


Kant, jesuitas y catolicismo - una perspectiva histórica

Vicente Durán Casas

Profesor Titular de Filosofía: Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia.

Actualmente Rector de la Pontificia Universidad Javeriana, Cali, Colombia. ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/kant.93055>

ES Resumen: En términos generales puede decirse que la filosofía de Kant ha sido considerada como un sistema de pensamiento contrario al pensamiento filosófico y teológico del catolicismo. Pero eso tiene una historia más compleja que muchos desconocen: en Alemania hubo un grupo de pensadores católicos que incluso en vida Kant interpretaron positivamente las ideas del prusiano y creyeron poderlas integrar en la teología católica. Pero poco después de la muerte de Kant en Roma hubo un proceso poco académico y transparente para excluir la posibilidad de un diálogo fecundo entre Kant y el pensamiento católico, y como consecuencia de eso se incluyó la *Crítica de la razón pura* en el *Index Librorum Prohibitorum* y se impidió así que ese diálogo inicial continuara. Sin embargo, en el siglo XX hubo destacados pensadores católicos, filósofos y teólogos, que de hecho asumieron los métodos y conclusiones de la filosofía trascendental de Kant y con ello abrieron la teología católica a un diálogo muy fecundo con las ideas centrales de la filosofía crítica de Kant. En el texto *Kant, jesuitas y catolicismo –una perspectiva histórica–* cuento brevemente la historia de una relación compleja pero todavía fecunda.

Palabras clave: Kant, Catolicismo, Jesuitas, Teología trascendental.

ENG Kant, Jesuits and Catholicism - an historical perspective

Abstract: It can be said that Kant's philosophy has been considered a system of thought contrary to the philosophical and theological thought of Catholicism. But this has a more complex history that many are unaware of: in Germany there was a group of Catholic thinkers who, even during Kant's lifetime, positively interpreted the Prussian's ideas and believed they could integrate them into Catholic theology. But shortly after Kant's death in Rome there was a non-academic and non-transparent process to exclude the possibility of a fruitful dialogue between Kant and Catholic thought, and as a consequence of that the Critique of Pure Reason was included in the Index Librorum Prohibitorum and this initial dialogue was thus prevented from continuing. However, in the 20th century there were outstanding Catholic thinkers, philosophers and theologians, some of them prominent Jesuit intellectuals, who in fact assumed the methods and conclusions of Kant's transcendental philosophy and thereby opened Catholic theology to a very fruitful dialogue with the central ideas of critical philosophy of Kant. In the text "Kant, Jesuits and Catholicism - an historical perspective" - I briefly tell the story of a complex but still fruitful relationship.

Keywords: Kant, Catholicism, Jesuits.

Sumario: Para comenzar. ¿Amor a primera vista? ¿Veneno kantiano? Todo tiene consecuencias. Superar a Kant con la ayuda de Kant. Nuevos horizontes. Perspectiva histórica. ¿Cristianismo sin Cristo? Bibliografía.

Cómo citar: Durán Casa, V., (2024). Kant, jesuitas y catolicismo – una perspectiva histórica. *Con-Textos Kantianos*, 19, 23-34. <https://dx.doi.org/10.5209/kant.93055>

Para comenzar

Comencemos por recordar que durante la mayor parte de la vida productiva de Kant los jesuitas no existieron como orden religiosa activa. La fundación de la Compañía de Jesús por parte de Ignacio de Loyola y otros compañeros había comenzado en París en 1534 y culminó con su aprobación definitiva por el papa Pablo III en 1540. Luego de un crecimiento numérico sorprendente debido al dinamismo innovador de sus misiones en Europa, América y Asia –en 1556, cuando muere San Ignacio, había más de mil jesuitas en el mundo– los jesuitas fueron expulsados de Portugal en 1759 y de todos los dominios españoles por Carlos III en 1767. Finalmente, y como resultado de las presiones políticas ejercidas sobre el papa por parte de

diversos monarcas católicos, especialmente de la Casa de Borbón, la Compañía de Jesús fue suprimida por Clemente XIV en 1773 y restaurada 41 años después, en 1814, por Pío VII, el mismo papa que había asistido en París a la coronación de Napoleón en 1804, y al que el mismo Bonaparte había mantenido preso durante casi dos años en Fontainebleau.

Esto significa que, desde ocho años antes de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*¹ hasta diez años después de la muerte de Kant en 1804, formalmente hablando no hubo jesuitas en ninguna parte del mundo. No los hubo en Europa durante los años previos o posteriores a la Revolución Francesa, y tampoco durante buena parte de las guerras de independencia de la mayor parte de países latinoamericanos.

Lo que sí hubo fue algunos exjesuitas que, por fuera de la orden, continuaron siendo sacerdotes y profesores en diversas universidades de Europa –no pocos en Alemania–, y hubo algunos jesuitas en Rusia, que amparados por la zarina Catalina II La Grande, que, si bien era de confesión ortodoxa, tras anexionar a Rusia el oriente de Polonia, que era rigurosamente católico, y dado el alto aprecio y valoración que ella tenía por el trabajo educativo de los jesuitas, permitió que estos continuaran existiendo y trabajando como comunidad religiosa dentro de sus dominios.

Por otra parte, es un hecho que Kant fue un filósofo bastante alejado y muy crítico del pensamiento y de la religiosidad propia del catolicismo, y también de los jesuitas, tenidos por entonces como punta de lanza de la contrarreforma del catolicismo. Eso no ha de extrañar a nadie dado que su formación religiosa había ocurrido en Königsberg bajo el predominio del pietismo, una especie de secta o movimiento espiritual que surgió en el siglo XVII dentro del protestantismo luterano y que enfatizaba la lectura directa de la Biblia por parte de los fieles y el cultivo íntimo de la relación con Dios, a la vez que rechazaba la rutina del culto, los excesos del dogmatismo que se impone a la fe, y el papel dominante de la autoridad de la institución eclesiástica.

Aun así, en los escritos de Kant encontramos unas pocas menciones a los jesuitas, algunas bastante negativas sobre los sucesores de Loyola, y otras más bien positivas. Voy a referirme a tres de ellas, en el orden cronológico en que fueron escritas, pero llamo antes la atención acerca del hecho mismo de la existencia de tales menciones en los escritos de un pensador que, en principio, es un gran crítico del catolicismo.

La primera está en el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* de 1764, cuando los jesuitas aún no habían sido extinguidos. Allí Kant se refiere al jesuita alemán Christoph Schlüssel –en latín *Clavius*– (1537-1612), reconocido astrónomo y matemático que fue profesor del Colegio Romano. Lo menciona como ejemplo con la intención de desmontar algunas concepciones erradas acerca de la univocidad de la inteligencia humana: el P. Clavius, de joven, había tenido muchas dificultades para aprender y progresar en el uso del latín y en la redacción de textos literarios, en lo cual la formación de los jesuitas era por entonces muy exigente, pero era al mismo tiempo un verdadero genio en matemáticas. Consciente de los diferentes tipos de inteligencias que se dan en el ser humano dice Kant: “El famoso jesuita Clavius fue expulsado de las escuelas por incapaz (porque según la prueba de inteligencia de Orbilio no sirve para nada un muchacho que no sepa hacer versos ni ejercicios escolares de retórica). Más tarde llegó de forma casual a las matemáticas, las cosas cambiaron, y sus maestros de antaño, frente a él, parecían imbéciles” (*Versuch über die Krankheiten des Kopfes*: A 14; traducción de VDC).

La segunda está en *La paz perpetua*, publicada en el otoño de 1795. Allí, al comienzo de la sección primera, titulada *Artículos preliminares de una paz perpetua entre los estados*, Kant se refiere a que no debe considerarse como válido un tratado de paz que haya sido establecido con *la reserva mental* de motivos que pueda provocar otra guerra en el futuro. A esa reserva mental, que consiste en callar asuntos en las negociaciones para sacarlos a la luz posteriormente con el fin de obtener beneficios que no se obtendrían si se hablara de ellos, Kant la llama *Jesuitenkasuistik*, casuística jesuita, algo que con toda razón el filósofo considera completamente indigno. La pregunta es por qué lo llama así, *casuística jesuita*, y la única respuesta que encuentro es que Kant participa de un uso de la palabra jesuita o jesuítico, que se hizo común en el siglo XVIII, precisamente en la época en que los jesuitas fueron perseguidos por los reyes y extinguidos por el papa, como sinónimo de hipócrita, alguien que oculta su verdadero modo de pensar. De hecho, el Diccionario de la Real Academia de la Lengua ofrece un significado coloquial de jesuita como “hipócrita, disimulado... potencialmente ofensivo”.

La tercera mención de los jesuitas en la obra de Kant ocurre en la *Geografía física*, una de las últimas obras publicadas durante su vida, en 1802, dos años antes de su muerte, que contiene un sumario de las clases de geografía que el filósofo dictó, según Irritz (2002, p. 92) cuarenta y ocho veces². Esa mención ocurre, curiosamente, hablando de Suramérica, y más en concreto, de las misiones jesuitas del Paraguay. Dice Kant textualmente: “*In Paraguay haben die Jesuiten die Einwohner (Wilden) zu einer so menschlich guten Lebensart gebracht, als sie deren sonst nirgend in Indien haben*”³ (En Paraguay los jesuitas han llevado a los habitantes (salvajes) a una forma de vida humana tan buena como en ningún otro lugar de la India [las Indias]). No se trata de un aspecto de fondo filosófico, pero sí de una observación que da cuenta del interés

¹ Sus obras se citan a partir de la Akademie Ausgabe (AK), con excepción de la *Crítica de la razón pura* que se cita, como es usual, a partir de la primera edición (A) y/o la segunda (B).

² Es la misma publicación en la que Kant afirma que el Salto del Tequendama del Río Bogotá en Suramérica es la caída de agua más alta del mundo, lo cual no es cierto. Ver al respecto: Durán Casas, Vicente: *Kant, Humboldt y el Salto del Tequendama: Dos prusianos unidos por la geografía*. En *Humboldtiana neogranadina*, Tomo III, edición académica de Alberto Gómez Gutiérrez, pp. 627-636: Bogotá, 2018. Hay una versión ligeramente modificada de este artículo, en inglés: *Immanuel Kant, Alexander von Humboldt and the Tequendama Fall. Two Prussians linked by Geography*, en HiN, Alexander von Humboldt in Netz, Internationale Zeitschrift für Humboldt-Studien, Bd. 19, Nr. 36 (2018).

³ *Physische Geographie*: AK: IX, 428.

que siempre tuvo el autor de la *Crítica de la razón pura* por conocer la historia y la geografía mucho más allá de las fronteras de la lejana Königsberg, de la que nunca se alejó. Kant parece reconocer aquí que la orden jesuita en Suramérica ha puesto en práctica una pedagogía cultural respetable éticamente y que dista mucho de las imágenes que ya en el siglo XVIII los enemigos de los jesuitas habían intentado reproducir sin atender a la realidad de los hechos históricos que hoy muchos admiramos y que se conocen como las misiones jesuitas del Paraguay.

¿Amor a primera vista?

Estas menciones de los jesuitas por parte de Kant no se refieren a asuntos filosóficos de fondo o vinculados con el criticismo filosófico. El encuentro filosófico más de fondo entre Kant, los jesuitas y el pensamiento filosófico católico se dio en la forma positiva como en la Alemania de finales del siglo XVIII y comienzos del XIX algunos exjesuitas y otros profesores católicos de filosofía y teología acogieron con entusiasmo y pretendieron desarrollar las líneas fundamentales del pensamiento de Kant. Me refiero a exjesuitas como Sebastian Mutschelle (1749-1800), y Johann Michael Sailer (1751-1832), a los monjes benedictinos Matern Reuss (1751-1798) e Ildephons Schwarz (1752-1794), y a intelectuales católicos como Andreas Metz (1767-1839) y Gregor Leonard Reiner (1756-1807), por mencionar solo algunos.⁴

De todos estos primeros intérpretes católicos de Kant voy a limitarme a referir aquí sobre dos de ellos, a mi juicio los más interesantes: el exjesuita Sebastian Mutschelle, que es quizás la figura más destacada de la primera recepción positiva de la obra de Kant en el entorno católico académico, y el monje benedictino Christian Jonas Petrus Reuss.

Sebastian Mutschelle nació en Allerhausen, cerca de Freising, en 1749. Entró al noviciado de los jesuitas en Landsberg en 1765 y desde 1770 enseñó en el colegio jesuita de Múnich. Tras la supresión de los jesuitas continuó sus estudios y trabajó como sacerdote católico diocesano desde 1776. A través de muchas publicaciones buscó influir en la juventud y en el mundo de la educación. Centró su aproximación a Kant en torno a la ética. Su principal obra fue "*Über das sittlich Gute*" (*Sobre lo moralmente bueno*: 1788). Fue muy criticado y perseguido por parte de la llamada contra-ilustración, se retiró a una parroquia cerca de la capital bávara donde continuó escribiendo bajo pseudónimos. De muchas formas trató de justificar la filosofía práctica de Kant, su fundamentación de la ética, y en 1795 la emprendió con una contundente crítica del *Anti-Kant* (1788), una obra de Benedikt Stattler (que también había sido jesuita, pues, así como hubo exjesuitas muy favorables a la recepción de Kant en el pensamiento católico, también hubo quienes se negaron a permitir que ese pensamiento fuera valorado positivamente por parte de los filósofos y teólogos católicos). Mutschelle publicó en 1799 una obra en la que buscaba ofrecer una interpretación general del pensamiento kantiano. Ganó fama en Alemania como kantiano católico, lo cual era extraño de por sí. Cuando con 51 años falleció en Múnich el 28 de noviembre de 1800, estaba en conversaciones con el gobierno prusiano acerca de la posibilidad de aceptar una cátedra de teología católica en Königsberg.

La asimilación de la obra de Kant por parte de Mutschelle merece ser recordada sobre todo por tres aspectos. Primero, porque su punto de partida fue la comprensión misma de la fundamentación de la ética a partir de la razón práctica y la libertad humana, para luego moverse desde allí en dirección de una fundamentación de la teología moral con base en la obra de Kant, algo similar a como Tomás de Aquino, con base en la teleología de la ética de las virtudes de Aristóteles, aportó una base sólida y duradera para lo que sería, durante muchos años, la clásica fundamentación aristotélico-tomista de la moral cristiana. Mutschelle acentúa y afirma el pensar por sí mismo en la moral, el no esperar que otros, sean clérigos o filósofos ilustrados, lo hagan por uno. Con Kant niega cualquier tipo de consecuencialismo ético y defiende una visión deontológica de la moral centrada en la intención moral de quien asume responsablemente su propia libertad. En su libro *Über das sittlich Gute* es bastante claro en la manera como, desde Kant y con Kant, responde al clásico dilema del *Eutifrón*, uno de los diálogos de juventud de Platón: "En lugar de decir que Dios quiere esto y por tanto esto es bueno, me siento obligado a concluir: esto es bueno y por tanto Dios lo quiere". La responsabilidad moral por nuestras acciones nunca debe ser descargada, según Mutschelle, sobre un presunto conocimiento de la voluntad divina. Me atrevo a afirmar, por tanto, que Mutschelle fue el primero en defender, dentro de la teología moral católica, el concepto kantiano de autonomía moral, que de alguna manera fue recogido en el Concilio Vaticano II y desarrollado posteriormente por diversos teólogos católicos como el alemán Bernhard Häring y el español Marciano Vidal.

En segundo lugar, por su decidida participación en la polémica con el *Anti-Kant* (1788) de Benedikt Stattler. En contra de Kant, Stattler, que era un exjesuita seguidor de la filosofía de Christian Wolff, defendía la idea de que el fundamento último de la moral dependía de verdades especulativas o teóricas, y en ese sentido la moral descansaba sobre bases y conocimientos de orden metafísico. Por eso la crítica kantiana a las clásicas demostraciones de la existencia de Dios, pero sobre todo a su crítica a la prueba ontológica, contenida en la dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*, resumida en la aseveración según la cual "ser no es un predicado real, es decir, el concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa... en su uso lógico no es más que la cópula de un juicio" (KdrV, A598/B626), era para Stattler no solo inaceptable sino absolutamente perjudicial para la moral, algo que recuerda la famosa sentencia de Iván Karamazov si

⁴ Estos datos, y los que siguen, son tomados del catálogo de la exposición *Kant y el catolicismo* que, con ocasión de la conmemoración de los 200 años del fallecimiento de Kant (1804), tuve la oportunidad de visitar en la Biblioteca de la Universidad de Eichstätt-Ingolstadt a comienzos de 2005: *Kant und der Katholizismus, Ausstellungskatalog*, Herausgegeben von Klaus Walter Littger: Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2005.

Dios no existe todo está permitido. A esa interpretación se opone claramente Mutschelle en su obra *Kritische Beyträge zur Metaphysik in einer Prüfung der Stattlerisch Antikantischen*, (Frankfurt 1795, *Consideraciones críticas a la metafísica desde el examen de las consideraciones antikantianas de Stallter*).

Finalmente, Mutschelle debe ser recordado por su intento de lograr y popularizar una visión comprensiva de diferentes aspectos de la filosofía de Kant. En su libro *Über Kantische Philosophie* (1799, *Sobre la filosofía kantiana*), Mutschelle desarrolla su proyecto de interpretación completa de la filosofía de Kant de la mano de las famosas tres preguntas de Kant: qué puedo conocer, qué debo hacer y qué me es permitido esperar. En esa obra, que podríamos caracterizar como de divulgación, Mutschelle busca poner al alcance del gran público las líneas generales del pensamiento crítico de Kant. Las tres preguntas versan sobre los límites y las posibilidades, no solo de la razón pura, sea práctica o especulativa, sino de la condición humana misma. Este aspecto del entusiasmo de Mutschelle con la filosofía de Kant es el que a mi juicio personal es más actual: la filosofía de Kant como la filosofía de los límites de lo humano.

Otro kantiano católico del siglo XVIII fue Christian Jonas Petrus Reuss. Nació cerca de Hammelburg, en la Baja Franconia bávara, en 1751, y al entrar en la orden benedictina cambió su nombre por el de Maternus –en alemán Mattern. Estudió filosofía y medicina en Würzburgo. Con 26 años se hizo monje benedictino. Desde 1782 fue profesor de lógica, metafísica y filosofía práctica en la Universidad de Würzburgo. El encuentro con la filosofía de Kant produjo en Mattern Reuss un giro definitivo en su forma de pensar. Desde 1788 su docencia estuvo centrada en dar a conocer e interpretar favorablemente el pensamiento de Kant. El mismo año de la Revolución Francesa apareció un escrito suyo, de carácter polémico, en contra del ya mencionado *Anti-Kant* de Benedikt Stattler, titulado “*Soll man auf katholischen Universitäten Kants Philosophie erklären?*” (¿Debe explicarse la filosofía de Kant en las universidades católicas?). Su obispo le financió un viaje a Königsberg en 1792, en donde visitó a Kant en compañía de su discípulo y colega benedictino Conrad Stang. Ambos participaron de los famosos almuerzos (*Mittagstafel*) que Kant ofrecía en su casa a grupos de selectos invitados, y de esa tertulia surgió un intercambio epistolar en el que no sólo se percibe un afectuoso trato personal sino una gran admiración entre ellos. Reuss murió joven, con 47 años, cuando planeaba otro viaje a Königsberg y avanzaba en la creación de una revista que estaría dedicada a la divulgación de la filosofía kantiana en el mayoritariamente católico sur de Alemania. Gracias a su influencia la Universidad de Würzburgo llegó a ser considerada un verdadero bastión académico de la Ilustración⁵.

Algo similar a lo que hemos reseñado sobre la recepción de Kant por parte de Mutschelle y Reuss podría decirse sobre algunos otros contemporáneos suyos como Andreas Metz, Gregor Leonard Reiner e Ildephons Schwarz.

¿Veneno kantiano?

Demos ahora un giro a nuestra exposición para preguntarnos: si estas primeras recepciones de Kant en el entorno académico católico alemán fueron positivas, ¿qué sucedió para que la creación filosófica del ilustre prusiano cayera en desgracia en el mundo católico, como efectivamente sucedió el 11 de junio de 1827, cuando bajo el papado de León XII, mediante decreto firmado por el cardenal Francesco Saverio Castiglioni –futuro Papa Pío VIII– la *Crítica de la razón pura* fuera incluida dentro del *Index Librorum Prohibitorum*, de modo que su contenido filosófico acabara siendo condenado y su lectura prohibida?

Vamos a tratar de responder esta pregunta con base en el texto *Kants Gift. Wie die Kritik der reinen Vernunft auf den Index Librorum Prohibitorum kam* (El veneno kantiano. Cómo la *Crítica de la razón pura* llegó al índice de libros prohibidos), de Christian Göbel⁶.

Gracias a ese texto podemos reconstruir el proceso mediante el cual la principal obra de Kant acabó formando parte del índice de libros perjudiciales para la fe cristiana y dañino para la mentalidad y las costumbres de los creyentes católicos en todo el mundo. En ese sentido, lo primero, si nos atenemos a la forma, es que no se condenó a la persona de Kant, pues para eso la congregación del *Index* no era competente; tampoco se condenó toda la obra de Kant, sino solo la *Crítica de la razón pura*, o para ser exactos: no se condenó la *Kritik der reinen Vernunft* sino la *Critica della Ragione pura di Manuelle Kant*, esto es, la traducción al italiano hecha por un médico militar italiano de nombre Vincenzo Mantovani, publicada en Pavía, en ocho volúmenes, entre 1820 y 1822, como parte de la *Collezione dei classici metafisici*. La edición alemana nunca fue tenida en cuenta ni era conocida por parte de quien hizo el estudio y preparó el concepto condenatorio, el monje camaldulense Alberto Bellenghi, fallecido en 1839, que no sabía alemán. Según el análisis que Göbel hace del peritaje de Bellenghi, este no solo no conocía de Kant nada más que la traducción italiana de la *Crítica*, sino que revela un muy limitado conocimiento de la filosofía del prusiano, es superficial, no tiene en cuenta argumentos y parece no estar buscando otra cosa que los peligros contenidos para la fe católica en la obra de Kant. Suena atrevido decirlo así, pero creo que se condenó un libro muy complejo y estructurado, sin comprenderlo.

Como tantos otros pensadores modernos, el autor de la *Crítica de la razón pura* acaba siendo tildado de idealista, escéptico y contrario al sano realismo, alguien para quien Dios no es más que una palabra que no

⁵ Llamo la atención aquí sobre la disertación doctoral de Karl Eugen Motsch en la Universidad de Freiburg, 1932, titulada “*Matern Reuss. Ein Beitrag zur Geschichte des Frühkantianismus an katholischen Hochschulen*” (Matern Reuss. Una contribución para la historia del kantianismo temprano en universidades católicas). Al respecto ver el texto „*Matern Reuss (1751-1798) – Kants Apostel im aufgeklärten Franken*” (Matern Reuss – Apóstol kantiano en la Franconia ilustrada), de Clemens Schwaiger, en Norbert Fischer (2005).

⁶ En *Kant und der Katholizismus*: Norbert Fischer (Hg.) Herder, Freiburg i.B. 2005, p. 91 y ss.

significa mayor cosa porque esa palabra, 'Dios', para él no es necesaria ni para conocer el mundo ni para fundamentar la ley moral. Además, como Kant niega explícitamente la posibilidad de que el ser humano pueda conocer la existencia de Dios a través de la razón natural, eso parece ser suficiente para que los implacables jueces del *Index* romano declaren su obra como algo perjudicial y dañino.

Esto lo viene a confirmar el título de la posterior pero muy influyente obra del jesuita italiano Guido Mattiussi (1852-1925), profesor de la Universidad Gregoriana de Roma, *Il veleno kantiano*, de 1907. Kant representa para Mattiussi el ateísmo, la muerte de la ciencia y del entendimiento, de suerte que una mínima gota de ese *veneno* sería suficiente para someter toda la filosofía al fenomenismo, al escepticismo y al idealismo (Göbel, p. 91). Lo que comenzó siendo la inscripción de la versión al italiano de la Primera Crítica de Kant en el *Index librorum prohibitorum* condujo, a lo largo del siglo XIX, a una radical enemistad católica hacia toda la obra de Kant. Con veneno no se juega.

Todo tiene consecuencias

Preguntémonos ahora, de un modo algo más reflexivo, lo que llegó a significar para el pensamiento católico esa condena tan radical de Kant. La *Crítica de la razón pura* no es solo la obra más famosa, estructurada y argumentada de un perspicaz y agudo pensador prusiano, es también, y quizás esto sea lo verdaderamente importante, la síntesis más elaborada y comprensiva de ese enorme conglomerado de autores y obras filosóficas que caben dentro de lo que llamamos pensamiento filosófico moderno. Es por eso mismo la mejor y más completa síntesis crítica del pensamiento de filósofos como Bacon, Descartes, Spinoza, Hobbes, Locke, Leibniz, Wolff, Berkeley y Hume. Puso las bases de lo que posteriormente Otfried Höffe llamó *cosmopolitismo epistémico*, que consiste en el desarrollo ordenado de la idea de que todos los seres humanos, al margen de nuestros condicionamientos históricos y culturales, de género, sexo o identidades cambiantes, en principio estamos igualmente equipados para poder conocer y transformar el mundo. En el método trascendental del filósofo inaugurado por Kant no existen privilegios epistémicos o éticos en ninguna cultura, en ninguna religión, en ninguna lengua o visión del mundo, de modo que si hay diferencias, llámense epistemes hegemónicas o injusticias epistémicas, estas deben ser buscadas, no en la estructura trascendental de la naturaleza humana, sino en lo que Kant llamará más tarde *antropología en sentido pragmático*, es decir, no en la forma en la que la naturaleza –o la Providencia– ha hecho al ser humano, sino en lo que el ser humano ha hecho de sí mismo a través de su larga historia.

Además de ser el título de un libro, crítica de la razón pura es, como lo dice Kant en un añadido a la introducción de la segunda edición, “una ciencia especial” (B24) cuyo objeto de estudio no es otro que los límites de lo humano, esto es, los límites de la sensibilidad, los límites del entendimiento y los límites de la razón humana. En su muy interesante carta a Marcus Herz, del 21 de febrero de 1772, escrita mientras en su mente se cocinaban a fuego lento las grandes innovaciones de su filosofía crítica, sugiere Kant que en realidad la *Crítica de la razón pura* iba a llevar otro título: *Die Grenzen der Sinnlichkeit und Vernunft* (Los límites de la sensibilidad y la razón). Ello da fuerza a la idea de que la intención de Kant al comenzar a escribir su obra magna no era otra que explorar los fundamentos y las consecuencias de una teoría sobre los límites de la razón humana bajo el supuesto de que esta abarcaba tanto la sensibilidad como el entendimiento y la razón.

Para el filósofo de la razón pura las condiciones que hacen posible algo son a su vez las mismas que establecen sus límites. “La razón humana”, así comienza el prólogo de Kant a la primera edición, “tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades” (A VII). Ese *destino singular* del ser humano, casi dramático, de hallarse acosado por preguntas que no puede eludir o rechazar (por ejemplo si existe Dios, o si poseemos un alma inmortal, o por qué ser buenos o justos y no más bien lo contrario, o cuál es el destino último y definitivo de la vida o de la historia), pero que tampoco puede responder completamente porque sobrepasan todas sus facultades, parece haber sido interpretado por los funcionarios romanos que condenaron a Kant como una resignación o una irremediable caída en el escepticismo.

Y en realidad bien puede tratarse de todo lo contrario: si no podemos conocer o demostrar *a priori* la existencia de Dios a la manera de Descartes o San Anselmo, pero tampoco *a posteriori*, de acuerdo con las *Quinque Viae* de Tomás de Aquino, la alternativa es tomar, en medio del complejo pensamiento filosófico moderno, una vía contraria a lo hecho por Spinoza al intentar construir un Dios *more geometrico*, esto es, que quepa y se sienta cómodo dentro de los *límites de la mera razón*⁷, de modo que, como decía Spinoza en la Carta 56 a Dios no podemos imaginarlo, pero sí entenderlo.

Para Kant, por el contrario, a Dios no podemos imaginarlo ni entenderlo, pero sí podemos creer en él y también podemos llegar a amar sus mandatos. Como decía en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica*: “Tuve... que suprimir (*aufheben*) el saber para dejar sitio a la fe” (B XXX).

Lo que más llama la atención de tan radical rechazo y condena de la filosofía teórica de Kant en nombre de una religión revelada es el modo de pensar que vincula los límites de la razón con el escepticismo y el ateísmo. Ahí radica, a mi juicio, la gran dificultad histórico-conceptual que impidió a muchos pensadores católicos del siglo XIX asimilar positivamente la filosofía crítica de Kant, como sí parecen haberlo logrado otros pensadores católicos como Mutschelle en el siglo XVIII.

⁷ Llamo la atención sobre el hecho de que Kant no pone a Dios, pero sí a la religión, dentro de *los límites de la mera razón*. La religión, se supone, cabe dentro de esos límites, Dios quizás no.

¿Por qué los límites de la razón han de conducir al escepticismo? La sola idea de que eso sea así parece conducir, inevitablemente, al racionalismo teológico que la misma Iglesia Católica condenó en las sesiones del Concilio Vaticano I en 1869. Detrás de esta pregunta está, por supuesto, el debate con Hume, cuyo escepticismo no se ciñe al conocimiento de verdades trascendentes, sino que se extiende hasta la universalidad y la necesidad del conocimiento científico. Pero creo que va más allá. El hecho es que la idea de que la razón tiene límites no es ajena, ni extraña, ni mucho menos enemiga del pensamiento filosófico o teológico de la tradición católica. Por el contrario.

El problema quizás consista, más bien, en asumir que los límites propios de la razón pueden ser superados mediante los contenidos propios de las verdades procedentes de la revelación. Esa perspectiva desconoce, sin embargo, que una posible revelación de Dios al ser humano también estará sujeta a los límites, no solo de la razón, sino en general de la condición humana. La misma auto-revelación de Dios, contenida en las Sagradas Escrituras e interpretada en la tradición de la Iglesia, no puede ser entendida sino como un acontecimiento que ocurre dentro de los límites propios e inevitables de la compleja condición humana. Y es que no puede ser de otra manera: una posible revelación de Dios no es una suma de verdades *noumenales* o verdades en sí mismas. Un Dios que se revela al ser humano no tiene por qué ser idéntico con el Dios *noumenal* de esa *metaphysica specialis* a la que la filosofía trascendental, según Kant, no puede acceder. El Dios revelado sigue siendo ese *Deus absconditus* del que hablara Lutero, un Dios que se revela en la medida en que no se deja comprender del todo, que se escapa de la razón para revelarse mediante una palabra humana limitada pero que no por eso deja de ser divina. Los límites de la razón, que son el objeto de esa ciencia que Kant llama crítica de la razón pura, ofrecen la posibilidad de superar el escepticismo porque permiten creer, no en contra de los límites de la razón, sino gracias a ellos.

¿Y por qué el escepticismo, en cualquiera de sus muchas formas, ha de conducir inevitablemente al ateísmo? Tal parece que ese fue un supuesto que jugó un papel determinante en la mentalidad de quienes incluyeron la *Crítica de la razón pura* en el *Índice de libros prohibidos*. Pero, ¿realmente es así? Si algo nos ha enseñado el camino filosófico recorrido por Descartes desde su juventud en el colegio de los jesuitas, es que, si bien el dudar escéptico consiste en cuestionar verdades que muchos dan por ciertas y seguras, este también puede conducir a una búsqueda valiente y arriesgada de verdades y certezas más confiables y existencialmente más cercanas a las preguntas fundamentales de los seres humanos. En términos generales el escepticismo representa una actitud espiritual altamente compleja y diversa: es proceso, investigación, inconformidad, camino, indagación, debate, crítica, controversia, avance, retroceso, triunfo, derrota, es, en últimas, movimiento del espíritu. La quietud del espíritu parece conducir, precisamente, a una especie de eutanasia *a priori* de la búsqueda de verdad.

Respecto de la interminable búsqueda humana de Dios, aparece aquí una notable y probablemente inevitable paradoja: buscar a Dios puede significar, en cierto sentido, haberlo encontrado, y eso porque Él, para nosotros los humanos, es así: búsqueda siempre insatisfecha, presencia que se ausenta, fuerza en la debilidad, luz en medio de la noche oscura. No se lo puede poseer, ni es posible acercarse a él como lo hacemos con los objetos que forman parte de nuestro entorno fenoménico, objetos que podemos comprar o vender, intercambiar, o poner a nuestro servicio. Más aún: pretender poseer cognitivamente a Dios, como se poseen las cosas en el mundo de los fenómenos, equivale a perderlo.

Casi al final de la *Crítica*, en el *Canon de la razón pura* (A820/B848 y ss.) Kant desarrolla una idea que bien podría ser considerada una de las muchas síntesis de su magna obra. Me refiero a la idea de que no hay una única manera de tener certezas (*Fürwahrhalten*), sino tres: opinar (*Meinen*), saber (*Wissen*) y creer (*Glauben*). En todas ellas se establece una relación entre la conciencia de un sujeto y un orden de cosas en el mundo. Por ejemplo: *opino* sobre muchas cosas, por ejemplo, sobre cuál es el mejor jugador de fútbol de la historia; sé que la vacunación masiva contra el Covid-19 disminuye el número de muertes y por eso la recomiendo; *creo* que va a llover y por eso voy a entrar la ropa que se está secando en el patio de la casa. A pesar de que el saber está en la parte más alta de la pirámide de certezas universalmente más confiables, lo cierto es que para Kant cada una de esas tres maneras de dar nuestro asentimiento a algo tiene su justificación, sus alcances y también sus límites. Ello depende del asunto del que se trate y del tipo de certeza que dichos asuntos permitan. Sobre objetos en sí mismos –noumenos– no es posible el conocimiento (*das Wissen*), y tampoco sobre asuntos acerca de los cuales sólo cabe opinar, como sobre cuál es el mejor jugador de fútbol de la historia. Por otra parte, esos tres tipos de certeza para Kant no parecen ser intercambiables: no parece muy razonable *creer* en la efectividad de las vacunas cuando eso es algo que se puede saber, tampoco se puede *saber* cuál es el mejor jugador de fútbol del mundo, cuando eso es un asunto de opinión. Kant dice incluso textualmente que “es absurdo opinar en la matemática pura” (B851). Pero que Dios es compasivo y misericordioso, eso es algo que, si bien yo nunca podré *saber*, sí es algo en lo que me es permitido (*dürfen*) *creer* y también esperar.

Superar a Kant con la ayuda de Kant

No parece que los censores romanos de Kant hubieran comprendido eso. El hecho es que en el siglo XX el panorama de la asimilación de Kant en el mundo católico cambió notablemente. Si bien el *Index* de la Iglesia Católica continuó existiendo hasta 1965, las relaciones entre algunos pensadores católicos y la filosofía de Kant ya habían comenzado a dar un giro significativo desde finales del siglo XIX, y más fuertemente aún durante el siglo XX. Baste mencionar aquí los siguientes autores y sus respectivas obras en las que se respira un aire nuevo en la interpretación católica de Kant: Friderich Paulsen: *Kant, filósofo del protestantismo* (1899); Hugo Bund: *Kant, filósofo del catolicismo* (1913); Johannes Baptist Lotz (editor): *Kant y la escolástica*

hoy (1955); Josef Schmucker: *El problema de la contingencia del mundo. Ensayo de una revisión positiva de la crítica de Kant al argumento cosmológico* (1969); François Marty: *El nacimiento de la metafísica en Kant. Un estudio sobre la noción kantiana de analogía* (1980); Friedo Ricken (editor): *Kant sobre la religión* (1992).⁸

Quiero detenerme, sin embargo, en los nombres de tres jesuitas del siglo XX que, a mi juicio, resultaron definitivos para eliminar las barreras, los prejuicios y las enemistades que a lo largo del siglo XIX habían sido levantados entre Kant y el pensamiento filosófico y teológico católico.

El primero es el belga Joseph Maréchal (1878-1944). Su principal obra, *Le point de départ de la métaphysique*, programada para seis, pero finalmente editada en cinco tomos, fue publicada entre 1922 y 1947. En ella, el autor, que había sido formado en el neotomismo, examina los fundamentos de la filosofía tomista para ponerlos en diálogo con la filosofía moderna, y particularmente con Kant, a quien le dedica el tercero de los cinco tomos. Sugiere Maréchal que a Kant le quedó faltando lo que él llamó *el dinamismo intelectual del sujeto*, que sería un impulso, una exigencia trascendental de la razón que podría establecer puentes que acortaran la distancia que Kant asume que hay entre ideas de la razón y conceptos del entendimiento. *Superar a Kant mediante Kant* parece haber sido uno de sus lemas (citado por Schikendantz). La obra de Marechal no sólo mostró que los católicos podían perderle el miedo a la *Crítica de la razón pura* y al presunto *veneno kantiano*, sino que el encuentro filosófico con la obra del prusiano en su totalidad podía resultar de altísima fecundidad filosófica y teológica, como de hecho lo fue.

Esa fecundidad queda más que demostrada, dado el enorme influjo de la obra de Maréchal, en el segundo nombre que quiero mencionar: Karl Rahner (1904-1984), que, junto con Yves Congar, Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar, Hans Küng y Joseph Ratzinger, fue uno de los teólogos católicos más influyentes de todo el siglo XX. Rahner fue alumno de Heidegger en Friburgo, y según Schikendantz⁹ participó en las siguientes clases y trabajos prácticos con Heidegger: “Hölderlin” (1934/35), “Introducción a la metafísica” (1935), “Preguntas fundamentales de la metafísica” (1935/36), “Schelling, Acerca de la esencia de la libertad humana” (1936), y “Kant, Crítica del juicio” (1936). Pero el influjo propiamente kantiano sobre Rahner parece proceder más a través del camino abierto por Maréchal que del mismo Heidegger.

La teología de Rahner es muy vasta y compleja. El proyecto editorial completo de su obra, tal y como lo presenta en la Web la editorial Herder de Alemania, representa más de cuarenta volúmenes. La presencia más fuerte de Kant en la obra de Rahner se encuentra, a mi juicio, en su libro *Hörer des Wortes (El oyente de la palabra)* de 1941, reeditado por Johann Baptist Metz en 1963, que pretende ser, según sus propias palabras, “una antropología dentro de la teología fundamental”¹⁰. Digo que esta podría ser la obra más kantiana de Rahner, y no precisamente porque lo mencione o lo cite muchas veces –en realidad creo que ni siquiera lo menciona. Pero el teólogo parece haber asimilado de tal forma la pregunta fundamental kantiana por las condiciones de posibilidad del conocimiento de un objeto en general, que no necesita citarlo para hacer preguntas similares respecto de una posible experiencia de Dios, experiencia que queda contenida esencialmente en la expresión *oyente de la palabra*: tener una experiencia de Dios será, para Rahner, algo necesariamente vinculado con la posibilidad trascendental (esto es, no sólo psicológica o culturalmente determinada) de recibir o escuchar una palabra como palabra de Dios.

Recordemos brevemente la manera como Kant define lo que propiamente significa trascendental: “Llamo *trascendental*” –dice en la introducción de la *Crítica de la razón pura*– “todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser posible a priori” (A11/B25). Apoyados en esa definición o punto de partida, podríamos decir que el proyecto rahneriano de una *teología trascendental* o filosofía de la religión, se ocupa, no tanto del objeto central de la teología, que es Dios mismo y su auto-revelación, cuanto de las condiciones humanas universales –no culturales o psicológicas– que hacen posible la experiencia de una tal autocomunicación divina, en la medida en que esas condiciones son el tema de lo más antropológico de la teología y constituyen una filosofía cristiana de la religión, o lo que es lo mismo, de la experiencia religiosa.

Más kantiana no puede ser una teología fundamental. Lo interesante es que el mismo Rahner es consciente de que ese proyecto de teología fundamental, más que una ruptura con la tradición teológica católica se sitúa en una línea de continuidad con el pensamiento de Tomás de Aquino, la otra fuente de la que bebe su inmensa creatividad teológica.

El tercer jesuita que quiero mencionar proviene del ámbito hispanoparlante. Se trata de José Gómez Caffarena (1925-2013), que dedicó buena parte de su fecundo e inspirador trabajo filosófico a interpretar creativamente al filósofo de Königsberg desde una perspectiva claramente creyente y católica, en particular en torno a la ética y la filosofía de la religión. Menciono aquí sus *Diez lecciones sobre Kant* (2010), que ofrecen una madura introducción a los aspectos más generales de la obra del prusiano, y me detendré un poco más en dos de sus obras.

En *El teísmo moral de Kant* (1983), indudablemente una de sus obras más estructuradas y sólidas, Gómez Caffarena hace una afirmación que vale la pena recoger aquí: “Con el pensamiento de Kant tuvo

⁸ Habría que añadir el nombre del jesuita italiano Giovanni Battista Sala, profesor en Alemania, que fue mi profesor y es una excepción de esa corriente, ya que se destacó, a través de diferentes escritos, como un defensor explícito de la tesis sobre la incompatibilidad de la obra de Kant con el pensamiento católico, sobre todo con su libro *Kant und die Frage nach Gott: Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants: Band 122 der Reihe Kantstudien-Ergänzungshefte* (Kant y la pregunta por Dios. Demostraciones de la existencia de Dios y crítica a dichas demostraciones en los escritos de Kant (1990).

⁹ Carlos Schikendantz: *La relación entre Martin Heidegger y Karl Rahner. Una recepción y diferenciación todavía por escribir*, en *Teología y Vida*, Vol. XLIX (2008), 371 – 397.

¹⁰ Karl Rahner: *El oyente la palabra*: Herder, Barcelona, 1967, p. 10.

probablemente el cristianismo la mejor oportunidad de entrar por la puerta ancha en el mundo de la modernidad¹¹. Esa oportunidad puede haberse malogrado, como ya vimos, a lo largo del siglo XIX. Pero nunca es demasiado tarde para llegar con perspectiva crítica al mundo y al pensamiento modernos. Y eso es lo que a su juicio ofrece la *fe racional* de Kant, que Gómez Caffarena percibe que está en el fondo del *teísmo moral*. No se trata, por supuesto, de una fe absoluta en la razón que de entrada excluya la posibilidad de una fe revelada, a la manera de ese peculiar culto a la razón, en nombre del Estado francés, que algunos revolucionarios de París intentaron establecer tras la revolución de 1789. Por el contrario, la *fe racional* de Kant sería algo así como la condición de posibilidad de lo que Gómez Caffarena llama *una infraestructura racional de toda fe en Dios* bajo el supuesto –por lo demás tradicionalmente católico– de que fe y razón no tienen por qué estar en conflicto en el momento creyente ni en el momento pensante del ser humano.

El autor español se apoya en la imagen clarividente que Kant mismo ofrece en el prólogo a la segunda edición de su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*, fechado el 26 de enero de 1794. Es la imagen de dos círculos concéntricos, uno más extenso que el otro, pero ambos –por supuesto– con un mismo centro. El círculo con el radio más amplio corresponde al de la fe religiosa, histórica o revelada, y el más pequeño al de la *fe racional pura*, es decir, el círculo limitado a lo estrictamente racional y filosófico. Este círculo establece los límites cognitivos de la razón teórica o especulativa, límites que no puede traspasar sin caer en una dialéctica de la ilusión; pero este círculo delimita también, al nivel de la razón práctica, las leyes de la libertad y de la dignidad humana que imponen, de manera categórica, límites a nuestras acciones y que se expresan en las formas lógicas de prohibiciones y mandatos.

Lo más interesante es que, para Kant, si la diferencia y autonomía de ambos círculos es respetada y reconocida, “se podrá decir que entre la Razón y la Escritura no sólo se encuentra compatibilidad, sino también armonía, de modo que quien sigue una (bajo la dirección de los conceptos morales) no dejará de coincidir con la otra”. Y enseguida añade: “Si no ocurriese así, entonces o bien se tendrían dos Religiones en una persona, lo cual es absurdo, o una Religión y un *culto*, en cuyo caso, puesto que el último no es (como lo es la Religión) un fin en sí mismo, sino que solo tiene un valor como medio, ambos tendrían que ser agitados juntos con frecuencia, para ligarse por un corto tiempo, pero en seguida, como aceite y agua, separarse de nuevo, y dejar flotar el elemento moral puro (la Religión racional).”¹²

Según esta imagen, es posible una fe que sea a la vez religiosa, en el sentido de que se apoya en una revelación de Dios en la historia, y racional, esto es, que se apoya también en una *infraestructura racional* a la que no tenemos acceso a través de la revelación divina sino gracias a la crítica filosófica misma. La pregunta que sigue, entonces, es esta: ¿qué significa que la fe religiosa (el círculo más extenso) es mayor que la fe racional? Y la respuesta es: que *a priori* puede establecerse un principio racional normativo según el cual toda religión debe poder integrar o articular sus contenidos morales sobre la base de los límites y de las posibilidades de la razón, tanto en su uso práctico como especulativo. Y en ese sentido habría que decir que, según Kant, ninguna religión podría asumir, como punto de partida fundamental, que conoce a Dios como se conocen los objetos en el mundo fenoménico, y que ninguna religión podría asumir como mandato moral suyo propio algo que se opusiera, de manera clara y evidente, a la ley moral fundamental, es decir, al imperativo categórico.

Por otra parte, Gómez Caffarena, en su obra de madurez *El enigma y el misterio. Una filosofía de la religión* (2007), al clasificar a los filósofos según el enfoque general que cada uno de ellos le da a su concepción filosófica de lo religioso, ubica la filosofía de la religión de Kant bajo una categoría que él denomina “Filosofía [de la religión] desde el sujeto humano y su búsqueda del sentido de la vida”, y lo ubica allí junto a pensadores tan diversos y aparentemente “opuestos” como san Agustín, Feuerbach, Nietzsche, Camus, Blondel, Zubiri, Unamuno, Jaspers y Ricoeur, y los jesuitas J. Maréchal, B. Lonergan y J. B. Lotz¹³.

Respecto de Kant, tal clasificación nos parece del todo correcta en el sentido en que la concepción filosófico-normativa que Kant propone de la religión es perfectamente coherente con las pretensiones del teísmo moral: si bien Dios no es un presupuesto lógico, discursivo o argumentativo necesario para fundamentar la ley moral, la puesta en práctica de esta última sí conduce, a través de la pregunta por el sumo bien, inevitablemente, a la pregunta religiosa. Dice Kant hacia el final de la *Crítica de la razón práctica*: “De esta manera, a través del concepto de sumo bien como objeto y fin final de la razón pura práctica, la ley moral conduce hacia la religión, esto es, al conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos, no como sanciones u ordenanzas arbitrarias y por sí mismas contingentes de una voluntad extraña, sino como leyes esenciales de cualquier voluntad libre por sí misma” (Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo: A 233/ Ak. V, 129).

Puede decirse, entonces, que la religión, para Kant, viene a ser esa instancia razonable que está en capacidad de darle sentido al carácter categórico de los imperativos morales. Si nuestra naturaleza humana nos constriñe a tener que aceptar que la voz del deber *acalle los cantos de sirena de la felicidad*, como dice Kant en la Reflexión 7.315 (Ak. XIX, 312) citada por Aramayo, la vida moral de los seres humanos, más que su vida teórica o especulativa, abre, para el ser humano razonable las puertas a la religión.

¹¹ Ediciones Cristiandad, Madrid, 1983, p. 230.

¹² *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza, Madrid 1986, p. 27

¹³ Las otras dos categorías que utiliza Gómez Caffarena para clasificar posturas filosóficas respecto de la religión son: “Filosofía [de la religión] desde la asunción de racionalidad total”, en la que se encuentran la tradición hindú con *El Advaita Vedanta de Shamkara*, San Anselmo y su argumento ontológico, Spinoza, Schelling y Schleiermacher (en cuanto pensadores románticos), y por supuesto Hegel; y la categoría “Filosofía [de la religión] desde la evidente prevalencia de lo empírico”, con naturalistas, empiristas y filósofos del giro lingüístico con Hume a la cabeza, al que le siguen B. Russell, Wittgenstein, Popper, Wisdom, Flew y otros.

Nuevos horizontes

De esta forma el pensamiento de Kant contiene diversos elementos que hacen posible nuevas formas de relacionamiento y colaboración entre fe religiosa y racionalidad crítica filosófica. La vieja y muy conocida expresión *philosophia ancilla theologiae* (la filosofía es sierva de la teología), que caracteriza el pensamiento escolástico y parece provenir de Pedro Damiano (1007-1072), pero que bien puede hundir sus raíces en el pensamiento de Aristóteles (para quien la metafísica, precisamente en tanto incluye una auténtica *teo-logía* era filosofía primera: *Metafísica* 1026a), y que había sido interpretada y asumida por la escolástica medieval en el sentido de que el pensamiento racional debe someter su indagación y su crítica al servicio de las verdades reveladas en las Sagradas Escrituras, recibe de parte de Kant, en medio del siglo de la Ilustración, una interpretación a la vez novedosa e ingeniosa.

La primera parte de *El conflicto de las facultades*, un opúsculo de Kant de 1798 que, como anota su editor Rodríguez Aramayo, fue *fraguado en el crisol de la censura*, está dedicada a *El conflicto de la facultad filosófica con la teológica*. Allí Kant menciona dos tipos de teólogos: el teólogo bíblico, centrado en el credo eclesiástico, y el *teólogo racional*, que, a diferencia del primero, “se inspira en la razón y vuelve sus ojos hacia la fe religiosa”¹⁴. Ese inspirarse en la razón para volver luego los ojos hacia la fe religiosa orienta el sentido general de la nueva forma de relación entre filosofía y teología vislumbrada por Kant. El teólogo racional es el que primero piensa filosóficamente y luego interpreta al contenido propio de la revelación divina para no incurrir en posibles conflictos, contradicciones o inconsistencias entre los límites de la razón humana y los contenidos de la revelación de Dios. Kant no detalla la manera como entiende que trabaja un *teólogo inspirado en la razón que vuelve los ojos hacia la fe religiosa* (en alemán *Vernunftgelehrte für den Religionsglauben*), pero dado el contexto de este opúsculo de madurez puede uno sospechar que equivale a un teólogo que ha examinado y asumido metodológica y críticamente –en el sentido de sus tres *Críticas*– las posibilidades y los límites de la razón humana, tanto en su uso teórico como productora de conocimiento como en un sentido práctico y moral, esto es, como incansable y persistente artesana del bien y la justicia en el mundo.

Es en ese contexto que Kant introduce su afirmación de que, en una universidad que se precie de tal, la facultad de filosofía es inferior con respecto a las tres facultades superiores de teología, derecho y medicina, pero no por una decisión política arbitraria, sino por el hecho de que ella ofrece a las demás lo que ellas requieren para poder aspirar a algún tipo de verdad –sea teológica, jurídica o médica. La facultad inferior es la única que investiga críticamente los fundamentos de la verdad, o mejor, de los diferentes tipos de verdad que se enseñan y se conjugan en una universidad orgánica y coherente, y está al servicio de las otras facultades como los cimientos de una casa sirven para que esta se sostenga y no se derrumbe. En el caso de la relación entre filosofía y teología el texto de Kant asombra por su brillo y claridad, a la vez que recupera y reinterpreta la imagen de la *philosophia ancilla theologiae*, por lo demás de larga tradición en el pensamiento cristiano¹⁵. Estas son sus palabras: “Incluso cabría conceder a la Facultad de Teología la arrogante pretensión de que la Facultad de Filosofía sea su sierva (aunque siempre subsista la duda de si esta precede a su graciosa señora portando la antorcha o va tras ella sujetándole la cola del manto), con tal de que no la despidan o le tapen la boca; pues justamente esta modesta pretensión de ser libre, pero también de dejar en libertad a los demás, tan sólo para descubrir la verdad en provecho de cada ciencia”¹⁶.

Kant transmuta la relación de la filosofía como sierva de la teología en una relación entre la facultad de filosofía y la de teología. Introduce así en esa relación a la universidad como institución cultural y educativa, lo que innegablemente tiene consecuencias que aquí no podemos entrar a considerar. Lo que nos interesa destacar aquí es, en efecto, que Kant considera que hay diferentes maneras de prestar un servicio. No es lo mismo servir que comportarse servilmente, y que la filosofía preste un servicio a la teología no implica ninguna relación de dominio y control de un saber sobre otro. El comportamiento servil es algo que el mismo Kant rechaza con fuerza desde un punto de vista moral¹⁷, y en la mente de Kant no cabe pensar que la filosofía crítica esté sometida a la religión, mucho menos a la autoridad religiosa. Eso no impide, sin embargo, que el servicio que la filosofía presta a la teología sea de una importancia substantiva: es la *sierva* que va delante de su señora con la antorcha iluminándole el camino para que su pie no tropiece, no se derrumbe, no haga el ridículo y no se convierta en objeto de mofa cultural –en eso se diferencia de la otra sierva, la que va tras su señora sujetándole el manto y cumple una función más bien decorativa, en todo caso no esencial.

La imagen de la sierva que ilumina el camino de su señora alumbraba la siguiente idea: en la sociedad moderna que irrumpe a comienzos del siglo XIX, en la que el desarrollo científico y tecnológico se presenta como el motor de los intereses sociales, la teología y la religiosidad, divorciadas de, o indiferentes frente a la función crítica de la filosofía, corren riesgos peligrosos que ponen en duda su prestigio, su credibilidad y su razonabilidad dentro del conjunto de las actividades humanas. Esos riesgos la pueden conducir al fomento involuntario y desbordado de actitudes religiosas fundamentalistas o románticas tanto en el orden epistemológico como ético.

¹⁴ Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, Alianza Editorial, Madrid, 2003, p. 91.

¹⁵ Ver al respecto el artículo de Malcolm de Mowbray: *Philosophy as Handmaid of Theology: Biblical Exegesis in the service of Scholarship*, en *Traditio*, Vol. 59 (2004), pp. 1-37.

¹⁶ *El conflicto de las facultades*, op. Cit. P. 76-77

¹⁷ En los § 11 y 12 de la *Doctrina de la virtud*, segunda parte de la *Metafísica de las costumbres*, considera Kant que es indigno de la naturaleza humana cualquier forma de falsa humildad (*Kriecherei*) y servilismo, incluso cuando este se revista de símbolos, lenguaje o contenido religioso: “No os convirtáis en esclavos de los hombres”, y luego añade: “quien se convierte en gusano no puede después quejarse de que lo pisoteen” (Ak VI, 436-437).

El fundamentalismo religioso cree no necesitar de los aportes críticos de la filosofía, para eso están las Sagradas Escrituras: el Pentateuco, la Biblia o el Corán. El romanticismo, por su parte, tampoco está muy convencido de la posibilidad o conveniencia de ese aporte crítico de la filosofía y prefiere acudir a los poetas, las artes y las humanidades, en donde encuentra la verdad, el consuelo y la fuerza para soportar la dureza de la vida. A largo plazo, las consecuencias sociales y culturales de estas dos actitudes pueden hacer que la religión aparezca en la sociedad como algo sospechoso o banal.

Por el contrario: asumir la racionalidad filosófica desde dentro de la misma religión, lo que Kant describe como el *teólogo inspirado en la razón*, permite no solo un puente de comunicación entre los contenidos de la filosofía crítica y la teología revelada, sino que hace posible también la inversión de la crítica: así como la filosofía ejerce una función crítica respecto de la religión, esta última, al recuperar el lugar que le corresponde en el horizonte de lo humano, estará también en capacidad de ejercer una crítica de la racionalidad filosófica a la que conoce porque la toma en serio.

También las religiones tienen algo que decirle a la filosofía, algo que criticarle a una racionalidad que puede llegar a encerrarse en sí misma y a no ver lo que los profetas religiosos denuncian y los místicos disfrutan.

Perspectiva histórica

Estrictamente hablando el cristianismo no es una teoría filosófica, es el seguimiento de *un juicio marginal* –según la lúcida e intrigante expresión de John P. Meier, uno de los grandes investigadores del Jesús histórico–, cuyas enseñanzas se consideran luminosas y del cual los creyentes afirmamos que vive eternamente en la gloria de Dios. Pero si ese seguimiento ha de poder ser justificado ante el mundo, como lo demanda nada menos que San Pedro (“siempre dispuestos a dar respuesta a todo el que os pida razón de vuestra esperanza”: 1 Pe 3,15), resulta inevitable apoyarse en planteamientos filosóficos consistentes, de otra forma ese seguimiento no podría expresarse en un pensamiento coherente, es decir, no sería comunicable. La filosofía no pertenece al orden de la revelación de Dios, pero sin pensamiento filosófico –sin logos– dicha revelación sería incomprensible y probablemente estaría destinada a disolverse en la soledad de convicciones incommunicables a personas razonables. Sin categorías no hay comprensión humana, y las categorías, con todas sus posibilidades y sus límites, son un asunto filosófico.

Así las cosas, conviene no olvidar que el 19 de marzo del año 1227 el papa Gregorio IX escribió una carta dirigida a los *Teólogos de París* en la que, lleno de dolor y tristeza en el corazón, se lamentaba de las impías innovaciones que algunos de los mencionados teólogos introducían en sus escritos y enseñanzas. En dicha carta, el papa la emprende contra la penetración del aristotelismo en el pensamiento cristiano. ¿Por qué? Pues porque temía que los propagadores y defensores de esa filosofía pagana se apartaran y alejaran de la doctrina de los santos Padres de la Iglesia y terminaran entregándose a una doctrina filosófica sobre cosas naturales que él considera no solo frívolas sino abiertamente ateas. No podía prever el papa que, no muchos años después de dicha carta, un piadoso fraile dominico llamado Tomás de Aquino, que había sido discípulo de Alberto Magno primero en París y luego en Colonia, tras conocer, reflexionar y asimilar la filosofía de Aristóteles, con su ayuda habría de profundizar y transformar de manera contundente la teología cristiana.

Hoy sabemos, en efecto, que las categorías aristotélico-tomistas han sido durante varios siglos el fundamento metodológico y metafísico de lo que podríamos llamar pensamiento filosófico cristiano occidental. Mucho le debe el pensamiento católico a ese encuentro fecundo entre la inspirada sabiduría bíblica, los santos padres griegos y latinos y el pensamiento del Estagirita. Pero no podemos negar que, como lo anota Norbert Fischer, si en la época de Gregorio IX hubiese existido el *Index librorum prohibitorum*, la obra completa de Aristóteles habría sido indexada y proscrita como lo fue en 1827 la *Crítica de la razón pura* de Kant, y muy probablemente las obras de Alberto Magno y Tomás de Aquino también.¹⁸

Entre la muerte de Aristóteles y surgimiento del cristianismo pasaron cerca de trescientos cincuenta años, y entre el mismo Aristóteles y Tomás de Aquino transcurrieron cerca de mil seiscientos años. A nosotros, del nacimiento de Kant, nos separan apenas trescientos años. Esa perspectiva nos indica que cualquier evolución en la autocomprensión religiosa y teológica toma tiempo y transcurre sin prisa, algo que indudablemente contrasta con la velocidad que suele acompañar los acontecimientos en el mundo de hoy, en el que muchos piensan que para que algo ocurra debe ocurrir inmediatamente. Por eso mismo podemos suponer, y también esperar, que las transformaciones en la autocomprensión católica del futuro procederá también de las ideas de filósofos que, como Kant, tienen paciencia para manifestar su fecunda actualidad.

¿Cristianismo sin Cristo?

La historia de las relaciones entre la filosofía y la fe cristiana es muy larga y extraordinariamente compleja. Desde los tiempos de San Pablo (ver 1 Cor. 1,22), San Justino Mártir (ca. 100-163) y Orígenes de Alejandría (184-253) hasta hoy, esa relación, si bien necesaria, está muy lejos de poder ser considerada como superada o definitivamente aclarada y definida. Hemos conocido cristianos admirables, mártires y profetas, que han renunciado a la sabiduría humana para buscar la verdad solo en la religión, y también auténticos filósofos cristianos que han encontrado en el saber filosófico una auténtica mina de oro para estudiar y profundizar más aquello que aman con el corazón y confiesan con la boca.

Eso es así porque el ser humano es un dinamismo espiritual autoconsciente, reflexivo, crítico y libre, que tiene que reinventarse y hacerse a sí mismo desde sus posibilidades y sus límites, y para lograr eso se apoya

¹⁸ Ver el texto de Norbert Fischer: *Müssen Katholiken weiterhin Furcht vor Kant haben? (¿Tienen los católicos que seguir teniendo miedo de Kant? en „Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte“*; Herder (2005).

en la razón, pero no solo en la razón, también en las ciencias, en las religiones, en el arte, en sus tradiciones y su cultura, y en toda forma de expresión de lo que es y de lo que sueña llegar a ser. La *catolicidad* o universalidad de la Iglesia Católica consiste precisamente en que todas esas diferentes maneras de entender y asumir el ser cristiano pueden coexistir en diálogo fecundo sin que ninguna de ellas haya de imponerse a las otras negándolas. Eso no siempre se ha logrado y por eso representa una tarea en permanente construcción. Hoy en día la vivencia de la fe cristiana es diferente en África, en los países del Extremo Oriente, en Europa Central y en los Andes suramericanos, pero en todos esos entornos culturales el hecho religioso es auténtico e irrepetible. Fiel a sus propios orígenes, por muy remotos que sean, la experiencia religiosa en general, y la cristiana en particular, ha mostrado una enorme capacidad de adaptación a través de los cambios históricos.¹⁹

Las variedades de la experiencia religiosa, además de ser el título y el tema central de las *Gifford Lectures* ofrecidas por William James (1842-1910) en Edimburgo entre 1901 y 1902, es una expresión que contiene buena parte de las transformaciones que la experiencia religiosa habría de conocer a lo largo del siglo XX. No hay una experiencia religiosa que sea común, la misma, a toda la humanidad y en todas las culturas y épocas históricas. Esa diversidad es, a mi juicio, no una debilidad sino una riqueza, un auténtico tesoro de la humanidad que todavía debe ser explorado, descubierto y valorado. Apreciar positivamente esa diversidad, asumirla como riqueza y no como decadencia, es posible gracias a las categorías comprensivas desarrolladas a lo largo de la modernidad y a las transformaciones que esta ha introducido en la cultura occidental. Por eso podemos afirmar que la teología ecuménica e interreligiosa del futuro, que germinalmente está presente en el pensamiento católico desde el Concilio Vaticano II, es posible, entre otras cosas, por su arraigo antropológico-trascendental, y en ese sentido en el futuro será aún más kantiana de lo que es hoy.

Eso no significa, por otra parte, que la filosofía pueda sentirse llamada o invitada a definir o modelar los contenidos narrativos y simbólicos de cada religión, y por eso el diálogo interreligioso y ecuménico tampoco pretende identificar valorativamente la mejor religión, la más auténtica o la más bella, como si se tratara de establecer un *ranking* de religiones elaborado por filósofos. La función de la filosofía respecto de las religiones, lejos de juzgarlas o aprobarlas, es la de proponerles, como ya señalamos, una especie de *infraestructura racional* (Gómez Caffarena) que esté al servicio del hecho religioso en cuanto tal, presente en todas las religiones, a la manera de una *ancilla* que ilumina el camino de su señora para que no tropiece. Esa *infraestructura racional* será reconocible en muchos ámbitos de sus relaciones, pero quiero aquí mencionar dos en los que percibo un creciente apoyo de la teología católica en la obra de Kant: en la relación entre experiencia religiosa y conocimiento científico, y en el fundamento razonable de sus pretensiones éticas.

En *Kant y el cristianismo* (2021), Rogelio Rovira investiga con cuidado y acertado criterio la manera como Kant comprendió e interpretó el cristianismo: como una religión esencialmente moral. Al igual que muchos otros ilustrados del siglo XVIII, Kant asume también que la persona de Cristo es guía y maestro moral de la humanidad, y que su enseñanza, esencialmente moral, tiene un valor universal porque coincide perfectamente con las exigencias de la ley moral. Pero esa perspectiva corre el peligro, en la interpretación de Rovira, de reducir al mínimo el significado que Cristo ha tenido a lo largo de la historia del cristianismo. Jesús, el Cristo, para el filósofo de Königsberg no es más que el ideal del ser humano que es grato a Dios. De allí que Rovira esquematice del siguiente modo lo que a su juicio sucede con el cristianismo según Kant: “*El cristianismo ha quedado despojado de la persona de Cristo y convertido en una religión constituida por una doctrina moral que conduce a la esperanza en la intervención divina*. El cristianismo en conceptos morales ha prescindido, en efecto, de la persona de Cristo y la ha sustituido por el ideal del ser humano grato a Dios.”²⁰

El cristianismo a la Kant sería, así, un *cristianismo sin Cristo*, esto es, sin la divinidad del propio Cristo y sin el valor salvífico universal del sacrificio de Cristo en la cruz, que indudablemente son verdades de fe contenidas en el Nuevo Testamento y en la tradición de las iglesias cristianas. Algún comentarista ha dicho incluso, con suficiente ironía, que para Kant Jesús de Nazareth no era la encarnación de la segunda persona de Santísima Trinidad sino la encarnación del imperativo categórico, de donde resulta un Cristo pensado y *tallado* con esmero y puesto al servicio de la filosofía crítica de Kant. Algo de cierto hay en ello.

El punto no es, sin embargo, si la cristología de Kant es aceptable o no desde el punto de vista de la dogmática católica o luterana, o si su eclesiología (la Iglesia como comunidad ética o como pueblo de Dios bajo leyes éticas) se corresponde con las intenciones fundacionales de la comunidad de hermanos y hermanas inaugurada por Jesús. Desarrollar la cristología, la eclesiología, la teología de la gracia y de los sacramentos, no son tareas de la filosofía crítica. Que Kant haya incursionado en ellas desde la perspectiva del pietismo puritano e individualista en el que se educó no significa que ese sea su contribución más significativa a la filosofía de la religión. Lo que él ofrece para que la religión tenga futuro en el mundo moderno –y también posmoderno– está en el corazón mismo de su filosofía crítica, es decir, en el intento por trazar, a la vez, las posibilidades y los límites de la razón humana.

Bibliografía

Durán Casas, V. (2018). “Kant, Humboldt y el Salto del Tequendama: Dos prusianos unidos por la geografía”. En *Humboldtiana neogranadina*, Tomo III, edición académica de Alberto Gómez Gutiérrez, pp. 627-636: Bogotá, 2018. Hay una versión ligeramente modificada de este artículo, en inglés: “Immanuel Kant,

¹⁹ Ver mi ensayo *Comprender la religión* (2022), Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.

²⁰ Rovira, R. (2021). *Kant y el cristianismo*, p. 187. La cursiva es del original.

- Alexander von Humboldt and the Tequendama Fall. Two Prussians linked by Geography” (2018), en HiN, *Alexander von Humboldt in Netz*, Internationale Zeitschrift für Humboldt-Studien, Bd. 19, Nr. 36.
- Fischer, N. (2005)(Ed.). *Kant und der Katholizismus*, Herder, Freiburg i.B.
- Gómez Caffarena, J. (1983). *El teísmo moral de Kant*. Ediciones Cristiandad, Madrid.
- Gómez Caffarena, J. (2007). *El enigma y el misterio*. Una filosofía de la religión, Editorial Trotta.
- Littger, K. W. (Ed.) (2005). *Kant und der Katholizismus*, Ausstellungskatalog, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden.
- Rovira, R. (2021). *Kant y el cristianismo*. Herder.
- Rahner, K. (1967). *El oyente la palabra*. Herder, Barcelona.
- Schikendantz, C. (2008). “La relación entre Martin Heidegger y Karl Rahner. Una recepción y diferenciación todavía por escribir”, en *Teología y Vida*, Vol. XLIX pp. 371 – 397.