp. 49s.). También Spinoza propugnaba esa religión universal, independiente de cualquier especulación filosófica (*Cfr.* B. Spinoza, *Op. cit.*, XIV).

³⁸ *Religion...*; AK VI, p. 104. Es de notar que aquí Kant parece tener una intención limitativa de su interpretación religiosa, que querría ser sólo antropológica, intrafilosófica.

³⁹ *Religion...*; AK VI, pp. 107s.; *cfr.* *Frieden...*; AK VIII, p. 367, nt.; *Streit...*; AK VII, p. 36.

actitud de fe. En su *Religion...* nuestro Autor habla de otro modo: las múltiples diversas confesiones religiosas —dice— se diferencian unas de otras por la diversidad de sus modos de fe, pero en medio de esas diferencias de fe el filósofo debe hallar la única y común religión. Sin embargo encontramos en el mismo libro, pocas páginas mas adelante, que —con poca coherencia respecto a la distinción terminológica antes mentada entre *religión* y *fe*— describe el núcleo religioso común a las diversas confesiones o religiones con la expresión «fe religiosa pura» (*reiner Religionsglaube*), que se identifica sustancialmente con *religión* y con *fe de razón*; se trata del núcleo fundamental de la religión, que se funda enteramente en la razón y que no es contingente sino necesario (*Religion...*; AK VI, p. 115). La *fe religiosa pura* equivale a la *fe religiosa moral*⁴⁰; ambas son especies de lo que se denomina «fe de religión» (*Religionsglaube*).

Kant da por supuesto que todas las religiones pretenden ser efecto de una revelación divina. La historia de las religiones muestra lo apresurado de esta afirmación: sólo pocas lo afirman, al menos entendiendo la revelación en su sentido estricto, como revelación que acontece *en la historia humana* y de la cual quedan testimonios igualmente históricos (en un sentido amplio, tomada la revelación como intervención divina en general —p. ej., acontecida *en el inicio*—, se puede decir que son muchas las religiones en las cuales es relevante dicha categoría). Por otra parte, en estas líneas traspasa el límite que media entre el justo ideal del filósofo de la religión —el cual busca la común religiosidad natural que se da en mayor o menor medida en las religiones de la tierra—, y el indiferentismo religioso, que equipara todas las religiones históricas como diversas manifestaciones equivalentes de una realidad diversa y más fundamental —la moral, en el caso de la filosofía trascendental—. El indiferentismo religioso niega algo que se da en la conciencia religiosa: el deseo de poseer *la verdad religiosa*. Este deseo puede quedar en parte frustrado —y de hecho está frustrado en mayor o menor grado según el grado de errores antropológicos que contiene una determinada religión—, pero persiste como tal deseo: el hombre verdaderamente religioso está abierto a la manifestación de verdades religiosas, por encima de su adhesión a cualquier institución cultural o social. Kant, por el contrario, se basa en un concepto meramente formalista de

⁴⁰ Cfr. *Religion...*; AK VI, p. 124. Locke denunció ya el *espejismo* que sustenta esta convicción en la universalidad del conocimiento de la ley moral, fundamento de la fe moral: «El que ahora anda el camino aplaude su propia fuerza y sus propias piernas que le han llevado tan lejos en tan poco tiempo, y atribuye el mérito a su vigor propio, teniendo en poca estima cuanto debe a las fatigas de quienes allanaron los bosques, hicieron transitables los caminos, secaron los pantanos, y construyeron los puentes, sin lo cual él tendría que haber trabajado mucho y progresado poco. Muchas cosas que se nos han enseñado a creer desde pequeños (y son nociones que se nos hacen familiares y como naturales bajo el Evangelio) las tomamos como verdades evidentes, indiscutibles y fácilmente probadas, sin considerar cuánto tiempo hubiéramos estado en la duda o en la ignorancia de ellas, si no hubiese sido por la revelación» (J. Locke, *Op. cit.*, III, 2). Naturalmente hay otros textos de Kant en que se muestra sensible al influjo benéfico de la fe cristiana en la moralidad social, pero quizá nunca se planteó el problema con tanta claridad como aquí lo hace Locke.

verdad religiosa y da por supuesto que todos los hombres de cualquier religión creen poseer la totalidad de la verdad religiosa ⁴¹.

La mera *fe de religión* es sólo un concepto empírico que señala aquello que de hecho cree este o aquel hombre como objeto religioso. Como veremos más adelante, la fe de religión puede contener elementos que no pertenecen estrictamente al *Vernunftglaube*.

Kant expresa en muchos lugares su convicción de que el hombre necesita de esta fe religiosa: «Es un deber del hombre hacia sí mismo aplicar esta idea [*Dios*] que se ofrece irresistiblemente en la razón, en la ley moral en nosotros (...). Por tanto se puede decir en este sentido (práctico): tener religión es un deber del hombre consigo mismo» ⁴². La fe moral en Dios aparece aquí como condición de posibilidad de la religión y de la fe religiosa.

Lo característico de esta «fe religiosa» (*fides sacra*) es «la aceptación de los principios [*Annehmung der Grundsätze*] de una religión» (*Religion...*; AK VI, p. 163.). Parece que terminológicamente aquí se han cambiado las tornas: el hombre que se integra en una comunidad religiosa puede encontrar en ella —actuando críticamente— cuáles son los principios de la religión universal; Kant no tiene ahora reparos en denominar *fe* a cualquier religión humana, ni siquiera se arredra a la hora de reconocer el carácter sagrado (extraordinario o sobrenatural) de dicha fe.

En definitiva, en medio de esta confusión terminológica, se puede concluir que la religiosidad es una actitud que, aunque arraiga en la moralidad (en la fe moral), produce frutos propios, y el más característico de ellos es la *fe religiosa* ⁴³.

Un concepto fundamental de la filosofía religiosa crítica es el de *religión natural*, concepto profusamente utilizado antes de él por filósofos deístas y

⁴¹ «Si nos presentáramos ante las puertas del cielo y se nos preguntase: ¿Quién es ortodoxo?, tanto el judío como el turco y el cristiano responderían al unísono: yo lo soy» (*Vorlesungen über Moralphilosophie*; AK XXVII, 1, p. 454). También afirmaba Hegel que «la religión es la forma de conciencia de lo verdadero, en cuanto que lo es para todos los hombres» (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, B, II, 2, a, g). Pero la experiencia del diálogo interconfesional y la realidad de las conversiones a la fe cristiana muestran que la íntima experiencia religiosa de cada hombre no se sujeta a ese patrón apriorístico: unos encuentran que su fe es más y más confirmada; otros, al contrario, que es más y más debilitada por el contraste con la realidad. Sobre esta polémica, *cfr.* D. Masson, *Le Coran et la révélation judéo-chrétienne. Études comparées*, Paris, 1958; J. Petuchowski - W. Strolz (eds.), *Offenbarung in Jüdischen und Christlichen Glaubensverständnis*, Freiburg, 1981.

⁴² *Metaphysik der Sitten*; AK VI, pp. 443s.; *cfr.* *Bemerkungen...*; AK XX, p. 28; 57). Más concretamente, sin fe en Dios, la moralidad carece de resortes para imponerse en la vida (*Cfr.* KrV, A 813. B 841); en consecuencia, «es imposible que un hombre sin religión sea feliz durante su vida» (*Reflexionen...*; AK XIX, n° 8106, datada en 1799), pues sus esfuerzos morales estarán una y otra vez condenados al fracaso.

⁴³ *Cfr.* B. Rousset, *La doctrine kantienne de l'objectivité*, Paris, 1967, p. 573. No ha faltado quien ha denunciado en la visión kantiana de la religión una forma de pragmatismo (*cfr.* H. Scholz, *Die Religionsphilosophie des Als-ob. Eine Nachprüfung Kant und des idealistischen Positivismus*, Leipzig, 1921).

racionalistas ⁴⁴. Kant define la religión natural como aquella que es «susceptible de comunicación externa», porque tiene su origen en la razón y uno puede ser convencido de su necesidad por medios racionales. En su filosofía religiosa la religión natural se contrapone a las *religiones eruditas*, las cuales requieren el estudio crítico de un notable bagaje histórico para poder producir convencimiento en una persona culta (*Religion...*; AK VI, p. 155). La religión natural se define también como «aquella en la que he de saber primero que algo es deber, antes de que pueda reconocerlo como mandamiento divino» (*Ibidem*, pp. 153s.). Su contrario en este aspecto es la *religión revelada*, que conoce primero que algo es mandamiento divino y luego lo reconoce como deber moral. La psicología religiosa desmiente la simpleza de este esquema; en realidad, ante la conciencia del creyente se está produciendo constantemente una interacción fecunda entre su percepción del deber mediante la *syndéresis*, perfeccionada por la prudencia ética, y la apelación que los mandatos de la ley divina revelada hacen a su corazón. En cualquier caso, la concepción kantiana del hombre de fe como cumplidor casi automático de unas normas arbitrarias resulta ser una muy poco afortunada caricatura de la realidad ⁴⁵.

Kant está convencido de que la religión natural es más benéfica para los hombres que la revelada: «Si los hombres subordinan la moral a la religión (como sucede, y es inevitable, pero sólo entre el pueblo) se convierten en hostiles, hipócritas; si subordinan más bien la religión a la moral son buenos, benévolos y justos» ⁴⁶. Por estas consideraciones consta suficientemente que Kant usa el término *revelación* en un sentido no obvio; cuando habla de *religión revelada* está adoptando un punto de vista historiográfico y sociológico, ya que quiere referirse a cualquier

⁴⁴ Cfr. H. Böhi, *Die religiösen Grundlagen der Aufklärung*, Zürich, 1933; E. Naert, "L'idée de religion naturelle selon Leibniz", AA. VV., *Leibniz (1646-1716). Aspects de l'homme et de l'oeuvre*, Paris, 1968; P. Geach, "The Religion of Th. Hobbes", *Religious Studies* 17 (1981) pp. 549-558; A.W. Wood, "Kant's Deism", Ph.J. Rossi, - M. Wreen (eds.), *Kant's Philosophy of Religion reconsidered*, Bloomington (Indianapolis), 1991, pp. 1-21; J. Lagrée, *Le salut du laïc. Sur Herbert de Cherbury ("De religione laici")*, Paris, 1989; P. Harrison, *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge, 1990. Modernamente se ha criticado que dicha *religión natural* es todo menos una religión real (Cfr. J. Choza, *Op. cit.*, p. 520s.; G. van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, México, 1975, pp. 562ss.).

⁴⁵ Cfr. I. Klug, *Die Tiefen der Seele. Morapsychologische Studien*, Paderborn, 1926; R. Otto, *Das Gefühl des Übernaturalischen (Sensus numinis)*, München, 1932; D. von Hildebrand, *La afectividad cristiana*, Madrid, 1968; A. Vergote, *Psychologie religieuse*, Bruxelles, 1969.

⁴⁶ *Bemerkungen...*; AK XX, p. 159. Idéntica era la opinión de Hume: el culto religioso no tiene sentido, a menos que se entienda como práctica de la virtud moral (Cfr. J.C.A. Gaskin, *Op. cit.*, p. 168). Ni que decir tiene que estas apreciaciones tienen un valor sociológico mínimo: son simples opiniones que deberían incluirse entre las curiosidades tan irrisorias que encontramos en su obra "Antropología práctica" acerca del modo de ser de los españoles o los rusos. Pero además en este caso debe señalarse que la moralidad de dichas afirmaciones —por el peligro de difamación que encierran— es muy dudosa.

religión histórica que tenga la pretensión de ser revelada por Dios. Kant no entra por ahora en el problema de si tal o cual religión es *auténticamente revelada*. Sólo en este sentido sería comprobable —y razonable— su suspicacia ante la religión (supuestamente) *revelada*. En efecto, en la religión auténticamente revelada por Dios, la santidad, verdad y moralidad de lo revelado quedaría asegurada *a priori*; la santidad de cada uno de sus miembros no estaría asegurada —son personas libres—, pero sí notablemente favorecida.

Como se ha visto, la *fe religiosa pura* debe ser única, como la ley moral en la cual se apoya. Kant extrae en los años 90 las consecuencias prácticas de esta teoría. Una de ellas y muy importante es el indiferentismo religioso: «Diferentes religiones: ¡extraña expresión!, igual que si se hablase de diferentes morales. Puede haber ciertamente diferentes tipos de fe que no radican en la religión sino en la historia de los medios utilizados para su fomento, perteneciente al campo de la erudición; y puede haber, por ello mismo, diferentes libros religiosos (Zendavesta, Veda, Corán, etc.), pero sólo puede existir una única religión válida para todos los hombres y en todos los tiempos» (*Frieden...*; AK VIII, p. 367, nt.). El «vehículo de la religión», que es accidental, varía según los tiempos y lugares. Por tanto las creencias *particulares* de una religión histórica no serán propiamente *religiosas* sino sólo históricas. Entre las diferentes creencias históricas el cristianismo ocupa ciertamente un lugar de privilegio, porque en él se realiza mejor el ideal de religión pura, de modo que puede ser «aceptada como revelación sobrenatural» (*Streit...*; AK VII, p. 44). Esta constatación no debe ser leída de modo *conservador*; lo que Kant desea decir es que el fundamento básico del privilegio reconocido al cristianismo radica en esto: que en él se acentuaría de forma especial lo esencial del núcleo religioso puro; o, dicho de otro modo, que entre los cristianos prevalecería siempre la religión pura sobre lo histórico y accidental de la creencias particulares. Así el cristiano estaría en condiciones excepcionalmente óptimas para promover la moralización de la humanidad: la revelación divina habría tenido la función precisa de despertar esa eticidad religiosa del sueño en que la historia la tenía sepultada⁴⁷. Pero, al reflexionar sobre todo lo dicho, se destaca un efecto perverso de esta alabanza y de la responsabilidad depositada en el cristianismo; dicho efecto consiste en que se impone como norma universal que un verdadero cristiano ha de ser *liberal* en materia religiosa, es decir, que ha de sacrificar a la universalidad de la religión aquellas

⁴⁷ Cfr. *Streit...* (Prólogo); AK VII, pp. 8s. Ha de constatarse que en el lenguaje de Kant la experiencia ética va siempre unida a connotaciones religiosas; en ocasiones parece tratar la eticidad como una de las caras —la más importante y sólida— de la presencia de Dios en el hombre (cfr. *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis* (1793); AK VIII, p. 287). Sin embargo, contra esta interpretación religiosa de la moral kantiana, se encuentran textos —también de esta época— en que Kant niega explícitamente que el hombre pueda actuar frente a Dios, de tú a tú. El deber religioso —afirma— «no es conciencia de un deber hacia Dios. Pues ya que esta idea [de Dios] procede enteramente de nuestra propia razón y nosotros mismos la elaboramos (...), no tenemos pues ante nosotros a un ser dado, hacia el cual tendríamos una obligación (...). Por tanto se puede decir en este sentido (práctico): tener religión es un deber del hombre consigo mismo» (*Metaphysik der Sitten*; AK VI, pp. 443s.).

creencias cristianas que, aunque hayan sido declaradas *reveladas*, no parecen éticamente relevantes o no pueden ser establecidas como normas morales alcanzables por la razón de cualquier pensador.

El indiferentismo religioso de Kant procede, pues, de su íntima convicción de que la religiosidad no añade nada sustancialmente nuevo a la moralidad. Frente a ello cabe advertir que la identificación *material* entre religión y moral es artificial y poco atenta a la realidad captada por la fenomenología religiosa en el objeto religioso. Kant cae en este error porque considera lo religioso meramente como institución (lo que hoy se denomina *religión*) y no como una peculiar relación de religación —enraizada en el corazón humano— con una divinidad personal (*religiosidad*).

RELIGIOSIDAD Y FILOSOFÍA KANTIANA

Convencido de que la realidad de Dios es inaccesible al hombre por vía de la razón —ya sea teórica, ya práctica—, Kant sospecha sistemáticamente que los hombres que pretenden tener cierta familiaridad con Dios, apelan a vías no racionales de conocimiento, por ejemplo, a un cierto sentimiento religioso o —en el caso de Swedenborg— a experiencias espiritistas. La devoción —disposición espiritual de sumisión a Dios— sería una ilusión religiosa en cuanto hace olvidar el valor director de la ley moral: «en todas sus formas esta ilusión es igualmente absurda y condenable [*ungereimt und verwerflich*] como tendencia secreta a la superchería [*als verborgene Betrugsneigung*]»⁴⁸.

Este tipo de sentimientos —puntualiza Kant— «indicaría una receptividad de la intuición para la cual no existe en la naturaleza humana sentido alguno». Y, en cuanto esta actitud supone prescindir de la razón como criterio supremo que rige la religiosidad, tal fanatismo constituiría «la muerte moral de la razón». Por esta causa el fanatismo es más sutilmente peligroso que la superstición⁴⁹. Kant no explica

⁴⁸ *Religion...*; AK VI, p. 170. Es posible que Kant se apoye en Hume para este desprecio de la devoción: «La ignorancia es la madre de la devoción» (D. Hume, *The Natural History of Religion*. XV). La acusación de Kant contrasta con las afirmaciones de una de las figuras de la historia de la filosofía que él más admiraba: Platón. En efecto, Platón sostuvo la tesis de que la esencia de la religión es la piedad o veneración; tal debía ser el estilo de nuestras relaciones con lo divino: *cfr.* Platón, *Eutrifón, o de la piedad; Las leyes*. Sobre la filosofía de la religión en Platón. *cfr.* P. E. More, *The Religion of Plato*, Princeton, 1921; M. Despland, *The Education of Desire. Plato and the Philosophy of Religion*, Toronto, 1985.

⁴⁹ *Religion...*; AK VI, p. 175. Sobre el problema del misticismo como posible desviación religiosa, *cfr.* St.R. Palmquist, "Kant's Critique of Mysticism", *Philosophy and Theology* 3 (1989) pp. 355-383; 4 (1990) pp. 67-94. Chesterton, sin embargo, ha observado una realidad antropológica diferente: «El misticismo conserva sano al hombre. Uno tiene salud en cuanto tiene el sentido del misterio; y cuando se destruye el misterio se crea la enfermedad. El hombre de la calle ha sido siempre una persona sana porque el hombre de la calle ha sido siempre un místico. Ha admitido la penumbra. Siempre ha tenido un pie en la tierra y otro en el cielo. Siempre se ha

suficientemente por qué admitir, por ejemplo, experiencias revelatorias significaría la muerte de cualquier uso de la razón, por eso su aserto peca de exagerado; lo único que parece bien intuitivo es que ello supondría un grave peligro para algunos postulados de la filosofía trascendental.

Lo más revelador de esta actitud belicista en contra de la comunicabilidad de Dios es que Kant no encuentra sitio en su filosofía para una relación interpersonal entre el hombre y Dios. Éste es quizás una de los signos más claros de la irrealidad que afecta al *Dios* kantiano, pues la filosofía trascendental sólo contempla a la divinidad como Idea: no podemos contar con el Dios vivo, sino sólo con *Dios* (es decir, con una Idea trascendental del hombre) ⁵⁰. Pero, como bien ha hecho notar J. L. Illanes, «reconocer a Dios no es meramente alcanzar una idea, con la que se puede jugar intelectualmente barajándola con las otras que componen nuestro mundo mental, sino advertir la presencia de un ser vivo y operante, ante el que es imprescindible adoptar actitudes vitales» ⁵¹. Esta fue una de las intuiciones de la tardía filosofía religiosa de Schelling: «La aspiración hacia un Dios real no es otra cosa que la expresión de la necesidad de la religión. Sin un Dios activo no hay religión, pues la religión presupone una actual y real relación con Dios» ⁵². Vendría a cuento traer ahora a colación una idea de Platón que justifica estas consideraciones sobre la religiosidad: lo peor no consiste en ser ignorante en materia religiosa, sino haber aprendido mucho pero mal, utilizando un método equivocado ⁵³.

En este punto conviene cobrar conciencia de que hoy en día es generalmente aceptada la complejidad del hecho religioso y la necesidad de las ciencias religiosas positivas como propedéutica a la filosofía de la religión ⁵⁴. Ello implica que —desde

permitido ser libre para dudar de sus dioses; pero —al contrario del agnóstico actual—, también ha sido libre para creer en ellos. Siempre se ha preocupado más por la verdad que por la coherencia» (G.K. Chesterton, *Orthodoxy*, London, 1908, cap. III). Maritain ha explicado cómo el quehacer filosófico «engendra en la naturaleza del alma una veleidad [una aspiración ineficaz] que ella misma no tiene el poder de colmar, un deseo confuso e indeterminado de un conocimiento superior»; se trata de una inclinación a la mística —Kant se resistió a ella, pero no así sus discípulos idealistas—, que, cuando no se colma por medios religiosos, corre el riesgo de llevar al *dogmatismo*, que presuntamente supera las limitaciones del entendimiento finito (Cfr. J. Maritain, *Los grados del saber*, Buenos Aires, 1947, p. 447ss.; T. Penelhum, *Mysticism and Scholars*, Waterloo, 1977).

⁵⁰ A pesar de que en la primera de las "Críticas", para distinguirse de los deístas, Kant afirma su fe en el «Dios vivo» (*lebendiger Gott*), la vitalidad del Dios kantiano es sumamente precaria (Cfr. R. Vancourt, "Kant et la solution rationaliste du problème des religions", *Mélanges de Science Religieuse* 22 [1965] pp. 153-192; 24 [1967] pp. 85-105).

⁵¹ J.L. Illanes, s.u. "Religión". *Gran Enciclopedia Rialp*, XX, Madrid, 1975, p. 15.

⁵² F.W. Schelling, "Philosophie der Mythologie", *Werke*, V, p. 750.

⁵³ Platón, *Leyes*, K': 818s.

⁵⁴ Cfr. G. Lanczkowski, *Religionswissenschaft als Problem und Aufgabe*, Tübingen, 1965; *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt, 1980; C.A. Keller, "Religion et science des religions", *Revue des Sciences Philosophiques et*

el punto de vista metodológico— sólo una consideración fenomenológica de la religiosidad puede guiar a las ciencias religiosas, para que puedan seleccionar con acierto y discernir entre la acumulación de informaciones cuáles son relevantes y cómo pueden ordenarse para su determinación⁵⁵. Es decir, de modo especial en este caso, la razón filosófica debe hablar después de oír y de contemplar las peculiaridades con las cuales realmente se presenta ese hecho complejo⁵⁶.

Coincidiendo con Kant, hay que resaltar, en fin, la estrecha conexión que evidentemente existe entre religiosidad auténtica y plenitud de vida moral, la cual es un *signo inequívoco* de la primera. Por una parte, sin una elemental rectitud y honestidad —rectitud que incluye ese deseo elemental e imprescindible de justicia con Dios— está viciada toda la vida religiosa humana y no pueden darse auténticas virtudes ni el hombre puede resultar bueno. Pero, viceversa, es igualmente verdadero que entre las exigencias primarias del culto racional «en espíritu y verdad»⁵⁷ que Dios desea y prescribe, está en lugar primordial el desarrollo de las virtudes morales⁵⁸; por eso, una vida moral desajustada hace imposible el surgir y desarrollarse de la vida religiosa.

La aparición inicial de Dios en la historia y en la conciencia humana —conocida por la humanidad siquiera sea de forma lejana y confusa— es el factor que explica porqué se ha desencadenado la fortísima *dinámica de esperanza* que configura característicamente, según Kant, las experiencias humanas. El hombre se siente miserable porque constata a menudo una profunda insatisfacción, que nace del contraste entre el reconocimiento de sus limitaciones y unas ansias infinitas de felicidad y de perfección que hunden sus raíces en el propio corazón. Ese descontento, que acompaña la autoconciencia de limitación, hace del hombre un ser paradójico:

Théologiques 120 (1988) pp. 147-160.

⁵⁵ Cfr. G. Lanczkowski, *Einführung in die Religionsphänomenologie*, Darmstadt, 1978; A. Barboza da Silva, *The Phenomenology of Religion as a philosophical Problem. An Analysis of the theoretical Background of Religion, in general, and of M. Eliade's phenomenological Approach, in particular*, Lund, 1982; J.C. Scannone, "Fenomenología de la religión", *Estudios Eclesiásticos* 64 (1989) pp. 133-139; B. Mondin, "Analisi fenomenologica del concetto de religione", *Sapientia* 43 (1990) pp. 241-270.

⁵⁶ Cfr. M. Blondel, "Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la Philosophie dans l'étude du problème religieux" (1896), *Les premiers écrits de M. Blondel*, Paris, 1950, pp. 5-95; F. Biasutti, *Problemi di metodo nella filosofia della religione*, Padova, 1976; G. Fichera, *La filosofia della religione. Premesse critiche e metodologiche*, Catania, 1981; G. Cottier, "Réflexions sur le statut de la philosophie de la religion", *Nova et Vetera* 57 (1982) pp. 143-152; B. Gherardini, "La filosofia della religione. Natura e compiti", *Doctor Communis* 35 (1982) pp. 121-132; A. Babolin, *Antropologia e filosofia della religione*, Perugia, 1982; A.N. Terrin, "Scienza delle religioni. Un fascio di problemi ancora irrisolti", *Teologia Morcelliana* 14 (1989) pp. 154-171; G. Penzo, "È possibile parlare di filosofia della religione?", *Studia Patavina* 38 (1991) pp. 31-42.

⁵⁷ *Evangelio de San Juan*, 4, 23.

⁵⁸ Cfr. *Epístola de Santiago* 1, 26s.

«la grandeza del hombre consiste en que él se trasciende infinitamente a sí mismo»⁵⁹. El hombre es, pues, un ser que se autotrasciende. Forma parte de la experiencia natural del hombre la vivencia de una exigencia última, el deseo de una perfección humanamente imposible pero que se impone como absolutamente necesaria en la experiencia de la praxis humana, sobre todo en la experiencia moral y religiosa. M. Blondel ha estudiado las dimensiones de la vida humana donde aflora la conciencia de insuficiencia radical: en el deseo de armonía entre el hombre y el universo material; en el ideal de una vida espiritual en plenitud; en la aspiración de realizarse a través del amor a los demás —la familia, la sociedad, la humanidad entera— y de superar los límites de tiempo y espacio⁶⁰.

⁵⁹ B. Pascal, *Pensées*, n. 434.

⁶⁰ Cfr. M. Blondel, *L'Action*, Paris, 1893.