

# El mal y la gracia

La religión natural de Kant

**Leonardo Rodríguez Duplá**

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ

EL MAL Y LA GRACIA  
La religión natural de Kant

**Herder**

*Diseño de portada:* Purpleprint Creative

*Edición digital:* José Toribio Barba

© 2019, *Leonardo Rodríguez Duplá*

© 2019, *Herder Editorial, S. L., Barcelona*

ISBN digital: 978-84-254-4171-4

1.ª edición digital, 2019

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com)).

**Herder**

[www.herdereditorial.com](http://www.herdereditorial.com)

# ÍNDICE

## PRÓLOGO

### I. ¿QUÉ ES EL MAL RADICAL?

1. Una novedad inesperada
2. El mal radical como acto inteligible
3. El mal radical como propensión al mal
4. El mal radical como autoengaño

### II. ¿POR QUÉ SOSTIENE KANT QUE EL HOMBRE ES MALO?

1. Planteamiento
2. Cómo es posible conocer la maldad de una acción
3. Cómo es posible conocer la maldad de un hombre
4. Cómo es posible saber que todos los hombres son malos
5. Balance y prospectiva

### III. CRISTOLOGÍA RACIONAL

1. Planteamiento del problema
2. El «segundo experimento» kantiano
3. Algunas dificultades que ha de superar la lectura crítica del Nuevo Testamento
4. La devaluación kantiana de la figura de Cristo
5. Cristo como arquetipo moral
6. La imitación de Cristo como problema
7. La triple ejemplaridad moral de Cristo

### IV. DOCTRINA FILOSÓFICA DE LA GRACIA

1. Reparos a la teoría kantiana de la gracia
2. El estado de la cuestión
3. El lugar sistemático de la teoría de la gracia en la filosofía de la religión kantiana
4. La incapacidad natural del hombre
5. La crítica de Kant a la concepción tradicional de la gracia
6. El postulado de la gracia
7. Las funciones de la gracia
8. La gracia como misterio
9. Conclusión

### V. ECLESIOLOGÍA RACIONAL

1. La compañía de los otros hombres como factor de corrupción moral
2. La comunidad ética
3. El estado de naturaleza en sentido jurídico y en sentido ético
4. El deber *sui generis* de fundar la comunidad ética
5. El pueblo de Dios
6. La Iglesia visible y la invisible
7. Los rasgos distintivos de la Iglesia verdadera
8. La «particular debilidad» de la naturaleza humana
9. La historia religiosa de la humanidad

### VI. EXÉGESIS BÍBLICA

1. El problema
2. Nuestra hipótesis
3. La praxis exegética kantiana

- [4. Los principios de la exégesis neotestamentaria kantiana](#)
- [5. El papel de los eruditos escrituristas](#)
- [6. El marcionismo de Kant](#)

#### [VII. RAZÓN Y REVELACIÓN](#)

- [1. Discrepancias sobre la actitud de Kant hacia la religión](#)
- [2. El método seguido en el libro sobre la religión](#)
- [3. El círculo de la religión racional](#)
- [4. El círculo de la religión revelada y sus divisiones](#)
- [5. Valoración de la imagen de los círculos concéntricos](#)
- [6. Razón y revelación](#)

#### [BIBLIOGRAFÍA](#)

#### [FUENTES](#)

#### [LITERATURA SECUNDARIA](#)

A la memoria de mi madre

## PRÓLOGO

El 12 de octubre de 1794 —poco más de un año después de que viera la luz el libro de Kant *La religión dentro de los límites de la mera razón* y cuando ya circulaba su segunda edición aumentada— el famoso filósofo recibía una comunicación oficial firmada por Johann Christoph von Woellner, ministro de asuntos religiosos del rey Federico Guillermo II, en la que se le acusaba de «desfigurar y envilecer diversas doctrinas capitales y fundamentales de la Sagrada Escritura y del cristianismo» y se le conminaba a cambiar de actitud so pena de tener que afrontar «infaliblemente disposiciones desagradables» (VII 6).<sup>1</sup> Además, se le exigía que ofreciera explicaciones de su conducta a la mayor brevedad.

La respuesta de Kant no se hizo esperar. En su escrito de justificación sostenía, entre otras cosas, que a su libro no cabía achacarle desprecio alguno por el cristianismo, por la sencilla razón de que en él no se ocupaba de esta religión, sino únicamente de «la religión natural» (VII 8), es decir, de la doctrina que en materia religiosa la razón puede elaborar por sí misma, sin necesidad de apelar a la autoridad de la revelación.

Esta alegación de Kant resulta, de entrada, sorprendente. Basta hojear el libro censurado para comprobar que en él se alude constantemente a los dogmas principales de la fe cristiana y se hace un uso abundante de pasajes bíblicos, de algunos de los cuales se ofrecen elaboradas exégesis. Sin embargo, vistas las cosas con mayor detenimiento, se comprueba que al filósofo no le faltaba razón al afirmar que su libro no versaba propiamente sobre el cristianismo. Como él mismo explica en el prólogo a la segunda edición de la obra, la religión natural puede ser elaborada con arreglo a dos métodos diferentes. Al primero podemos llamarlo método constructivo. La razón se vale aquí únicamente de sus propios recursos y, partiendo de ellos, trata de formular los contenidos de una doctrina religiosa universalmente válida. Un ejemplo de este modo de proceder lo encontramos ya en el «Canon de la razón pura» de la primera *Crítica*, donde la razón llega a formular los postulados de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma sin recurrir a doctrinas reveladas. El segundo método es *reconstructivo*. Aquí la razón tiene en cuenta los dogmas de la religión positiva y prueba a justificarlos desde su propia perspectiva. Tal es el método utilizado por Kant en la mayor parte de su libro sobre la religión. Este modo de proceder no contradice la previa decisión metodológica de poner entre paréntesis la pretensión de verdad de la revelación, pues lo que se hace

justamente es poner a prueba esa pretensión, no darla por supuesta. Se trata, en efecto, de averiguar en qué medida los contenidos dogmáticos del cristianismo y las enseñanzas de la Biblia pueden ser reconstruidos y asumidos por la razón autónoma. Es al fruto de ese trabajo de reconstrucción a lo que Kant llama religión natural.

Los resultados alcanzados por este método reconstructivo son muy llamativos. Kant llegará a proponer dobletes racionales de muchos de los contenidos del cristianismo sometidos a examen, como el pecado original, la figura de Cristo, la Iglesia por él fundada o la necesidad de la gracia. Pero por más que dialogue con el cristianismo, Kant no se pronuncia sobre el valor de la *revelación* cristiana en cuanto tal, pues aquí se trata únicamente de proponer una doctrina religiosa «dentro de los límites de la *mera razón*». Por consiguiente, la afirmación kantiana de que su libro no contiene un pronunciamiento sobre el cristianismo sino solo sobre la religión natural es, contra lo que podía parecer, exacta. Pues aunque del cristianismo procedan múltiples incitaciones para la reflexión racional, la razón se reserva siempre en esta obra la última palabra, al tiempo que guarda un prudente silencio sobre el valor de la revelación como fuente de conocimiento independiente. El cristianismo, como religión revelada, es el interlocutor elegido por Kant, no su tema.

Comprensiblemente, el ensayo kantiano de reconstrucción racional de los contenidos dogmáticos del cristianismo despierta hoy el interés de numerosos estudiosos, que se preguntan por el potencial de esta vertiente de la filosofía kantiana como fundamento de la reflexión teológica.<sup>2</sup> No se trata de un asunto meramente académico, pues no faltan quienes plantean la cuestión de la aplicabilidad de los principios kantianos a la existencia religiosa vivida en el seno de las comunidades de fe históricas.<sup>3</sup> Y también hay quien propone recurrir a la religión natural como base desde la que potenciar el diálogo ecuménico e interreligioso, ya que, tratándose de una doctrina puramente racional, debería ser compartida por todos los participantes en ese diálogo.<sup>4</sup>

Este interés por la filosofía de la religión kantiana es relativamente reciente. El libro de Kant sobre la religión provocó múltiples reacciones de sus contemporáneos, las cuales iban desde el entusiasmo (Schiller) hasta la indignación (Goethe). Sin embargo, tras la muerte del filósofo, acaecida en 1804, la llama de la controversia no tardó en apagarse y la religión natural kantiana fue cayendo en el olvido, eclipsada primero por las filosofías especulativas de la religión del idealismo alemán y luego por la crítica de la religión del siglo XIX. Ni siquiera la famosa vuelta a Kant propiciada por el neokantismo en el último tercio de ese siglo alteró esta situación, pues el interés de esta corriente de pensamiento se orientó sobre todo a la lógica trascendental y a la teoría del conocimiento kantianas como fundamento de la teoría de la ciencia. Y tampoco se reavivó el interés por la filosofía de la religión kantiana con ocasión del giro hacia una interpretación metafísica de Kant promovido por autores como Heimsoeth y Heidegger en la tercera década del siglo XX.

Los obstáculos que durante tanto tiempo impidieron la recepción de la reflexión kantiana sobre la religión, y aun hoy siguen dificultándola, son de distinta índole. A menudo se ha sostenido que las piezas teóricas fundamentales de la religión natural

kantiana están gravadas con dificultades internas insuperables. Los blancos preferentes de este tipo de críticas han sido la doctrina del mal radical y la concepción kantiana de la gracia. También ha sido frecuente afirmar que la posición expuesta en el libro sobre la religión no tiene encaje posible en el proyecto crítico kantiano; se trataría de un cuerpo extraño del que es mejor prescindir. En esta opinión tiene gran parte el tenaz prejuicio antimetafísico de la interpretación neokantiana. Kant es leído unilateralmente a la luz de la primera *Crítica*, y en consecuencia se destaca en él su condición de debelador del teísmo tradicional. Quienes dan crédito a estas objeciones a la coherencia interna y externa de *La religión dentro de los límites de la mera razón* tienden a considerar esta obra como un texto marginal en el corpus kantiano, escrito cuando los años de plenitud intelectual de su autor ya habían quedado atrás. Hacia el final de su vida, Kant habría querido reconciliarse con el pietismo de su infancia, o quizá ponerse a resguardo de las insidias de la ortodoxia religiosa de su tiempo, pese a que con ello se apartaba de los motivos inspiradores de su obras filosóficas capitales. Otras veces se le atribuyen motivos más peregrinos, como el deseo de aplacar los escrúpulos religiosos de su criado Lampe.

Sin embargo, en los años setenta del pasado siglo se inició una nueva fase en la historia de la recepción de la filosofía de la religión kantiana, marcada esta vez por su carácter reivindicativo. El deshielo lo provocó la publicación del libro de Allen Wood *La religión moral de Kant*.<sup>5</sup> El crítico norteamericano defendía en esta obra tanto la coherencia interna de la religión natural kantiana como su continuidad con las obras anteriores del filósofo, y no dudaba en afirmar que Kant entendía «la filosofía crítica como un enfoque *religioso*».<sup>6</sup> No tardó en seguirle el estudioso canadiense Michel Despland,<sup>7</sup> quien además destacaba la conexión entre la fe racional y la concepción de la historia en el planteamiento kantiano. Desde que vieran la luz esas dos obras pioneras, el caudal de publicaciones sobre la filosofía de la religión kantiana no ha dejado de crecer en el ámbito académico anglosajón y, aunque con algún retraso, también en el europeo continental, especialmente en Alemania.<sup>8</sup>

Que la atención prestada a este aspecto de la filosofía kantiana haya aumentado mucho no significa que haya acuerdo acerca de su valor. Hoy la crítica especializada se encuentra dividida en dos grandes tendencias de signo contrario, a las que se suele aplicar las etiquetas de «tradicional» y «afirmativa».

La interpretación tradicional es denominada así por ser heredera de la actitud de rechazo hacia la filosofía de la religión kantiana que, según hemos visto, ha sido dominante hasta no hace mucho. Reaparece aquí la acusación de incoherencia; se insiste en el abandono definitivo del teísmo por parte de Kant; se sostiene que el filósofo reduce la religión a ética, de suerte que su libro sobre la religión no añadiría nada esencial a sus obras de filosofía moral; se propugna una interpretación secularizada del bien supremo, que es visto, no como una meta trascendente, sino como un objetivo que ha de ser alcanzado en el curso de la historia. Se ha de tener presente, sin embargo, que entre los autores a los que, por economía, suele reunirse bajo la etiqueta de tendencia interpretativa tradicional se registran también discrepancias sustanciales. Por ejemplo,

unos críticos ven en Kant a un pensador ateo, otros a un agnóstico, otros a un deísta.<sup>9</sup>

Por su parte, las interpretaciones afirmativas se caracterizan por otorgar gran relevancia a la filosofía de la religión de Kant, considerándola una clave imprescindible para entender el sentido del proyecto crítico kantiano en su conjunto. La religión natural no es un galimatías incomprensible, sino el fruto de una cuidadosa elaboración filosófica. Kant es visto como un pensador genuinamente religioso, muchos de cuyos atisbos son aprovechables por la reflexión teológica contemporánea. De hecho, muchos de los críticos que propugnan una interpretación afirmativa tienden a subrayar la consonancia entre filosofía crítica y cristianismo. Tanto la concepción kantiana de la historia, insuficientemente atendida por la interpretación tradicional, como el aprecio del filósofo por la fe eclesial confirmarían este parecer.<sup>10</sup>

Al elaborar este libro hemos tenido en cuenta numerosas aportaciones realizadas por investigadores pertenecientes a las dos tendencias descritas, pero sobre todo hemos recurrido al examen directo de los textos del propio Kant, buscando en ellos la luz que aclare el sentido y valor de la religión natural y ayude a zanjar las discrepancias entre los intérpretes. Este modo de proceder nos ha permitido avanzar hacia una comprensión de la filosofía de la religión kantiana, algunos de cuyos rasgos distintivos se enuncian a continuación.

En primer lugar, hemos alcanzado el convencimiento de que la concepción religiosa defendida por Kant se apoya en argumentos de naturaleza estrictamente filosófica, y no responde por tanto a prejuicios más o menos inconscientes o al deseo de congraciarse con la ortodoxia religiosa. En particular, hemos intentado reconstruir los complejos argumentos que le llevan a proponer sus doctrinas del mal radical y de la necesidad de la gracia. (La teoría del mal radical es el aspecto más conocido, seguramente también el más controvertido, de la filosofía de la religión de Kant. A su teoría de la gracia, en cambio, se le ha prestado menos atención, en parte por haber sido objeto de persistentes malentendidos que han dificultado su recepción. El título de nuestro trabajo indica ya la importancia decisiva que la interpretación aquí propuesta reconoce a estas dos piezas teóricas). También hemos intentado sacar a la luz los principios racionales que guían la exégesis bíblica practicada por el filósofo. En segundo lugar, creemos posible mostrar que la filosofía de la religión kantiana constituye un cuerpo teórico coherente, libre de las contradicciones internas que tantas veces se le han achacado. Además, ese cuerpo teórico encaja orgánicamente en el conjunto de la filosofía kantiana del período crítico, por una parte, y por otra enlaza con sus escritos de filosofía de la historia. El más profundo tratamiento kantiano del problema del progreso de la humanidad en el curso de la historia universal se encuentra, en efecto, en la parte tercera del libro sobre la religión.

Lo que se acaba de decir sugiere una gran cercanía a las interpretaciones afirmativas. Sin embargo, existe un rasgo compartido por la mayoría de los intérpretes de esa orientación del que deseamos distanciarnos expresamente. Muchos de ellos tienden a una visión excesivamente armonizadora de la relación entre cristianismo y filosofía crítica. Nosotros, en cambio, creemos que esa relación es mucho más compleja de lo que suele suponerse, y en todo caso no creemos que pueda considerarse a Kant un filósofo

cristiano, a menos que se utilice esta expresión en un sentido tan lato que le haga perder valor descriptivo. Este punto será abordado especialmente en los capítulos dedicados a la cristología racional y la relación entre razón y revelación.

Es necesario dejar atrás la falsa disyuntiva que obliga a elegir entre un Kant cristiano y un Kant ajeno a la religión. En la filosofía de Kant hay una dimensión genuinamente religiosa, solo que la fe racional por él propugnada no puede identificarse con el credo de ninguna comunidad de fe histórica. Hay, eso sí, coincidencias parciales entre la religión natural y las religiones positivas, sobre todo el cristianismo. Esto se debe en gran medida a que el cristianismo ha sido, según vimos, el interlocutor elegido por el filósofo a la hora de elaborar su propia religión natural; pero también obedece al hecho de que Kant ha logrado identificar elementos constitutivos de toda existencia religiosa auténtica. Uno de ellos es la exigencia de una *sinceridad* absoluta, no solo en las declaraciones públicas y actos de culto externo, sino también y sobre todo en el fuero interno de cada sujeto religioso.<sup>11</sup> Dado que la religión natural ha de practicarse, según Kant, en el seno de una Iglesia (que es la configuración histórica de la imprescindible «comunidad ética»), este énfasis en la importancia de la sinceridad comporta la exigencia del mayor grado de *libertad*, tanto en las relaciones entre los miembros de la comunidad de fe como en la relación de esa comunidad con el poder político. Pero solo hay verdadera libertad y asunción sincera de la fe allí donde se reconoce el papel decisivo que desempeña la *razón* en el seno de la existencia religiosa.<sup>12</sup> Otra de las contribuciones de valor permanente de la filosofía kantiana es su énfasis en la dimensión *moral* de la experiencia religiosa. No es verdad que Kant reduzca la religión a ética, pero sí sostiene que solo accede a la perspectiva auténticamente religiosa quien recorre la ardua senda del compromiso moral. Mencionemos, por último, el protagonismo del tema de la *esperanza*. Conviene no olvidar que el conjunto de la reflexión kantiana en materia religiosa es un intento de dar una respuesta filosófica a la pregunta «¿qué me cabe esperar?». La respuesta ofrecida tiene una clara dimensión trascendente, por cuanto remite a una vida venidera en la que se alcance la síntesis de virtud y felicidad a la que aspira nuestra naturaleza; pero también se refiere a la necesaria aspiración a crear un orden social más justo y pacífico.

Evidentemente, los rasgos que acaban de recordarse (sinceridad, libertad, crítica racional, compromiso moral, esperanza) no son toda la religión, pero han de estar presentes, según Kant, en toda religión. En esa medida, son un elemento de contraste que facilita la crítica de las deformaciones religiosas. El filósofo aplicó esta vara de medir a la religión institucionalizada de su tiempo. Pero sería un error pensar que esos criterios no valen también para nuestra época; como también lo sería excluir de antemano que la teología contemporánea pueda beneficiarse en alguna medida de la recepción crítica del enfoque kantiano.

Algunos capítulos de este libro han sido escritos de manera independiente, cuando aún no existía el proyecto de integrarlos en una exposición global de los grandes temas de la religión natural kantiana. Esto explica que haya en el libro algunas reiteraciones, por ejemplo en lo relativo al método aplicado por Kant. Desde un punto de vista literario,

esto puede juzgarse un defecto. Sin embargo, hemos preferido mantener la mayor parte de los pasajes en los que se vuelve sobre cuestiones ya tratadas, pues esto facilita el que los distintos capítulos puedan leerse por separado, con arreglo a los particulares intereses de cada lector. Quien, por ejemplo, sienta interés por la interpretación kantiana de la figura de Cristo o por su concepción de la gracia, puede acudir directamente a los capítulos correspondientes, sin necesidad de leer el libro en su integridad.

---

<sup>1</sup> Citaremos a Kant por la edición de la Academia de Berlín, con indicación de volumen y página. En este caso la cita está tomada del prólogo de *El conflicto de las facultades*, publicado por Kant en 1798, cuando el rey Federico Guillermo II ya había fallecido. En dicho prólogo se reproduce tanto el escrito firmado por Woellner como la respuesta del propio Kant. Sobre los pormenores del conflicto de Kant con la censura prusiana puede verse la documentada introducción de Bettina Stangneth a su edición de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Hamburgo, Felix Meiner, 2003), que en este punto asume los resultados de las investigaciones históricas de Peter Krause.

<sup>2</sup> Cf. por ejemplo W. Thiede (ed.), *Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004; G. Essen y M. Striet (eds.), *Kant und die Theologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.

<sup>3</sup> Véanse las contribuciones de la parte tercera de la obra colectiva: C. L. Firestone y S. R. Palmquist (eds.), *Kant and the New Philosophy of Religion*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 2006.

<sup>4</sup> Cf. A. Winter, *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*, Hildesheim, Olms, 2000, p. 47.

<sup>5</sup> Cf. A. W. Wood, *Kant's Moral Religion*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1970. Un antecedente interesante lo constituyen los artículos sobre la filosofía de la religión y de la historia de Kant publicados en los años cincuenta por Emil Fackenheim y luego recogidos en su libro *The God Within. Kant, Schelling, and Historicity*, Toronto, University of Toronto Press, 1996.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 2.

<sup>7</sup> Cf. M. Despland, *Kant on History and Religion*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1973.

<sup>8</sup> Véanse, como muestra, los siguientes trabajos de revisión bibliográfica: N. Fischer, «Zur neueren Diskussion um Kants Religionsphilosophie», *Theologie und Glaube* 2 (1993), pp. 170-192; G. Cavallar, «Kants Religionsphilosophie im Spiegel neuerer Arbeiten», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 52 (1998), pp. 460-470; A. U. Sommer, «Neuerscheinungen zu Kants Religionsphilosophie», *Philosophische Rundschau* 54 (2007), pp. 31-53.

<sup>9</sup> Cf. P. J. Rossi y M. Wreen (eds.), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 1991. La mayor parte de los autores de los ensayos reunidos en este volumen preconizan el enfoque tradicional.

<sup>10</sup> Cf. C. L. Firestone y S. R. Palmquist (eds.), *Kant and the New Philosophy of Religion, op. cit.*, una colección de ensayos que puede considerarse la réplica, en clave afirmativa, a la obra citada en la nota anterior. La extensa introducción de los editores ofrece además un panorama muy documentado de la historia de la interpretación de Kant en lengua inglesa.

<sup>11</sup> No es casual que Bettina Stangneth haya dado a su estudio sobre la filosofía de la religión kantiana el título *Cultura de la sinceridad* (cf. B. Stangneth, *Kultur der Aufrichtigkeit*, Würzburgo, Königshausen & Neumann, 2000).

<sup>12</sup> «[...] una religión que sin reparo declara la guerra a la razón a la larga no se sostendrá contra ella» (VI 10).

# I

## ¿QUÉ ES EL MAL RADICAL?

### 1. UNA NOVEDAD INESPERADA

Nada tiene de extraño que la doctrina del mal radical, expuesta por Kant en la primera parte de su libro sobre la religión, fuera recibida por algunos de sus más eminentes contemporáneos con una mezcla de estupor e indignación. En cuanto recuperación filosófica de la idea del pecado original, esa doctrina ponía en tela de juicio la confianza ilustrada en el progreso imparable de la humanidad.<sup>1</sup> La hipótesis mítico-religiosa de la corrupción insanable de la naturaleza humana era vista por el pensamiento ilustrado como una peligrosa antigualla que, de no ser rechazada, perpetuaría la ilusión de la necesidad de una intervención externa —de Dios o del soberano absoluto, según que se miren las cosas de tejas arriba o de tejas abajo— que redimiera al hombre de su condición miserable. El que el dogma cristiano del pecado original se presentara ahora «dentro de los límites de la mera razón» lo hacía aún más pernicioso, pues suponía que también la confianza ilustrada en el progreso era, a su vez, un dogma; y, puestos a elegir entre dos dogmas incompatibles, forzoso era reconocer que el de la maldad humana contaba con un apoyo empírico abrumador.

Pero la doctrina del mal radical no solo era inaceptable para quienes se hallaban imbuidos del espíritu de la época, sino que era asimismo completamente inesperada para cualquiera que estuviera familiarizado con la filosofía kantiana. En las obras publicadas por Kant hasta entonces no existía, en efecto, alusión alguna al mal radical. Es más, ciertos rasgos muy conocidos de la filosofía crítica, sobre los que volveremos más tarde, parecían excluir por principio que podamos llegar a pronunciarnos con certeza sobre el valor moral de la conducta del hombre. Al sostener ahora que el hombre es malo por naturaleza, Kant parecía contradecirse flagrantemente. Esto supuesto, no sorprende la aspereza de algunas reacciones. Se recordarán las palabras, tantas veces citadas, que ya en junio de 1793, al poco de aparecer la primera parte del escrito kantiano sobre la religión, escribía Goethe a Herder:

Tras haber empleado una larga vida en purificar su manto filosófico de los prejuicios que lo ensuciaban,

Kant lo ha embadurnado ignominiosamente con la mancha afrentosa del mal radical, para que también los cristianos se sientan atraídos a besar su orla.<sup>2</sup>

Dejando a un lado el tono airado de estas palabras, la cuestión es saber si es verdad que la doctrina del mal radical ha de considerarse un cuerpo extraño en el contexto de la filosofía práctica kantiana, algo así como un añadido arbitrario e inoportuno. Quienes así lo creen tienden a veces a explicar la inesperada y tardía aparición del mal radical en la obra de Kant alegando factores ajenos al plano teórico, siendo los más socorridos el trasfondo luterano de su pensamiento<sup>3</sup> y el sesgo pesimista y desengañado de su personalidad.<sup>4</sup>

No deberíamos recurrir de entrada a este tipo de explicaciones. Es claro que la tradición luterana, con su énfasis en la corrupción de la naturaleza humana por el pecado de los primeros padres, hubo de ser intensamente recibida por Kant, que creció en un ambiente pietista.<sup>5</sup> Pero esta explicación tiene el inconveniente de no explicar lo más llamativo: por qué un filósofo que osó someter a crítica la religión revelada e incluso devaluó sin ambages la figura de Cristo, había de detener su ímpetu crítico precisamente ante el pecado original, es decir, ante el más «antipático» y difícil de explicar de los dogmas. Antes de recurrir al manido tópico del pietismo, y desde luego antes de acusar a Kant de buscar una componenda con el cristianismo oficial, debería preguntarse si no hay en el texto kantiano elementos *argumentativos* de peso que hablen en favor de la sorprendente tesis de la maldad humana. Y otro tanto cabe decir del alegado pesimismo kantiano. Por más que ese pesimismo sea innegable, y aun rayano en la misantropía, la cuestión es averiguar si se trata de un puro rasgo del carácter heredado, algo así como un humor del que no se es ni responsable ni dueño, o si, por el contrario, ese pesimismo se nutre de experiencias y argumentos que puedan hacerse valer ante el tribunal de la razón.

El propósito de las páginas que siguen es mostrar que la doctrina del mal radical se apoya en un complejo argumento de naturaleza estrictamente filosófica; argumento que en modo alguno contradice los principios de la filosofía moral kantiana tal como esta había sido presentada en la *Fundamentación* y en la segunda *Crítica*. Es verdad que la reconstrucción del argumento kantiano ya ha sido acometida en otros trabajos, algunos de ellos recientes.<sup>6</sup> Pero, además de que en ellos se ha procedido de una manera distinta a la nuestra, en todos se termina declarando fallida la argumentación kantiana. En las páginas que siguen intentaremos mostrar que el argumento kantiano posee una complejidad y un peso mucho mayores de lo que se ha solido suponer. Pero antes de exponer las razones que llevan a Kant a afirmar la realidad del mal radical, tenemos que aclarar en qué consiste propiamente este. A esta cuestión preliminar está dedicado el presente capítulo. Solo en el siguiente expondremos la naturaleza del argumento kantiano que sostiene que el hombre, todo hombre, es malo.

## 2. EL MAL RADICAL COMO ACTO INTELIGIBLE

La lectura atenta de la primera parte de *La religión dentro de los límites de la mera*

*razón* revela que Kant utiliza la expresión «mal radical» en tres acepciones diversas, aunque estrechamente relacionadas.

En su acepción más propia, esa expresión se refiere al *acto inteligible*, anterior por tanto a todo uso empírico del albedrío, por el que el hombre adopta la máxima suprema mala, la cual subordina la observancia de la ley moral a la condición de no estorbar la satisfacción de las inclinaciones sensibles. Esto requiere algunas aclaraciones.

Como es sabido, la moralidad de la conducta depende, según Kant, de la máxima que la inspira. Por máxima entiende él el principio por el que de hecho obra un sujeto. Pero, vistas las cosas más de cerca, descubrimos que quien realiza una acción sigue, no un único principio, sino varios principios a la vez. Esto es posible porque esos principios están lógicamente subordinados entre sí. Pensemos en el conocido ejemplo kantiano del comerciante avisado que no estafa a los incautos, pues ha caído en la cuenta de que así es como obtendrá mayores beneficios a la larga. Este hombre actúa en el desempeño de su profesión con arreglo al principio «no engañaré a los incautos», pero este principio se subordina a este otro: «haré todo lo posible para enriquecerme por medios seguros»: y es claro que él obra por ambos a la vez, y quizá por otros todavía. Pues bien, Kant reserva el nombre de «máxima» para designar, no cualquier principio de los que simultáneamente guían al sujeto, sino el más elevado de ellos.<sup>7</sup> Según eso, «no engañaré a los incautos» no es una máxima, mientras que «haré todo lo posible para enriquecerme por medios seguros» quizá sí lo sea.

Pero aquí no termina todo. Kant utiliza asimismo con mucha frecuencia la expresión «máxima suprema», a primera vista redundante, pues ya hemos dicho que la máxima es el más elevado (es decir: el supremo) de los principios por los que se realiza una acción. En realidad, la sorprendente expresión «máxima suprema» sirve para indicar que ya hemos rebasado la frontera que separa el ámbito fenoménico del nouménico. Mientras las máximas del tipo «haré todo lo posible para enriquecerme por medios seguros» poseen una materia precisa y son adoptadas mediante actos empíricos del sujeto, nada de esto ocurre en el caso de la «máxima suprema». Y es que eso que Kant llama máxima suprema no posee una materia concreta, sino que es puramente formal. Consiste, en efecto, en el modo como se subordinan los dos motivos impulsores (ley moral e inclinación) en esa máxima. Mientras las máximas en el primer sentido son en principio innumerables, las máximas supremas son solo dos, según que la observancia de la ley se subordine a la condición de concordar con la satisfacción de la inclinación o bien ocurra a la inversa. Además, la «máxima suprema» no es adoptada en un acto empírico, sino en un acto nouménico, inmemorial.

Si tenemos en cuenta que a la máxima suprema Kant también la denomina a menudo *Gesinnung*, la tesis del mal radical, tomada en esta primera acepción, significa que la *Gesinnung* del hombre es mala; que el hombre, todo hombre, ha adoptado la máxima suprema mala en un acto intemporal que precede a todo uso empírico de su libertad. Con ello ha contraído una «culpa innata» (VI 38). La máxima suprema mala es, por su parte, la raíz o fundamento subjetivo de las máximas malas que el hombre fenoménico adopta y que se traducen a su vez en acciones moralmente malas: de ahí que Kant denomine a

ese acto originario «mal *radical*». En alguna ocasión (VI 31) lo llama «*peccatum originarium*», por contraposición al *peccatum derivativum*, que es el acto de ejecutar una acción conforme con aquella máxima suprema mala.

El mal radical, siempre en esta primera acepción, no puede ser objeto de experiencia interna o externa, sino que es la razón la que infiere su realidad y su naturaleza mediante un complejo argumento que, como hemos anunciado, consideraremos en el capítulo siguiente. Al proceder de la espontaneidad del albedrío, tampoco cabe *explicar* el mal radical (VI 32; 43 s.): explicarlo sería reducirlo a sus causas y, por tanto, negarlo en cuanto acto libre y susceptible de calificación moral. Si queremos representarnos el mal radical «conforme a esta nuestra debilidad» (VI 43), habremos de recurrir a un relato, a un mito. Es lo que hace con gran sutileza la narración de la caída de los primeros padres que se lee en el libro del Génesis y que el propio Kant interpreta hacia el final de la primera parte de su escrito sobre la religión.

El hecho de que el mal radical haya inficionado a todo el género humano —a esto se refiere Kant cuando dice que el hombre es malo «por naturaleza»— no implica que el hombre no pueda hacer otra cosa que el mal. Antes bien, conserva siempre intacta la libertad de su albedrío, el «germen del bien» que lo capacita para adoptar, en cualquier momento de su existencia, la máxima buena y, de este modo, «volver a nacer» como Nicodemo. Esto explica que Kant, que piensa que el mal radical afecta a toda la humanidad, se refiera en varias ocasiones a esta culpa innata como «entretejida» (VI 32) con nuestra naturaleza, es decir, como un rasgo que, pese a su universalidad, es sobrevenido y no constitutivo, contingente y no necesario.

### 3. EL MAL RADICAL COMO PROPENSIÓN AL MAL

En una segunda acepción, la expresión «mal radical» se refiere a una propensión al mal moral dada de manera universal en el hombre. Por descontado, esta segunda acepción tiene que ver con la primera, pues la propensión al mal es la consecuencia, la traducción empírica, del acto inmemorial por el que el hombre adopta la máxima suprema mala. En la psicología kantiana, por propensión se entiende propiamente el

fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación (apetito habitual, *concupiscentia*) en tanto es contingente para la humanidad en general. (VI 28)

La propensión es, por tanto, condición necesaria de la inclinación. Pero Kant piensa que no es condición suficiente: para que surja la inclinación tiene que haberse dado, además, la experiencia del placer (*Genuss*) aparejado a la satisfacción de la inclinación. Mirando posiblemente de reojo a su criado Lampe, que tantos problemas le dio por su afición a la bebida,<sup>8</sup> Kant ilustra la relación entre propensión e inclinación en estos términos:

todos los hombres toscos tienen una propensión a las cosas que embriagan; pues aunque muchos de ellos no conocen en absoluto la embriaguez, y por tanto no tienen tampoco ningún apetito de las cosas que la producen, sin embargo basta dejarles probar solo una vez tales cosas para producir en ellos un apetito,

apenas extinguido, de ellas. (VI 28 nota)

Este apetito es justamente la inclinación, y como esta es, a su vez, un motivo impulsor susceptible de prevalecer en la máxima del albedrío, Kant define también la propensión como «fundamento subjetivo de determinación del albedrío, fundamento que precede a todo acto» (VI 31). En la medida en que la inclinación prevalezca en la máxima sobre la ley moral, la propensión correspondiente habrá de ser considerada una propensión al mal moral.<sup>9</sup>

Habría, según eso, tantas propensiones al mal cuantas inclinaciones susceptibles de ser acogidas favorablemente en la máxima del albedrío. Pero recuérdese que el mal no reside propiamente en la materia de la máxima, servida por la inclinación, sino en su forma: en el hecho de que se subordine la ley moral a la inclinación. Por eso la psicología moral kantiana no especifica la propensión al mal materialmente, sino que distingue tres «grados» (otras veces los llama «fuentes») del mal moral: la fragilidad, la impureza y la malignidad.

La *fragilidad* es la propensión a no seguir los principios adoptados cuando llega el momento de ponerlos por obra. La máxima era buena, pero la voluntad no es lo bastante firme como para perseverar en ella, sino que, llegado el momento decisivo, cede a la sollicitación de las inclinaciones y termina invirtiendo el orden moral de los motivos impulsores. En realidad, este fenómeno tan común presupone no uno sino dos cambios de actitud: primero el sujeto ha abandonado la máxima suprema mala que es su punto de partida «natural»; pero, por flaqueza de la voluntad, luego ha abandonado la máxima buena.

La *impureza* es la propensión a mezclar motivos impulsores inmorales con los morales. La máxima es buena según su objeto, pero la ley moral no es en ella un motivo impulsor suficiente, por lo que la voluntad admite el refuerzo que brinda algún motivo tomado de la sensibilidad. La admisión de este refuerzo parece inocua, toda vez que la inclinación es conforme materialmente con lo que la ley ordena. ¿Qué mal puede haber —se pregunta el sujeto— en hacer con sumo gusto lo que el deber exige? En realidad, esta presunta alianza de motivos impulsores es muy perjudicial para los intereses de la moralidad, toda vez que la contingente concordancia de ley moral e inclinación encubre el sometimiento de la primera a la condición de coincidir materialmente con la segunda. No se trata en verdad de un refuerzo, sino de un desalojo. Pues, como explicaremos más adelante, de los dos motivos impulsores siempre presentes en la máxima suprema, es forzoso que uno prepondere y someta al otro. Con todo, Kant considera que no estamos todavía ante la maniobra hipócrita de quien se vale de la mezcla de motivos para poder satisfacer sus inclinaciones. Antes bien, la mezcla es admitida por ingenuidad.

Con esto llegamos ya al tercer grado de la propensión al mal, la *malignidad*, que Kant entiende como la propensión a adoptar máximas morales malas, es decir, máximas que subordinan la ley moral, como motivo impulsor, a la inclinación. La malignidad (*Bösartigkeit*) no ha de confundirse con la maldad en sentido estricto (*Bosheit*), la cual consiste en acoger lo malo en cuanto malo como motivo impulsor en la máxima del albedrío. La maldad en sentido estricto sería maldad diabólica, de la que el hombre no es

capaz por no poder anular jamás el respeto a la ley moral que procede de su razón.

El que Kant se refiera a estas tres propensiones como «grados» del mal moral puede entenderse de dos maneras. Puede tomarse en sentido *genético*, y entonces daría a entender que la fragilidad conduce a la impureza y esta, a su vez, lleva a la malignidad. Se trataría, por tanto, de tres fases o estadios consecutivos en el camino del mal. Pero la gradualidad puede tomarse también en sentido *estimativo*: la impureza sería moralmente peor que la fragilidad, y la malignidad todavía peor que la impureza.

Obsérvese que aunque estas dos interpretaciones no se impliquen mutuamente, son perfectamente compatibles y, de hecho, en el texto de Kant se dan la mano. La perspectiva *genética* aparece del modo más claro en el pasaje en que se afirma que la malignidad

procede de la fragilidad de la naturaleza humana —no ser esta naturaleza lo bastante fuerte para seguir los principios que ha adoptado—, ligada a la impureza, la cual consiste en no separar unos de otros según una pauta moral los motivos impulsores (incluso de acciones realizadas con una mira buena), y de ahí finalmente mirar —a lo sumo— solamente a la conformidad de las acciones con la ley, no a que deriven de ella, es decir: no a esta como motivo impulsor único. (VI 37)

Pero pocas líneas después la diferencia de grados es vista desde la perspectiva *estimativa*:

Esta culpa innata [...] puede en sus dos primeros grados (el de la fragilidad y el de la impureza) ser juzgada como culpa impremeditada (como *culpa*), pero en el tercero ha de ser juzgada como culpa premeditada (*dolus*), y tiene por carácter una cierta perfidia del corazón humano (*dolus malus*). (VI 38)<sup>10</sup>

Que la impureza es impremeditada, lo hemos dicho antes; que la malignidad es premeditada, dolosa, lo comprobaremos en seguida.

#### 4. EL MAL RADICAL COMO AUTOENGAÑO

En una tercera acepción, la expresión «mal radical» es utilizada por Kant para referirse a ciertas *artimañas* de las que se valen los hombres en su fuero interno para engañarse a sí mismos —y a la postre también a los demás— acerca de la moralidad de su propia conducta. Para este peculiar engaño del que somos a la vez autores y víctimas reserva Kant las palabras más duras: es «la mancha pútrida de nuestra especie» (VI 38).

La amplia atención prestada por Kant a este fenómeno, la perspicacia psicológica con que lo describe y el lenguaje apasionado con que se refiere a él indican que estamos ante una pieza teórica de singular importancia. De otro modo tampoco se entendería que nuestro filósofo haya escrito en una de sus reflexiones que el mal radical consiste precisamente en «la falsedad en el enjuiciamiento de nosotros mismos» (XIX 640; Refl. 8096).<sup>11</sup>

¿Por qué desempeña este error (voluntario) un papel tan importante? Creo que la respuesta a esta pregunta depende directamente de la tesis kantiana de que el hombre, por ser racional, es constitutivamente moral. En cuanto razón pura práctica, la razón

humana es fuente de leyes morales que ordenan acciones u omisiones de manera incondicionada. El hombre es muy consciente de esas leyes y de su carácter innegociable —recuérdese el alto aprecio que hace Kant del conocimiento moral vulgar—. Muchas veces preferiría ignorar que la conducta a la que le inclina su sensibilidad está prohibida por la ley moral, pero su conciencia moral se lo recuerda a cada paso.<sup>12</sup> A esto se refiere Kant cuando escribe que al hombre, incluso al peor, «la ley moral se le impone irresistiblemente en virtud de su disposición moral» (VI 36).

Pero, si la ley que manda de modo incondicionado se hace siempre presente a la conciencia del hombre y pesa inevitablemente en su ánimo, ¿cómo es posible que él la posponga tan a menudo a favor de alguna inclinación? Aquí es precisamente donde entra en juego el autoengaño, que, al ocultar nuestra propia condición inmoral, allana el camino de la transgresión. Pero esto ha de ser expuesto con algún detenimiento.

En el proceso psicológico del autoengaño moral cabe distinguir tres pasos o momentos principales. El primero consiste en aceptar la legalidad de nuestras acciones como garantía suficiente de su moralidad. Este proceder comporta un error de apreciación, pues no toda acción conforme con el deber es realizada por deber. Tan claro es esto, que resulta inevitable pensar que estamos ante un caso de mala fe. Por otra parte, la conformidad con el deber es un rasgo plenamente objetivo de ciertas conductas, circunstancia esta que sin duda favorece el que nos aferremos a ese rasgo y nos escudemos en él. La mala fe encuentra aquí una coartada excelente. Kant describe este fenómeno con suma elocuencia cuando afirma que el mal radical, tomado en esta tercera acepción, consiste

en engañarse a sí mismos acerca de las intenciones [*Gesinnungen*] propias buenas o malas y, con tal de que las acciones no tengan por consecuencia el mal que conforme a sus máximas sí podrían tener, no inquietarse por la intención [*Gesinnung*] propia, sino más bien tenerse por justificado ante la ley. De aquí procede la tranquilidad de conciencia de tantos hombres (de conciencia escrupulosa según su opinión) siempre que en medio de acciones en las cuales la ley no fue consultada, o al menos no fue lo que más valió, hayan esquivado felizmente las consecuencias malas; e incluso la imaginación de mérito consistente en no sentirse culpables de ninguno de los delitos de los cuales ven afectados a otros, sin indagar si ello no es acaso mérito de la suerte y si, según el modo de pensar que ellos podrían descubrir en su interior con tal que quisieran, no habrían sido ejercidos por ellos los mismos vicios en el caso de que impotencia, temperamento, educación, circunstancias de tiempo y de lugar que conducen a tentación (cosas todas ellas que no pueden sernos imputadas) no los hubiesen mantenido alejados de ello. (VI 38)

Este primer momento del proceso tiene ya consecuencias funestas: al engañarse acerca de su propia catadura moral, al tranquilizar su conciencia a fuerza de mirar únicamente a la legalidad de las acciones, el sujeto se absuelve a sí mismo de toda sombra de culpa y con ello se hace incapaz de convertirse al bien.

Con todo, esta absolucón no puede todavía ser completa, pues el más somero examen de conciencia revela al hombre que, junto a sus acciones conformes al deber (en las cuales él se escuda), se registran no pocas acciones *contrarias* a él. ¿Cómo salvará este segundo escollo? No, desde luego, negando autoridad a la ley moral, pues ya sabemos que esa autoridad se nos impone, según Kant, *velis nolis*, sino fingiendo hipócritamente

que la ley no es de aplicación en este caso concreto. La argucia consiste ahora en hacer pasar las infracciones de la ley por excepciones justificadas en atención a ciertas circunstancias extraordinarias no previstas en el principio general.

La tesis «el hombre es malo» —escribe Kant— no puede querer decir [...] otra cosa que: el hombre se da cuenta de la ley moral y, sin embargo, ha admitido en su máxima la desviación ocasional respecto a ella. (VI 32)<sup>13</sup>

Bien sabe uno, en el fondo, que los argumentos con que justifica ante sí mismo esta desviación ocasional son especiosos, pero se las arregla uno para «aturdirse» y perder de vista esta evidencia. ¿Cómo lo hace? Volvamos la vista atrás y recordemos que la búsqueda afanosa de excepciones a la ley moral no es sino un momento segundo, una segunda argucia a la que ha precedido ese otro fraude que consiste en tomar la legalidad de nuestra conducta como prueba concluyente de su moralidad. Pues bien, esto es de la mayor importancia porque, una vez concluida esta primera fase del autoengaño, uno puede quedar —según hemos leído en el texto de Kant— con gran tranquilidad de conciencia e incluso persuadido de ser hombre de gran mérito moral. Ahora bien, quien está persuadido de su propia excelencia moral se sentirá, por ello mismo, *libre de toda sospecha* en ese terreno, por ejemplo de la sospecha de haber manipulado el argumento que lo exime excepcionalmente del cumplimiento de la ley moral. Con esto se consuma el proceso del autoengaño moral, que ahora podemos recapitular en las siguientes afirmaciones:

1. soy un hombre bueno, ya que cumplo escrupulosamente mis deberes;
2. puesto que soy bueno, soy de fiar;
3. es verdad que a veces parece que no cumplo con mi deber, pero lo que en realidad ocurre es que las circunstancias en que me hallo me eximen de ello (podré incumplir según la letra de la ley, pero nunca según el espíritu);
4. no ignoro que hay quien al interpretar el espíritu de la ley lo adultera para escamotear sus propias faltas, pero es impensable que yo haya procedido así, pues, como queda dicho, soy un hombre bueno y de fiar.

Es esta compleja maniobra de autoengaño la que hace psicológicamente posible la infracción de la ley moral por parte de un sujeto que no puede evitar oír los reclamos de esa ley. Pero el autoengaño (o mal radical en la tercera acepción) no solo funciona como eficacísimo instrumento al servicio de la triple propensión al mal moral antes descrita (es decir, del mal radical en su segunda acepción), sino que además refuerza esa propensión al dificultar el abandono de la máxima suprema mala (es decir, el mal radical en su acepción primera) de la que ella procede.

Estamos, en efecto, ante un círculo vicioso del que es difícil escapar, puesto que la estrategia del mal consiste en persuadir al sujeto de su propia bondad y, por lo mismo, volver invisibles sus faltas. Y quien crea no tener faltas, no las combatirá. De este modo, el autoengaño tiende a apoderarse cada vez más firmemente del sujeto que incurre en él,

y la «conversión» moral, de la que según Kant todos estamos necesitados, queda cada vez más lejos.

Se entiende ahora sin dificultad el rigor con que veíamos a Kant condenar la malignidad, tercera forma de la propensión al mal. La malignidad se sirve siempre de la mentira, siendo así que la mentira es la raíz y el modelo de toda acción mala. Esto explica, en la perspectiva de Kant, que la Escritura, que hace del demonio la personificación del mal —personificación simbólica, «conforme a nuestra debilidad»— lo llame también «padre de la mentira».<sup>14</sup>

---

<sup>1</sup> Ernst Cassirer ha sostenido que el pecado original es el enemigo común frente al que cierran filas las distintas orientaciones del pensamiento ilustrado. Cf. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübinga, J. C. B. Mohr, 1932, p. 188 [trad. cast.: *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 32013].

<sup>2</sup> P. Stein (ed.), *Goethes Briefe*, vol. 4, Berlín, O. Elsner, 1903, p. 23.

<sup>3</sup> Cf. por ejemplo O. Reboul, *Kant et le problème du mal*, Montreal, Presses de l'Université de Montréal, 1971, pp. 17-26. La obra de referencia para las fuentes dogmático-teológicas de Kant sigue siendo J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft»*, Hamburgo, 1938 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1966). También debe tenerse en cuenta el importante trabajo de A. Winter, «Theologiegeschichte und literarische Hintergründe der Religionsphilosophie Kants», en F. Ricken y F. Marty (eds.), *Kant über Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1992, pp. 17-51.

<sup>4</sup> Sobre el pesimismo moral de Kant, véase J.-L. Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, París, Aubier-Montaigne, 1969, pp. 40-48.

<sup>5</sup> Con todo, Manfred Kühn ha puesto en duda que el pietismo de la casa paterna haya dejado huellas profundas en el pensamiento de Kant. Cf. M. Kühn, *Kant. Eine Biographie*, Múnich, Beck, 2003, p. 57 [trad. cast.: *Kant. Una biografía*, Madrid, Acento, 2013].

<sup>6</sup> Además de las obras ya citadas de Jean-Louis Bruch y Olivier Reboul, han de tenerse en cuenta los siguientes trabajos: C. Schulte, *Radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, Múnich, Fink, 1988; H.-J. Ehni, *Das moralisch Böse. Überlegungen nach Kant und Ricœur*, Friburgo, Múnich, Alber, 2006; y en menor medida T. Blanke, *Das Böse in der politischen Theorie. Die Furcht vor der Freiheit bei Kant, Hegel und vielen anderen*, Bielefeld, Transcript, 2006.

<sup>7</sup> Cf. O. Höffe, *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1992, cap. «Kants kategorischer Imperativ als Kriterium des Sittlichen», pp. 84-119.

<sup>8</sup> Cf. M. Kühn, *Kant. Eine Biographie, op. cit.*, pp. 14 y 482.

<sup>9</sup> Pierre Laberge ha cuestionado que quepa hablar de una propensión al mal, habida cuenta de que el propio Kant reconoce que los tres grados de esa propensión «pueden darse junto con una voluntad buena en general» (VI 37). Cf. P. Laberge, «Das radikal Böse und der Völkerzustand», en F. Ricken y F. Marty (eds.), *Kant über Religion, op. cit.*, pp. 112-123, aquí p. 112. Pero Laberge pasa por alto que aquí «voluntad buena» no quiere decir lo mismo que en la primera página de la *Fundamentación*, sino simplemente: voluntad que no está tan corrompida como para haber perdido toda «esperanza de un retorno al bien del que se ha apartado» (VI 44).

<sup>10</sup> En opinión de J.-L. Bruch (*La philosophie religieuse de Kant, op. cit.*, p. 68) los tres pretendidos grados de la propensión al mal no son sino la explicitación progresiva de una única propensión, cuya forma esencial es la impureza. Esta opinión de Bruch ha sido aceptada por algunos autores posteriores (cf. A.-M. Guillaume, *Mal, mensonge et mauvaise foi. Une lecture de Kant*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 1995, p. 310). Pese a ello, su interpretación del *Hang zum Bösen* debe ser rechazada por ser incompatible con la gradación estimativa recién expuesta: si las tres formas de esa propensión son malas en diversa medida, ello ha de deberse a que fragilidad, impureza y malignidad son esencialmente distintas. Por lo demás, la mayor parte de los críticos reconocen que existe una gradualidad estimativa en la propensión al mal. (Cf. O. Reboul, *Kant et le problème du mal, op. cit.*, pp. 86 s.: «la malignidad es infinitamente más grave que la impureza»; H.-J. Ehni, *Das moralisch Böse, op. cit.*, p. 79, se refiere a los grados de la propensión al mal como «grados de contradicción con la ley moral»; T. Blanke, *Das Böse in der politischen Theorie, op. cit.*, p. 83, habla de un «descenso» gradual).

[11](#) Es mérito de la investigación kantiana en lengua francesa haber destacado este protagonismo del autoengaño en la doctrina del mal radical (cf. J.-L. Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, op. cit., p. 71: «Le mal est donc essentiellement une tromperie»; O. Reboul, *Kant et le problème du mal*, op. cit., p. 68: «le mensonge résume tout ce qui caractérise le mal moral»; A.-M. Guillaume, *Mal, mensonge et mauvaise foi*, op. cit., p. 401: «le mensonge [est] la forme paradigmatique du mal»). Con todo, no debemos perder de vista que el autoengaño, como fenómeno empírico que es, es la clave explicativa del mal radical en su *tercera* acepción únicamente.

[12](#) Juan Miguel Palacios ha recogido algunos de los pasajes kantianos más elocuentes a este respecto en los capítulos 1 y 5 de su libro *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*, Madrid, Caparrós, 2004.

[13](#) Es inevitable acordarse en este contexto de la «dialéctica natural» de que habla Kant hacia el final de la primera sección de la *Fundamentación* (IV 45).

[14](#) Como se ve, el conocido horror de Kant a la mentira no es simplemente un rasgo más o menos pintoresco de su carácter o una manía, sino que tiene profundas raíces teóricas. Sobre este trasfondo ha de leerse el inesperado himno a la sinceridad incluido por Kant en una de la últimas notas del libro sobre la religión (VI 190 nota). ¿Quién no se acordará, al leerlo, del célebre apóstrofe al deber que figura al final de la analítica de la razón pura práctica?

## II

# ¿POR QUÉ SOSTIENE KANT QUE EL HOMBRE ES MALO?

### 1. PLANTEAMIENTO

Tras haber distinguido los distintos sentidos en los que Kant emplea la expresión «mal radical», hemos de buscar las razones por las que afirma que ese mal es real y afecta de hecho a todos los hombres. Comprobaremos en seguida que la argumentación kantiana es de una complejidad considerable, la cual suele pasarse por alto. La mayor parte de las exposiciones se concentran en la llamada «indagación antropológica» (*anthropologische Nachforschung*: VI 25), es decir, en la prueba empírica aportada por Kant, la cual no es, sin embargo, más que *un* aspecto del argumento kantiano. Para colmo, esta prueba empírica resulta infravalorada a menudo. Teniendo esto en cuenta, no es de extrañar que los intérpretes recientes coincidan en declarar fallido el argumento kantiano.!

Aquí tomaremos la expresión mal radical en su primera acepción, como acto inteligible por el que el hombre adopta la máxima suprema mala. Esta primera acepción es a todas luces la principal. Además, de lo que aquí se trata es de si el hombre es bueno o malo por naturaleza, y ya sabemos que, según Kant, la valía moral de una persona solo se puede estimar atendiendo a las *máximas* que inspiran su conducta.

Se trata, por tanto, de averiguar por qué atribuye Kant al ser humano la adopción intemporal de la máxima mala. Pero antes de abordar esta tarea conviene recordar que el propio Kant, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, había insistido en las grandes dificultades a que se enfrenta el intento de conocer el valor moral de la conducta. Aunque se trate de un texto muy conocido, citaremos por extenso un elocuente pasaje de esa obra:

Es, en realidad, absolutamente imposible determinar por experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del deber. Pues es el caso, a veces, que, a pesar del más penetrante examen, no encontramos nada que haya podido ser bastante poderoso, independientemente del fundamento moral del deber, para mover a tal o cual buena acción o a este tan grande sacrificio; pero no

podemos concluir de ello con seguridad que la verdadera causa determinante de la voluntad no haya sido en realidad algún impulso secreto del egoísmo, oculto tras el mero espejismo de aquella idea; solemos preciarnos mucho de algún fundamento determinante lleno de nobleza, pero que nos atribuimos falsamente; mas, en realidad, no podemos nunca, aun ejercitando el examen más riguroso, llegar por completo a los más recónditos motores; porque cuando se trata de valor moral no importan las acciones, que se ven, sino sus íntimos principios, que no se ven. (IV 407)

Páginas después volvemos a encontrarnos con la misma idea:

Mas no se puede en ningún ejemplo mostrar con seguridad que la voluntad aquí se determina sin ningún otro motor y solo por la ley, aunque así lo parezca; pues siempre es posible que en secreto tenga influjo sobre la voluntad el temor de la vergüenza, o acaso también el recelo oscuro de otros peligros. ¿Quién puede demostrar la no existencia de una causa por la experiencia, cuando esta no nos enseña nada más sino que no percibimos la tal causa? (IV 419)

Estas declaraciones tan tajantes pueden provocar perplejidad. Recuérdense que estamos intentando identificar las razones por las que Kant sostiene en su libro sobre la religión que el hombre es malo, que su naturaleza está corrompida aun antes de cualquier acto empírico de su voluntad. Pero ahora nos encontramos con que nuestro autor niega que podamos acceder a los más íntimos resortes de la conducta, de cuyo conocimiento depende, sin embargo, todo juicio sobre el valor moral de la persona. ¿No hemos de ver en esto una grave inconsecuencia? ¿Y no da ello pábulo a la sospecha, formulada por Goethe, de que estamos ante una componenda, ante un pacto de Kant con el cristianismo oficial al que tan agudamente critica?

Esta sospecha se ve reforzada por la siguiente consideración. En el texto de la *Fundamentación* antes citado se encarece la dificultad para llegar a saber, respecto de cualquier acción singular, si es buena moralmente. Pero la doctrina del mal radical expuesta en el libro sobre la religión no se refiere únicamente a *acciones* singulares, ni tampoco se refiere únicamente a la calidad moral del *sujeto* de esas acciones, sino que va mucho más lejos y vierte un juicio negativo sobre la *humanidad* en su conjunto. Ahora bien, si no somos capaces de juzgar el valor moral de una sola acción porque no vemos los principios últimos que la animan, menos lo seremos de juzgar el valor moral del sujeto de esa acción (que es sujeto de esa acción y de muchas otras), y menos todavía de pronunciarnos sobre el valor moral de todos los sujetos, es decir, de la humanidad en su conjunto. ¿Cómo es posible que Kant, que niega que podamos ejecutar la más sencilla de esas tareas (juzgar una acción), sostenga, sin embargo, que somos capaces de realizar la más compleja (juzgar a la humanidad)?

Intentaremos dar respuesta a esta objeción siguiendo el mismo itinerario señalado en ella. Mostraremos primero por qué Kant cree que estamos en condiciones de condenar acciones concretas; luego explicaremos por qué cree poder afirmar que ciertos hombres son malos; por último, por qué cree que todos los hombres lo son.

## 2. CÓMO ES POSIBLE CONOCER LA MALDAD DE UNA ACCIÓN

¿Cómo es posible que Kant considere moralmente malas algunas acciones, al tiempo que confiesa que el conocimiento seguro de sus verdaderos motivos nos está vedado por principio? En realidad, la respuesta está a la mano, y no faltan en los textos de Kant indicios claros de la dirección en la que hemos de buscarla.

Llama la atención, por de pronto, que nuestro autor no niega exactamente que podamos conocer la calidad moral de acción alguna, sino que niega únicamente que podamos conocer su *bondad*. Nunca se dice, en cambio, que no podamos adelantar ejemplos seguros de acciones moralmente malas. En segundo lugar, Kant no niega exactamente que podamos conocer los más íntimos motores de la conducta, sino que podamos *verlos*, es decir, tener experiencia directa de ellos. En cambio, nunca niega que podamos acceder a esos motores por vía indirecta, es decir, mediante una inferencia.<sup>2</sup>

Según esto, la solución del problema habrá de consistir en que Kant sostenga que existen datos de experiencia en los que se puede fundar una *inferencia* que dé a conocer la *maldad* de una acción. ¿De qué datos se trata? La respuesta la ha dado el propio Kant al analizar, en la primera sección de la *Fundamentación*, el concepto de una voluntad moralmente buena. Dado que a su juicio solo es buena la voluntad que obra por deber, Kant escribe:

Prescindo aquí de todas aquellas acciones conocidas ya como contrarias al deber, aunque en este o aquel sentido puedan ser útiles; en efecto, en ellas ni siquiera se plantea la cuestión de si pueden suceder *por deber*, puesto que ocurren contra este. (IV 397)

Una acción conscientemente contraria a lo que la ley moral ordena ha de ser tenida, en efecto, por moralmente mala, pues no cabe pensar que proceda de una máxima buena, es decir, de una máxima que dé preferencia a la ley del deber frente a las inclinaciones del amor propio. Estamos ante una curiosa asimetría: no es posible ni en un solo caso llegar a saber si una acción es moralmente buena, pues, como pone de manifiesto el ejemplo kantiano del comerciante avisado que no engaña a los incautos, la legalidad de una acción nunca garantiza su moralidad; pero sí que cabe, en cambio, llegar a saber si es moralmente mala, pues nadie puede hacer por sentido del deber lo que él estima contrario al deber.

Podría objetarse que quien realiza una acción contraria al deber tal vez lo haga por inadvertencia, creyendo de buena fe que hace lo que debe. Pero la experiencia enseña que en muchos otros casos infringimos la ley moral a sabiendas, y este hecho es suficiente para probar que a veces podemos conocer la maldad de una acción. Por otra parte, la creencia kantiana en la excelencia del conocimiento moral vulgar, combinada con su convicción de que la ley moral resuena constante e inescapablemente en nuestro ánimo, explican que nuestro filósofo considere marginales los casos en los que se infringe la ley moral por inadvertencia.

De lo dicho en este apartado se sigue que Kant no se contradice en absoluto al sostener que cabe juzgar malas ciertas acciones. Pero hay más: ahora estamos en condiciones de afirmar que, en lo relativo al conocimiento de la calidad moral de la conducta, no hay ningún cambio fundamental entre el Kant de la *Fundamentación* y el del libro sobre la

religión, sino que la continuidad entre esas dos obras es muy acusada. Nótese que lo que en la *Fundamentación* se denominan «recónditos motores» de las acciones, o «íntimos principios» que no se ven, no son otra cosa que la actitud interior (*Gesinnung*) del libro sobre la religión. Prueba de ello es que Kant afirma tajantemente que «no podemos nunca, aun ejercitando el examen más riguroso» llegar a tener experiencia de esos motores o principios últimos; ahora bien, si un motor de la conducta efectiva de un hombre se sustrae por principio a la observación empírica, no hay más remedio que suponer que ese motor pertenece al hombre en cuanto nómeno y no en cuanto fenómeno. El término *Gesinnung* supone, por tanto, un progreso terminológico, pero no una novedad conceptual. Por lo demás, la dificultad que entraña el conocimiento de la propia valía es subrayada en el libro sobre la religión en términos no menos enfáticos:

[...] en nada se engaña uno más fácilmente que en aquello que favorece la buena opinión acerca de sí mismo.  
(VI 68)

### 3. CÓMO ES POSIBLE CONOCER LA MALDAD DE UN HOMBRE

Hemos visto que de una acción conscientemente contraria al deber cabe inferir una máxima suprema mala; y como esa máxima es lo que decide el valor moral de la acción, cabe concluir que la acción no solo es contraria al deber, sino también mala en sentido moral.

Pero Kant no se conforma con extraer esta conclusión, sino que llega a afirmar que el *sujeto* de una acción semejante es malo. ¿Qué autoriza a pensar así? ¿Qué argumento permite pasar de «esta acción es mala» a «la persona que la ha realizado es una mala persona»? ¿No parece precipitado juzgar la catadura moral de una persona atendiendo a una sola acción suya? Para salvar esta dificultad es imprescindible que recordemos dos tesis de gran alcance expuestas en el libro sobre la religión: primero, que en el fondo solo son posibles dos actitudes interiores; segundo, que al sujeto moral le es forzoso adoptar una, y solo una, de esas actitudes.

(1) La calidad moral de una máxima depende, según Kant, de cuál sea el motivo impulsor que prepondere en ella. Recordemos de nuevo el caso del comerciante que renuncia a estafar a sus clientes. Una cosa es que lo haga por sentido del deber, otra que lo haga por cálculo. En el primer caso el motivo impulsor que determina el albedrío es la ley moral; en el segundo, una inclinación sensible, el amor al dinero. En el primer caso la máxima es buena, en el segundo, mala.

Pero conviene añadir que ley moral e inclinación no son excluyentes, en el sentido de que solo una de ellas se haga presente en la máxima de la voluntad. Antes bien, Kant insiste en su ensayo sobre el mal radical en que ambos motivos impulsores (*Triebfedern*) se dan a la vez en todas las máximas. La ley moral no solo es conocida por el hombre, sino también reconocida: la ley *pesa* siempre en su ánimo, y ello en virtud de una disposición moral «en la que nada malo puede ser injertado» (VI 27). Pero, a la vez, el hombre, como ser natural que es, está permanentemente sometido a la sollicitación de sus

inclinaciones sensibles: el canto de las sirenas no se apaga nunca. La diferencia entre un hombre bueno y uno malo no puede consistir, según eso, en que el primero solo dé cabida en su máxima a la ley moral y el segundo solo a la inclinación, pues todo hombre «de modo natural acoge ambas en su máxima» (VI 36). La diferencia estriba más bien en el modo como esos dos motivos impulsores se relacionan subordinándose uno a otro, es decir: cuál de ellos es la condición del otro. Mientras el hombre bueno hace de la ley moral la condición suprema de la satisfacción de las inclinaciones, el hombre malo invierte este orden moral y hace de la satisfacción de sus inclinaciones egoístas la condición de la observancia de la ley moral. La diferencia entre el hombre bueno y el malo no estriba, según esto, en la materia de sus respectivas máximas supremas (es decir, en los motivos impulsores), sino en su forma (el modo como se subordinan).

Pero ¿es realmente forzoso que se produzca tal subordinación, es decir, que uno de los dos motivos impulsores someta al otro? ¿No es posible que la balanza del albedrío quede en posición horizontal, sin inclinarse de ningún lado? En un caso así, la actitud interior no sería ni buena ni mala, sino indiferente.

En realidad, esta tercera posibilidad es ilusoria. Pero no porque una voluntad indecisa, en la que no prepondere ninguno de los dos motivos, sea psicológicamente imposible, sino porque tal voluntad sería, ya solo por su indecisión, moralmente mala. En efecto, el hecho de que la balanza no se incline de ninguno de los dos lados supone que en la suprema máxima subjetiva se está concediendo el mismo peso a la ley moral y a la inclinación, siendo así que solo el reclamo de la primera posee carácter incondicionado. Dado que este desacato a la ley moral se produce de manera enteramente libre,<sup>3</sup> pues es el propio sujeto quien decide conceder el mismo peso en su máxima a ambos motivos impulsores, el juicio moral que merece es claro: quien da la misma importancia al deber y a su gusto es, ya solo por eso, malo.

(2) Pero tampoco puede el hombre ser bueno y malo a la vez, es decir, bueno en unas cosas y malo en otras. Pues si estuviera dispuesto a aceptar algunas leyes morales, incluso la mayoría, pero no todas, el carácter parcial (y por tanto condicionado) de su acatamiento de la ley revelaría que solo cumple la ley moral cuando ello no supone grave quebranto de sus inclinaciones; pero en caso de conflicto opta por satisfacer estas. Su máxima suprema reza, por tanto, así: «Cumpliré mi deber salvo cuando ello sea incompatible con esta o aquella inclinación, a la que estoy particularmente apegado», y él, que parecía ser bueno en unas cosas y malo en otras, es en realidad malo en todas.

Y es que cuando Kant afirma agudamente que «la ley del seguimiento del deber es una sola, única y universal» (VI 24) no está negando que existan diferentes leyes morales, especificadas por su diversa materia. Únicamente pretende subrayar que esas leyes son de hecho aceptadas o rechazadas *en bloque*; pues el acatamiento de algunas leyes por parte del hombre que se pretende «parcialmente bueno» es un acatamiento solo aparente, ya que ese mismo hombre dejará de observar esas leyes cuando estas entren en conflicto con aquellas inclinaciones que, según él dice, le impiden ser «bueno del todo».

A la objeción inmediata de que todos conocemos hombres que se comportan bien en unas cosas y mal en otras, Kant responde que eso es lo que parece cuando «se juzga a

este ser moral, el hombre, *en el fenómeno*, esto es: como nos lo deja conocer la experiencia» (VI 25 nota); mas cuando se tiene en cuenta la actitud interior se descubre que esta es mala y que, por ello, hasta las acciones conformes al deber realizadas por tales hombres son en el fondo moralmente malas. En la base de la opinión de que se puede ser «bueno en parte» hallamos el mismo error que hemos encontrado al examinar el mal radical en su tercer sentido: hacer de la legalidad de la conducta garantía suficiente de su moralidad.

Apenas hará falta insistir en que Kant tiene todos los motivos para calificar su propia doctrina de «rigorista», como de hecho hace (VI 22). De esta doctrina parece seguirse, en efecto, que no existe eso que solemos llamar «pequeñas maldades». Toda infracción consciente del deber, por nimia que sea en apariencia, revela que en la máxima suprema la ley moral está subordinada a la inclinación, y que, por tanto, *toda* la conducta que brota de semejante actitud interior es moralmente mala.

Por otra parte, como el valor moral del hombre depende precisamente de la calidad de su máxima suprema, Kant está en condiciones de afirmar que del hecho de que una acción sea conscientemente contraria al deber se sigue no solo la maldad de esa acción, sino la maldad del sujeto que la ha perpetrado.

#### 4. CÓMO ES POSIBLE SABER QUE TODOS LOS HOMBRES SON MALOS

Abordemos ahora la tercera tarea que nos habíamos propuesto. Kant no solo afirma que podemos conocer la maldad de ciertas acciones y la maldad de ciertos hombres, sino que llega al extremo de sostener que cabe conocer con certeza la maldad del hombre, tomando ahora este sustantivo en sentido genérico. ¿Qué le lleva a hacer esta última y arriesgada afirmación? Si hemos entendido bien, son tres las razones principales que le mueven a sostener que el hombre —todo hombre— es malo por naturaleza.

(1) La primera razón la hemos rozado ya al referirnos al rigorismo kantiano. Según esta severa doctrina, el ser humano se encuentra, como el joven Hércules del relato de Pródico, en la encrucijada de la que parten la senda del vicio y la de la virtud, y tiene que elegir *una* de las dos. Kant insiste en que no caben aquí componendas, pues toda transacción resulta fatal para los intereses de la virtud. Cualquier merodeo por el territorio del mal revela que somos, en el fondo, feudatarios suyos. En efecto, hasta la más leve desviación consciente de la ley moral es indicio inequívoco de una actitud interior corrompida, que contiene *in nuce* otras muchas desviaciones que nada tienen ya de leve. Si estas nuevas infracciones no han llegado a producirse, ello no debe computarse como mérito del sujeto, pues en realidad se debe a que las circunstancias le han sido propicias, es decir: no le han forzado todavía a elegir entre la ley moral y la inclinación egoísta a la que él, en el fondo, no está dispuesto a renunciar. Según la doctrina rigorista, la ley es una, y la adhesión que ella reclama no admite rebajas, pues la maldad extrema se agazapa tras las «pequeñas» maldades e incluso, como sabemos, tras ciertas acciones externamente conformes con el deber.<sup>4</sup>

Salta a la vista que el rigorismo kantiano comporta un ideal moral extraordinariamente

exigente. Si hasta el menor incumplimiento consciente de la ley basta para condenar a un hombre, entonces parece inevitable asumir, con Kant, las palabras del Apóstol:

No hay aquí diferencia alguna, todos sin excepción son pecadores —no hay ninguno que haga el bien (según el espíritu de la ley), ni siquiera uno—.<sup>5</sup> (VI 39)

En efecto, ¿quién podrá decir que no tiene en su cuenta ahora mismo ninguna maldad, por pequeña que sea? Y en el supuesto improbable de que alguien no sea consciente de haber cometido la más mínima falta, ¿no habrá de confesarse en su fuero interno que ello se debe en realidad a que las circunstancias no le han empujado a revelar su verdadera catadura moral? No cabe duda: confrontados con la vara de medir del rigorismo moral, todos los hombres desmerecen. Una vez más se advierte que la doctrina del mal radical, lejos de ser un cuerpo extraño en el seno de la ética kantiana, es solidaria de algunas de sus doctrinas más características.

(2) El segundo argumento de Kant es de naturaleza empírica, pues parte de la observación de la conducta efectiva de los hombres. El resultado de esta «indagación antropológica» (VI 25) es pavoroso: tanto si consideramos a los hombres en estado de naturaleza (cosa que podemos hacer todavía merced a relatos de viajes e informes etnográficos relativos a los pueblos primitivos que aún subsisten), como si dirigimos la mirada al hombre civilizado, como si contemplamos, por último, las relaciones políticas en el ámbito internacional, encontramos a cada paso el espectáculo siniestro de la maldad humana. El egoísmo más o menos larvado, el odio inapagable e incluso la crueldad más gratuita dominan la convivencia humana. Hasta los sentimientos más nobles parecen estar contaminados: «[...] en la desdicha de nuestros mejores amigos hay algo que no nos desagrade del todo» (VI 33).

¿Realmente es así? Podría objetarse que un escrutinio empírico como el propuesto por Kant no es capaz de confirmar la hipótesis de la maldad humana (la cual estriba en máximas que, como sabemos, se sustraen a la observación directa), sino que se limita a registrar la sobreabundancia de conductas *contrarias al deber*. En realidad, a Kant le basta con que se conceda esto. Recordemos una vez más que, a juicio de nuestro filósofo, los hombres saben lo que deben hacer, y de ningún modo han de esperar a que se lo enseñe la filosofía moral. Hay que suponer, por tanto, que las acciones reprobables que registra la observación de la conducta humana son acciones *conscientemente* contrarias a la ley. Y hemos aprendido antes que este género de conducta solo puede brotar de una máxima suprema mala, la cual no vemos, es cierto, pero cuya realidad podemos inferir con certeza.

Es verdad que al contemplar la conducta de los hombres también se echan de ver acciones *conformes con el deber*. Sin embargo, como según Kant no hay modo de saber si esas acciones han sido realizadas por respeto a la ley moral —pues nunca cabe excluir que el egoísmo se agazape tras un motivo aparentemente noble—, ignoramos si son buenas o malas moralmente, por lo que hemos de prescindir de ellas al examinar la cuestión de si el hombre es bueno o malo por naturaleza. De modo que la investigación antropológica propuesta por Kant arroja, a fin de cuentas, este resultado: del lado del

mal, una multitud aparentemente inagotable de ejemplos clamorosos; del lado del bien, ni un solo ejemplo seguro. Así las cosas, Kant no duda en atribuir al hombre una propensión innata al mal: hemos de suponerla «en todo hombre, incluso en el mejor» (VI 32).<sup>6</sup>

(3) El tercer elemento de la compleja argumentación con la que Kant trata de probar la realidad del mal radical es su doctrina de la disposición original al bien en la naturaleza humana. No se trata de una prueba independiente, sino de una consideración añadida que refuerza notablemente el alcance de la investigación empírica antes expuesta.

La lectura del libro sobre la religión permite comprobar que Kant suscribe, a su manera, la antiquísima doctrina de que el hombre está hecho para el bien. Tal es, a su juicio, el verdadero sentido, expresado en el lenguaje de la razón, del relato bíblico según el cual el hombre fue creado bueno:

Cuando se dice que el hombre ha sido creado bueno, ello no puede significar nada más que: ha sido creado para el bien, y la disposición original del hombre es buena. (VI 44)

En esta disposición original buena, la antropología kantiana distingue tres aspectos. *Primero*, la disposición a la animalidad, que ha sido implantada en el hombre por la naturaleza con vistas a favorecer la conservación de sí mismo, la propagación de la especie y la sociabilidad. Sobre esta disposición se pueden injertar los llamados vicios de la barbarie: la gula, la lujuria y la salvaje ausencia de ley en el trato con los demás hombres. *Segundo*, la disposición a la humanidad, que se traduce en la inclinación a procurarnos un valor en la opinión de los demás. Al implantar en el hombre la tendencia a no conceder a nadie superioridad sobre uno mismo, la naturaleza busca estimular la emulación y, con ello, el desarrollo de la cultura. Por eso los vicios que pueden injertarse sobre esta disposición, como la envidia y la ingratitud, son denominados vicios de la cultura. *Tercero*, la disposición para la personalidad, que es la capacidad que tiene el hombre, como ser dotado de razón pura práctica, de hacer de la ley moral motor suficiente de su albedrío. Sobre esta última disposición no puede injertarse nada malo.

Estas tres disposiciones no solo son negativamente buenas, en el sentido de no ser un estorbo para el cumplimiento de la ley moral, sino que incluso favorecen su observancia. Aunque en el libro sobre la religión Kant no proponga ejemplos que ilustren el modo como estas disposiciones favorecen el seguimiento de la ley moral, no es difícil encontrarlos. Así, cuando el instinto de conservación (dependiente de la disposición a la animalidad) nos empuja a cuidar de nuestra propia vida, facilita con ello el cumplimiento de un deber moral reconocido por Kant en otros lugares.<sup>7</sup> Por su parte, el deseo de no ser menos que los otros en la estimación recíproca (dependiente de la disposición a la humanidad) es un poderoso acicate para el cultivo de nuestros talentos, cultivo igualmente ordenado por la ley moral.<sup>8</sup> Y en cuanto a la disposición a hacer de la ley moral motor del albedrío, hemos visto que esa ley pesa constantemente en el ánimo del hombre, de suerte que

si ningún otro motivo obrase en contra, él la admitiría en su máxima suprema como móvil suficiente del

albedrío, es decir: sería moralmente bueno. (VI 36)

Conviene, desde luego, no exagerar la eficacia de esta triple disposición al bien. Que el hombre posea, desde un principio y sin haber puesto nada de su parte, tal disposición al bien no significa, claro está, que ya sea bueno,

sino que, según acoja o no en su máxima los motivos impulsores que esa disposición contiene (lo cual ha de ser dejado por completo a su libre elección), es él quien hace que él mismo sea bueno o malo. (VI 44)

Pero una cosa es reconocer que la decisión última está siempre en manos de la voluntad libre, y otra muy distinta ignorar o subestimar la importancia que Kant concede a la original disposición al bien. Kant no solo insiste en la realidad de tal disposición (a la que no corresponde, como contrapartida, una disposición original al mal) y en que esa disposición fomenta la observancia de la ley moral, sino que añade aún que esa triple disposición «no se puede extirpar» (VI 28), pues «pertenece a la posibilidad de la naturaleza humana» (*ibid.*).

Todo esto sugiere vivamente que la lucha entre el principio del bien y el del mal por conseguir el dominio sobre el hombre no se desarrolla en condiciones de igualdad, sino que el principio del bien parte de una posición ventajosa, toda vez que está auxiliado por una disposición original e indestructible que le es favorable. Esta ayuda no garantiza su victoria, pero la hace más probable que el resultado contrario. Pese a lo cual, es el principio del mal el que inicialmente se alza con la victoria. Para colmo, una victoria abrumadora: incontables ejemplos de maldad frente a ningún caso de bondad comprobada.

Ahora estamos en condiciones de entender en qué medida la doctrina de la triple disposición al bien arroja una nueva luz sobre la indagación antropológica kantiana y refuerza los resultados alcanzados por esta. La investigación empírica había desembocado en la comprobación de un hecho enigmático: el predominio abrumador del mal sobre el bien. Por su parte, la doctrina de la disposición original al bien sirve para enfatizar más aún el carácter enigmático de ese resultado, pues a la rotundidad de la victoria del principio del mal se suma ahora el hecho de que se trata de la victoria de la parte más débil (pues no existe, como contrapartida, una disposición original al mal en el hombre). Con lo cual queda planteada de nuevo, pero con mayor intensidad, la disyuntiva siguiente: o explicar el enigma alegando, como Kant, la corrupción de la naturaleza humana; o apartar la mirada del enigma, cediendo a prejuicios muy arraigados.

La objeción habitual interpreta esta parte del argumento kantiano como una mera generalización inductiva y alega que los procedimientos inductivos no alcanzan a demostrar la universalidad estricta de sus resultados. Pero contra esta objeción cabe señalar que la sobreabundancia del mal no deja de ser un enigma porque no se haya demostrado su universalidad estricta; en segundo lugar, que la tesis de la universalidad no aparece aquí como resultado inmediato de la investigación empírica llevada a cabo por Kant, sino como explicación del chocante resultado alcanzado por esa investigación.

## 5. BALANCE Y PROSPECTIVA

Hagamos balance de los resultados alcanzados. Hemos tratado de mostrar que la doctrina del mal radical no es un cuerpo extraño en la filosofía moral de Kant. Para alcanzar este resultado, hemos comenzado por distinguir las tres acepciones que posee el término «mal radical» en los textos de Kant; luego nos hemos concentrado en el principal de esos significados (el mal radical como acto inteligible por el que el hombre adopta la máxima suprema mala) y hemos tratado de reconstruir el complejo argumento por el que Kant justifica su afirmación de que el hombre es malo por naturaleza. La novedad fundamental de la interpretación propuesta se refiere al modo como Kant prueba el más controvertido aspecto de su doctrina: la tesis de que *todos* los hombres son malos. La afirmación de la universalidad del mal no es, como a menudo se sugiere, el fruto de una simple generalización empírica a partir de casos particulares de maldad humana. Más bien es el resultado al que se llega mediante una «prueba acumulativa», cuyos elementos fundamentales son: el carácter extraordinariamente exigente del ideal moral aparejado al rigorismo kantiano; la clamorosa desproporción empírica entre los incontables casos de maldad patente y la absoluta ausencia de ejemplos de bondad segura; y la nueva dimensión que cobra esa desproporción a favor del mal cuando se la considera a la luz de la expectativa favorable al bien generada por la presencia en el hombre de una original disposición al bien. A todo ello se añade que hemos podido mostrar la concordancia de esta compleja argumentación con el conjunto de la doctrina moral kantiana, tal como esta se expone en la *Fundamentación* y otras obras, lo cual también avala el carácter estrictamente filosófico de la prueba de la universalidad del mal.

A la luz de las consideraciones precedentes, creemos estar en condiciones de afirmar que la prueba kantiana posee un peso mucho mayor del que comúnmente se le reconoce. Se podría objetar que, pese a ello, Kant se queda corto: habría mostrado que la hipótesis de la universalidad del mal es verosímil, sí, pero no habría logrado demostrar la verdad de esa hipótesis de un modo absolutamente concluyente. Sin embargo, esta objeción pasa por alto que la única manera de demostrar de modo concluyente que todos los hombres han adoptado la máxima suprema mala consistiría en mostrar que el albedrío de todos ellos está sujeto al influjo irresistible de un factor externo que los determina a adoptar esa máxima; pero es evidente que, si ese factor determinante existiera, la adopción de la máxima no sería libre, y por tanto no sería buena ni mala moralmente; con lo cual la presunta demostración de la maldad humana en realidad negaría el hecho mismo que debería demostrar. Podemos afirmar, en conclusión, que el argumento que lleva a Kant a sostener que el mal radical afecta a todos los hombres es *todo lo convincente que puede ser* en vista de la naturaleza del problema tratado; y que pedir un mayor grado de certeza está completamente fuera de lugar.

Sin duda, debemos ser cautelosos al valorar el intento kantiano de reconstruir racionalmente la doctrina teológica del pecado original. Incluso si se diera por bueno el argumento filosófico con el que Kant intenta probar que el hombre es malo, seguiría pendiente la cuestión de en qué medida coinciden realmente el mal radical en sentido

kantiano y el pecado original de que habla la teología. La dificultad de esta cuestión se ve agravada por el hecho de que la reflexión teológica, a lo largo de su historia, ha ofrecido múltiples interpretaciones, en parte discrepantes, del dogma del pecado original. ¿Con cuál de ellas habríamos de confrontar la teoría kantiana para comprobar la medida en que esta refleja fielmente el contenido y las implicaciones de ese dogma?

Sin embargo, esta dificultad, importante en sí misma, no afecta directamente al propósito kantiano de presentar los contenidos de la religión natural. Es verdad que, como adelantamos en el prólogo, la religión natural la elabora la razón dejándose interpelar por la revelación cristiana. Pero este modo de proceder, sobre el que volveremos en distintos lugares de este libro, no implica que la verdad de la religión natural esté a expensas de su concordancia con lo que la tradición cristiana enseña. La razón opera de manera autónoma, pues tiene métodos de investigación propios y criterios de verdad independientes. Precisamente por eso, la religión natural no necesita comenzar por aclarar cuál es, entre las interpretaciones teológicas de los distintos dogmas cristianos que toma en consideración, la más adecuada. Le basta dejarse interpelar por el sentido más general de esos dogmas —por ejemplo, por la idea de que todo hombre es pecador y está, por tanto, necesitado de redención—, sin necesidad de descender a la arena de la discusión dogmática más específica.

Esto supuesto, podemos afirmar que, con su reconstrucción filosófica de la idea del pecado original, Kant ha puesto las bases desde las que proseguir su examen racional de los principios básicos de la doctrina cristiana. Esta afirma que el hombre no puede librarse por sus solas fuerzas del peso del pecado, sino que requiere de la gracia divina. El centro de esa doctrina lo ocupa la figura de Cristo, redentor de la humanidad y fundador de la Iglesia que hace a las generaciones futuras partícipes de la salvación. A estos tres contenidos fundamentales del cristianismo —Cristo, la gracia y la Iglesia— están dedicados, respectivamente y por ese orden, los tres capítulos que siguen. En ellos se tratará de examinar el modo como la religión de la razón interpreta y asimila esos elementos centrales de la fe cristiana.

---

<sup>1</sup> Incluido H.-J. Ehni, que es, de los autores ya citados, el que más se esfuerza por reconstruir el argumento kantiano.

<sup>2</sup> En VI 21 se dice respecto a las actitudes interiores (*Gesinnungen*) que «no podemos penetrarlas con la vista, sino que en todo caso hemos de inferirlas solo a partir de sus consecuencias en la conducta».

<sup>3</sup> «La falta de concordancia del albedrío con la ley moral [...] solo es posible como consecuencia de una determinación realmente opuesta del albedrío, esto es: de una resistencia de este» (VI 23 nota).

<sup>4</sup> Este aspecto de la doctrina moral kantiana tiene su doblete en la tesis de que no existen grados de la bondad moral. La virtud heroica, por ejemplo, es impensable, pues lo más que puede hacer el hombre es cumplir su deber, cosa que siempre le es exigible (VI 48 s.). A la objeción de que todos conocemos hombres que siendo buenos lo son en distinta medida, Kant contestaría que estamos juzgando la calidad moral de esos hombres según el fenómeno y no según el juicio puro de la razón.

<sup>5</sup> A la misma conclusión llegaron los pensadores estoicos antiguos, cuya doctrina moral prefigura en tantos aspectos la del propio Kant: habiendo propuesto un ideal de bondad o sabiduría igualmente exigente (que también excluía, por cierto, el que se hablara seriamente de grados de bondad), esos filósofos se guardaron mucho de

afirmar que en el mundo hubiera habido nunca hombre alguno que lo cumpliera plenamente.

[6](#) En una nota colocada al final de la tercera sección de la primera parte del libro sobre la religión, Kant se refiere en los siguientes términos a sus argumentos en favor de la maldad del hombre: «La auténtica prueba de este juicio condenatorio de la razón que juzga moralmente no está contenida en esta sección, sino en la anterior; la presente contiene solo la confirmación de ella por la experiencia» (VI 39 nota). Lo que sigue da entender que la «prueba auténtica» es la que parte de la tesis rigorista de que el hombre no puede evitar ser bueno o malo, ni puede tampoco ser ambas cosas a la vez. La «sección anterior» a la que se refiere Kant ha de ser, por tanto, la «Observación» (VI 22-25) que se encuentra en las primeras páginas de la primera parte, pues es allí donde se expone y defiende el punto de vista rigorista. Sin embargo, en esa «Observación» leemos que la maldad del género humano «solo más adelante puede ser demostrada», a saber, mediante la «indagación antropológica» (VI 25). De todo esto se sigue que Kant no definió en términos precisos la relación que guardan ambas pruebas entre sí.

[7](#) Cf. por ejemplo IV 421 s.

[8](#) Cf. por ejemplo IV 422 s.

### III

## CRISTOLOGÍA RACIONAL

### I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

La admiración que sintió Kant por la figura de Cristo está bien atestiguada en las páginas de *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Leemos en esa obra que Jesús, merced a su sabiduría, «aún más pura que la de los filósofos de hasta entonces» (VI 80), fue capaz de formular una doctrina religiosa enteramente conforme con la razón, y aun acertó a exponerla de un modo accesible a todos. Además, vivió a la altura de la exigente doctrina moral por él expuesta, legando a la humanidad el ejemplo memorable de una vida completamente grata a Dios. Por si esto fuera poco, fue el fundador de «la primera Iglesia verdadera» (VI 159), llamada a crecer hasta realizar en la historia el ideal de una auténtica comunidad moral, condición indispensable del triunfo del principio del bien y de la instauración de la paz perpetua. Kant llega a afirmar, en relación con Cristo, que solo mediante «la fe práctica en este hijo de Dios» (VI 62) puede el hombre hacerse grato a Dios y alcanzar la bienaventuranza a la que aspira.

Comprensiblemente, estas declaraciones han sido invocadas a menudo por aquellos intérpretes que ven en Kant a un pensador cristiano. Y no son, desde luego, las únicas. Pocos años después de publicar su libro sobre la religión, en un apunte de sus trabajos preparatorios para *El conflicto de las facultades*, el filósofo escribía estas palabras:

[...] a un Sócrates yo no lo llamaría un pagano piadoso, sino —aun a riesgo de que se burlen de mí por ello— un buen cristiano *in potentia*, ya que, hasta donde se puede juzgar, él tuvo esta religión y la habría aceptado como doctrina revelada si hubiera vivido en la época de su proclamación pública. (XXIII 440)

Norbert Fischer, uno de los reivindicadores de la condición cristiana del fundador del criticismo, comenta al respecto:

Este pasaje habría de ser tenido en cuenta en relación con la cuestión de si Kant se entendía a sí mismo como cristiano: quien entiende al «piadoso pagano» Sócrates como un «cristiano anónimo», tanto más es de suponer que se tenga a sí mismo por cristiano.<sup>1</sup>

La observación de Fischer parece certera, pero, bien mirado, nos deja ante el umbral del verdadero problema. Una cosa es considerarse cristiano, y otra distinta serlo. Para determinar si Kant era realmente cristiano sería necesario, *primero*, saber en qué consiste la doctrina religiosa suscrita por este filósofo y, *segundo*, disponer de una definición normativa del cristianismo con la cual comparar esa doctrina. En tanto no se cumplan estas dos condiciones, el debate en torno al presunto cristianismo de Kant no pasará de ser una discusión de palabras.

Evidentemente, cuanto más amplia y elástica sea esa definición normativa, tanto más fácil resultará calificar de cristianos a quienes proclaman serlo. Y a la inversa, cuanto más estricta sea la definición, cuantos más requisitos incluya, tantos más candidatos al título de cristianos resultarán excluidos. Sea como fuere, la definición normativa del cristianismo es tarea que compete a la teología dogmática y queda, por tanto, fuera de la perspectiva del presente trabajo, que es exclusivamente filosófica. Nuestro propósito es contribuir a la *primera* de las dos tareas señaladas aclarando cómo concebía Kant la figura de Cristo.

Este objetivo no podrá alcanzarse si nos limitamos a citar declaraciones aisladas del filósofo —como el pasaje antes mencionado de *La religión dentro de los límites de la mera razón* que afirma la necesidad de la «fe práctica en este hijo de Dios»—, ya que esas declaraciones solo pueden entenderse correctamente en función de su contexto. Antes bien, hemos de comenzar recordando el propósito general y el método empleado en dicha obra, que son las claves hermenéuticas que nos permitirán enfocar correctamente la cuestión propuesta (apartados 2 y 3). Solo después examinaremos con atención las secciones específicamente cristológicas del libro sobre la religión (apartados 4 y 5). La parte final del capítulo abordará un problema especial de la cristología kantiana, el de la ejemplaridad que el filósofo atribuye a la figura de Cristo. El examen de este problema, apenas tratado en la literatura especializada, permitirá confirmar desde una nueva perspectiva la interpretación de la cristología kantiana propuesta en este capítulo (apartados 6 y 7).

## 2. EL «SEGUNDO EXPERIMENTO» KANTIANO

En el famoso escrito de contestación dirigido por Kant a la censura prusiana, el filósofo rechazaba la acusación de haber desfigurado y envilecido en su libro sobre la religión las doctrinas cristianas, alegando que el tema de esa obra no era el cristianismo sino la «religión natural» (VII 8), es decir, la doctrina religiosa que puede elaborarse recurriendo únicamente a la razón.

Por más que la explicación ofrecida por Kant parezca confirmada por el propio título de la obra, en el que se anuncia la voluntad de mantenerse «dentro de los límites de la mera razón», es de suponer que no convencería a los censores, habida cuenta de que el libro hace referencia constante al cristianismo y a los textos sagrados de esta religión. Si se trataba de exponer la religión de la mera razón, ¿qué necesidad había de hacer entrar en liza a la revelación cristiana?

La respuesta a esta pregunta la ofrece el propio Kant en el prólogo a la segunda edición de la obra. Allí se ilustra la relación entre religión racional y religión revelada con la imagen de dos círculos concéntricos. El más amplio representa la revelación, mientras que el más estrecho —no externo al primero, sino contenido en él— simboliza la religión racional pura. Partiendo de esta imagen, Kant explica que existen *dos métodos* distintos para elaborar una religión natural. El primero consiste en que el filósofo, «como puro maestro de la razón», se mantenga dentro del círculo más estrecho y trate de hallar los contenidos de la religión «a partir de meros principios *a priori*», haciendo abstracción de toda experiencia (y en particular de lo histórico de la religión revelada). El segundo método lo explica Kant con las siguientes palabras:

Desde este punto de vista puedo hacer también un segundo experimento, a saber: partir de alguna revelación tenida por tal y, haciendo abstracción de la religión racional pura (en tanto que constituye un sistema que reposa en sí mismo), poner la revelación, como *sistema histórico*, en conceptos morales solo fragmentariamente y ver si este sistema no remite al mismo *sistema racional* puro de la religión, que sería independiente y [...] suficiente para una religión propiamente tal. (VI 12)

Lo característico del «segundo experimento» consiste, por tanto, en que la razón presta atención a alguna revelación. Pero no para someterse a la presunta autoridad de esta (lo cual equivaldría a abandonar el propósito inicial de elaborar una religión natural), sino para comprobar hasta qué punto es posible «convalidar» con los solos instrumentos de la razón los contenidos de esa revelación. Al describir este ensayo de convalidación como un «poner [...] en conceptos morales» los contenidos de la revelación, Kant nos recuerda su firme convicción de que solo la razón pura práctica puede afirmar la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, presupuestos irrenunciables de toda religión. La religión natural habrá de ser una religión de base moral o no ser.

No cabe duda de que el libro de Kant sobre la religión se atiene al segundo de los métodos distinguidos en el prólogo a la segunda edición.<sup>2</sup> En principio, el «segundo experimento» podría haberse llevado a cabo partiendo de cualquier revelación histórica, pero lo más útil es

tomar en la mano algún libro que contenga cosas tales, en especial uno que esté íntimamente entrelazado de doctrinas morales y, consiguientemente, emparentadas con la razón y [...] buscar lo que en él puede ser para nosotros religión racional pura, por lo tanto universal, sin inmiscuirnos en la tarea de aquellos a los que está confiada la interpretación de ese libro como conjunto de doctrinas reveladas ni pretender por ello impugnar su interpretación. (VI 156 s.)

La elección de Kant recaerá en el Nuevo Testamento, por el que sentía gran admiración y que leyó durante toda su vida.<sup>3</sup> Esta decisión explica la constante atención que *La religión dentro de los límites de la mera razón* presta al cristianismo como «sistema histórico». Pero no debemos perder de vista que el examen racional de la revelación cristiana tiene aquí una función meramente instrumental, pues no pasa de ser un recurso útil para exponer la religión de la razón. En esa medida, Kant tenía razón al sostener que el tema del libro no era el cristianismo como religión revelada, asunto sobre el que la

razón no puede pronunciarse, sino la religión natural.

### 3. ALGUNAS DIFICULTADES QUE HA DE SUPERAR LA LECTURA CRÍTICA DEL NUEVO TESTAMENTO<sup>4</sup>

Los resultados del segundo experimento kantiano son muy llamativos. Kant sostiene que numerosos contenidos fundamentales de la revelación cristiana pueden ser reformulados en un lenguaje estrictamente racional y que, en consecuencia, han de ser considerados parte de la religión natural. Es el caso de la doctrina del pecado original y de la teoría de la gracia, pero también de la figura de Cristo y de la Iglesia por él fundada. Además, la doctrina moral cristiana coincide con la que emana de la razón pura práctica. En conjunto, Kant considera que el Nuevo Testamento nos ofrece

una religión completa que puede ser propuesta a todos los hombres mediante su propia razón de modo captable y convincente. (VI 162)

¿Cuál es el origen de la admirable sabiduría contenida en este libro? La tradición eclesial no duda en atribuirlo a una revelación divina. La interpretación kantiana del texto, en cambio, no puede aceptar este supuesto. Y no porque una revelación sea por principio imposible, sino porque, supuesto que se diera una genuina revelación, no seríamos capaces de reconocerla como tal. Una revelación es un hecho milagroso, un hecho que obedece a causas sobrenaturales, y ocurre que el ser humano no dispone de una facultad que le permita acceder al ámbito de lo sobrenatural. Como dice Kant lapidariamente en *El conflicto de las facultades*, «*supernaturalium non datur scientia*» (VII, 86). Dado que no cabe postular un origen sobrenatural para la admirable doctrina religiosa expuesta en el Nuevo Testamento, hemos de ver en este libro un fruto de la sola razón humana.<sup>5</sup>

Queda dicho que la lectura crítica del Nuevo Testamento permite encontrar en él todos los contenidos de la religión natural. Pero la tarea de identificación de esos contenidos se enfrenta a algunas dificultades que conviene reseñar.

Por de pronto, el libro no está escrito en el adusto lenguaje de la razón, sino en un lenguaje narrativo, simbólico, que recurre a menudo a imágenes. Esto se debe, por una parte, a que este era el único estilo expositivo accesible a sus primeros destinatarios, que eran gentes sencillas; por otra, a que todos los hombres tienen necesidad de algún «apoyo sensible» (VI 109) para los supremos conceptos y fundamentos de la razón. En consecuencia, la lectura crítica del texto sagrado exige desbrozarlo, separar el sentido racional de la hojarasca expositiva.

Una segunda dificultad a la que se enfrenta la lectura crítica del Nuevo Testamento consiste en la abundante presencia en sus páginas de referencias al Antiguo Testamento, relatos de hechos milagrosos o preceptos estatutarios. Todo ello ha de ser tomado *cum grano salis* por el lector ilustrado, pues obedece a que la pretensión de los autores del texto sagrado no era otra que la de introducir y consolidar una doctrina religiosa *nueva*. Los destinatarios primeros del Evangelio eran gentes incultas, «que permanecían ligadas

total y ciegamente a lo antiguo» (VI 162) y que sin duda habrían cerrado sus oídos al anuncio de la nueva fe si hubieran sabido que en realidad el cristianismo comporta el «abandono completo del judaísmo» (VI 127). Por eso, las frecuentes apelaciones a la ley mosaica y a otras tradiciones veterotestamentarias han de entenderse como dictadas por la prudencia de quienes deseaban introducir una religión moral pura. Y otro tanto cabe decir de los relatos de hechos milagrosos. Vimos más arriba que la razón no entiende de milagros, ni puede, por tanto, dar por buenos esos relatos. Ha de tratarse más bien de un recurso empleado por los autores sagrados para prestigiar la nueva doctrina a ojos de un pueblo crédulo. En cuanto a los preceptos estatutarios contenidos en ese libro santo, han de entenderse como meros medios conducentes a la fundación de una Iglesia universal. No poseen un valor intrínseco, sino solo una utilidad coyuntural. En consecuencia, no pueden ser considerados parte de la religión natural, ni está justificado que se exija a los hombres profesarlos.

La tercera dificultad estriba en que la doctrina propiamente religiosa del Nuevo Testamento —que se cifra en la tesis de que «no hay en absoluto salvación [*Heil*] para los hombres si no es en el íntimo acogimiento de genuinos principios morales en su disposición interior [*Gesinnung*]» (VI 83)— es expresada mediante el relato de hechos históricos que en realidad le son ajenos y de los que ha de ser cuidadosamente separada. No es solo que estas noticias históricas se agoten en su facticidad, como todo lo empírico, sin que sea posible fundar en ellas principios universalmente válidos. Ocurre además que la veracidad de esas noticias es improbable, ya que se remontan a una época en que no existía en el pueblo judío un público erudito interesado en controlar la fidedignidad de esos relatos; además, tanto los autores sagrados que han consignado esos hechos como quienes luego han cooperado a su transmisión eran todos ellos hombres, y como tales falibles. Mientras la verdad de la doctrina religiosa del Nuevo Testamento reposa en sí misma, pues es avalada por la razón y puede ser reconocida universalmente, esas noticias históricas carecen de confirmación, por lo que no tiene sentido incorporarlas a la fe exigible a todos los hombres. Kant es terminante:

El conocimiento histórico [...] pertenece a los *adiaphora*, que cada uno puede tomar como lo encuentre edificante para sí. (VI 43 s. nota; cf. también VI 111)

#### 4. LA DEVALUACIÓN KANTIANA DE LA FIGURA DE CRISTO

Los criterios hermenéuticos que acabamos de exponer nos obligan a matizar nuestra afirmación inicial relativa a la admiración que sentía Kant por el fundador del cristianismo. La aplicación consecuente de esos criterios se traduce, en efecto, en una clara devaluación de la figura de Cristo, al menos si tomamos como término de comparación los principios dogmáticos proclamados por las Iglesias cristianas.

Para empezar, la lectura estrictamente racional del Nuevo Testamento propugnada por Kant no reconoce la divinidad de Cristo, en quien no alcanza a ver «otra cosa que un hombre engendrado de modo natural» (VI 63). ¿Cómo podría ser de otro modo, si los

lectores del texto sagrado son también hombres y por tanto no disponen de una facultad de conocimiento sobrenatural? Tampoco se acepta desde esta perspectiva que la pasión y muerte de Cristo tenga valor expiatorio de los pecados de los otros hombres, ya que la culpa moral es «*la más personal de todas las deudas*» (VI 72), la cual no puede ser satisfecha más que por el culpable. Ni se admite el relato de su resurrección y ascensión, pues, tomadas literalmente, implican una concepción materialista de la persona que la razón no puede admitir (cf. VI 128 s. nota). De todo ello se sigue que Kant consideraba al maestro del Evangelio un hombre extraordinario, pero nada más que eso. Y esta reducción a escala humana es solo el primer paso del proceso de devaluación al que es sometida la figura de Cristo.

El segundo paso se apoya en la incertidumbre que afecta a las noticias acerca de su vida, basadas en documentos históricos cuya veracidad, según vimos, es problemática. Si en general ocurre con toda fe histórica que «queda siempre la posibilidad de que en ella se encuentre un error» (VI 187), tanto mayor será ese riesgo en el caso de una fe que se funda en documentos surgidos en el seno de pueblo que, como hemos recordado, no había constituido todavía un «público erudito». No es posible saber en qué medida el relato de la vida de Jesús que ofrecen los Evangelios es fidedigno. En cambio, la doctrina religiosa que esos textos le atribuyen es perfectamente válida e infinitamente admirable. La consecuencia de todo ello es que el brillo de la doctrina tiende a eclipsar a su presunto autor. Lo importante ya no es Cristo, sino el cristianismo, entendido, claro está, como religión de la razón.<sup>6</sup> Por cierto que esta es una convicción a la que Kant había llegado hacía mucho tiempo. Ya en su famosa carta a Lavater del 28 de abril de 1775, que anticipa tantos aspectos de la posición expuesta en el libro sobre la religión, Kant critica que los apóstoles

en vez de alabar la doctrina práctica del maestro santo como lo esencial, alabaron la veneración de este mismo maestro. (X 178 s.)

La doble devaluación que acabamos de describir permite explicar el hecho, sorprendente a primera vista, de que Kant evite sistemáticamente emplear los nombres «Jesús» y «Cristo», y los reemplace por diversas descripciones, entre las que son especialmente frecuentes «el maestro del Evangelio» o «el maestro santo».<sup>7</sup> Si Kant evita emplear el nombre «Jesús», ello se debe a que ese apelativo remite a su dimensión histórica, la cual, según hemos visto, es irrelevante para la verdad de la doctrina religiosa cristiana. Y si evita emplear el nombre «Cristo», es, primero, porque al tratarse del título mesiánico por antonomasia (recuérdese que «Cristo» es precisamente la traducción griega del Mesías, el Ungido), remite inmediatamente al Antiguo Testamento, por el que Kant no siente gran aprecio; segundo, porque está cargado de connotaciones dogmáticas (en especial las relativas a la condición divina del fundador del cristianismo) de las que Kant desea distanciarse. Y dado que lo esencial del Nuevo Testamento es su doctrina o enseñanza (*Lehre*) religiosa, resulta muy natural que Kant se refiera muy a menudo al protagonista de ese libro santo con el título de maestro (*Lehrer*).

Si es verdad que este énfasis en el valor de la doctrina práctica del Nuevo Testamento

relega a un segundo plano la figura de Cristo, también lo es que sirve para destacar la incomparable excelencia *humana* del maestro del Evangelio. Él no solo ha sido el primero en exponer una fe religiosa enteramente conforme con la razón, sino que la ha predicado con el ejemplo de su propia vida y ha fundado una comunidad de hombres capaz de perpetuar y difundir la nueva doctrina, produciendo con todo ello «un bien moral inmensamente grande en el mundo» (VI 63). Detengámonos un momento a considerar estos méritos.

La religión proclamada en el Nuevo Testamento es una religión moral: el único camino que puede seguir el hombre para hacerse grato a Dios consiste en acoger en su interior la máxima del bien. No existen, por tanto, otros deberes religiosos que los que la razón práctica pura impone a todos los hombres, sean deberes para con otros hombres, sean para consigo mismos. Puesto que la religión moral «está escrita en el corazón de todo hombre» (VI 159), la humanidad habría podido conocerla y practicarla desde siempre. Sin embargo, debido al mal radical inextricablemente ligado a la naturaleza del hombre, se registra en él una «oculta inclinación al fraude» (VI 170) que le lleva a sustituir la verdadera conducta moral, única grata a Dios, por la ejecución mecánica de conductas rituales meramente externas que le ahorran el esfuerzo de adherirse sinceramente al principio del bien. Se desemboca de este modo en la «religión del servicio de Dios» (VI 106), en la que la observancia de los auténticos deberes morales es reemplazada por el cumplimiento de normas estatutarias referentes al culto divino. Lo que en el mejor de los casos no es más que un medio, un instrumento para la promoción de la verdadera fe religiosa, termina identificándose con esta.

Si Cristo representa un punto de inflexión en la historia religiosa de la humanidad es porque, oponiéndose a las incontables variantes de la religión del servicio de Dios, ha acertado a formular «una religión completa» (VI 162) cuya verdad puede ser reconocida por la razón de cualquier hombre. Es cierto que esta gesta contó con la ventaja de un contexto favorable, descrito por Kant en los siguientes términos:

una época en que [el pueblo judío] sentía plenamente todos los males de una constitución jerárquica, y en que, tanto por esto como quizá por las doctrinas morales de la libertad [...] expuestas por los filósofos griegos y que poco a poco habían adquirido influencia sobre este pueblo, una gran parte de él había sido llevado a reflexionar y, por lo tanto, estaba maduro para una revolución. (VI 79 s.)<sup>8</sup>

Pero aunque el contexto era en alguna medida favorable, no lo era tanto como para explicar por sí solo el surgimiento de una novedad tan radical como lo fue la religión cristiana.<sup>9</sup> El propio Kant reconoce «la dificultad de hacerse concebible según leyes humanas el origen de una iluminación tal del género humano» (VI 107) y destaca por ello la extraordinaria clarividencia de Cristo, «una persona cuya sabiduría era aún más pura que la de los filósofos de hasta entonces» (VI 80). Según esto, lo que hacía de Cristo un ser excepcional y lo que le permitió convertirse en el mayor benefactor de la humanidad no fue sino su incomparable lucidez *racional*. En efecto, el Evangelio ha abreviado el camino de los hombres hacia el conocimiento de la verdad moral proponiéndoles una doctrina novedosa cuya validez ha podido luego ser reconocida por la razón de todos los

hombres reflexivos. Así lo dice el propio Kant en carta a Jacobi:

si el Evangelio no hubiera enseñado antes las leyes morales universales en toda su pureza, la razón no las habría conocido hasta ahora con tal perfección, si bien, una vez que están ahí, se puede convencer a cualquiera de su corrección y validez por la mera razón. (XI 76)<sup>10</sup>

Pero el maestro del Evangelio no solo dio a conocer una doctrina religiosa enteramente conforme con la razón, sino que contribuyó decisivamente a su difusión entre los hombres. En primer lugar, vivió a la altura de las exigencias de esa doctrina, constituyéndose de este modo en ejemplo a imitar (*Beispiel der Nachahmung*: VI 64) por todas las generaciones. En segundo lugar, fue consciente de que el triunfo del principio del bien en la historia universal11 no podía lograrse mediante el esfuerzo individual de los hombres —ya que estos, incluso los mejores, se corrompen por el solo hecho de vivir juntos (cf. VI 94)—, sino que exigía la fundación de una auténtica comunidad moral, una comunidad de hombres que se reúnen en torno a la bandera de la virtud y aspira a crecer hasta abrazar finalmente a toda la humanidad. Dado que la idea de una comunidad moral solo es realizable en la forma de una Iglesia, Cristo estableció sabiamente los preceptos estatutarios indispensables para la creación de una institución semejante, llamada a dar vigor y continuidad a la fe moral. Por eso afirma Kant que Cristo no fue exactamente el fundador de la religión verdadera —ya que esa religión es de naturaleza moral y por tanto tiene su fundamento en la razón pura—, sino el fundador de «la primera *Iglesia verdadera*» (VI 159).

Según lo visto, sobran motivos para considerar al maestro del Evangelio un hombre extraordinario. Sin embargo, el brillo que desprende la figura de Cristo queda amortiguado por el hecho de que todo lo que sabemos de él está teñido de incertidumbre histórica. Como ya se observó antes, el relato de la vida de Cristo no es estrictamente contemporáneo de esta, sino que «se retrasó más de una generación antes de penetrar en el público erudito» (VI 167). A esto se añade que en la transmisión del relato evangélico han participado múltiples autores, los cuales, por ser humanos, pueden haber cometido errores. Estas circunstancias impiden saber con precisión hasta qué punto ese relato es históricamente fidedigno.

Esta incertidumbre se refleja en el tono cauteloso que a menudo adopta la exposición kantiana. Por ejemplo, el pasaje que le atribuye el mérito de haber fundado la verdadera Iglesia universal comienza con una cláusula condicional:

*si aceptamos un maestro del que una historia (o al menos la opinión general, que no es cosa de discutir a fondo) dice que ha expuesto una religión pura [...].* (VI 158; énfasis añadido)

Pocas líneas después se afirma que las doctrinas comúnmente atribuidas al maestro del Evangelio constituyen una auténtica religión, pero se añade que esto es así

sea como quiera en lo que toca a la historia (pues en la idea misma reside ya el fundamento suficiente de la aceptación). (VI 159)

En otro lugar se reconoce que la fe histórica cristiana se apoya en un documento reconocido desde hace mucho tiempo como auténtico, pero en seguida se advierte que al leerlo críticamente se presentan numerosas

dudas, en parte respecto a la verdad de esos hechos, en parte respecto al sentido en el cual ha de tomarse la exposición. (VI 181)

La imposibilidad de disipar la niebla histórica que se cierne en torno a la figura de Cristo se manifiesta quizá del modo más claro en aquellos pasajes en los que se alaba la prudencia de «los primeros propagadores de la doctrina de Cristo» (VI 165). Se nos dice que su acierto consistió en presentar la nueva fe religiosa como una prolongación y consumación de la religión judía —como si todo cristiano fuera «un judío cuyo Mesías ha llegado» (VI 166)—, cuando en realidad el cristianismo representaba una ruptura total con el judaísmo. Pero el lector de Kant recuerda que en otros pasajes del libro sobre la religión este proceder prudente es atribuido al mismo Cristo. El que ahora se atribuya a «los primeros fundadores de las comunidades eclesiales [*Gemeinden*]» revela que, en realidad, no es posible distinguir nítidamente la obra evangelizadora del maestro de la de sus primeros discípulos. Y lo más grave es que el mismo argumento vale también para el núcleo esencial de la religión cristiana como religión moral: sabemos que el Evangelio contiene «una religión completa que puede ser propuesta a todos los hombres mediante su propia razón» (VI 162), pero no sabemos ni podemos saber en qué medida esta contribución extraordinaria se debe a la lucidez racional del propio Cristo y en qué medida se debe a otros promotores de la nueva fe.

A esta conclusión había llegado Kant hacía mucho. Ya en su carta a Lavater el filósofo prusiano distinguía la «enseñanza de Cristo» de la «noticia» (X 176) que nos ha llegado de ella, y aludía a sus esfuerzos por identificar la primera. Una lectura apresurada podría hacernos pensar que esa distinción delata un genuino interés historiográfico, es decir, que Kant se proponía desbrozar el relato evangélico hasta hallar en él el verdadero contenido de la enseñanza histórica del maestro galileo. En realidad, por las razones expuestas, Kant juzgaba inviable este propósito. De hecho, a renglón seguido de presentar su distinción entre la enseñanza de Cristo y la noticia que tenemos de ella, Kant explica a Lavater el procedimiento que ha seguido para hallar la primera. Este procedimiento consiste, no en aplicar el escarpelo histórico-crítico en busca de los *ipsissima verba*, sino en «extraer la doctrina moral, separada de todos los estatutos [*Satzungen*] neotestamentarios» (X 176). Evidentemente, la validez de esa doctrina moral es independiente de la respuesta que demos al problema —en el fondo irresoluble— de si fue precisamente Cristo quien la propuso por vez primera. Si Kant continúa llamando «enseñanza de Cristo» a la doctrina moral del Evangelio, es por plegarse al uso convencional de esas palabras, no por rigor histórico.

## 5. CRISTO COMO ARQUETIPO MORAL

Hemos sostenido en las páginas precedentes que la cristología kantiana termina desentendiéndose de la realidad histórica de Cristo y adoptando por tanto, en este punto crucial, una posición diametralmente opuesta a la ortodoxia cristiana. Sin embargo, debemos confesar que nuestra interpretación parece reñida con algunos pasajes del libro sobre la religión en los que Kant parece suscribir una cristología conforme con la tradición dogmática eclesial. En particular, al comienzo del capítulo primero de la parte segunda del libro —titulado «Idea personificada del principio bueno» y dedicado específicamente a la figura de Cristo—, el lector se encuentra con una catarata de citas y glosas neotestamentarias, sobre todo joánicas, que sugieren vivamente la adhesión de Kant a una posición ortodoxa:

Este hombre, único agradable a Dios, «está en él desde la eternidad» [Jn 1,2]; la idea de él emana de su ser; en esta medida no es él una cosa creada, sino su hijo unigénito; «la palabra (el ¡hágase!) por la que todas las otras cosas son y sin la cual nada existe de cuanto ha sido hecho» [Jn 1,3] (pues por mor de él —esto es: del ser racional en el mundo, tal como puede ser pensado con arreglo a su determinación moral— ha sido hecho todo). «Él es el reflejo de su gloria» [Heb 1,3]. «En él ha amado Dios al mundo» [Jn 3,16] y solo en él y por adopción de sus intenciones podemos esperar «llegar a ser hijos de Dios» [Jn 1,12; Mt 5,45]; etc. (VI 60 s.; referencias añadidas)

Y poco después se afirma explícitamente la necesidad de la fe en el hijo de Dios como condición de la salvación:

en la *fe práctica en este hijo de Dios* (en cuanto es representado como habiendo adoptado la naturaleza humana) puede el hombre esperar hacerse agradable a Dios (y mediante ello también bienaventurado). (VI 62)

¿Cómo avenir estos dos pasajes con la interpretación de la cristología kantiana ofrecida hasta ahora? Para contestar a esta pregunta, conviene que los examinemos por separado.

(A) Es verdad que el primer pasaje, tomado al pie de letra, afirma la divinidad de Cristo en consonancia con el dogma trinitario: el Unigénito no es una realidad creada, sino que está en Dios desde la eternidad. Pero ya advertimos con anterioridad que, de acuerdo con los principios que guían la exégesis bíblica kantiana, en las Escrituras abundan los textos que no deben ser tomados literalmente, sino como expresión simbólica de una doctrina racional. Precisamente este es el caso de los versículos neotestamentarios citados por Kant: pese a las apariencias, no contienen una afirmación metafísica acerca de la persona de Cristo, sino que enuncian, por medio de un lenguaje figurado, la exigencia moral de acoger en nuestro albedrío la máxima del bien.

Hemos de tener presente que, a lo largo de todo el capítulo al que pertenece el pasaje citado, la figura de Cristo es interpretada como modelo de excelencia humana. Él es, en efecto, «el arquetipo de la actitud [*Gesinnung*] moral en su total pureza» (VI 61). Según esto, el hombre bueno es aquel que imita a Cristo. Pero esta última afirmación, pese a ser correcta, encierra un peligroso equívoco, denunciado por Kant en un pasaje muy conocido de la *Fundamentación* (IV 408 s.). Podríamos dar en pensar que es la contemplación de la vida de Cristo lo que nos revela por vez primera el contenido de la

ley moral. Cristo sería, según esto, el ejemplo del que deducimos la ley moral. En realidad, es justo al revés: gracias a que poseemos de antemano la ley moral —la cual reside en la razón práctica del hombre común—, reconocemos en Cristo a alguien que cumple esa ley plenamente y a quien, precisamente por ello, hemos de considerar santo —es decir, perfectamente virtuoso—. De aquí se sigue que el hombre racional que tome al «santo del Evangelio» como modelo de conducta no estará rindiendo homenaje a un concreto individuo histórico, sino a la ley moral que él encarna en su conducta. Solo en este sentido es legítimo hablar de imitación.<sup>12</sup>

Demos un paso más. Puesto que el ideal moral reside en nuestra razón desde siempre, no necesitamos conocer la vida y doctrina de Cristo para saber cómo hemos de obrar. Kant lo dice expresamente:

Aunque no hubiese habido jamás un hombre que hubiese rendido obediencia incondicionada a esta ley, sin embargo es evidente sin disminución y por sí misma la necesidad objetiva de ser un hombre tal. Por lo tanto, no es necesario ningún ejemplo de la experiencia para ponernos como modelo la idea de un hombre moralmente agradable a Dios. (VI 62)

Al declarar prescindible la figura histórica de Cristo en orden al conocimiento del ideal moral, Kant nos brinda la clave para entender la afirmación neotestamentaria de que el hombre agradable a Dios «está en él desde la eternidad». Según la religión natural kantiana, quien está en Dios no es Cristo como persona concreta, la segunda de la Trinidad según el dogma cristiano, sino el ideal moral de la razón.

Al mismo resultado se llega si, en vez de partir en nuestra reflexión de la idea de Cristo como modelo de humanidad perfecta, partimos del concepto de Dios. Recuérdese que el concepto de Dios presupuesto por la religión natural kantiana procede únicamente del uso puro de la razón práctica, la cual postula la existencia de Dios como condición necesaria del logro del bien supremo, fin último de una voluntad sometida a la ley moral.<sup>13</sup> En palabras de Kant,

el concepto de divinidad procede solo de la conciencia de estas leyes [morales] y de la necesidad racional de aceptar un poder capaz de proporcionarles todo el efecto posible en un mundo, efecto concordante con el fin último moral. (VI 104)

Puesto que el concepto de Dios no tiene un origen independiente, sino que procede de la conciencia de la ley moral, ambas nociones están ligadas entre sí. Más concretamente, es la reflexión sobre la voluntad que obedece a la ley moral la que nos lleva al concepto de Dios. Luego la idea de una voluntad semejante está ya presente en el concepto de Dios que nos brinda la razón práctica: el arquetipo de una humanidad perfecta reside en Dios desde la eternidad.

Los pasajes del Nuevo Testamento aludidos por Kant en el texto que estamos examinando no hacen otra cosa que expresar esta verdad filosófica en un lenguaje simbólico. Esto se quiere decir, en efecto, cuando se afirma que el ideal del hombre grato a Dios «está en él desde la eternidad», que la idea de un hombre tal «emana de su ser», que «no es una cosa creada» o que es «el reflejo de su gloria». Y cuando se afirma que el

Hijo es «la palabra (el ¡hágase!) por la que todas las otras cosas son» o que «en él ha amado Dios al mundo», se está expresando simbólicamente la tesis *racional* — enunciada por Kant en la tercera *Crítica* (v 434 ss.) y reiterada en el libro sobre la religión (cf. VI 60)— de que el fin último de la creación del mundo es la humanidad en su perfección moral.

(B) La aclaración precedente allana también el camino para la comprensión adecuada del segundo de los pasajes citados arriba, en el que se afirma que solo «la fe práctica en este hijo de Dios» funda la esperanza en el logro del bien supremo, fin último de la voluntad humana. Habiendo establecido que la expresión «hijo de Dios», en el uso que de ella hace la religión natural kantiana, designa el arquetipo moral de la humanidad, analíticamente presente en el concepto racional de Dios, queda claro que la expresión «fe práctica en el hijo de Dios» nada tiene que ver con la creencia en la condición divina de Cristo y en la eficacia salvífica de su pasión y muerte. Antes bien, esa expresión designa la actitud interior de quien ha acogido en su albedrío la máxima del bien y, precisamente por ello, confía en el favor divino. En efecto,

el que es consciente de una actitud interior [*Gesinnung*] tal que puede creer y poner en sí mismo una fundada confianza en que permanecería, en medio de tentaciones y penas semejantes [...], invariablemente pendiente del arquetipo de la humanidad y semejante —en fiel imitación— a su ejemplo, un hombre tal, y solo él, está autorizado a tenerse por aquel que es objeto no indigno de la complacencia divina. (VI 62)

Nuestra interpretación se ve claramente confirmada por un pasaje de la parte tercera del libro sobre la religión en el que se distingue agudamente la «fe en el hombre-Dios» de la «fe en el hijo de Dios». La ortodoxia cristiana toma estas dos expresiones como sinónimas. En la pluma de Kant, en cambio, la primera designa la fe *histórica* en que hubo un hombre de naturaleza divina que por sus méritos expió las culpas de los demás hombres y con ello hizo posible que llegaran a ser dignos de la complacencia divina; mientras que la segunda expresión designa la creencia *racional* en que el sometimiento de nuestro albedrío al arquetipo moral de la razón —es decir, la adopción sincera de la máxima del bien— es lo único que nos hace gratos a Dios y funda la esperanza de que él supla nuestra deficiencia moral y nos otorgue la felicidad a que aspiramos. Es verdad que ambos tipos de fe se refieren al arquetipo de la humanidad grata a Dios, pero Kant advierte que la fe histórica se refiere a ese arquetipo *en el fenómeno*, mientras que la fe racional se refiere a ese arquetipo *en sí mismo*. En palabras de Kant:

La fe viva en el arquetipo de la humanidad agradable a Dios *en sí mismo* (en el hijo de Dios) está referida a una idea moral de la razón, en cuanto que esta idea no solo nos sirve de pauta sino también de motivo impulsor, y por lo tanto es lo mismo que yo parta de esta fe como *racional* o que parta del principio de la conducta buena. Por el contrario, la fe en el mismo arquetipo *en el fenómeno* (la fe en el hombre-Dios), en cuanto fe *empírica* (histórica), no es lo mismo que el principio de la conducta buena (el cual ha de ser totalmente racional), y sería algo totalmente distinto querer empezar por esa fe empírica y derivar de ella la buena conducta de vida. (VI 119)

Para mejor apreciar la diferencia entre la fe histórica y la racional, será bueno que comencemos destacando lo que ellas tienen en común. Ambas suponen que la esperanza

en la salvación depende de dos condiciones: la buena conducta de vida y el auxilio divino. «Ambas condiciones [...] se copertenecen necesariamente» (VI 116). Este vínculo necesario solo resulta inteligible «si se acepta que una [condición] se deja derivar de la otra» (*ibid.*). Esto supuesto, la diferencia entre la fe histórica y la racional estriba en que, para la primera, la buena conducta de vida es consecuencia de la fe en la absolución de nuestra culpa; mientras que, para la segunda, la fe en la absolución es consecuencia de haber adoptado el principio de la buena conducta de vida. Es sabido que, confrontado con esta «notable antinomia de la razón humana» (*ibid.*), Kant opta decididamente por la fe racional, lo cual confirma nuestra afirmación de que la «fe práctica en el hijo de Dios» postulada por Kant no es sino el sometimiento de la voluntad humana al ideal moral propuesto por la razón pura.

Es verdad que al final de su examen de la «notable antinomia», hay un pasaje en el que Kant se muestra conciliador, llegando a afirmar que la antinomia es solo aparente. Pero no es difícil advertir que lo dice con la boca pequeña. En el pasaje en cuestión se afirma, en efecto, que la fe histórica (o fe en el fenómeno del hombre-Dios) es en el fondo coincidente con la fe racional:

en el fenómeno del hombre-Dios el objeto de la fe beatificante no es lo que de él cae ante los ojos o puede ser conocido por experiencia, sino propiamente el arquetipo que reside en nuestra razón, arquetipo que ponemos por base a aquel hombre (porque, en la medida en que se deja percibir en su ejemplo, él es encontrado conforme con ese arquetipo), y una fe tal se confunde con el principio de una conducta agradable a Dios. (VI 119)

Salta a la vista que lo que aquí se presenta como un acuerdo de paz entre los dos tipos de fe no es sino la rendición incondicional de una de las partes: si la fe histórica termina coincidiendo con la racional, es gracias a que aquella, deponiendo sus pretensiones iniciales, se transforma en adhesión al arquetipo moral de la razón.

El abandono de la fe histórica en sentido propio se refleja también en la reinterpretación de los misterios de la vida de Cristo, que son vistos por Kant como expresión simbólica de verdades racionales. La concepción virginal de Cristo no es, en la perspectiva de la religión natural kantiana, sino el «símbolo de la humanidad que se eleva por encima de la tentación al mal» (VI 80 nota), habida cuenta de que la generación humana natural sugiere un parentesco demasiado próximo con el género animal y parece por tanto «inconciliable con la perfección de un hombre» (*ibid.*). A su vez, la creencia en que Cristo descendió del cielo y se encarnó como hombre expresa simbólicamente el reconocimiento de que nosotros no somos autores de la idea de la perfección moral, ni comprendemos «cómo la naturaleza humana ha podido simplemente ser susceptible de ella» (VI 61). Por su parte, la resurrección de Cristo, tomada como idea de la razón práctica, significa «el comienzo de otra vida» (VI 128 nota), mientras que su ascensión al cielo simboliza «la entrada en la sede de la beatitud, esto es, en la comunidad con todos los buenos» (*ibid.*).<sup>14</sup>

## 6. LA IMITACIÓN DE CRISTO COMO PROBLEMA

La admiración que Kant tributa al maestro del Evangelio estriba en buena medida en la *ejemplaridad* de su conducta. Cristo no solo proclamó un ideal moral en consonancia con la razón, sino que vivió a la altura de ese ideal, convirtiéndose en ejemplo a imitar por todos los hombres y produciendo con ello «un bien moral inmensamente grande en el mundo» (VI 63).

Sin embargo, el que Kant se refiera a menudo a Cristo como «ejemplo a imitar» resulta problemático, pues parece incompatible con algunas convicciones muy conocidas del filósofo prusiano. En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* se sostiene, en efecto, que no es posible adelantar ni un solo ejemplo seguro de una acción que, además de ser conforme con el deber, haya sido realizada exclusivamente *por deber*. Dado que solo las acciones que cumplan esta condición han de considerarse moralmente buenas, y dado también el constante espectáculo del egoísmo humano, Kant cree que tenemos motivos para dudar «de si realmente en el mundo se encuentra una virtud verdadera» (IV 407). Esto supuesto, ¿qué sentido tiene que en *La religión dentro de los límites de la mera razón* se nos proponga a Cristo como ejemplo a seguir? Si ya es difícil —en rigor, imposible— estar seguro de la bondad de la conducta de los hombres que nos rodean, ¿no lo será más aún cuando la conducta en cuestión se retrotrae a un pasado lejano, afectado por la incertidumbre propia de todo relato histórico? Y esto no es todo. De la lectura de la *Fundamentación* se desprende que, aun cuando pudiéramos demostrar de modo convincente la bondad de la conducta de Cristo —o, para el caso, de cualquier otro hombre—, los resultados de esa demostración estarían condenados a la irrelevancia, habida cuenta de que, según Kant, «la imitación no tiene lugar alguno en lo moral» (IV 409).

Parece, por tanto, que las tesis de la *Fundamentación* que acaban de recordarse vacían de contenido la exhortación kantiana a tomar a Cristo como modelo a imitar. ¿Hemos de ver en esa exhortación una inconsecuencia de Kant, quizá motivada por el deseo de aplacar a la censura prusiana?

En lo que sigue argüiremos que no hay tal inconsecuencia. Comenzaremos mostrando que el veto a la «imitación» formulado en la *Fundamentación* se refiere únicamente a *uno* de los varios sentidos que cabe dar a esa palabra. El pasaje en cuestión dice:

El peor servicio que puede hacerse a la moralidad es quererla deducir de ejemplos. Porque cualquier ejemplo que se me presente de ella tiene que ser a su vez previamente juzgado según principios de la moralidad, para saber si es digno de servir de ejemplo originario, esto es, de modelo; y el ejemplo no puede en manera alguna ser el que nos proporcione el concepto de la moralidad. El mismo santo del Evangelio tiene que ser comparado previamente con nuestro ideal de la perfección moral, antes de que lo reconozcamos como tal. [...] La imitación no tiene lugar alguno en lo moral, y los ejemplos [...] no pueden nunca autorizar a que se deje a un lado su verdadero original, que reside en la razón. (IV 408 s.)

Obsérvese que en este pasaje no solo se excluye que se haga de la imitación del hombre excelente la pauta de la conducta moral, sino que se niega que el mismo Cristo («el santo del Evangelio») pueda ser considerado una excepción a esta regla. En el libro sobre la religión, en cambio, abundan los pasajes en los que se presenta a Cristo como ejemplo a

imitar (*Beispiel der Nachahmung*: VI 70) o, más frecuentemente, como ejemplo a seguir (*Beispiel der Nachfolge*: VI 62, 82, etc.).

En realidad, la discrepancia entre estas obras es solo aparente. Para comprobarlo basta con advertir que el término «imitación» se emplea en la *Fundamentación* en un sentido peculiar, muy distinto del que tiene en el libro sobre la religión. En el pasaje que acaba de citarse el término «imitación» se emplea para designar un error práctico que nace de hacer de la conducta efectiva de una persona la *fuerza normativa última* en materia moral. En esta perspectiva, no es que esa persona realice ciertas acciones porque sean en sí mismas moralmente correctas, sino que son correctas porque esa persona las realiza. Precisamente por ello, la única forma de contestar a la pregunta por el contenido de mi deber consiste en contemplar el ejemplo que me da la persona excelente a la que reconozco esta suerte de autoridad moral y deducir de ese ejemplo la pauta de mi propia conducta —si él perdona a sus enemigos, yo deberé hacer otro tanto, etc.—. El ejemplo sería, en efecto, el «verdadero original» de la moralidad; y la conducta moralmente adecuada no podría consistir en otra cosa que en la «imitación» de ese ejemplo.

Pero ¿por qué habríamos de reconocerle a alguien tamaña autoridad moral? Tan pronto como formulamos esta pregunta, sale a la luz la debilidad de este modo de entender la imitación. Si reconocemos a alguien autoridad moral, es porque hemos llegado al convencimiento de que es una persona excelente. Ahora bien, como ya se señaló páginas atrás, ese convencimiento solo se puede alcanzar comparando la conducta de esa persona con un criterio de excelencia moral del que disponemos de antemano. Según Kant, ese criterio no puede ser otro que la ley moral que reside en nuestra razón. De aquí se sigue que, por excelente que sea la persona en cuestión, ella no es el «verdadero original» de la moralidad, sino alguien que cumple admirablemente las exigencias morales que proceden de la razón pura práctica. Es por tanto este uso peculiar de la razón humana, y no la persona ejemplar, quien posee autoridad normativa última.

Con todo, debemos insistir en que la crítica kantiana que acabamos de exponer se refiere a una determinada manera de entender la imitación, aquella que incurre en el error de tomar la conducta efectiva del hombre ejemplar como criterio moral independiente. Esto es de la mayor importancia, pues quizá exista otras maneras de entender la imitación que eviten incurrir en ese error y en consecuencia no se vean alcanzadas por la crítica kantiana. Esto es precisamente lo que sugiere Kant en los numerosos pasajes del libro sobre la religión que proponen a Cristo como ejemplo a seguir.

Es verdad que, tan pronto como comenzamos a considerar esta posibilidad, nos sale al paso la otra dificultad antes apuntada: según Kant nunca podemos saber a ciencia cierta que la conducta de un hombre sea buena y por tanto digna de imitación. Pero creemos posible mostrar que el hecho de que no existan ejemplos seguros de virtud auténtica no excluye la posibilidad de que la conducta de un hombre surta un efecto ejemplarizante; es decir, no excluye que quepa extraer importantes beneficios morales de la contemplación de dicha conducta.

## 7. LA TRIPLE EJEMPLARIDAD MORAL DE CRISTO

Convendrá que distingamos tres dimensiones de la ejemplaridad de Cristo señaladas por Kant en el libro sobre la religión. Cristo constituye un verdadero ejemplo moral en la medida en que el relato de su vida (A) enseña qué debemos hacer, (B) muestra que es posible hacerlo y (C) nos da fuerzas para cumplirlo. Estas tres dimensiones de la ejemplaridad de Cristo serán examinadas a continuación. Adelantamos que nuestro examen confirmará desde distintos ángulos la interpretación de la cristología kantiana que hemos ofrecido en las secciones precedentes.

(A) Según el relato de la vida de Cristo contenido en los Evangelios, él no solo expuso una doctrina moral enteramente conforme con la razón —resumida por Kant en VI 159 ss.—, sino que vivió con arreglo a las exigencias de esa doctrina. Según esto, quien imita a Cristo, quien toma la vida de este hombre excelente como pauta de su propia conducta, puede estar seguro de hallarse en el camino del bien.

Sabemos que, para que esta forma de imitación sea legítima a ojos de Kant, habrá de evitar incurrir en el error, antes considerado, de convertir la conducta de Cristo en instancia normativa independiente. Antes bien, si la conducta del maestro del Evangelio es digna de ser imitada es porque constituye un ejemplo de sometimiento a la ley moral que brota de la razón, única fuente normativa en materia moral.

La atribución a Cristo de esta primera forma de ejemplaridad plantea algunas dificultades. Para empezar, si para reconocer la ejemplaridad de Cristo es necesario que previamente comparemos su conducta con la ley moral, la cual reside en nuestra razón y constituye el «verdadero original» de la moralidad, ¿qué necesidad tenemos del ejemplo que Cristo nos brinda? En efecto, quien posee el original, ¿qué necesidad tiene de copias?

La solución a esta primera dificultad estriba en advertir que la tesis de que la ley moral reside en nuestra razón no implica que el hombre conozca esa ley en todo momento, sino más bien que puede llegar a conocerla. Ya se indicó anteriormente que uno de los mayores méritos que Kant reconoce al fundador del cristianismo consiste precisamente en haber acertado el camino de la humanidad hacia el reconocimiento de sus verdaderos deberes. Cristo no inventó esos deberes, sino que, en virtud de su extraordinaria lucidez, descubrió y puso ante nuestros ojos una doctrina moral cuya verdad ha podido ser convalidada después por la razón de los demás hombres. Pero sabemos por experiencia que el conocimiento de la verdad moral nunca es una conquista definitiva, sino que padece continuos oscurecimientos. Precisamente una de las manifestaciones más terribles del mal radical que afecta a la naturaleza humana consiste en la tendencia al autoengaño en materia moral. Kant ha descrito certeramente los argumentos especiosos con los que justificamos en nuestro fuero interno nuestros frecuentes incumplimientos de la ley moral. Por eso sigue siendo de la mayor utilidad que contemos con el relato de la vida de un hombre que, en medio de peligros y tentaciones, se mantuvo fiel a la ley moral e incluso arrojó la muerte por amor a sus semejantes. Su ejemplo sigue siendo fecundo por cuanto nos recuerda el verdadero contenido de las exigencias que proceden

de nuestra razón y saca a la luz la naturaleza falaz de los argumentos con que solemos hurtarnos a nuestras responsabilidades.

Con todo, la exhortación a hacer de la vida de Cristo la pauta de nuestra propia conducta se enfrenta a una segunda dificultad. Según Kant, la moralidad de la conducta depende de la máxima suprema que la inspire. Dado que las máximas no se ven, hemos de intentar deducirlas de la conducta efectiva en que ellas se traducen. Pero esto solo es posible en el caso de la máxima suprema mala; del hecho de que alguien realice una acción que él tiene por contraria a la ley moral se concluye que su máxima es mala, pues no es posible hacer por deber lo que uno mismo tiene por contrario al deber. En cambio, no existen indicios seguros que nos permitan afirmar que la máxima de una acción conforme con el deber sea buena, ya que ese tipo de acciones pueden realizarse también por interés egoísta. Por eso afirma Kant que no podemos estar seguros de que en el mundo exista virtud verdadera. Ahora bien, para ser coherentes con la doctrina kantiana habremos de hacer extensiva esta conclusión a la figura de Cristo: tampoco en su caso sabemos si fue realmente un hombre virtuoso. Así las cosas, ¿qué sentido tiene que lo proponamos como ejemplo a imitar?

También esta segunda dificultad es superable. La clave está en distinguir dos aspectos de la acción moral distintos y hasta cierto punto independientes. Una cosa es la rectitud de una acción, es decir, su conformidad con el deber; y otra su bondad, la cual depende, según hemos dicho, de la máxima que la inspira. La exhortación a imitar a Cristo que estamos considerando se refiere únicamente al primero de los dos aspectos señalados. El hecho de que no podamos saber si la conducta de Cristo fue realmente virtuosa no nos impide afirmar que esa conducta fue enteramente conforme con el deber. Desde *este* punto de vista al menos, no cabe duda de que su vida constituye un ejemplo digno de ser imitado.

La tercera dificultad que debemos considerar nace del hecho, antes señalado, de que no es posible disipar la niebla histórica que se cierne en torno a la figura de Cristo. Si no podemos saber a ciencia cierta cómo vivió ese hombre, ni podemos saber en qué medida le corresponde a él la autoría de la doctrina que lleva su nombre, ¿qué sentido tiene que lo proponamos como faro de nuestra conducta?

También esta objeción puede ser contrarrestada. La objeción pasa por alto que la función de los ejemplos hasta ahora considerada consiste únicamente en hacer intuible una regla de conducta, en el entendido de que esa regla ha de residir de antemano en nuestra razón. De hecho, si no dispusiéramos ya de la regla, no seríamos capaces de captar la excelencia del ejemplo, y este dejaría de ejercer su benéfico influjo sobre quienes lo contemplan. Esto supuesto, no es difícil ver que el portador del tipo de ejemplaridad de que aquí se trata puede ser tanto una persona real como un personaje de ficción —pongamos por caso el protagonista de una novela o de un relato legendario—, pues ambos pueden desplegar ante nuestros ojos una conducta conforme con las exigencias de la razón. Por cierto que este resultado converge con la interpretación de la cristología kantiana que hemos venido exponiendo, ya que hemos podido comprobar que en Kant se registra una clara tendencia a prescindir de la dimensión histórica del Cristo

de los Evangelios.

(B) La segunda dimensión de la ejemplaridad de Cristo señalada por Kant consiste en haber mostrado, con el testimonio de su propia conducta, que *es posible* vivir a la altura de las exigencias morales que la razón nos impone a todos.

Esta contribución es de la mayor importancia por dos razones. La primera es que el ideal moral de la razón es extraordinariamente exigente. Recuérdese que en la parte primera del libro sobre la religión Kant afirma que no cabe ser bueno en unas cosas y malo en otras, pues en el fondo ello equivaldría a ser malo en todas. En efecto, la ley moral no admite ser fraccionada, sino que reclama ser aceptada en bloque: «la ley del seguimiento del deber es una sola, única y universal» (VI 24). Quien acata solo una parte de los preceptos del deber —aunque sea la mayor parte de ellos, aunque sea todos menos uno— revela con su actitud que no está dispuesto a someter la satisfacción de todas sus inclinaciones a la condición de concordar con la ley moral. Cuál sea el número y la naturaleza de las inclinaciones a las que en su ánimo da preponderancia sobre la ley moral es indiferente: el hecho es que no ha acogido en su albedrío la máxima suprema del bien, y esta sola circunstancia lo convierte en un hombre moralmente reprobable. Ser bueno es cuestión de todo o nada. Con razón califica Kant este aspecto de su doctrina moral de «rigorista».

A esto se añade —esta es la segunda razón— que todos los hombres estamos afectados por el mal radical. Una de sus más temibles manifestaciones consiste en la tendencia a engañarnos a nosotros mismos acerca del valor moral de nuestra propia conducta. Mediante argumentos falaces, en ocasiones muy elaborados, nos las arreglamos para llegar al convencimiento de que las circunstancias en las que nos hallamos justifican nuestro incumplimiento de la ley moral, cuando en realidad ese incumplimiento está dictado por nuestro egoísmo. Ni que decir tiene que esta tendencia al autoengaño encuentra una excelente coartada en el rigor innegociable de la ley moral. Nada tan natural, en efecto, como apelar al rigor excesivo de esa ley, a la dificultad sobrehumana que entrañan sus exigencias, para mejor eximirnos de su cumplimiento.

Así las cosas, ¿cómo no reconocer ejemplaridad a la conducta de quien se niega a incurrir en cualesquiera transacciones y componendas que lo aparten del estrecho camino de la virtud? Con el ejemplo de su vida, Cristo ha mostrado que —pese al rigor de la ley del deber y a despecho del constante canto de sirenas de las inclinaciones— es posible para el hombre vivir a la altura del ideal moral. Ha mostrado que la moralidad no es una «simple visión soñada por la fantasía humana» (IV 407), sino una verdadera posibilidad abierta a la libertad de cada ser humano.

Ahora bien, Kant observa agudamente que el ejemplo de Cristo solo constituirá una prueba de que el cumplimiento del deber está realmente al alcance de todos los hombres si suponemos que Cristo era un hombre como los demás, sujeto a las mismas tentaciones y afectado por el mal radical. En cambio, si le atribuimos una condición sobrehumana, el ejemplo pierde toda eficacia. En efecto, si la naturaleza de ese hombre grato a Dios

fuese pensada como sobrehumana hasta el punto de que una pureza inmutable de la voluntad, no adquirida, sino innata, hiciese absolutamente imposible para él toda transgresión, entonces la distancia respecto al

hombre natural se haría tan inmensamente grande que aquel hombre divino ya no podría ser puesto como *ejemplo* para este. [...] la idea de un comportamiento según una regla de moralidad tan perfecta podría desde luego para nosotros ser representada válidamente como precepto a seguir, pero *no* él mismo *como ejemplo* a imitar, y, por lo tanto, tampoco como prueba de la agilidad y alcanzabilidad para *nosotros* de un bien moral tan puro y alto. (VI 64)

De este modo, el análisis kantiano de esta segunda forma de ejemplaridad concuerda con la devaluación de la figura de Cristo que hemos expuesto páginas atrás: la conducta de Cristo solo constituye una prueba de que es posible recorrer hasta el final la senda de la virtud *a condición* de que neguemos su divinidad. Sabemos que Kant está dispuesto a pagar este precio, pues la lectura de los relatos evangélicos a luz de los principios exegéticos de la religión natural no encuentra motivo para ver en Cristo «otra cosa que un hombre engendrado de modo natural» (VI 63).

Pero no todo encaja armoniosamente en la posición kantiana. El lector ya habrá caído en la cuenta de que el tipo de ejemplaridad que estamos considerando presupone la realidad histórica del ejemplo. Un ejemplo imaginario no demuestra que las acciones que le atribuimos sean realizables por hombres de carne y hueso. Las gestas de los personajes de ficción son tan ficticias como esos mismos personajes, por lo que no cabe aplicarles el principio *ab esse ad posse valet illatio*. Ahora bien, a juicio de Kant la veracidad de los relatos evangélicos no es comprobable hasta el final, circunstancia que obliga a distinguir entre el Cristo de los Evangelios y el Jesús de la historia, y a reconocer que este último es irrecuperable para nuestro conocimiento. Kant no se arredra ante esta conclusión, pues para él lo importante es la doctrina cristiana y no el hombre al que solemos atribuirle. Pero lo cierto es que, para defender la ejemplaridad de Cristo en el sentido ahora considerado, Kant necesita del Jesús histórico. Una de dos: o Kant creía que los relatos evangélicos son suficientemente fiables en líneas generales, y entonces debería haber hecho constar esta circunstancia; o escamoteó esta dificultad llevado por su interés en subrayar la condición meramente humana de Cristo.

(C) Consideremos, para terminar, el influjo que ejerce el ejemplo de Cristo en el orden de la motivación. Kant afirma que la conducta del hombre ejemplar no solo hace intuible la ley moral de la razón y demuestra que es posible cumplirla, sino que además despierta en quien la contempla un vivo deseo de imitarla. Veamos lo que se dice a este último respecto en la *Fundamentación*:

No hay nadie, ni aun el peor bribón, que, si está habituado a usar de su razón, al oír referencia de ejemplos notables de rectitud en los fines, de firmeza en seguir buenas máximas, de compasión y universal benevolencia (unidas estas virtudes a grandes sacrificios de provecho y bienestar), no sienta, digo, el deseo de tener también él esos buenos sentimientos. (IV 454)

El potencial pedagógico de esta idea es explotado por Kant en numerosos lugares, pero sobre todo en la «Doctrina del método» presentada al final de la *Crítica de la razón práctica*. Dicha doctrina expone el modo como se puede lograr

que las leyes de la razón pura práctica tengan *entrada* en el ánimo humano e *influjo* sobre sus máximas, es decir, el modo de hacer que la razón objetivamente práctica sea también *subjetivamente* práctica. (V 151)

El método en cuestión consiste en confrontar al educando —«un niño de diez años»— con ejemplos llamativos de conducta virtuosa. Se narra el caso de un hombre honrado al que se quiera convencer de realizar una acción infame. Se le ofrecen todo tipo de recompensas, mas él las rechaza. Se lo amenaza con los más graves perjuicios, pero él se mantiene firme. Se hacen extensivas las amenazas a sus familiares y seres queridos, y sin embargo no cede. ¿Cómo acogerá el niño este relato? Según Kant, el joven oyente

se verá gradualmente elevado de la mera aprobación a la admiración, y de esta al asombro, para llegar finalmente a la mayor veneración y a un vivo deseo de poder ser también él un hombre semejante (aunque desde luego no en su situación). (v 156)

No es causal que el héroe de este relato tenga que enfrentarse a tantas dificultades. Con ello se pretende excluir la sospecha de que su conducta obedezca a algún móvil relacionado con su propia felicidad. La pureza de su motivación es la clave:

[...] aquí la virtud tiene tanto valor por lo mucho que cuesta y no porque sirva para obtener algo. Toda la admiración e incluso aspiración de parecerse a ese carácter reposa aquí totalmente en la pureza del principio fundamental moral, la cual puede ser representada claramente solo si se retira de los móviles de la acción todo lo que los hombres puedan considerar como perteneciente a la felicidad. Así pues, la moralidad debe tener más fuerza sobre el corazón humano cuanto más puramente se la exponga. De donde se sigue que si la ley de la moralidad y la imagen de la santidad y la virtud ha de ejercer alguna influencia en nuestra alma, lo hará solo en cuanto esté puesta como móvil puro del corazón, sin mezcla de propósitos dirigidos al propio bienestar, porque es en el sufrimiento donde se muestra en toda su magnificencia. (v 156)

No cabe duda de que este modelo de pedagogía moral aporta una clave decisiva para entender la interpretación kantiana del Nuevo Testamento, y por tanto de la figura de Cristo. Esta obra contiene «una religión completa que puede ser propuesta a todos los hombres mediante su propia razón» (VI 162). Ahora bien, la finalidad de cualquier religión digna del nombre es la mejora moral de la humanidad. Según esto, el Nuevo Testamento ha de ser considerado ante todo como una obra de carácter educativo. El mérito mayor de sus autores consistiría en haber anticipado, merced a su extraordinaria lucidez racional, el modelo pedagógico descrito en la «Doctrina del método de la razón pura práctica». Los Evangelios narran, en efecto, la vida de un hombre de extraordinaria bondad, la cual es propuesta como modelo digno de imitación. Para procurar máxima eficacia al ejemplo propuesto, es preciso que los Evangelios destaquen la pureza de la intención moral (*Gesinnung*) de su protagonista. Y lo hacen precisamente del modo expuesto por Kant en su «Doctrina del método» muestran a Cristo enfrentado a todas las tentaciones imaginables y sin embargo dispuesto a aceptar «todos los sufrimientos, hasta la muerte más ignominiosa, por el bien del mundo» (VI 61). Es precisamente esta pureza de la motivación de la conducta de Cristo la que despierta el entusiasmo del lector y le otorga fuerza para seguir su ejemplo. En efecto, la idea moral de la razón, ejemplificada por el maestro del Evangelio, «puede darnos fuerza» (VI 61), ya que «no solo nos sirve de pauta de conducta sino también de motivo impulsor» (VI 119).

Hay un último aspecto de la pedagogía moral expuesta en la «Doctrina del método» en

el que debemos reparar, por cuanto arroja luz sobre la cristología kantiana. Nos referimos al hecho de que Kant recurra a un ejemplo *inventado* para mostrar el modo como se ha de proceder en la educación moral de un niño. En efecto, el filósofo propone que se le narre

la historia de un hombre honrado a quien se quiere convencer de que se una a los calumniadores de una persona inocente y, por cierto, carente de poder (como por ejemplo, Ana Bolena, acusada por Enrique VIII de Inglaterra) (v 155),

y que a continuación se describan las promesas y amenazas con que se intenta, en vano, convencer a este hombre honrado de cometer esa acción indigna. Lo notable es que Kant renuncia a proponer un caso histórico concreto. Esto no es casual, sino que se explica por el hecho de que, para que surta el efecto deseado, el ejemplo propuesto ha de excluir en el héroe de la historia una motivación impura, dictada por sus intereses egoístas. Pero Kant ha insistido a menudo en que no es posible conocer los más íntimos resortes de la conducta, llegando a afirmar que no es seguro que haya en el mundo ejemplos de virtud verdadera. En consecuencia, nunca podremos atribuir a ningún hombre concreto la pureza de corazón reclamada por el ideal moral. Los ejemplos moralizantes tienen que ser inventados. Si esto no los invalida como ejemplos eficaces, es porque ellos se limitan a hacer intuible una verdad que reside en la razón del niño y de la que él, gracias al ejemplo, cobra conciencia: que la ley moral exige un respeto incondicionado.

Lo que se acaba de decir es aplicable a los Evangelios en cuanto instrumento de moralización. La razón humana no puede afirmar categóricamente la perfecta pureza del corazón de Cristo. Kant parece querer esquivar la dificultad cuando escribe que

es conforme a la equidad [*Billigkeit*] no atribuir el ejemplo intachable de un maestro en relación a lo que enseña, si esto es de todos modos deber para todos, a ninguna otra actitud interior [*Gesinnung*] que la más pura por su parte, si no se tiene ninguna prueba de lo contrario. (VI 66)

Pero esta apelación a la equidad es manifiestamente insuficiente. Más concorde con el verdadero sentir de Kant sería reconocer que la cuestión de cuál haya sido el grado de excelencia moral efectivamente alcanzado por el maestro del Evangelio es, en el fondo, irrelevante. Nuestra ignorancia al respecto no priva de fuerza ejemplarizante al relato de su vida. Y es que lo histórico, como tal, carece de interés para la moral.

---

<sup>1</sup> N. Fischer, «Kants Philosophie und der Gottesglaube der biblischen Offenbarung», en N. Fischer y M. Forschner (eds.), *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 2010, pp. 131-154, aquí p. 131, nota 1.

<sup>2</sup> Dos estudiosos norteamericanos han sostenido recientemente que el «segundo experimento» kantiano se realiza únicamente en la cuarta y última parte del libro sobre la religión, mientras que las tres partes precedentes se atenderían al primero de los métodos descritos. (Cf. C. L. Firestone y N. Jacobs, *In Defense of Kant's Religion*, Bloomington [IN], Indiana University Press, 2008, pp. 114-119 *et passim*). Comprensiblemente, su propuesta ha sido acogida con escepticismo por la crítica. (Cf. L. R. Pasternack, *Kant on Religion within the Boundaries of*

*Mere Reason*, Londres, Nueva York, Routledge, 2014, p. 84, n. 12).

[3](#) En contraste con otros pensadores ilustrados, como Rousseau o Lessing, Kant sintió muy escaso aprecio por el judaísmo (en el que solo ve un conjunto de leyes estatutarias conducentes a la fundación de una comunidad política: VI 125-129) o el islam (al que califica de «fe fetichista»: VI 193). Esta diferencia es destacada por V. A. McCarthy, «Christus as Chrestus in Rousseau and Kant», *Kant-Studien* 73 (1982), pp. 191-207. Sobre la interpretación kantiana del judaísmo puede consultarse J. Brachtendorf «Die Kritik des Judentums und die Geheimnisse der Vernunft», en O. Höffe (ed.), *Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Berlín, Akademie, 2011, pp. 151-172, esp. 156-163.

[4](#) Para una exposición detallada de los principios hermenéuticos que guían la lectura kantiana de la Biblia, remitimos al capítulo VI de este libro.

[5](#) Por cierto que esto mismo cabe decir de cuanto hay de valioso en los libros sagrados de las demás tradiciones religiosas: si descubrimos concordancia entre las enseñanzas de la razón y una determinada creencia religiosa popular, ello se debe a que «mucho antes que esta estaba oculta en la razón humana la disposición a la religión moral» (VI 111).

[6](#) Cf. G. B. Sala, «Die Lehre von Jesus Christus in Kants Religionsschrift», en F. Ricken y F. Marty (eds.), *Kant über Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1992, pp. 143-155.

[7](#) El nombre «Jesús» no se menciona ni una sola vez en el libro sobre la religión. El nombre «Cristo» aparece solo en dos ocasiones: en la primera se recuerda de pasada el reproche de los fariseos a Cristo por haberse dicho hijo de Dios (VI 141); en la segunda se alude a «la doctrina de Cristo» (VI 165), pero de tal modo que el acento recae en la doctrina, no en su autor putativo.

[8](#) En estas palabras hemos de ver la interpretación kantiana de la expresión evangélica «plenitud de los tiempos». Cf. VI 128, donde se menciona el debilitamiento del poder de los sacerdotes por su sumisión al poder romano.

[9](#) Kant observa, en efecto, que el surgimiento del cristianismo se dio «sin los progresos convenientemente preparados del público en conceptos morales» (VI 109); en otro pasaje se dice que el pueblo judío estaba fuertemente apegado a sus normas estatutarias (cf. VI 127).

[10](#) La misma idea en este pasaje paralelo de la *Crítica del juicio*: «esa maravillosa religión, en la gran sencillez de su exposición, ha enriquecido la filosofía con conceptos de la moralidad mucho más determinados y puros que los que esta había podido proporcionar hasta aquí; pero, una vez que están ya esos conceptos en la filosofía, son libremente aprobados y recibidos como tales por la razón, que bien hubiera podido y debido llegar a ellos e introducirlos» (V 472 nota).

[11](#) P. Gilbert, S. J., sostiene en «La christologie sotériologique de Kant», *Gregorianum* 66 (1985), pp. 491-515 que el lugar sistemático de la cristología kantiana es la filosofía de la historia.

[12](#) Volveremos sobre esta importante cuestión en los dos últimos apartados de este capítulo.

[13](#) Es verdad que el concepto de Dios tiene a menudo un origen distinto de la razón práctica: el hombre corriente, sea creyente o no, lo aprende de las tradiciones religiosas, las cuales remiten en último término a una revelación. Kant no niega esta evidencia, pero sostiene que es necesario comparar ese concepto ingenuo de la divinidad con el que la razón se forja según conceptos morales. Solo así podemos llegar a saber si el ser supremo del que nos habla una determinada tradición religiosa es una verdadera divinidad y merece ser venerado como tal. «Por mera revelación, sin poner *de antemano* en la base aquel concepto en su pureza como piedra de toque, no puede haber ninguna religión y toda veneración de Dios sería *idolatría*» (VI 169 nota).

[14](#) Más ejemplos de interpretación simbólica de los misterios de la vida de Cristo en G. B. Sala, «Die Lehre von Jesus Christus in Kants Religionsschrift», *op. cit.*, pp. 148-154.

## IV

# DOCTRINA FILOSÓFICA DE LA GRACIA

### 1. REPAROS A LA TEORÍA KANTIANA DE LA GRACIA

Pese a las dudas expresadas por algún intérprete,<sup>1</sup> es preciso reconocer que el título *La religión dentro de los límites de la mera razón* está cuidadosamente elegido y responde bien al contenido de la obra. Como el propio Kant explicaría en un escrito dirigido a las autoridades prusianas, el tema de ese libro no es otro que la «religión natural» (VII 8), es decir, la doctrina que en materia religiosa la razón puede elaborar por sí misma, sin necesidad de apelar a la revelación. Este propósito de presentar los contenidos de la religión natural no supone por sí mismo el rechazo de la revelación, sino únicamente la puesta entre paréntesis de su pretensión de validez. Kant pone el mayor cuidado en no pronunciarse a favor o en contra de la revelación como fuente de conocimiento religioso, pues la revelación no constituye, a decir del filósofo, el objeto del libro.

La religión natural puede ser elaborada, en principio, con arreglo a dos métodos diferentes. Al primero podemos llamarlo método *constructivo*. La razón se vale aquí únicamente de sus propios recursos y, partiendo de ellos, trata de formular los contenidos de la religión. Un ejemplo de este modo de proceder lo encontramos en el «Canon de la razón pura», donde la razón llega a formular los postulados de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma sin recurrir a doctrinas reveladas. El segundo método es *reconstructivo*. Aquí la razón tiene en cuenta los dogmas de la religión positiva y prueba a justificarlos desde su propia perspectiva. Tal es el método utilizado por Kant en la mayor parte de su libro sobre la religión, en el que el cristianismo desempeña un importante papel como interlocutor de la razón. Este modo de proceder no contradice la previa decisión metodológica de poner entre paréntesis la validez de la revelación, pues lo que se hace justamente es poner a prueba esa pretensión, no darla por supuesta. Digamos que en el texto de Kant razón y revelación no dialogan en pie de igualdad, sino que la razón tiene la última palabra: ella juzga los contenidos dogmáticos de la revelación, aprobando unos y rechazando otros.

Los resultados alcanzados por este procedimiento son, a primera vista, sorprendentes.

Kant reconstruye el dogma del pecado original, elabora una compleja teoría cristológica, propone una doctrina eclesiológica y reivindica el valor de la Biblia, en especial el Nuevo Testamento, y todo ello sin rebasar los límites de la razón. Sin embargo, no debemos concluir presurosamente, a la vista de estos resultados, que Kant ha demostrado por la vía de la razón la validez de los principales dogmas de la revelación cristiana. Esta conclusión sería precipitada, habida cuenta de que entre estos dogmas y sus dobles racionales median diferencias muy considerables. Baste recordar que la religión racional propuesta por Kant no reconoce la filiación divina de Cristo.<sup>2</sup>

El propósito del presente capítulo es examinar uno de los más controvertidos ensayos kantianos de reconstrucción racional de los contenidos de la religión revelada: su teoría de la gracia. El punto de partida de Kant es la tesis de que el ser humano, debido a la inextirpable propensión al mal que anida en su corazón, adolece de una «incapacidad natural» (VI 51) que le impide dar pleno cumplimiento a las exigencias morales que su razón le impone. ¿Cómo remediar esta deficiencia? El cristianismo responde que el hombre, en determinadas circunstancias, puede contar con el auxilio de la gracia, es decir, con una ayuda sobrenatural que le permita cumplir su destino moral. Kant, por su parte, sostiene que esa presunta ayuda, precisamente por ser sobrenatural, resulta inaccesible al conocimiento teórico del hombre. Pero a la vez defiende que la razón práctica está en condiciones de postular la realidad de la gracia divina, e incluso puede distinguir varios aspectos en la ayuda que el hombre recibe de lo alto. Uno muy importante es la remisión de las culpas (*Erlassung seiner Verschuldungen*: VI 51), sin la que el hombre no puede quedar justificado ante el tribunal de la justicia divina. Al postular la necesidad del perdón divino, Kant cree haber reconstruido en términos racionales un elemento central de la doctrina revelada de la gracia. Tanto el cristianismo como la religión natural afirman, en efecto, que quien haya hecho

tanto como esté en sus fuerzas para hacerse un hombre mejor [...] puede esperar que lo que no esté en su capacidad será suplido por una cooperación más alta. (VI 52)

En el curso de este capítulo examinaremos detenidamente los argumentos en los que Kant apoya su reivindicación de la gracia. Antes de hacerlo, conviene recordar que el intento kantiano de incorporar la gracia divina a los contenidos de la religión natural ha sido el blanco de numerosas críticas. Nicholas Wolterstorff, por ejemplo, observa que si el hombre que ha adoptado la máxima del bien tiene buenas razones para esperar el perdón por sus faltas ocasionales, es porque *merece* ese perdón. Él ha hecho, en efecto, todo lo que estaba en su mano. Pero si merece el perdón, tiene *derecho* a recibirlo. No estamos, por tanto, ante un acto de gracia, sino ante algo que Dios le debe:

Kant [...] no puede sostener que podemos esperar el perdón divino —ya que si Dios no perdonara violaría el orden moral de los derechos y las obligaciones— y sostener a la vez que la concesión del perdón divino es un acto de gracia por parte de Dios. Pero dado que el proyecto de Kant es fundar racionalmente la religión en los datos de la moralidad, es decir, en la estructura de derechos y obligaciones, habrá que renunciar a la gracia. Dios ha de ser entendido en el esquema kantiano como *obligado* a perdonar. Por supuesto esto significa que comienza a abrirse una brecha entre el cristianismo, por una parte, y la religión racional de

Kant, por otra.<sup>3</sup>

Este mismo énfasis kantiano en el mérito de quien se esfuerza sinceramente por hacerse mejor está en el origen de la objeción que con más frecuencia se ha esgrimido contra la doctrina kantiana de la gracia. Según esta objeción, Kant habría incurrido en un *pelagianismo* que en realidad está reñido con su insistencia en la necesidad del auxilio divino. La tendencia pelagiana se haría máximamente explícita en el examen de la «notable antinomia de la razón humana» ofrecido en la tercera parte del libro sobre la religión (VI 116-120). Según se expone en ese lugar, la esperanza de salvación del hombre está ligada a dos condiciones: la fe en la absolución de la culpa y la buena conducta de vida. Puesto que estas dos condiciones están necesariamente ligadas, una de ellas ha de poder derivarse de la otra. La dificultad estriba en que ambas reclaman la precedencia: no parece razonable que confíe en la absolución de su culpa quien no se haya hecho digno de ello mediante una conducta de vida mejorada; pero si su naturaleza está corrompida y se halla todavía bajo el imperio del principio malo, ¿cómo podrá hacerse un hombre mejor? Kant terminará sosteniendo que es la adopción de la máxima buena la que produce «según la ley de causas moralmente operantes» (VI 116) la fe en la absolución de la culpa, y no a la inversa. El hombre razonable no ha de entregarse pasivamente a la creencia en una acción divina que lo redime y regenera, sino que

procede como si todo cambio de actitud [*Sinnesänderung*] y todo mejoramiento dependiera únicamente de su propio esfuerzo. (VI 88)

## 2. EL ESTADO DE LA CUESTIÓN

Comprensiblemente, el rechazo de la concepción kantiana de la gracia ha sido especialmente frecuente en el campo de la teología protestante, que ha visto en la posición de Kant una recaída en la doctrina de la salvación por las obras. La situación tiene algo de paradójico, ya que durante mucho tiempo el filósofo prusiano fue considerado por algunos el «filósofo del protestantismo»<sup>4</sup> por excelencia. Sin embargo, ya a comienzos del siglo pasado Ernst Troeltsch sostenía que la doctrina kantiana de la gracia, en particular su aparente admisión de la satisfacción vicaria, no es más que una finta para esquivar a los censores prusianos.<sup>5</sup> Andando el tiempo, otro gran teólogo protestante, Karl Barth, acusaría formalmente a Kant de defender una posición pelagiana y de hacer transitar su pensamiento sobre la gracia por «camino que conducen a Roma».<sup>6</sup> En nuestros días, teólogos como Werner Thiede han prolongado y ampliado esta crítica, subrayando la incompatibilidad de la posición de Kant con la perspectiva de las Iglesias reformadas.<sup>7</sup>

También en el campo filosófico han abundado las críticas. En el largo ensayo que sirve de introducción a la más difundida versión inglesa de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, John Silber ha sostenido que la teoría de la gracia propuesta en ese libro contradice principios fundamentales de la filosofía moral kantiana, en particular

la afirmación de la libertad absoluta del albedrío humano. Puesto que el hombre es libre para el bien y para el mal, sus decisiones le son imputables y él ha de responder de ellas en solitario: nadie puede ser bueno por mí. Esto supuesto, no hay lugar posible para la gracia en el marco de la filosofía kantiana. El perdón divino de las culpas no solo sería incompatible con la libertad humana, sino que constituiría una flagrante injusticia: «ni siquiera Dios puede ayudar al individuo culpable sin violar la ley moral».<sup>8</sup> Por su parte, Gordon Michalson, en un libro que también ha alcanzado considerable resonancia, ha suscrito tanto la acusación de pelagianismo antes expuesta como la idea de que la gracia no desempeña un papel relevante en el marco de la teoría kantiana de la religión.<sup>9</sup>

Hoy, sin embargo, la actitud de la crítica especializada está lejos de ser unánime. A lo largo de los últimos años hemos asistido, en efecto, a la publicación de un número creciente de trabajos que reivindican decididamente la comprensión kantiana de la gracia. En los orígenes de esta nueva tendencia interpretativa hay que situar el estudio pionero de Allen Wood sobre la religión moral kantiana, cuyas últimas páginas están dedicadas precisamente al problema de la gracia.<sup>10</sup> Según Wood, el recurso de Kant al concepto de gracia no se debe a un malentendido, como había sostenido Singer, sino que se apoya en un argumento de naturaleza práctica estrictamente racional, sin ayuda del cual no es posible resolver la primera antinomia de la razón práctica —es decir, la amenaza dialéctica a la capacidad del hombre para alcanzar la perfección moral—. La confianza en el perdón otorgado al hombre por la gracia divina habría de considerarse, por tanto, parte irrenunciable de la fe moral propugnada por Kant.<sup>11</sup>

El libro de Wood renovó el interés por la filosofía de la religión kantiana, sobre todo en el ámbito anglosajón, pero no logró que se alcanzara un consenso básico entre los especialistas. Los estudiosos aparecen hoy divididos en dos campos aparentemente irreductibles. Unos adoptan una actitud «afirmativa»,<sup>12</sup> según la cual las tesis principales de la filosofía de la religión kantiana, tomadas en su literalidad, forman un todo coherente que se integra sin dificultad en el proyecto crítico y puede ser aprovechado para un diálogo fecundo con la teología contemporánea. Otros, en cambio, suscriben la interpretación «tradicional»: niegan que haya en Kant una verdadera actitud religiosa, y en consecuencia propugnan una lectura marcadamente secularista de los textos kantianos. El bien supremo, por ejemplo, es entendido en esta perspectiva como una meta inmanente que ha de ser realizada en el curso de la historia universal, y no como un objetivo trascendente en cuyo logro han de colaborar Dios y el hombre. Ni que decir tiene que, para quienes así piensan, las declaraciones de Kant sobre la gracia divina han de ser rechazadas por incoherentes o, mejor aún, entendidas como una concesión a la galería.<sup>13</sup>

Evidentemente, solo el examen atento de los textos relevantes puede ayudar a superar esta discrepancia acerca de la verdadera naturaleza de la filosofía de la religión kantiana. El presente trabajo se propone contribuir a esta amplia tarea mediante el estudio de la doctrina de la gracia elaborada en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Para poder acometer con éxito esta empresa, comenzaremos por presentar el contexto general de dicha doctrina.

### 3. EL LUGAR SISTEMÁTICO DE LA TEORÍA DE LA GRACIA EN LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN KANTIANA

En el prólogo a la primera edición del libro sobre la religión se lee por dos veces la célebre tesis «la moral conduce ineludiblemente a la religión» (VI 6 y 8 nota). Esta afirmación remite, claro está, a ciertos resultados alcanzados en la «Dialéctica de la razón práctica» de la segunda *Crítica*. Se recordará que en esa obra el bien supremo, entendido como combinación de virtud perfecta (santidad) y felicidad proporcionada a ella (bienaventuranza), es considerado como el objeto necesario de una voluntad que se somete a los dictados de la ley moral; de suerte que si ese objeto o fin último de la razón pura práctica fuera inalcanzable, ello revelaría la vanidad de la ley moral. El problema estriba, por una parte, en que la santidad es un objetivo inalcanzable en esta vida para un ser finito como el hombre; y por otra, en que ni el orden natural ni la acción humana garantizan que la felicidad de los hombres sea proporcional a su grado de virtud. Esto lleva a Kant a postular la inmortalidad del alma, merced a la cual el hombre pueda acercarse al ideal de la santidad en un progreso infinito, y la existencia de Dios como rector moral del universo que otorga la felicidad en proporción a la virtud alcanzada.

La entrada en escena de Dios por la vía de los postulados de la razón práctica permite comprender la tesis, antes citada, de que la moral conduce sin falta a la religión. La idea de Dios como soberano moral del mundo sitúa en un contexto nuevo la vida moral del hombre, pues aporta un punto de referencia para todos nuestros deberes con el que la ética no podía contar sin rebasar sus límites. El bien supremo es una meta en cuyo logro colaboran, de un modo que todavía debe ser aclarado, Dios y el hombre. Puesto que dicho bien es nada menos que «el *fin último de Dios* en la creación del mundo» (v 130), va de suyo que, en la perspectiva de Kant, Dios espera del hombre que contribuya en la medida de sus fuerzas a ese fin, es decir, que se haga digno de la felicidad a la que aspira. Por eso la religión es definida como «el conocimiento de todos nuestros deberes *como mandamientos divinos*» (VI 153).

Kant ha insistido en que los deberes que han de ser observados por los hombres para hacerse gratos a Dios no son otros que los contenidos en la ley moral. La religión racional no contiene deberes *particulares* dirigidos inmediatamente a Dios, pues «Dios no puede recibir nada de nosotros; no podemos obrar sobre él ni para él» (VI 154 nota). En consecuencia, Kant ha negado valor intrínseco a las acciones de culto externo practicadas en las religiones históricas. Esto explica que se haya vuelto un lugar común afirmar que la filosofía de la religión kantiana reduce la religión a ética. Se trata, sin embargo, de una apreciación inexacta. Es verdad que las razones que justifican la fe religiosa son razones de orden moral; no otra cosa se quiere decir cuando se afirma que la moral conduce a la religión. Y es verdad asimismo que los deberes propios de la vida religiosa son los mismos deberes, hacia los demás y hacia uno mismo, que la razón impone a todo hombre. Sin embargo, el problema del bien supremo y su solución a través de la doctrina de los postulados inauguran para la reflexión filosófica un horizonte de problemas que la ética propiamente dicha no tenía necesidad de abordar para

convertirse en un saber fundado. Recuérdese:

La moral, en cuanto que está fundada sobre el conocimiento del hombre como un ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga él mismo por su razón a leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor [*Triebfeder*] que la ley misma para observarlo. (VI 3)

Será acertado, por tanto, decir que la religión está en continuidad con la ética, o insistir en que el lugar sistemático de la religión es la razón práctica. Pero si se va más lejos y se afirma que la religión queda aquí reducida a ética, se corre el riesgo de ignorar la novedad de la perspectiva inaugurada por la doctrina de los postulados. Para decirlo de una vez, esa nueva perspectiva tiene un marcado carácter soteriológico (lo cual explica que Kant denomine precisamente «religión» a esta nueva pieza de su sistema filosófico).<sup>14</sup> Por más que el término «salvación» (*Heil*) aparezca solo dos veces en el libro sobre la religión (cf. VI 83 y 182), parece claro que el concepto del bien supremo es la traducción racional de ese término tradicional, ya que ese bien, combinación de virtud y felicidad, es el único que colma las aspiraciones del ser racional finito. Por cierto que esa equivalencia de bien supremo y salvación se ve confirmada por el hecho de que, en la *Crítica de la razón práctica*, al bien supremo Kant lo denomine en ocasiones «reino de Dios» (v 128 y 130).

Demos un paso más. Es de la mayor importancia advertir que, al postular la existencia de Dios como garante de la convergencia última de virtud y felicidad, Kant no solo se asoma a un horizonte soteriológico, sino que se ve ya confrontado con los problemas de los que tradicionalmente se ha ocupado la teoría de la gracia. Es cierto que los conceptos de salvación y de gracia no se implican mutuamente; prueba de ello son las doctrinas soteriológicas —de cuño estoico o gnóstico, por ejemplo— según las cuales el ser humano cuenta con recursos suficientes para alcanzar la salvación por sí mismo. Kant, en cambio, está persuadido de que el bien supremo no puede ser alcanzado sin la intervención de Dios, y está convencido además de que esa intervención es un don gratuito.

En este punto es preciso corregir la crítica de Wolterstorff que presentábamos al comienzo de este capítulo. Vimos que, en opinión de este autor, no cabe hablar propiamente de gracia en referencia a la doctrina del bien supremo, habida cuenta de que según esa doctrina Dios otorga felicidad solo a quien previamente se ha hecho *digno* de ella mediante la asunción de la máxima del bien;<sup>15</sup> la salvación divina no sería una concesión graciosa por parte de Dios, sino algo a lo que el hombre bueno tiene derecho en virtud de sus méritos. Esta interpretación de Wolterstorff ha de ser rechazada sin paliativos, pues Kant ha insistido repetidamente en que no es posible que el ser humano contraiga méritos morales que le hagan acreedor a un premio. Precisamente por eso, en su libro sobre la religión, rechaza la pedagogía moral fundada en la admiración de la conducta virtuosa:

Enseñar a admirar acciones virtuosas, por mucho sacrificio que puedan haber costado, no es aún el justo temple que el ánimo del educando debe recibir con relación al bien moral. Pues por muy virtuoso que sea

alguien, sin embargo todo cuanto bien pueda hacer es solo deber, y hacer el deber propio no es nada más que hacer lo que está en el orden moral habitual, por lo tanto no merece ser admirado. Más bien es esta admiración una disonancia de nuestro sentimiento respecto al deber, como si obedecer a este fuese algo extraordinario y meritorio. (VI 48 s.)

Y en otro lugar de la misma obra, al examinar la cuestión de si la buena conducta futura puede compensar las faltas pasadas, Kant da una respuesta negativa, pues el hombre

tampoco puede obtener, en una conducta buena que lleve en adelante, ningún excedente sobre lo que en todo caso está en sí obligado a hacer; pues en todo tiempo es su deber hacer todo el bien que esté en su poder. (VI 72)

Las ideas de conducta meritoria o de virtud supererogatoria son ajenas, según se ve, a la filosofía moral kantiana. Si esta circunstancia ha sido pasada por alto, ello se debe probablemente a la insistencia de Kant en que para recibir la ayuda divina uno habría de hacerse primero *digno* de ella, término este que se ha entendido a menudo como sinónimo de «merecedor» de esa ayuda. Pero esta interpretación, sobre ser incompatible con los textos que se acaba de citar, es rechazada expresamente por Kant en textos menos conocidos pero igualmente inequívocos. Así, en *Filosofía práctica de Powalski* se lee:

La palabra «digno» no se refiere aquí a mérito alguno. (XXVII/1, 148 s.)<sup>16</sup>

Y en las *Reflexiones sobre filosofía moral* declara Kant:

Nuestras acciones, respecto de Dios, no son meritorias en sentido positivo; no podemos obligarlo [*ihn obligieren*] [...] Ante Dios no tenemos ningún mérito, sino solo culpabilidad [*lauter Schuldigkeit*]. Esta es la causa de la humildad, pero no nos priva de esperanza. (XIX 250 y 262)<sup>17</sup>

De todo lo dicho se sigue, contra la interpretación de Wolterstorff, que el otorgamiento de la felicidad al bueno no es un acto de justicia que Dios nos debe, sino un don gratuito para el que el hombre no tiene merecimientos. Por eso afirmábamos más arriba que la formulación del postulado de la existencia de Dios confronta a Kant, inevitablemente, con los problemas de la teoría de la gracia. Veremos en seguida que la religión natural propuesta por el filósofo prusiano no podrá conformarse con afirmar una intervención gratuita de Dios que consiste en hacer feliz al hombre bueno. Antes bien, una de las tesis antropológicas más características del libro sobre la religión obliga a Kant a adentrarse mucho más en el intrincado territorio de la teología de la gracia. Nos referimos a la tesis de que el ser humano padece una «incapacidad natural» (VI 51) que le impide alcanzar el grado de virtud que es condición de su salvación. Esta tesis, combinada con el postulado de la existencia de un Dios omnipotente, hace que sea inevitable preguntarse si no puede el hombre contar con una «cooperación sobrenatural» (VI 44) que le ayude a alcanzar la virtud que lo haga digno de ser feliz.

#### 4. LA INCAPACIDAD NATURAL DEL HOMBRE

Nuestra siguiente tarea consistirá en identificar las razones por las que Kant sostiene la tesis de la incapacidad natural. Se trata de una tarea ineludible, pues si esa tesis no estuviera avalada por argumentos de peso, no habría motivos para que Kant, al elaborar los contenidos de la religión natural, ensayara la reconstrucción filosófica de algunos elementos centrales de la doctrina cristiana de la gracia.

Al comparar los pasajes relevantes de la segunda *Crítica* con los del libro sobre la religión, se advierte una importante maduración del pensamiento de Kant en lo tocante a la cuestión que se acaba de plantear. Es verdad que en aquella obra aparecen consideraciones que apuntan en la dirección de la tesis de la incapacidad. Pero comprobaremos en seguida que esas consideraciones, aun teniendo un peso considerable, no pueden decidir la cuestión por sí solas. Será la doctrina del mal radical, introducida por vez primera en el libro sobre la religión, la que aporte la confirmación definitiva de la incapacidad moral del hombre.

Recordemos que a juicio de Kant la voluntad del hombre —ser racional pero finito— está patológicamente condicionada. El hombre se encuentra permanentemente tensado entre los reclamos de su sensibilidad y los imperativos morales, que no siempre señalan en la misma dirección que aquellos. Por eso la concordancia del querer humano con las exigencias de la razón pura es contingente. La vida moral del hombre es siempre esfuerzo, lucha por someter la satisfacción de sus inclinaciones a la condición de concordar con las máximas del deber. Incluso en el mejor de los casos, esa lucha conoce altibajos. Esperar del hombre que su querer se atenga infaliblemente al principio moral equivale a atribuirle ingenuamente lo que justamente no posee: una voluntad santa como la de Dios. Por eso en la segunda *Crítica* se sostiene que el ideal de la perfección moral solo es alcanzable en un proceso infinito de aproximación. Dado que ese proceso no puede tener lugar en esta vida, pero por otra parte es necesario si hemos de hacernos dignos de ser felices, Kant postulará la inmortalidad del alma humana como condición de posibilidad del logro del bien supremo. Con esto parece solucionarse el problema planteado por la finitud de la voluntad humana. En realidad, la solución propuesta es insatisfactoria.<sup>18</sup> Por mencionar solo una dificultad obvia, el proceso infinito de aproximación a la santidad es, por definición, interminable; la perfección moral no se alcanzaría nunca, de suerte que el bien supremo sería irrealizable (y la ley moral vana).

Al condicionamiento empírico de la voluntad humana se suma, como segundo factor que sugiere la incapacidad moral del hombre, la severidad extrema del imperativo moral. Es muy elocuente a este respecto una crítica al arte de vivir estoico formulada en una nota a pie de página de la «Dialéctica de la razón práctica» (cf. v 127 s.). Hasta ese momento, la principal objeción de Kant a la ética estoica ha consistido en rechazar la errónea identificación de virtud y felicidad propuesta por esa escuela. Pero en la mencionada nota se añade que el estoicismo yerra también al sostener que el sabio puede, merced a una suerte de «heroísmo» moral, alcanzar por sí mismo la virtud perfecta. Si el estoicismo ha incurrido en este segundo error, ha sido justamente por

ignorar hasta qué punto es difícil y exigente el ideal moral que al hombre le impone su razón. Resulta muy interesante que Kant observe a continuación que solo el cristianismo —considerado en este contexto como doctrina filosófica, no como verdad revelada— ha sido consciente del rigor extremo del ideal moral, ya que esta observación prepara el terreno a la discusión racional del problema de la gracia desarrollada años después en el libro sobre la religión.<sup>19</sup> Por cierto que en ese libro la extrema dificultad del ideal moral recibe formulación precisa en la doctrina rigorista expuesta en la parte primera de la obra, doctrina según la cual no cabe ser «bueno en parte»: la vida moral es cuestión de todo o nada.

Un tercer argumento a favor de la «incapacidad natural» del hombre para alcanzar la perfección moral lo aporta la doctrina del mal radical, doblete filosófico del dogma cristiano del pecado original.<sup>20</sup> Según dicha doctrina, la naturaleza humana está corrompida por la adopción, en un acto nouménico del que no guardamos memoria, de la máxima suprema del mal, máxima que somete el cumplimiento de la ley del deber a la condición de no estorbar la satisfacción de nuestras inclinaciones. A consecuencia de esa decisión inmemorial, en el hombre está dada una innegable propensión al mal. Para colmo, se trata de una propensión «inextirpable» (VI 37). Esto supone que el camino del bien ha de ser representado como una senda estrecha y plagada de obstáculos. Los frecuentes tropiezos de quien la recorre son a la vez consecuencia y síntoma de la maldad humana.

Es importante advertir que, si bien estos tres argumentos apuntan en la dirección de la tesis de la incapacidad moral del hombre, no constituyen una prueba suficiente de dicha tesis. Sugieren la enorme dificultad aparejada al ideal moral que la razón impone, pero no demuestran que ese ideal sea por principio inalcanzable. Después de todo, el propio Kant insiste en que hasta en el más corrompido de los hombres se conserva siempre un «germen del bien, que ha permanecido en su total pureza» (VI 45): en su interior sigue resonando la voz de la ley moral, que impone respeto. Esto significa que el hombre conserva siempre la libertad de su albedrío: de él depende, en todo momento, optar por el bien o por el mal. Esto supuesto, los argumentos expuestos hasta ahora no constituyen una refutación del ideal heroico del estoicismo: no hay razones de principio para excluir que la lucidez y la tenacidad permitan al sabio alcanzar, mediante un esfuerzo supremo, la virtud perfecta.

Sin embargo, hay un aspecto de la doctrina del mal radical en el que no hemos reparado todavía y que constituye, a ojos de Kant, la prueba decisiva de la incapacidad moral del hombre. Recuérdese que, según esa doctrina, todo hombre ha adoptado la máxima suprema del mal. Es verdad que, al conservar la libertad de su albedrío, puede convertirse al bien, sometiendo en lo sucesivo sus inclinaciones a la condición de concordar con la ley moral. Pero esta decisión, por saludable que sea, no anula el hecho de que el hombre ha partido del mal y por ello ha contraído una *culpa infinita*. Dado que no tiene medios para extinguir o compensar esa culpa, tampoco puede hacerse digno de la felicidad a la que aspira. El bien supremo, fin último de la ley moral, se revela a esta luz verdaderamente inalcanzable para el hombre —para todo hombre, puesto que todos

han partido del mal—. Y no ayuda el que la razón práctica nos haya llevado a postular la existencia de Dios como condición de posibilidad de la convergencia de virtud y felicidad, pues ante la justicia divina «no puede jamás un culpable quedar sin castigo» (VI 73). La conclusión de Kant es tajante: todo hombre tiene razones para esperar «un *castigo infinito* y la exclusión del reino de Dios» (VI 72).

Evidentemente, la fuerza de este argumento depende de que sea verdad, primero, que la culpa contraída por el hombre es infinita y, segundo, que él no puede hacer nada para compensarla. En realidad, con este segundo extremo ya estamos familiarizados. Hemos visto antes que, a juicio de Kant, todo el bien que el hombre puede hacer consiste en cumplir con su deber. Ahora bien, el cumplimiento del deber «está en el orden moral habitual» (VI 49), es decir, es algo que siempre cabe exigir y que, por ello mismo, no otorga un mérito especial con el que reparar o compensar faltas pasadas. Puesto que esto ha sido ya aclarado, debemos dirigir nuestra atención a la idea de que todo hombre arrastra una culpa infinita.

Si esta idea causa extrañeza, ello se debe a nuestra arraigada tendencia a juzgar a los hombres atendiendo solo a su conducta efectiva. Dado que nuestras acciones son siempre hechos concretos, más o menos circunscritos en su materialidad, tendemos a pensar que también la culpa contraída al realizar esas acciones ha de ser concreta y limitada. Al infractor lo acusamos, por ejemplo, de haber faltado a la verdad o de haberse apropiado lo que no debía; pero no fulminamos sobre él un veredicto de culpabilidad infinita. En esta perspectiva, la vida moral aparece fraccionada en una sucesión de acciones discretas, cada una de las cuales ha de ser valorada de manera independiente. Según este modo de pensar tan habitual —al que Kant califica de latitudinario—, quien es malo en unas cosas puede ser bueno en otras. Toda culpa es limitada.

La crítica kantiana del latitudinarismo se apoya en la idea de que la calidad moral de una acción depende de su «máxima suprema», es decir, del principio práctico más general seguido por el sujeto al realizar esa acción. Según Kant, las máximas supremas posibles son solo dos: la máxima del amor propio, que antepone la satisfacción de nuestras inclinaciones al cumplimiento de la ley moral, y la máxima de la moralidad, que somete la satisfacción de las inclinaciones a la condición de concordar con la ley moral. La doctrina del mal radical, al sostener que el hombre ha adoptado la máxima suprema mala, implica que su *entera* actitud interior está corrompida. Hablar en este contexto de una culpa parcial o limitada es puro malentendido.<sup>21</sup>

La idea de una culpabilidad ilimitada puede confirmarse todavía desde otra perspectiva. Partamos del hecho de que toda máxima es de naturaleza *universal*, en la medida en que a ella se subordina un número en principio ilimitado de acciones posibles. De aquí se sigue que quien adopta una máxima se hace responsable, no solo de las acciones particulares que de hecho realiza, sino de *todas* las que él podría llegar a realizar en seguimiento de dicha máxima. Después de todo, el que muchas de esas acciones no lleguen a producirse se debe a menudo a factores contingentes, como ocurre con quien, habiendo adoptado la máxima de enriquecerse a toda costa, no encuentra una

víctima adinerada a la que estafar, o bien abandona su propósito, no por razones morales, sino en atención a los graves riesgos que entraña. Desde un punto de vista jurídico ese hombre es inocente, pues no llegó a cometer la estafa; pero desde un punto de vista moral es culpable en virtud de la máxima adoptada, y ello con independencia de si llegó a estafar.<sup>22</sup> Quien adopta una máxima se hace moralmente responsable de todas las acciones que se podrían seguir de ella. Y puesto que, según la doctrina del mal radical, todo hombre ha hecho suya la máxima del mal, ahora se entiende mejor la afirmación, inicialmente paradójica, de que todo hombre carga con una culpa infinita. En efecto, la adopción de una máxima mala

lleva consigo una *infinidad* de violaciones de la ley, por lo tanto una inmensidad de la culpa (lo cual no ocurre ante un tribunal humano, que considera solo el crimen en particular y, por lo tanto, solo el acto y la actitud interior que se refiere a él, pero no la actitud interior universal). (VI 72)

Con esto quedaría demostrada la tesis de la incapacidad moral. Dado que el hombre no tiene medios propios para compensar la culpa inmensa que libremente ha contraído, el balance de su vida moral será forzosamente negativo. Por muy virtuoso que sea en lo sucesivo, está abocado a «un *castigo infinito*» (VI 72). Solo podríamos escapar a esta conclusión pavorosa si pudiéramos contar con una ayuda sobrenatural que supla nuestra deficiencia, es decir, si tuviéramos motivos para pensar «que aquello de lo que la naturaleza en nosotros no es capaz lo hará la gracia» (VI 191). ¿Puede la religión racional recurrir legítimamente a esta idea, alternativa única a la desesperación moral?

## 5. LA CRÍTICA DE KANT A LA CONCEPCIÓN TRADICIONAL DE LA GRACIA

La respuesta de Kant a esta pregunta es compleja. Por una parte, rechaza sin ambages algunos elementos centrales de la doctrina de la gracia propuesta por el cristianismo histórico, en especial el de matriz luterana. Por otra, recurre a un argumento práctico que, pese a todo, permite incorporar la doctrina de la gracia a los contenidos legítimos de la religión natural.

Kant ha dedicado muchas páginas de su libro sobre la religión al examen crítico de la doctrina cristiana de la gracia. El núcleo de esta doctrina lo constituye la idea de «satisfacción vicaria»: el sacrificio de Cristo en la cruz libera al hombre del peso de su culpa, que él no puede anular por sus propias fuerzas. Es verdad que con ello no se borran todas las consecuencias del pecado original. El daño que este ha infligido a la naturaleza del hombre no dejará de manifestarse en numerosas faltas posteriores. Pero el cristianismo histórico enseña que, en el camino de la vida, el hombre de espíritu sincero cuenta siempre con «medios de gracia»: mediante expiaciones puede alcanzar el perdón de sus sucesivos tropiezos y obtener la fuerza que necesita para avanzar hacia la santidad. Que su esperanza no es vana lo revelan los «efectos de la gracia» que el hombre experimenta claramente en su alma: se siente transformado en su interior y sabe que los sentimientos que ahora lo embargan tienen un origen suprasensible.

Kant, por su parte, rechaza todos los elementos de la doctrina de la gracia que acaba de bosquejarse. (A) Contra la idea de la satisfacción vicaria alega que la culpa original no puede ser expiada por otro,

pues no es una obligación *transmisibile* que, por ejemplo, como una deuda de dinero (en la cual es indiferente para el acreedor que pague el deudor mismo u otro por él), pueda ser transferida a otro, sino que es *la más personal de todas* las deudas, a saber una deuda de pecado, que solo puede pagar el culpable, no el inocente, aunque este fuese tan generoso que quisiese soportarla en lugar de aquel. (VI 72)

Pero si la idea de una expiación sustitutoria es en sí misma insostenible, más aún lo es, a ojos de Kant, cuando se presenta asociada a la doctrina luterana de la justificación por la fe (*sola fides*), según la cual la corrupción de la naturaleza humana por el pecado original impide al hombre contribuir activamente a su propia salvación. Según Kant,

no se entiende en absoluto cómo un hombre razonable que se sabe culpable pueda pensar seriamente que solo necesita creer el mensaje de una satisfacción dada en su provecho y aceptarla *utiliter* (como dicen los juristas) para considerar su culpa como anulada. [...] Ningún hombre que reflexione puede dar entrada en sí a esta creencia, por más que el amor a sí mismo convierta frecuentemente en esperanza el mero deseo de un bien por cuya consecución no se hace o no puede hacerse nada, como si su objeto fuera a venir por sí mismo, atraído por el mero anhelo. (VI 116 s.)

Para colmo, la justificación por la fe es solidaria en el luteranismo de la doctrina de la predestinación, a la que Kant llega a calificar de «salto mortale de la razón humana» (VI 121). De acuerdo con esta doctrina, el don de la fe —y por tanto la salvación— está reservado a algunos hombres, sin que los mayores esfuerzos y sacrificios que podamos llevar a cabo para merecerlo sean parte para modificar el decreto divino que salva a unos y condena a otros.<sup>23</sup> Kant se muestra, también aquí, tajante:

Que deba operar [en el hombre] una *gracia* celeste que, no según el mérito de las obras, sino por un *decreto* incondicionado, otorga esta asistencia a un hombre y la deniega a otro, y que una parte de nuestra especie sea destinada a la beatitud y la otra a la reprobación eterna, eso no da ningún concepto de una justicia divina. (VI 143)

(B) No menos incisiva es la crítica kantiana de la doctrina de los «medios de gracia». Por esta expresión se entiende ciertas formalidades externas mediante las cuales el hombre cree poder atraerse la cooperación de lo alto. Se trate de actos de devoción privada o de culto público, estos pretendidos medios de gracia no exigen en quien los realiza un cambio de su actitud interior, sino que actúan sobre el orden sobrenatural por el mero hecho de ser ejecutados en el orden sensible.

Kant sostendrá que el concepto de medio de gracia, tal como lo entienden las Iglesias, en «en sí mismo contradictorio» (VI 192), pues en él se combinan dos nociones incompatibles. El término «medio» designa, en efecto, «todas las causas intermedias [*Zwischenursachen*] que el hombre *tiene en su poder* para realizar a través de ellas un cierto propósito» (VI 192), que en este caso no es otro que alcanzar la cooperación divina. Pero la naturaleza de este propósito excluye de antemano que el hombre cuente

con medios propios para lograrlo, ya que la cooperación de lo alto es, según sabemos, un *don gratuito* que rebasa la eficacia y los méritos del hombre.

Comprobado que el concepto mismo de medio de gracia es contradictorio, se impone indagar las causas por las que es comúnmente aceptado e incluso desempeña un papel capital en la praxis religiosa —presuntamente religiosa— de las Iglesias cristianas. La explicación ofrecida por Kant consta de dos pasos. El *primero* consiste en recordar que pertenece a las limitaciones propias de la condición humana el que necesitamos representarnos de modo sensible toda relación inteligible:

lo invisible necesita ser representado en el hombre por algo visible (sensible), e incluso, lo que es más, ser —por causa de lo práctico— acompañado por aquello, y, aunque es intelectual, ser hecho intuible de algún modo (según una cierta analogía). (VI 192)

El lector del libro sobre la religión está familiarizado con esta idea, pues a ella apela Kant a menudo para justificar la técnica de composición de las Sagradas Escrituras, en especial el Nuevo Testamento, que presenta en un lenguaje popular y simbólico, cuajado de imágenes, un mensaje de naturaleza moral.<sup>24</sup> Del mismo modo, tanto las ceremonias y ritos religiosos públicos como las distintas formas de piedad privada son medios que sirven para la representación sensible del verdadero servicio divino, que consiste únicamente «en el íntimo acogimiento de genuinos principios morales» (VI 83). Kant advierte, es verdad, que no todos los hombres necesitan recurrir a cosas tales como la oración, el culto en el templo o la participación en los sacramentos de las Iglesias (cf. VI 197). Sabemos que él mismo se sentía muy poco inclinado a estas prácticas piadosas. Sin embargo, les reconocía plena legitimidad en cuanto instrumentos útiles para la vivificación de la intención moral de muchos hombres, es decir, para «despertar y mantener nuestra atención al verdadero servicio de Dios» (VI 193).

Ni que decir tiene que este servicio es sumamente arduo: por lo mismo que consiste en la adopción de máximas morales, comporta la renuncia a la satisfacción de numerosas inclinaciones sensibles. Con esto llegamos al *segundo* paso de la explicación kantiana. Confrontado con el rigor de la exigencia moral y deseoso de poder eludirla, el hombre incurre fácilmente en la ilusión de poder hacerse grato a Dios limitándose a realizar las acciones externas que simbolizan, y en el mejor de los casos propician, la adopción de genuinas máximas morales... al tiempo que se ahorra el esfuerzo de adoptarlas. Presa de esta cómoda ilusión, el hombre termina creyendo el absurdo de que dispone de auténticos medios de gracia, es decir, que puede obtener el favor divino con solo cumplir, de manera más o menos mecánica, ciertas formalidades externas.

A esta luz, el recurso generalizado a los presuntos medios de gracia se revela como una consecuencia más del mal radical en la naturaleza humana. Se recordará que una de sus más perniciosas manifestaciones —de hecho aquella a la que Kant califica de «mancha pútrida de nuestra especie»— es la tendencia a engañarnos a nosotros mismos y también a los demás acerca de nuestra valía moral. Para ello solemos recurrir al expediente farisaico de tomar la mera legalidad externa de nuestras acciones como garantía suficiente de su moralidad. El expediente no puede ser más nocivo, pues

envuelve nuestro propio mal en un aura de legitimidad que nos impide reconocerlo y combatirlo. Algo parecido ocurre con los pretendidos medios de gracia. No solo reemplazamos la conversión del corazón por formalidades externas que no conllevan una verdadera reforma moral, sino que ello sirve al hombre

para encubrir a los ojos de los otros, e incluso a los suyos propios, por medio de un barniz engañoso, el mal contenido moral de su actitud interior. (VI 199)

La consecuencia de todo ello es que el concepto de medios de gracia, sobre ser en sí mismo contradictorio, designa una práctica contraproducente: no solo no logra el absurdo que pretende, sino que nos hunde aún más en el mal moral, cerrando así el paso a toda posible cooperación de lo alto.

(C) Consideremos las razones por las que Kant rechaza asimismo la concepción tradicional de los «efectos de la gracia».

Según la concepción recibida, el hombre no solo puede y debe implorar el auxilio divino para superar su propia insuficiencia moral, sino que es capaz de advertir por experiencia interior la realidad y la eficacia de dicho auxilio. Merced a la gracia divina, el hombre se siente liberado del peso de la culpa y fortalecido en su determinación moral.

Kant, por su parte, está persuadido de que esta concepción de los efectos de la gracia es el fruto de una «ilusión fanática» (*schwärmerischer Wahn*). Para empezar, la caracterización de esos presuntos efectos adolece de una vaguedad sospechosa. De ellos solo podemos decir que, caso de ser reales, habrían de ser sentimientos, ya que desde luego no pueden pertenecer ni a la esfera del conocimiento ni a la del apetito. Pero para que esos sentimientos puedan desempeñar la importante función que les corresponde en la concepción religiosa tradicional, deberíamos poder describirlos de manera más precisa, distinguiéndolos nítidamente de otras mociones del alma. Sin embargo, a juicio de Kant, por más que nos esforcemos

somos incapaces de determinar algo respecto a los caracteres distintivos de esos efectos. (VI 174)

Podría replicarse que sí conocemos un rasgo distintivo de los sentimientos en cuestión, a saber, su carácter sobrenatural. Pero con esto el problema no se soluciona sino que se agrava, dado que el ser humano carece de un órgano cognoscitivo que le permita reconocer hechos sobrenaturales. Como observa Kant en su discusión de la posibilidad de los milagros (y por tanto de la posibilidad de la revelación), aunque un hombre presenciara un auténtico milagro, no podría reconocerlo como tal, pues para saber que el hecho extraordinario de que ha sido testigo obedece a causas sobrenaturales (y no simplemente a causas naturales que él por ahora ignora) tendría que aplicar el concepto de causa más allá del ámbito de su experiencia sensible, lo cual es ilegítimo. Del mismo modo, para poder afirmar que un sentimiento es de origen sobrenatural y en consecuencia considerarlo un efecto de la gracia en nuestra alma, tendríamos que disponer de una facultad de conocimiento suprasensible de la que de hecho carecemos.

Es verdad que

a veces se producen en el ánimo movimientos que actúan sobre lo moral, movimientos que uno no puede explicarse. (VI 174)

Sin embargo, este tipo de experiencias no basta para justificar la doctrina tradicional de los efectos de la gracia. Para justificar esa doctrina tendríamos que mostrar de modo fehaciente que la causa de tales mociones del alma es trascendente, es decir, tendríamos que ser capaces de un tipo de intuición para el que no existe órgano alguno en nuestra naturaleza.

Y no se diga que, en virtud de su índole peculiarísima, el sentimiento de la gracia comporta la certeza inmediata de su origen sobrenatural, y ello sin necesidad de rebasar el ámbito de la experiencia sensible. También esta vía está cerrada, primero, porque según hemos visto esa supuesta índole distintiva no puede describirse de manera fiable; segundo, porque los «sentimientos no son conocimientos» (VI 138) ni pueden, por tanto, enseñarnos nada acerca de su origen:

tan poco como se puede a partir de algún sentimiento inferir y descubrir el conocimiento de las leyes y que estas son morales, tan poco o menos aún puede mediante un sentimiento inferirse y descubrirse la señal segura de una influencia divina inmediata. (VI 114)

## 6. EL POSTULADO DE LA GRACIA

Podría parecer que la pormenorizada crítica kantiana de la doctrina tradicional de la gracia implica el rechazo definitivo de este concepto. Si así fuera, habríamos de dar la razón a quienes sostienen que a la gracia no le corresponde función alguna en la filosofía de la religión de Kant. Pero lo cierto es que la crítica expuesta en el apartado precedente se refiere, por una parte, a ciertos elementos de la concepción específicamente luterana de la gracia (como el principio de la *sola fides* o la creencia en la predestinación) y, por otra, a la corrupción religiosa que consiste en creer que el hombre puede hacerse grato a Dios mediante actos externos que no comportan un cambio del corazón. Esto supuesto, sigue en pie la pregunta de si no cabe elaborar, en el marco de la religión natural, una teoría de la gracia que no incurra en esos errores. En este apartado consideraremos las razones que llevan a Kant a dar, pese a todo, una respuesta afirmativa a esta pregunta.

El principal argumento con el que Kant reivindica el concepto de gracia se apoya en dos premisas: la que afirma el deber de hacernos mejores y la que sostiene que el hombre no puede lograrlo por sus propias fuerzas. De entrada, este modo de argumentar resulta paradójico. Da la impresión, en efecto, de que esas dos premisas no pueden combinarse legítimamente en un mismo silogismo, ya que se contradicen entre sí. ¿Cómo puede afirmarse que el sujeto moral tiene un deber al tiempo que se reconoce que es incapaz de cumplirlo? Más bien habría que admitir que una de las dos premisas es falsa. Y como la tesis de la natural incapacidad del hombre para vivir a la altura del principio moral está avalada, según hemos visto en el apartado tercero, por razones que Kant juzga muy

poderosas, lo más sensato sería reconocer que el hombre no está moralmente obligado a alcanzar la perfección moral.

Kant es muy consciente de esta dificultad, a tal punto que la formula explícitamente en tres ocasiones en la «Observación general» a la parte primera del libro sobre la religión:

Ahora bien, cómo es posible que un hombre naturalmente malo se haga él mismo un hombre bueno, eso sobrepasa todos nuestros conceptos; pues ¿cómo puede un árbol malo dar frutos buenos? [...] Pero si el hombre está corrompido en cuanto al fundamento de su máxima, ¿cómo es posible que lleve a cabo por sus propias fuerzas esta revolución y se haga por sí mismo un hombre bueno? [...] A este restablecimiento por el empleo de nuestras propias fuerzas ¿no se opone directamente la tesis del estado de corrupción innato de los hombres para todo bien? (VI 44, 47 y 50)

Esta insistencia no es sorprendente, habida cuenta de que en las páginas que preceden a esta «Observación general» Kant ha expuesto con todo detenimiento su teoría del mal radical, que es, según vimos, uno de los pilares en los que se apoya su tesis de la incapacidad natural del hombre para vivir a la altura de la exigencia moral. Pero el caso es que Kant, pese a ser claramente consciente de que la tesis de la incapacidad parece anular la exigencia de hacernos mejores por nuestras propias fuerzas espirituales, sostiene que esa exigencia es plenamente objetiva y obliga a todo hombre. Esta toma de posición no es arbitraria, sino que se apoya en un argumento que recuerda vivamente al empleado por Kant para afirmar la libertad del albedrío humano. Se recordará que en la segunda *Crítica* se sostiene que no podemos dejar en suspenso nuestros deberes a la espera de saber si somos libres y por tanto capaces de cumplirlos; antes bien, es nuestra conciencia de estar sujetos a la ley moral la que nos da a conocer que somos libres, por más que nuestra libertad no sea un dato de experiencia. La conciencia del deber es, por tanto, el punto arquimédico, el hecho inamovible en el que se apoya la afirmación de la libertad por la razón práctica. Y esto es justamente lo que nos encontramos también en la «Observación general» a la primera parte del libro sobre la religión. Tres veces hemos visto a Kant preguntarse cómo puede hacerse bueno quien posee una naturaleza deficiente, y las tres veces contesta que, puesto que ello es moralmente necesario, ha de ser también posible:

No obstante aquella caída, resuena sin disminución en nuestra alma el mandamiento: *debemos* hacernos hombres mejores; consecuentemente tenemos también que *poder* hacerlo. [...] El deber ordena ser un hombre bueno, y el deber no nos ordena nada que no sea factible. [...] Si la ley moral ordena que *debemos* ahora ser hombres mejores, se sigue ineludiblemente que tenemos que *poder* serlo. (VI 45, 47 y 50)

Pudiera parecer que al argumentar de este modo solo se consigue hacer más visible aún la dificultad antes apuntada, pues el principio «deber implica poder» está reñido con la tesis de la incapacidad natural de hombre para cumplir su deber. En realidad, Kant está ahora en condiciones de exponer su solución al problema, que no es otra que la postulación de la gracia divina por la razón práctica. En efecto, si el hombre tiene el deber de hacerse mejor, ha de ser capaz de cumplirlo; y si no puede hacerlo con sus solas fuerzas, entonces ha de poder contar con una «cooperación sobrenatural» (VI 44) que lo

auxilie en esta tarea que su razón le impone. A la fuerza de este argumento solo se podría escapar negando que el hombre tenga el deber de hacerse mejor; pero esto queda excluido *a limine* por Kant, pues sería tanto como negar autoridad a la ley moral, cuyo conocimiento es —según hemos visto al reconstruir el argumento en favor de la libertad— el punto arquimédico e incontrovertible de la filosofía práctica kantiana. Por cierto que la semejanza estructural de los argumentos kantianos a favor de la libertad y a favor de la gracia se ve confirmada por el hecho de que en ambos casos se trata de realidades que superan la comprensión del hombre. Kant afirma la libertad humana, pero reconoce paladinamente que el fundamento último de la libertad nos es inconcebible. Parecidamente, incorpora a la religión natural la idea de una asistencia superior, al tiempo que concede que dicha asistencia es «inescrutable para nosotros» (VI 45).<sup>25</sup>

Podría alegarse que, al postular de este modo la gracia divina, Kant ha escamoteado un elemento importante del problema que trataba de resolver. No se trataba simplemente de explicar cómo es posible que el hombre se haga mejor, sino cómo es posible que lo logre *por sus propias fuerzas*. Esta precisión no es baladí, toda vez que Kant insiste repetidamente en que solo lo que hacemos por nosotros mismos nos es imputable y determina, por tanto, nuestro valor moral. Al conceder que en realidad el hombre no puede hacerse bueno por sí solo, sino que está siempre a expensas de una ayuda externa, Kant se acercaría peligrosamente a la concepción luterana de la gracia, de la que, según vimos, quería alejarse a toda costa.

Esta objeción es bienvenida, pues da pie a precisar la concepción kantiana de la gracia. Como tantas veces se ha observado, dicha concepción está mucho más próxima al catolicismo que al protestantismo. El punto clave está en que, a juicio de Kant, solo quien se esfuerza sinceramente por hacerse un hombre mejor recibe el suplemento del auxilio divino. Aunque el esfuerzo moral del hombre no sea suficiente por sí solo, es la condición indispensable de la actuación complementaria de la gracia. La excelencia del cristianismo suscrito por Kant —entiéndase: el cristianismo pasado por el tamiz de la razón práctica— frente a las demás religiones conocidas estriba precisamente en este principio:

que cada uno ha de hacer tanto como esté en sus fuerzas para hacerse un hombre mejor; y solo cuando no ha enterrado la moneda que se le ha dado al nacer (Lc 19,12-16), cuando ha empleado la disposición original al bien para hacerse un hombre mejor, puede esperar que lo que no está en su capacidad sea suplido por una cooperación más alta. (VI 52)

Está claro que, aunque no lo cite expresamente, Kant se apoya en el axioma escolástico «*facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam*».<sup>26</sup> Según esto, en la reiterada pregunta kantiana de cómo sea posible que el hombre se haga mejor por sus propias fuerzas no hemos de ver, como tantas veces se ha hecho, un indicio de su presunto pelagianismo, interpretación esta incompatible con la tesis de la incapacidad natural del hombre, sino una exhortación a hacer cuanto esté en nuestro poder para alcanzar el bien, sin regatear esfuerzos ni sacrificios.

Esta exhortación es tanto más necesaria si se tiene en cuenta que la tesis de la

incapacidad natural, pese a expresar una verdad antropológica fundamental, suele servir de pretexto «a toda clase de ideas religiosas impuras» (VI 51). Escudándose en la incapacidad moral de la corrompida naturaleza humana, muchos hombres se consideran eximidos del deber de esforzarse por alcanzar la virtud y se limitan a impetrar el auxilio divino mediante acciones de culto que no comportan un cambio del corazón. Esta actitud pasiva, nacida de una «oculta inclinación al fraude» (VI 170), está en el origen de las religiones de petición de favor (*Religionen der Gunstbewerbung*), en las que

el hombre se adula pensando que Dios puede (por la remisión de sus deudas) hacerlo eternamente dichoso sin que él tenga necesidad de *hacerse un hombre mejor*, o también, si no le parece que esto sea posible, pensando que Dios puede *hacerlo un hombre mejor* sin que él mismo tenga que hacer nada más que *rogárselo*, lo cual —pues ante un ser que todo lo ve, no es nada más que *desear*— propiamente no sería hacer nada; en efecto, si con el mero deseo se consiguiese, todos los hombres serían buenos. (VI 51)

Para colmo, la actitud pasiva y pusilánime de quien todo lo espera de una ayuda externa se presenta a menudo bajo el manto prestigioso de la humildad; mientras que el esfuerzo denodado por alcanzar la virtud es tachado de presuntuoso y «remitido al paganismo» (VI 185 nota). Las consecuencias de esta humildad mal entendida son funestas: el hombre abandona todo esfuerzo moral y con ello se hace indigno de recibir la ayuda a la que aspira.

A diferencia de la religión de petición de favor, la religión moral exige hacerse digno de la gracia mediante una buena conducta de vida. Bien entendido que «digno» tiene aquí una significación negativa: no significa «merecedor» —ya sabemos que el hombre no puede contraer verdaderos méritos morales—, sino más bien «no indigno» (VI 146 nota), es decir, susceptible de recibir un bien para el que propiamente no se tienen méritos.<sup>27</sup> No debemos esperar pasivamente la gracia divina, sino hacernos susceptibles de ella mediante el esfuerzo moral. La frase con que se cierra el libro sobre la religión lo recuerda de modo muy claro:

el justo camino no es ir del otorgamiento de la gracia a la virtud, sino más bien de la virtud al otorgamiento de la gracia. (VI 202)

## 7. LAS FUNCIONES DE LA GRACIA

Mediante el argumento práctico expuesto en el apartado anterior, Kant ha incorporado a la religión natural el concepto de gracia: el hombre de bien tiene razones para esperar la ayuda de lo alto, sin la cual no puede cumplir su destino moral. ¿En qué consiste, más exactamente, esa ayuda? Kant contesta esta pregunta identificando al menos cuatro funciones de la gracia divina.

La *primera* consiste en otorgar el perdón de la culpa infinita que, según vimos en el apartado 4, es el punto de partida de la aventura moral del hombre. Este perdón solo se concede a quien ha realizado en su interior la revolución moral que consiste en adoptar la máxima suprema de la virtud. Con todo, el haber adoptado sinceramente la máxima

del bien no nos pone a resguardo de ulteriores recaídas en el mal moral, que siempre acecha. Por eso se hace necesaria una *segunda* actuación de la gracia que dé firmeza a la actitud interior del hombre convertido al bien y de este modo haga posible su acercamiento constante a la santidad que la ley exige. La razón enseña, en efecto, que

quien hace tanto como está en su poder [...] para cumplir su obligación, puede esperar que lo que no está en su poder será suplido por la sabiduría suprema *de alguna manera*, que puede hacer inmutable la intención de ese acercamiento constante. (VI 171)

Pero esto no es todo. Como se expone en la tercera parte del libro sobre la religión, la victoria del principio bueno sobre el malo en el marco de la historia universal pasa por la fundación de una «comunidad moral». No basta para ello con salir del «estado de naturaleza jurídico», pues quienes se someten a leyes externas que hagan posible la convivencia pacífica pueden, pese a ello, albergar intenciones aviesas hacia sus semejantes. Recuérdese que, a juicio de Kant, la fundación de una comunidad civil e incluso la adopción de una constitución republicana son tan beneficiosas para todos que «hasta un pueblo de demonios» (VIII 366) optaría por ellas, con tal de que fueran demonios lúcidos. Por ello es preciso dar un paso más y salir también del «estado de naturaleza ético», en el que los hombres se corrompen unos a otros por su mera coexistencia. La razón por la que se corrompen es que recelan en los demás la secreta aspiración a ser superiores, lo cual alimenta en ellos «la envidia, el ansia de dominio, la codicia y las inclinaciones hostiles ligadas a todo ello» (VI 93 s.). La única manera de evitarlo consiste precisamente en fundar una genuina comunidad ética, en la que todos se conduzcan de tal manera que demuestren un sincero compromiso con la virtud y hagan palpable su renuncia definitiva a toda forma de superioridad sobre sus semejantes. ¿Cómo lograrlo? Dado que la actitud interior de nuestros semejantes nos resulta inaccesible, no hay modo humano de cegar las fuentes de la desconfianza y el recelo. Por eso Kant sostiene que la fundación de la comunidad moral es «una obra cuya ejecución no puede esperarse de los hombres, sino solo de Dios mismo» (VI 100). Ciertamente, el hombre no debe permanecer inactivo a la espera del socorro divino, sino que «ha de proceder como si todo dependiese de él, y solo bajo esta condición puede esperar que una sabiduría superior concederá a sus bienintencionados esfuerzos la consumación» (VI 100 s.). En esta actuación del soberano moral del mundo, consistente en la «universal organización de las fuerzas, por sí insuficientes, de los particulares» (VI 98), consiste la *tercera* función de la gracia divina reconocida por Kant.

Las tres actuaciones hasta ahora mencionadas —perdón de la culpa original, refuerzo de la actitud interior virtuosa, fundación de la comunidad moral— son imprescindibles para que el hombre pueda progresar en el camino del bien. Por lo mismo que esa triple actuación de la gracia es condición necesaria del cumplimiento de la ley moral, la razón práctica ha de postular su realidad. Pero debe recordarse que la virtud no constituye, por sí sola, el objeto completo de la ley moral: dicho objeto es el «bien supremo», en el que se combinan virtud y felicidad. En la segunda *Crítica*, Kant sostiene que si el bien supremo fuera inalcanzable, la ley moral resultaría vana, razón por la que es necesario en

sentido práctico postular la existencia de Dios como soberano moral del mundo que otorga felicidad proporcionada al grado de virtud alcanzado por cada sujeto. Precisamente en este otorgamiento de la felicidad consiste la *cuarta* y última función de la gracia divina señalada por Kant en su libro sobre la religión.

## 8. LA GRACIA COMO MISTERIO

Con la distinción de estas cuatro funciones, hemos alcanzado el límite extremo de la teoría kantiana de la gracia. La razón se halla ante el umbral del misterio, que ella no puede rebasar: puede llegar a afirmar la realidad de una asistencia sobrenatural que suple nuestra insuficiencia, pero no puede ir más lejos para indagar cómo opera la gracia. Es verdad que en un único caso, el del perdón de la culpa original, Kant aventura una explicación y la presenta como «deducción de la idea de *justificación*» (VI 76). Pero el fracaso de ese ensayo de deducción, sumado a varias declaraciones explícitas repartidas por el texto del libro sobre la religión, deja claro que la razón no puede adentrarse más en la esfera de la gracia. Veámoslo.

La deducción kantiana de la idea de justificación se enfrenta a dos grandes dificultades. La primera deriva de la teoría del mal radical y consiste en que todo hombre ha contraído ya una culpa inmensa. Es verdad que el sujeto moral puede convertirse al bien, o como dice Kant valiéndose de un lenguaje paulino, quitarse el hombre viejo y revestirse del nuevo. Sin embargo, sigue gravitando sobre él el peso de aquella culpa original, la cual lo hace merecedor de un «castigo infinito» (VI 72), ya que ante la justicia divina «no puede jamás un culpable quedar sin castigo» (VI 73). Para colmo, no parece que esa culpa pueda ser expiada, habida cuenta de que el hombre no puede contraer méritos que la compensen: ya vimos que todo lo que puede hacer es cumplir su deber, lo cual no supone un excedente de bien con el que reparar la culpa en que se ha incurrido. La segunda dificultad estriba en que no parece conforme con la sabiduría divina que se castigue a quien se ha convertido sinceramente al bien, pues entonces el castigo recaería sobre el hombre nuevo y no sobre el viejo, que es quien lo merece. Kant sostiene, en efecto, que aunque ambos hombres sean físicamente el mismo, moralmente son distintos: la conversión al bien representa «la muerte en el hombre viejo» (VI 74), como enseña el célebre texto paulino. Pero si el hombre nuevo no debe ser castigado y el hombre viejo ya no puede serlo, pues ha muerto, ¿cómo puede cumplirse la exigencia de que toda culpa sea expiada?

La solución de estas dos dificultades propuesta por Kant es tan ingeniosa como poco convincente. Puesto que el castigo de la culpa original no puede suceder antes de la conversión al bien (ya que esto condenaría a toda la humanidad a «la exclusión del reino de Dios» [VI 72]) ni tampoco después (pues esto sería castigar a quien «camina ya en la nueva vida y es moralmente otro hombre» [VI 73]), ha de producirse en el estado del cambio de actitud interior. Dicho cambio, en la medida en que supone renuncia a las inclinaciones en las que el egoísmo cifra la felicidad, trae aparejado dolor, pues es «ya en sí sacrificio y comienzo de una larga serie de males en la vida» (VI 74). Y es

precisamente este dolor el que la justicia divina acepta como expiación de la culpa pasada. En palabras de Kant:

aquí está el excedente por encima del mérito de las obras que más arriba se echaba de menos, y un mérito que se nos imputa por *gracia*. Pues no tenemos ningún derecho (según el conocimiento empírico de uno mismo) a que nos sea imputado. (VI 75)

Mediante esta imputación, la gracia divina justifica al hombre liberándolo del peso del pecado. Con esta deducción del concepto teológico de justificación Kant cree haber dado respuesta satisfactoria a la grave «pregunta especulativa» (VI 76) de cómo sea posible conciliar la justicia divina, que exige inflexiblemente la expiación, con la esperanza de que el hombre alcance la absolucón de su culpa.

Sin embargo, la solución kantiana está lejos de ser convincente. En primer lugar, si el dolor aparejado a la conversión moral constituye un verdadero «excedente» en términos de mérito moral, como el propio Kant afirma, entonces la imputación de ese excedente es algo que el hombre convertido al bien *merece*, y no puede interpretarse como un acto de gracia. En segundo lugar, la apelación de Kant al dolor que acompaña al cambio de actitud interior parece muy forzada, y de hecho es incompatible con otros pasajes en los que el filósofo describe con más detenimiento el estado emocional de quien abraza la máxima del bien. No cabe negar que la conversión al bien implica numerosas renunciaciones y, en esa medida, resulta dolorosa. Sin embargo, no todo es dolor en el estado de ánimo de quien decide someter sus máximas a la ley moral. El propio Kant se refiere en distintas ocasiones al «contento y *felicidad moral*» (VI 75 nota)<sup>28</sup> que acompaña a la conciencia del progreso en el bien y anima a perseverar en él. Y frente a Schiller, que le ha acusado de representar el cumplimiento de la obligación como si comportase «un temple de ánimo de cartujo», Kant sostiene que «el corazón alegre en el *seguimiento* del deber propio» (VI 24 nota) es síntoma de la autenticidad de la actitud interior virtuosa.<sup>29</sup> De estas declaraciones se desprende que en el estado de ánimo de quien se convierte al bien la alegría predomina sobre la pena. Debe excluirse, por tanto, que ese estado de ánimo pueda servir de *expiación* de las culpas pasadas.<sup>30</sup>

Del fracaso de este ensayo de deducción no se sigue que la justificación del hombre sea imposible, sino tan solo que no sabemos cómo opera la gracia divina al justificarnos. Estamos aquí, como al intentar entender las demás funciones de la gracia, ante las puertas de un misterio que no podemos explorar. Este resultado es aceptado por Kant en un lugar posterior de la obra:

Con respecto a la deficiencia de nuestra propia justicia (que vale ante Dios), la razón [...] no nos deja totalmente sin consuelo. Ella dice que quien en una intención verdadera, entregada al deber, hace tanto como está en su poder para [...] cumplir su obligación, puede esperar que lo que no está en su poder será suplido por la sabiduría suprema *de alguna manera* [...], pero sin que la razón pretenda determinar y saber en qué consiste el modo. (VI 171)

Este pasaje concuerda con otros referidos a diversas actuaciones de la gracia divina. Valga este botón de muestra:

Puesto que el hombre no puede realizar por sí mismo la idea del bien supremo ligada inseparablemente a la actitud interior moral pura (no solo por el lado de la felicidad, sino también por el de la necesaria unión de los hombres en orden al fin total), y sin embargo encuentra en sí el deber de trabajar en ello, se encuentra conducido a creer en la cooperación u organización de un soberano moral del mundo por la cual es posible este fin, y entonces se abre ante él el abismo de un misterio acerca de lo que Dios hace en esto [...], complemento que no le es conocido o que al menos no le es comprensible. (VI 139)

Es importante advertir que el concepto de misterio, al que Kant recurre en el texto que se acaba de citar, no supone una recaída en el oscurantismo o la arbitrariedad. Su fuente no es una presunta inspiración sobrenatural o un vago sentimiento místico; antes bien, el concepto de misterio es introducido de la mano del previo argumento a favor de la gracia y por tanto «tiene relación con la razón» (VI 138). Pero intentemos ser más precisos.

La reflexión sobre el fin último moral del hombre lleva a la razón práctica a la necesidad de postular la existencia de Dios como legislador moral, gobernante bondadoso y juez recto de la humanidad. En efecto, tal concepto de la divinidad

procede solo de la conciencia de las leyes [morales] y de la necesidad racional de aceptar un poder capaz de proporcionarles todo el efecto posible en un mundo, efecto concordante con el fin último moral. (VI 104)

Obsérvese que esta fe en Dios como soberano moral del mundo no contiene propiamente ningún misterio, ya que «se brinda por sí misma a toda razón humana» (VI 140). Del mismo modo, cuando la teología moral atribuye a Dios perfecciones como la omnisciencia o la omnipotencia, tampoco enuncia verdaderos misterios, sino que se limita a señalar condiciones obvias sin las cuales Dios no podría ejecutar su voluntad. El verdadero umbral del misterio se alcanza cuando, dando por supuesto *que* Dios ayuda al hombre en su empeño por alcanzar el fin último moral, nos preguntamos *cómo* le ayuda. Por ejemplo, creemos con fe práctica que Dios perdona las culpas, pero no se nos alcanza cómo puede hacer que las faltas cometidas no nos sean imputables.<sup>31</sup> Ante este tipo de preguntas la razón debe guardar silencio, pues de lo contrario estaría ampliando de modo ilegítimo el alcance de su facultad de conocimiento teórico. Ni siquiera Dios podría revelarnos nada al respecto, pues, faltos de una facultad de conocimiento suprasensible, «no lo comprenderíamos» (VI 144). No en vano define Kant el misterio como

lo que se puede por completo comprender y examinar en un respecto práctico, pero que en una mira teórica (en orden a la determinación del objeto en sí) sobrepasa todos nuestros conceptos. (VI 142)

Esta concepción del misterio es perfectamente compatible con la religión de la razón propugnada por Kant, habida cuenta de que

la verdadera religión no ha de ser puesta en saber o profesar lo que Dios hace o ha hecho para que nosotros lleguemos a la beatitud, sino en aquello que nosotros hemos de hacer para llegar a ser dignos de ello. (VI 133)<sup>32</sup>

Querer saber más —sea por la vía de una teología dogmática que ignora los límites de la

razón humana, sea recurriendo a una «imaginada iluminación del entendimiento con respecto a lo sobrenatural» (VI 53)— es indicio de una actitud reprobable. Quien reclama a toda costa conocer de modo teórico el modo como Dios redime al hombre del mal, renunciando en caso contrario a toda esperanza de redención, en realidad

quiere saberlo solamente con el fin de poder hacerse [...] de la *fe* en toda esa revelación, de la aceptación, la profesión y la glorificación de ella, un servicio de Dios que pueda conseguirle el favor del cielo antes de todo gasto de sus propias fuerzas en orden a una buena conducta, por tanto de modo enteramente gratuito.  
(VI 172)

## 9. CONCLUSIÓN

En las páginas precedentes hemos tenido ocasión de comprobar que el problema de la gracia recibe un tratamiento muy extenso en el marco de la filosofía de la religión kantiana. Dicho tratamiento arroja un resultado favorable al concepto de gracia, el cual es incorporado a la «religión natural» como una de sus piezas fundamentales. Esta reivindicación de la gracia divina se apoya en un argumento práctico estrictamente racional, cuyas premisas fundamentales son la tesis de la incapacidad moral del hombre y el reconocimiento de la autoridad incontrastable de la ley moral. El lugar sistemático de la doctrina de la gracia no es otro que la teoría kantiana de los postulados de la razón práctica.

Hemos comprobado asimismo que algunas de las objeciones más frecuentes al concepto kantiano de gracia reposan en malentendidos. Kant no sostiene que el hombre pueda hacerse merecedor de una ayuda sobrenatural (lo cual impediría entender esa ayuda como una gracia, ya que su otorgamiento sería un mero acto de justicia), sino que puede hacerse digno de dicha ayuda (es decir, susceptible de recibirla) mediante el cumplimiento de la ley del deber. Como tampoco sostiene Kant que el hombre pueda alcanzar la justificación mediante su propio esfuerzo moral. Antes bien, está persuadido de que la aventura moral del hombre, abandonada a sus propias fuerzas, arroja en todos los casos un saldo negativo, pues ni siquiera la más sincera conversión al bien puede borrar la culpa original que todo hombre arrastra. La justificación del hombre queda, de este modo, a expensas de Dios, con lo que cae por su base la acusación de pelagianismo.

El perdón de la inmensa culpa aparejada al mal radical no es la única actuación de la gracia divina. Kant muestra que el hombre también necesita de la ayuda de lo alto para perseverar en el bien al que se ha convertido, para fundar y extender una comunidad moral capaz de frenar el efecto corruptor de la mera convivencia humana y, por último, para alcanzar la felicidad perfecta a la que aspira nuestra naturaleza. Respecto de todas estas necesidades del hombre, la razón práctica enseña que la esperanza de alcanzar el favor divino no es vana; podemos confiar en el auxilio divino, ya que sin él el bien supremo resultaría inalcanzable y la ley moral vana. Sin embargo, la razón no puede explicar cómo opera la gracia en ninguna de las cuatro funciones que se le han asignado. Pero es importante advertir que esta conciencia de hallarnos ante un misterio que rebasa

nuestras facultades cognoscitivas no paraliza la vida moral, sino que precisamente la hace posible. Del mismo modo que en las últimas páginas de la «Dialéctica de la razón pura práctica» Kant alaba el que las facultades cognoscitivas del hombre estén dispuestas de modo que los postulados de la razón práctica se sustraigan al conocimiento teórico, pues de lo contrario la vida moral del hombre se volvería mercenaria; del mismo modo y por el mismo motivo, al tratar los misterios de la gracia, Kant celebra que nuestra facultad de conocer sea incapaz de escudriñarlos, e incluso ve en el deseo «impertinente» de desvelar el misterio un síntoma claro de increencia.

En este capítulo hemos intentado mostrar que la doctrina kantiana de la gracia forma un todo coherente y además se integra sin fricciones en la filosofía práctica de su autor. Como, por otra parte, la interpretación propuesta cuenta con un apoyo textual muy abundante, se impone indagar las causas por las que esa doctrina ha sido rechazada tan a menudo. Para explicar esta situación anómala no basta con denunciar, como hemos hecho antes, algunos malentendidos a los que ha estado expuesta la concepción kantiana de la gracia: por lo mismo que esos malentendidos se pueden deshacer sin dificultad, son parte del problema que acabamos de plantear, no su solución.

Posiblemente la verdadera causa del rechazo haya que ponerla en los prejuicios de los lectores de Kant. En ocasiones se ha tratado de prejuicios religiosos. Ya hemos visto que el protestantismo cultural se ha escandalizado a menudo ante la radical crítica kantiana de la doctrina de la justificación por la fe y, más en general, de la concepción de la gracia propia de las Iglesias reformadas. Esto ha llevado, en unos casos, a que se acusara a Kant de haber intentado sustituir la concepción tradicional de la gracia por una teoría plagada de contradicciones, en realidad inexistentes; en otros, a que se entendiera esa teoría como un mero trampantojo destinado a engañar a la censura prusiana. En ambos casos se pasaba por alto la interpretación más razonable: que Kant estuviera proponiendo sinceramente una teoría de la gracia coherente y, sin embargo, discrepante de la tradicional.

En otras ocasiones los prejuicios que han impedido una comprensión adecuada de los textos kantianos han sido de naturaleza secularista. Son muchos los intérpretes que, apoyándose en la durísima invectiva de Kant contra el cristianismo histórico,<sup>33</sup> su conocido desapego respecto de las prácticas piadosas recibidas y los avatares de su conflicto con la censura prusiana, han negado que en la filosofía de este autor haya una dimensión auténticamente religiosa.<sup>34</sup> También estos intérpretes ven en la doctrina de la gracia expuesta en *La religión dentro los límites de la mera razón* una concesión destinada a aplacar a la censura. A su juicio, la verdadera intención de Kant, captable por todo lector atento, sería la de prescindir por completo del concepto de gracia, y en general de toda referencia religiosa, en aras de una ética plenamente secularizada. Lamentablemente, esta intención habría sido ignorada por una crítica interesada, deseosa de poner la filosofía kantiana al servicio de la apologética cristiana. Con ello se incurriría en una gravísima deformación del pensamiento de Kant, a quien se termina convirtiendo en adalid de actitudes vitales felizmente superadas por la modernidad.

El defecto principal de la interpretación secularista es que parte de una falsa

disyuntiva. Se da por supuesto, en efecto, que es forzoso elegir entre un Kant cristiano y un Kant ajeno a todo interés religioso. Y dado que la primera opción es inviable,<sup>35</sup> se concluye que solo la segunda es correcta. Al argumentar de este modo, se pasa por alto una tercera posibilidad: que Kant no comulgara con ninguna religión histórica, pero sí con la religión natural, que tiene su fuente en la razón práctica. De esa religión natural forma parte, como una de sus piezas esenciales, la doctrina kantiana de la gracia.

---

<sup>1</sup> Cf. O. O'Neill, «Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft», en F. Ricken y F. Marty (eds.), *Kant über Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1992, p. 100. Según O'Neill, solo una interpretación «no-fundamentalista» del concepto kantiano de razón puede ayudar a superar la «llamativa tensión» entre el título y el contenido de la *Religionsschrift*.

<sup>2</sup> «No tendríamos motivo para aceptar en él otra cosa que un hombre engendrado de modo natural» (VI 63).

<sup>3</sup> Cf. Nicholas P. Wolterstorff, «Conundrums in Kant's Rational Religion», en P. J. Rossi y M. Wreen, *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 1991, pp. 40-53, p. 45. Como indica el plural del título, esta no es la única objeción planteada por Wolterstorff a la teoría kantiana. Más adelante examinaremos otras.

<sup>4</sup> Este es el título que otorgó a Kant el teólogo Julius Kaftan con ocasión de la celebración del primer centenario de la muerte del filósofo; sobre esta recepción de Kant por parte del protestantismo cultural véase W. Schultz, *Kant als Philosoph des Protestantismus*, Bergstedt (Hamburgo), Reich, 1960. Para una estimación inteligente de las afinidades confesionales de la filosofía de la religión kantiana puede verse el capítulo «Kant zwischen den Konfessionen» en la obra de A. Winter, *Der andere Kant*, Hildesheim, Olms, 2000.

<sup>5</sup> Cf. E. Troeltsch, «Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte», *Kant-Studien* 9 (1904), pp. 21-154. Según el mismo autor, también el reconocimiento por parte de Kant del valor de la comunidad histórica creyente sería una mera concesión a la galería.

<sup>6</sup> Cf. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich, Evangelischer Verlag, 1946, p. 270.

<sup>7</sup> Cf. W. Thiede, «Gnade als Ergänzung? Zur Aporetik der Kantschen Rekonstruktion von Soteriologie und Christologie», en *id.* (ed.), *Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

<sup>8</sup> Cf. J. R. Silber, «The Ethical Significance of Kant's Religion», en T. M. Greene y H. H. Hudson (trads.), *Kant: Religion within the Limits of Reason Alone*, Nueva York, Harper, 1960, p. CXXXI.

<sup>9</sup> Cf. G. E. Michalson, *Fallen Freedom: Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

<sup>10</sup> Cf. A. W. Wood, *Kant's Moral Religion*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1970, especialmente pp. 232-248.

<sup>11</sup> Entre los numerosos autores que, con posterioridad a Wood, han reivindicado la comprensión kantiana de la gracia cabe citar a J. Mariña («Kant on Grace: A Reply to His Critics», *Religious Studies* 33/4 [1997], pp. 379-400), P. J. Rossi («Reading Kant through Theological Spectacles», en C. L. Firestone y S. R. Palmquist [eds.], *Kant and the New Philosophy of Religion*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 2006) y S. R. Palmquist («Kant's Ethics of Grace: Perspectival Solutions to the Moral Difficulties with Divine Assistance», *The Journal of Religion* 90/4 [2010], pp. 530-553). También debe tenerse en cuenta el libro de C. L. Firestone y N. Jacobs, *In Defense of Kant's Religion*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 2008.

<sup>12</sup> Las etiquetas «afirmativa» y «tradicional» han sido popularizadas por C. L. Firestone y S. R. Palmquist (eds.), *Kant and the New Philosophy of Religion*, *op. cit.*

<sup>13</sup> Para terminar de complicar las cosas, se da la curiosa circunstancia de que el propio Wood ha terminado distanciándose de la posición afirmativa que su obra pionera ayudó a suscitar. Cf. A. W. Wood, «Kant's Deism», en P. J. Rossi y M. Wreen (eds.), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 1991.

[14](#) En referencia al diálogo con el cristianismo mantenido por Kant a lo largo de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Wolterstorff afirma acertadamente que «el principal elemento del cristianismo en el que Kant puso la vista [en esa obra] fue la fe en la salvación» («Conundrums in Kant's Rational Religion», *op. cit.*, p. 22).

[15](#) Ya en el «Canon de la razón pura» el imperativo moral es formulado en los siguientes términos: «haz aquello mediante lo cual te haces digno de ser feliz» (A809 / B837).

[16](#) Citado por J. Mariña («Kant on Grace...», *op. cit.*, p. 383, nota 12), quien aporta asimismo otros pasajes relevantes de las lecciones de Kant.

[17](#) Citado por A. Winter, «Kann man Kants Philosophie "christlich" nennen?», en N. Fischer (ed.), *Kant und der Katholizismus*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 2005, pp. 33-57.

[18](#) G. Sala, *Kants «Kritik der praktischen Vernunft». Ein Kommentar*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, pp. 273-282, ofrece un buen tratamiento de las dificultades con que está gravado el postulado kantiano de la inmortalidad del alma.

[19](#) Hacia el final de la nota que comentamos se lee: «La moral cristiana, al establecer su precepto (como debe ser) con tanta pureza y severidad, quita al hombre la confianza de ser, al menos en esta vida, completamente adecuado a él, pero a la vez la vuelve a restituir, ya que si actuamos tan bien como está en nuestro poder, podemos esperar que lo que no está en nuestro poder nos vendrá de otra parte, sepamos o no de qué manera».

[20](#) El propio Kant emplea la expresión «*peccatum originarium*» (VI 31).

[21](#) De acuerdo con el «rigorismo moral» suscrito por Kant, no cabe decir de ningún hombre que no es ni bueno ni malo, ni tampoco que es en parte bueno y en parte malo (cf. VI 22-25).

[22](#) Kant denuncia implacablemente la perfidia del corazón humano «consistente en engañarse a sí mismo acerca de las actitudes interiores propias buenas o malas y, con tal de que las acciones no tengan por consecuencia el mal que conforme a sus máximas sí podrían tener, no inquietarse por la actitud interior propia, sino más bien tenerse por justificado ante la ley» (VI 38).

[23](#) En *El conflicto de las facultades* se rechaza tajantemente la doctrina paulina de la predestinación por ser «irreconciliable con la doctrina de la libertad, de la imputación de las acciones y por consiguiente con toda moral» (VII 41).

[24](#) Véase, por ejemplo, la defensa del «esquematismo de la analogía» en VI 65 nota.

[25](#) La semejanza estructural que acaba de exponerse justifica que hablemos del «postulado de la gracia», pese a que el propio Kant nunca utiliza esa expresión. Cf. A. W. Wood, *Kant's Moral Religion*, *op. cit.*, p. 248: «La doctrina de la gracia divina es necesaria para la solución kantiana de la primera antinomia de la razón práctica, y por tanto debe concedérsele, junto a la libertad, la inmortalidad y el gobierno moral del mundo por Dios, el rango de un *postulado de la razón práctica*».

[26](#) Cf. K. Ruhstorfer, «Kirchlichkeit und christlicher Offenbarungsglaube bei Immanuel Kant», en N. Fischer (ed.), *Kant und der Katholizismus*, *op. cit.*, p. 66. Como muestra de la importancia que reviste este axioma en el seno de la tradición teológica católica, Ruhstorfer cita el conocido principio atribuido a san Ignacio de Loyola: «*Sic Deo fide, quasi, rerum successus omnis a te, nihil a Deo penderet; ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil Deus omnia solus sis facturus*». Véase también K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, *op. cit.*, p. 258.

[27](#) Con esto concuerda la definición kantiana de la gracia: «el decreto de un superior en orden al otorgamiento de un bien para el que el subordinado no tiene nada más que susceptibilidad (moral) se llama gracia» (VI 75 nota).

[28](#) Véase también la solución a la «segunda dificultad» en el capítulo primero de la parte segunda del libro sobre la religión (VI 67 ss.).

[29](#) También se alude al «temple de ánimo alegre» en el resumen de las doctrinas que acreditan a Cristo como «fundador de la primera Iglesia verdadera» (VI 159).

[30](#) Por las razones expuestas, no podemos suscribir la opinión de quienes, como C. L. Firestone y N. Jacobs, *In Defense of Kant's Religion*, *op. cit.*, pp. 172-180, aprueban esta «deducción de la idea de justificación». Más acertado es el parecer de A. W. Wood, *Kant's Moral Religion*, *op. cit.*, p. 248: «El intento de Kant de resolver el problema de la justificación en su libro sobre la religión no es ni mucho menos tan concluyente o tan claro como nos gustaría que fuera».

[31](#) Otro tanto cabe decir de las demás funciones de la gracia: creemos que Dios fortalece la actitud interior de quien se convierte al bien, pero nos resulta incomprensible que nos sea imputable un bien del que no somos autores; creemos que Dios ayuda a vencer el recelo que dificulta la extensión de la comunidad moral, pero

ignoramos cómo lo hace; creemos que otorga la felicidad al virtuoso, pero no sabemos en qué consiste ese estado.

[32](#) La misma idea, casi literalmente, en VI 52: «no es esencial, y por lo tanto no es necesario para todo hombre, saber qué es lo que en orden a su beatitud hace o ha hecho Dios, pero sí saber *qué tiene que hacer él mismo* para hacerse digno de esta asistencia».

[33](#) Formulada sobre todo en la última parte del libro sobre la religión («Del servicio y el falso servicio bajo el dominio del principio bueno, o de religión y clericalismo»).

[34](#) Por ejemplo, G. di Giovanni, *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors: The Vocation of Humanity, 1774-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005, p. 203 no duda en afirmar que Kant era «indiferente a la religión» e incluso que era «ateo a efectos prácticos».

[35](#) En *este* punto estamos de acuerdo con la interpretación secularista. Por más que Kant sintiera admiración por la doctrina moral del Nuevo Testamento, su propia posición religiosa no puede considerarse cristiana en el sentido habitual del término, ya que la razón no es capaz de reconstruir algunos de los contenidos fundamentales de la revelación cristiana, comenzando por la filiación divina de Cristo.

## V

# ECLESIOLOGÍA RACIONAL

### 1. LA COMPAÑÍA DE LOS OTROS HOMBRES COMO FACTOR DE CORRUPCIÓN MORAL

Una de las más originales contribuciones del libro dedicado por Kant al tema de la religión consiste en la propuesta de una doctrina eclesiológica elaborada «dentro de los límites de la mera razón». Dicha doctrina constituye el tema principal de la parte tercera del libro. La reflexión ético-religiosa converge aquí con motivos de la antropología, la teoría política y la filosofía de la historia kantianas, lo que otorga a la eclesiología una indudable relevancia sistemática.

Las páginas iniciales de esa parte tercera de *La religión dentro de los límites de la mera razón* marcan un punto de inflexión en el argumento de la obra. Hasta ese momento, la lucha entre el principio bueno y el malo por el dominio sobre el hombre había sido considerada desde una perspectiva individual. Tanto el *peccatum originarium* por el que el hombre contrae el mal radical —la propensión a adoptar máximas contrarias a su disposición original al bien— como la revolución interior por la que acaso logra sacudirse ese yugo y adoptar la máxima suprema buena son actos libres, imputables a cada ser humano a título individual. La aventura moral de cada hombre es esencialmente solitaria.

Pero al comenzar la parte tercera se pasa súbitamente del plano individual al colectivo. La lucha entre el principio bueno y el malo ya no tiene lugar únicamente en el universo cerrado de la conciencia individual, sino que se transforma en un empeño colectivo cuyo escenario es, en último término, la historia universal. Responsable de este cambio de perspectiva es una comprobación antropológica pavorosa: los seres humanos tienen una extraordinaria capacidad para corromperse unos a otros, al punto que la humanidad entera es —sépalolo o no, quiéralo o no— un instrumento del mal. La magnitud del problema reclama una solución proporcionada, y esta solo puede consistir, según Kant, en la fundación de una «comunidad ética» que abarque potencialmente a todos los hombres. Nuestro filósofo está persuadido de que esa comunidad ha de asumir la forma de una Iglesia, y precisamente por ello sostiene que la eclesiología forma parte de la

doctrina religiosa concebida «dentro de los límites de la mera razón».

Puesto que el argumento de Kant en favor de la eclesiología racional depende de la tesis antropológica mencionada, debemos comenzar examinándolo con cuidado.

Que el hombre bueno puede corromperse es algo que se concederá sin dificultad, ya que ese hombre es libre y la libertad implica poder optar entre el bien y el mal. Ser bueno quiere decir haber hecho de la ley moral el fundamento de determinación de nuestras máximas, contrarrestando de este modo la inextirpable propensión al mal presente en nuestra naturaleza. Pero haber efectuado con éxito esta revolución interior no supone haber hecho una conquista definitiva. Hasta el hombre mejor seguirá escuchando el canto de sirenas de sus inclinaciones sensibles, que reclaman que el cumplimiento de la ley moral se someta a la condición de concordar con ellas. El hombre bueno «sigue estando siempre expuesto a las acometidas del pecado» (VI 93). Por más que el principio del bien logre en él victorias parciales, la guerra contra el principio del mal nunca podrá darse por ganada.

Pero Kant advierte que el más temible enemigo del hombre bueno no son las inclinaciones propias del «amor a sí mismo físico y meramente *mecánico*» (VI 26), de las que todo hombre está dotado en cuanto ser vivo y con independencia de su condición de ser racional. Estas inclinaciones, dependientes del instinto de conservación, el instinto de reproducción y el impulso hacia la sociedad, no son malas en sí mismas; más aún, Kant sostiene que forman parte de la disposición original al bien de la naturaleza humana. Es verdad que pueden llegar a indisciplinarse, dando lugar a los llamados «vicios de la *barbarie*» (VI 27): la gula, la lujuria y la salvaje ausencia de ley en el trato con nuestros semejantes. Pero también es cierto que «se presentan abiertamente y sin disfraz a la conciencia de todos» (VI 57), por lo que constituyen, pese a todo, un obstáculo menor en la aventura moral de cada hombre. Por lo demás, sería vano pretender extirparlas, pues son parte inseparable de nuestra naturaleza:

Más bien hay que domarlas, para que no se consuman las unas por las otras, sino que puedan ser llevadas a concordar en un todo llamado felicidad. (VI 58)

Pero si estas inclinaciones son en principio controlables, ¿por qué es tan difícil que el hombre bueno siga siéndolo? A juicio de Kant, el mayor obstáculo en el camino de la virtud, la principal amenaza que se cierne sobre ella, es la compañía de otros hombres.

Pudiera parecer que al hacer esta afirmación Kant se limita a recordar algo consabido. Nadie ignora, en efecto, el peligro moral que entraña el trato con el malvado. No en vano representa el saber popular al hombre malo como la manzana podrida que amenaza con echar a perder las manzanas sanas que se encuentren en el mismo cesto. Sin embargo, Kant va mucho más lejos que esta sabiduría trivial. Al ponernos en guardia frente al peligro moral que representa el contacto con otros hombres, no piensa sobre todo en la corrupción del bueno por el malo, sino en un tipo de corrupción que se da incluso entre hombres buenos:

ni siquiera es necesario suponer ya que estos están hundidos en el mal y constituyen ejemplos que inducen a

él; es bastante que estén ahí, que lo rodeen, y que sean hombres, para que mutuamente se corrompan en su disposición moral y se hagan malos unos a otro. (VI 94)

Esta opinión de Kant resulta, de entrada, paradójica.<sup>1</sup> De darle crédito, habríamos de corregir el símil anterior y decir que las manzanas se estropean unas a otras incluso si ninguna de ellas se encuentra en mal estado. ¿No es esto contrario a nuestro común modo de pensar? Después de todo, no solemos poner mayor énfasis en disuadir del trato con el malvado que en aconsejar la compañía del hombre justo. Y existe una antigua y venerable tradición de pensamiento que, de acuerdo con este sentir común, sostiene que el bien tiende a irradiar y a difundirse en torno suyo. Además, el propio Kant ha reconocido anteriormente que el instinto social pertenece al equipamiento natural del hombre (VI 26), e incluso forma parte de su original disposición al *bien*. Cabría pensar, por tanto, que el filósofo se contradice al asegurar ahora que la mera presencia de otros hombres, buenos o malos, constituye la peor amenaza para la integridad moral de cualquiera de nosotros.

Pero la contradicción es solo aparente. No solo porque la afirmación de la bondad del instinto social es perfectamente compatible con el reconocimiento de que ese instinto se puede corromper, injertándose entonces sobre él, según hemos visto, los vicios de la barbarie. Sino sobre todo porque ese instinto pertenece al equipamiento natural del hombre en cuanto ser *animal*, mientras que la tesis que estamos considerando, la que hace de la compañía de otros hombres el mayor obstáculo moral, se refiere al hombre en cuanto ser *racional*. Veámoslo.

El hecho decisivo en este contexto es que el hombre, precisamente por estar dotado de razón, tiende a «juzgarse dichoso o desdichado por comparación con otros» (VI 27). Es verdad que también esta capacidad del ser humano de compararse con sus semejantes pertenece a su original disposición al bien. Su manifestación subjetiva es el afán del hombre por no desmerecer a ojos de sus semejantes; su función objetiva, prevista por la naturaleza, es favorecer mediante este sentimiento de emulación el progreso de la cultura humana.<sup>2</sup> Mas también esta disposición del hombre se corrompe fácilmente, dando lugar a lo que Kant llama «los vicios de la cultura». La cosa sucede del siguiente modo. Movidio por el amor a sí mismo, el hombre aspira

*a procurarse un valor en la opinión de los otros; y originalmente, es cierto, solo el valor de la igualdad.* (VI 27)

Pero siente un constante recelo de que sus semejantes puedan aspirar secretamente a alcanzar una superioridad sobre él que le es intolerable, de donde nace poco a poco el deseo injusto de anticiparse procurándose la él primero. Esta es la raíz de

la envidia, el ansia de dominio, la codicia y las inclinaciones hostiles ligadas a ello (VI 93 s.),

pasiones que, una vez desencadenadas, ocasionan los peores estragos en la disposición originalmente buena del hombre.

La tesis kantiana es, pues, que los vicios de la cultura constituyen un escollo moral

mucho más peligroso que los vicios de la barbarie. Aquellos no solo son peores en sí mismos y más difíciles de esquivar, sino que muy a menudo están en el origen de estos. Kant insiste, en efecto, en que las necesidades naturales del hombre, dadas en él en cuanto ser animal, son moderadas y se satisfacen sin dificultad. Pero tan pronto como el hombre se compara con sus semejantes y recela de ellos (cosa que solo puede hacer en cuanto ser racional), su deseo de los bienes que sacian esas necesidades, en sí mismas modestas, comienza a ganar intensidad. El apetito desmedido de placeres sensuales y la brutalidad en el trato con los semejantes no suelen nacer, por tanto, de las correspondientes inclinaciones naturales, sino que tienen su raíz primera en la aspiración a ser más que los otros, pues el hombre

solo es pobre (o se tiene por tal) en la medida en que recela de que otros hombres lo tienen por tal y podrían despreciarlo por ello. (VI 93)

Y puesto que los vicios de la cultura nacen del recelo, de la mera sospecha respecto a los sentimientos o intenciones que el semejante pudiera albergar, se entenderá ahora sin dificultad la afirmación kantiana, sorprendente a primera vista, de que la mera presencia de otro hombre, *incluso la del hombre bueno*, representa un peligro para nuestra integridad moral. Pues por bueno que sea mi semejante, yo no puedo acceder a su fuero interno y cerciorarme de la justicia de sus intenciones, lo cual es bastante para despertar mi suspicacia.

## 2. LA COMUNIDAD ÉTICA

El resultado alcanzado es, desde luego, pavoroso. Todos los seres humanos son «*instrumentos del mal*» (VI 97), pues todos son piedra de tropiezo para sus semejantes. Así las cosas, la lucha del principio bueno con el malo por el dominio sobre el hombre parece abocada al triunfo irremisible del segundo. Ciertamente que, mediante la revolución interior descrita por Kant en la parte segunda del libro sobre la religión, el hombre, afectado inicialmente por el mal radical, puede convertirse al bien. Pero una cosa es convertirse al bien y otra perseverar en él. El principio del mal acecha al hombre bueno sin cesar, haciendo de la mera presencia de sus semejantes ocasión constante para la recaída. En la necesidad de luchar sin tregua contra esta ley de gravedad hemos de ver una manifestación del carácter «*inextinguible*» que Kant atribuye al mal radical: cabe escapar a sus lazos, pero no es posible restañar la herida infligida a nuestra naturaleza, la cual será ya siempre extraordinariamente sensible a la sollicitación del mal. Los vicios de la cultura son el indicio más elocuente de la condición relapsaria del ser humano. Toda victoria del principio del bien en un hombre es una victoria precaria, amenazada por un ejército de corruptores en el que militan, según hemos visto, todos los demás hombres. A la larga, el principio del mal parece tener las de ganar, y las concepciones pesimistas de la historia universal parecen justificadas. Por más que la humanidad progrese en sentido técnico y jurídico, seguirá siempre sometida al príncipe de este mundo.

Mas esta no ha de ser la última palabra. No es la fatalidad sino «su propia culpa» (VI 93) lo que ha empujado a la humanidad a la penosa situación en que se encuentra. Cabe pensar, por tanto, que mediante un uso adecuado de su libertad el ser humano pueda llegar a salir de esa situación. No bastará para ello, según sabemos, que cada hombre, permaneciendo todavía prisionero en ella, trate de hacerse fuerte frente a la tentación de ser superior a los demás. Confiar en esta estrategia heroica sería presumir demasiado de las fuerzas del hombre, que casi siempre terminarán desfalleciendo ante la magnitud del enemigo. El objetivo no es, por tanto, resistir la tentación, sino más bien evitar en lo posible que llegue a presentarse, y esto solo es posible transformando radicalmente las relaciones entre los hombres. Dicho brevemente, se trata de construir una sociedad nueva en la que el recelo no envenene la convivencia. La naturaleza de esa sociedad (a la que Kant denomina «comunidad ética») y el modo de instaurarla constituyen el tema de la eclesiología racional kantiana.

La comunidad ética tiene como cometido el fomento de la moralidad. Se recordará que esta consiste, según Kant, en cumplir la ley moral por el respeto que la ley nos inspira. Obrar de este modo es incompatible, desde luego, con aspirar a alcanzar una superioridad ilegítima sobre los semejantes. Pues ¿cómo cabría hacer por respeto a la ley lo contrario de lo que ella nos ordena? Cabe esperar, por tanto, que el fomento de la moralidad ponga freno al proceso, antes descrito, por el que los hombres se corrompen entre sí. Y se entiende bien, por otra parte, que la comunidad ética, aunque sea instaurada por unos pocos hombres, no constituye un círculo cerrado, sino que aspira a crecer hasta abarcar a toda la humanidad, infligiendo de este modo una derrota definitiva al principio malo.

Pero aquí se presenta una dificultad con la que ya tropezamos antes. Puesto que la virtud de mi semejante depende del motivo que inspira sus acciones, y este, por ser algo interior, no está a la vista (cf. IV 407 y 419), nunca podré estar seguro de que no aspire secretamente a ser más que yo. La mera legalidad de sus acciones no es una garantía suficiente; de hecho, a menudo es el parapeto tras el que se ocultan sus intenciones aviesas. La cortesía con que me trata, por ejemplo, bien pudiera ser una forma de condescendencia tras la que late el mayor desprecio y, en último término, la intención de someterme. Así las cosas, los hombres parecen condenados al recelo, y el intento de fundar y extender una comunidad ética sería vano.

¿Cómo superar esta dificultad? Kant no es explícito en este punto crucial, pero el acento que pone en el carácter *público* de las leyes de virtud que imperan en la comunidad ética (VI 95; 98) sugiere la interpretación de su pensamiento que a continuación ensayamos:

Si un hombre rechazara abiertamente la riqueza, el poder y los honores que se le ofrecen o que podría conquistar por su fuerza o por su ingenio; si además tratara siempre con consideración a sus semejantes y se mostrara dispuesto a prestarles ayuda en la medida de sus fuerzas e incluso a renunciar en favor de ellos a ventajas que de otro modo serían suyas; en suma: si este hombre no solo hiciera profesión de virtud sino que además predicara cada día con el ejemplo, con esta actitud suya estaría dando claros

signos externos de no aspirar a ser más que los otros hombres ni competir con ellos por una posición de privilegio en la constelación social. Un hombre así no suscitaría recelo en quienes lo rodean, y su presencia, por tanto, no haría peligrar la integridad moral de los demás. Demos un paso más y supongamos que este hombre invitara a otros a comportarse de la misma manera, o bien que estos se unieran espontáneamente a él atraídos por su ejemplo. Si este grupo pionero se dotara de una constitución estable cuyas leyes ordenaran públicamente no solo ser virtuoso, sino además parecerlo, es claro que con ello aumentaría su fuerza de atracción sobre otros hombres. Y puesto que en la lógica de una sociedad así constituida está el poder crecer ilimitadamente, ¿no estaríamos entonces ante el embrión primero de la comunidad ética, la cual está llamada a abarcar a la humanidad entera?

Que una comunidad semejante es posible lo prueba el hecho de que ya está siempre incoada en aquellas relaciones humanas en las que impera la ayuda desinteresada. En las relaciones familiares o de amistad querer ser más que el otro está fuera de lugar. Pero este esbozo de la comunidad ética es todavía muy imperfecto por cuanto esas relaciones se dan, forzosamente, en círculos muy reducidos. Cuanto más estrechos sean aquí los lazos de solidaridad, tanto más excluyentes serán estos círculos, lo cual suscitará el recelo en quienes quedan fuera. La comunidad ética exige superar los límites naturales del afecto y abrirse al conjunto de la humanidad. Quien quiera contribuir a esta tarea no podrá conformarse con entonar la alabanza de la virtud; ni siquiera basta que sea realmente virtuoso, sino que, como la mujer del César, además habrá de *parecerlo*, pues solo así se desactiva el mecanismo del recelo y se contribuye a la victoria colectiva sobre el principio malo.

### 3. EL ESTADO DE NATURALEZA EN SENTIDO JURÍDICO Y EN SENTIDO ÉTICO

A la relación en que se encuentran los hombres antes de fundar la comunidad moral la denomina Kant «estado de naturaleza ético», estableciendo de este modo una analogía con el «estado de naturaleza jurídico» (VI 96), previo a la fundación de la comunidad política. La razón impone al hombre el deber de salir de ambos estados de naturaleza. Pero la salida de uno y otro no es simultánea, sino sucesiva. Comprobaremos en seguida, en efecto, que es preciso haber fundado primero la comunidad política para que quepa aspirar a erigir la comunidad moral.

Al caracterizar el estado de naturaleza jurídico, Kant se muestra deudor de Hobbes, pero modifica la doctrina del filósofo de Malmesbury en aspectos importantes. Se recordará que el estado de naturaleza es descrito por Hobbes como una situación de vacío normativo e institucional: cada hombre se da la ley a sí mismo y, como no hay instancias autorizadas a las que acudir para dirimir las diferencias, todos son juez en causa propia. Si a esto se suma el «postulado del apetito natural»,<sup>3</sup> según el cual los hombres en estado de naturaleza intentan apropiarse de la mayor cantidad de bienes escasos que les permita su fuerza o su ingenio, se entenderá sin dificultad que el desencadenamiento de las hostilidades sea inevitable y que el estado de naturaleza sea

descrito por este autor como una guerra de todos contra todos. Solamente el miedo a perder la vida a manos de sus semejantes mostrará a los hombres el camino de salida de esta situación de riesgo intolerable. Aquí, como en la religión bíblica, el temor es el principio de la sabiduría.

Kant, por su parte, afina esta concepción al subrayar, primero, que en estado de naturaleza la guerra existe con independencia de si los hombres han ejercido ya violencia sobre sus semejantes. La mera ausencia de relaciones jurídicas entre ellos, el solo hecho de que no hayan acordado leyes a las que someter su conducta e instituido autoridades que juzguen en caso de conflicto y castiguen al transgresor, hace de su relación mutua un estado de guerra, que no es menos efectiva por ser todavía latente. Pues quien no tiende la mano a su semejante y le propone someterse a un poder común solo puede tener un motivo para no haber iniciado la agresión: que espera un momento más propicio para ello. De acuerdo con esto, Kant corregirá la célebre fórmula hobbesiana: el estado de naturaleza no debe definirse simplemente como *bellum omnium in omnes*, sino como *status belli omnium in omnes* (cf. VI 97 nota). El mero estado en que se encuentran los hombres es bélico, no por lo que han hecho, sino por lo que han dejado de hacer. En segundo lugar, Kant sostiene que abandonar el estado de naturaleza no solo es una exigencia prudencial (que será satisfecha igualmente por el hombre bueno y por el malo, con tal de que sean lúcidos), sino un deber moral incondicionado. Y no solo porque el estado de naturaleza es un estado jurídico injusto en sí mismo, sino también porque su superación es condición necesaria del pleno desarrollo de la razón humana en todas sus vertientes.

Dirijamos la atención a la vertiente moral, ya que nuestro tema es la lucha del principio bueno con el malo que tiene como escenario la historia universal. La tesis de Kant es que la fundación de una comunidad política mediante la juridificación de las relaciones entre los hombres es el primer paso hacia una hipotética victoria del principio bueno. A este paso decisivo han de seguirle muchos otros que perfeccionen esa primera configuración política, pues no todo estado jurídico (*rechtlich*) es un estado conforme al derecho (*rechtmässig*).<sup>4</sup> Se hace necesaria, en efecto, la reforma gradual de las relaciones jurídicas que permita transformar un régimen originariamente despótico en otro en el que cada uno de sus miembros alcance tanta libertad como sea compatible con igual libertad para los demás. Pero es de la mayor importancia destacar que el progreso jurídico no es suficiente para alcanzar la victoria del principio bueno. Es mérito de Kant haber advertido que hasta la más perfecta comunidad política, la que adopta una constitución republicana, seguirá sumida en el estado de naturaleza *ético*, en el que los hombres se corrompen entre sí, en tanto no se den garantías unos a otros de no aspirar a ser superiores a sus semejantes. Después de todo, la adopción de esa constitución, no menos que la salida del estado de naturaleza jurídico, puede obedecer a razones exclusivamente prudenciales, a las que es sensible «hasta un pueblo de demonios» (VIII 366). Más aún, los miembros de una comunidad política están facultados *jurídicamente* para no abandonar el estado de naturaleza ético (cf. VI 95). Pues las leyes a las que se someten en cuanto miembros de esa comunidad son de naturaleza coactiva y afectan solo a sus

relaciones externas, mientras que la comunidad ética se somete a leyes de virtud que, como tales, implican la libertad respecto a toda coacción.

Cabe, en efecto, ser a la vez buen ciudadano y mala persona. Para ser buen ciudadano basta con cumplir escrupulosamente las leyes civiles. Pero la observancia de esas leyes puede estar motivada exclusivamente por el temor al castigo con que se amenaza a los infractores. Hasta el peor egoísta, con tal de que sea buen administrador de sus intereses, procurará cumplir la ley, acreditándose de este modo como buen ciudadano. Un hombre así luchará denodadamente por ser superior a sus semejantes en poder, riquezas y prestigio social. Es verdad que no infringirá la ley, pero su conducta obstaculizará el triunfo del principio bueno. Por lo demás, es este un problema que carece de solución jurídica. Es verdad que el Estado puede dictar leyes para combatirlo, por ejemplo leyes que prohíban toda forma de ostentación. Pero, de nuevo, estas leyes serán aceptadas por el egoísta únicamente en atención a su carácter coactivo. El hombre malo ocultará su aspiración a la superioridad sobre sus semejantes, pero no renunciará a ella. La virtud a la fuerza no es ninguna virtud, y todo intento de obligar a ser bueno a quien no quiere serlo es vano:

¡Ay del legislador que quisiera llevar a efecto mediante coacción una constitución erigida sobre fines éticos! Porque con ello no solo haría justamente lo contrario de la constitución ética, sino que además minaría y haría insegura su constitución política. (VI 96)

Según lo dicho, la salida del estado de naturaleza jurídico es condición necesaria, aunque no suficiente, de la salida del estado de naturaleza ético. En esa medida, a la comunidad política le corresponde una cierta prioridad sobre la comunidad ética. Sin embargo, vistas las cosas en la perspectiva de la historia universal, esa relación de prioridad termina invirtiéndose, pues si bien la existencia de una comunidad política previamente constituida es condición del *inicio* de una comunidad moral, el ulterior desarrollo de esta es condición de la *consumación* de aquella. Veamos por qué.

Recordemos, para empezar, que ambos tipos de comunidad aspiran a la universalidad. Esto es particularmente claro en el caso de la comunidad ética, pues las leyes de virtud que en ella imperan vinculan a todos los seres racionales sin distinción. En cuanto a la comunidad política, es verdad que ella es de entrada una comunidad particular, formada por un grupo limitado de hombres que se someten a un mismo poder soberano. Pero por más que una comunidad ya constituida haya dejado atrás el estado de naturaleza jurídico en que se hallaban sumidos sus miembros, sigue estando en estado de naturaleza en sus relaciones con otras comunidades semejantes, toda vez que no se han dado unas a otras garantías de no agresión sometiéndose a una autoridad común. Y puesto que la necesidad de superar el estado de guerra entre los hombres era la razón, a la vez moral y prudencial, por la que fue erigida la comunidad política, está en la lógica de esta el trabar relaciones jurídicas con otras comunidades semejantes, y finalmente con todas ellas, hasta alcanzar un orden político internacional que garantice la paz. Tal es el conocido ideal kantiano de una «paz eterna» entre las naciones.

¿Qué forma política concreta ha de adoptar ese orden internacional llamado a instaurar

una paz definitiva? Kant ha vacilado entre dos fórmulas posibles: la liga de naciones y el Estado mundial.<sup>5</sup> En lo que no ha vacilado es en destacar los peligros a los que se encuentra expuesto el proceso pacificador. Este pasa por la constitución de unidades políticas cada vez más amplias y poderosas. Mas como el progreso político no garantiza, según sabemos, el progreso moral, no se puede excluir que esas unidades políticas aprovechen su poder superior para tiranizar al resto.

Parece estar puesta en el género humano (quizá adrede) una propensión a que cada Estado particular, si las cosas le van como desea, aspire a someter a los demás y a erigir una monarquía universal. (VI 123 nota)

De esta suerte, la aspiración a la unidad política universal puede conducir finalmente a la peor de las tiranías: la que abraza toda la tierra. Por fortuna, la tendencia a la formación de unidades políticas supranacionales se ve contrarrestada eficazmente por factores tan poderosos como la diversidad de lenguas y de religiones, de suerte que cuando el nuevo Estado «ha alcanzado una nueva magnitud se deshace por sí mismo en pequeños Estados» (*ibid.*). De este modo se ralentiza el proceso de unificación política del planeta y se gana tiempo para el progreso moral de la humanidad. Esto último es de la mayor importancia, pues solo cuando los hombres se hayan hecho moralmente mejores habrá garantías de que el proceso descrito no desembocará en la opresión universal. El ideal de la paz eterna no puede alcanzarse por medios exclusivamente político-jurídicos. O como decíamos antes: la extensión de la comunidad moral entre los hombres es requisito imprescindible de la consumación de la comunidad política que abraza a toda la humanidad.

#### 4. EL DEBER *SUI GENERIS* DE FUNDAR LA COMUNIDAD ÉTICA

Una vez establecida la necesidad de dejar atrás el estado de naturaleza ético, Kant da nuevo impulso a la fundamentación de su eclesiología racional enunciando la tesis de que la constitución de una comunidad moral que abarque a todos los hombres representa «un deber de índole peculiar» (VI 97), o como dice en otro lugar, un «*officium sui generis*» (VI 151). En apoyo de esta tesis Kant señala tres rasgos de ese deber que lo distinguen de los demás deberes que la razón impone al hombre: no estar contenido en la ley moral, ser un deber del género humano para consigo mismo y ordenar algo que no sabemos que esté en nuestro poder.

(A) Para comprobar que el deber de fundar la comunidad ética va más allá de lo que la ley moral exige al hombre basta con recordar que es perfectamente posible que un hombre sea bueno, incluso que todos los hombres lo sean, y que sin embargo no hayan salido del estado de naturaleza ético por no haber dado todavía claras muestras de no aspirar a la superioridad sobre sus semejantes. Como ser bueno equivale a cumplir la ley moral, se sigue que la idea de una comunidad ética es «una idea completamente distinta de toda las leyes morales» (VI 98).

La novedad que representa esta idea consiste por de pronto en un extraordinario

ensanchamiento de la responsabilidad individual. En cuanto miembro de una comunidad ética, no puedo conformarme con ser bueno, sino que además he de *estar por el bien*; no basta con que me emplee a fondo en la batalla contra el mal moral en mi persona, sino que he de aspirar a que el principio malo sea derrotado en toda la línea y no alcance el dominio sobre la humanidad. Ningún hombre está autorizado a perseguir solamente «su interés moral privado» (VI 100), pues lo que está en juego es el destino moral del género humano. Todos los hombres son ahora guardianes de su hermano: han de velar por que no se corrompa.

Pero aunque el deber de incorporarse a la comunidad ética sea distinto de los deberes contenidos en la ley moral, es desde luego congruente con estos y además procede de la misma fuente, la razón práctica. Esto último cabe mostrarlo recurriendo a un argumento propuesto en el prólogo a la primera edición del libro sobre la religión (VI 5 s.). Según Kant, si a un hombre que se somete a los dictados de la razón práctica se le permitiera elegir el mundo en el que desea vivir, optaría por un mundo en que se hiciera realidad el ideal del bien supremo, es decir, en el que la felicidad alcanzada por cada hombre fuera proporcional a su virtud. Es más, elegiría un mundo así incluso si tuviera motivos para temer que él en particular perdería con ello parte de la felicidad que ahora disfruta, acaso sin ser digno de ella. En la imparcialidad de este juicio pronunciado por un hombre que se deja guiar por la sola razón ve Kant una clara prueba de la «necesidad, operada moralmente en él» (VI 6), de pensar un fin último de todas las cosas en el que converjan la finalidad por libertad con la finalidad por naturaleza. Pero si contemplamos de cerca el corazón de este hombre, encontraremos algo más que esa necesidad. Su compromiso con la justicia implica, sin duda, adhesión al bien. A él no le bastará, por tanto, con que se haga justicia; si así fuera, se daría por satisfecho con un mundo en el que todos los hombres fueran malos y, además, infelices, pues en un mundo así todos tendrían lo que merecen. Muy por el contrario, él querría que todos los hombres disfrutaran de la mayor felicidad siendo a la vez dignos de ella.<sup>6</sup> Ahora bien, como este desiderátum solo cabe soñar con alcanzarlo si los hombres dejan de ser unos para otros ocasión para el mal, es decir, si abandonan el estado de naturaleza ético, se sigue que erigir y hacer crecer la comunidad ética es una exigencia que la razón práctica dirige a todos los hombres.

(B) La segunda razón por la que esta exigencia constituye un deber de índole peculiar es que no es «un deber de los hombres para con los hombres, sino del género humano para consigo mismo» (VI 97). Recuérdese que la mira última de la comunidad ética es nada menos que la victoria del principio bueno en la historia universal de la humanidad. Aunque todo hombre esté obligado, a título individual, a contribuir en la medida de su capacidad al crecimiento de esa comunidad, lo cierto es que el objetivo final del triunfo del bien representa una tarea desproporcionada a las fuerzas del individuo, una tarea que solo puede llevarse a cabo, si acaso, mediante un esfuerzo colectivo que tensara todos los resortes morales de la humanidad en una misma dirección. La novedad que supone un deber así, que se añade a los contenidos en la ley moral y además incumbe al género humano como un todo, la destaca Kant con ayuda de esta imagen:

Por la razón moralmente legisladora, además de las leyes que ella prescribe a todo individuo, ha sido

colocada también una bandera de la virtud como punto de unión para todos los que aman el bien, a fin de que se reúnan bajo ella y así consigan ante todo prevalecer sobre el mal que los ataca sin tregua. (VI 94)

La imagen elegida no puede ser más acertada, pues simboliza asimismo el carácter público de la comunidad ética.

(C) La tercera peculiaridad del deber de dejar atrás el estado de naturaleza ético estriba en que, a diferencia de lo que ocurre con los deberes contenidos en la ley moral, aquí se nos ordena algo que no podemos llevar a cabo con nuestras solas fuerzas. Es verdad que Kant introduce este tercer rasgo distintivo de una manera cautelosa: se trata, dice, de «actuar en orden a un todo que *no podemos saber* si está como tal también en nuestro poder» (VI 98; cursivas añadidas). Pero es evidente que esta formulación se queda corta, pues la convicción del filósofo es, no que ignoremos si está en manos de la humanidad cumplir ese deber, sino que nos consta que no podemos cumplirlo. La razón de esta certeza nos es conocida: los muros del recelo son, según vimos en un apartado anterior, demasiado gruesos como para que podamos derribarlos con nuestras solas fuerzas. De hecho, el propio Kant no tardará en reconocer que la institución de una comunidad ética es «una obra cuya ejecución no puede esperarse de los hombres» (VI 100).

Podría parecer, a estas alturas de la exposición, que Kant ha ido demasiado lejos. Llevado por su deseo de destacar la singularidad del deber de erigir una comunidad ética que abrace potencialmente a todos los hombres, ha llegado al extremo de afirmar que se trata de un deber que no podemos cumplir. Con lo cual, en vez de asegurar un perfil propio al deber en cuestión, ha terminado cancelándolo, pues ¿cómo podría alguien estar obligado a realizar una tarea para la que no le llegan las fuerzas? Así las cosas, parecería que a Kant solo le quedan dos opciones razonables: o abandonar la idea de que la humanidad está moralmente obligada a constituirse como comunidad ética; o mostrar que, pese a lo dicho, el género humano cuenta con recursos propios suficientes para realizar ese ideal. Pero ambos caminos parecen cerrados, ya que comportan el abandono de tesis cuya verdad Kant cree haber establecido firmemente.

Existe, sin embargo, una tercera vía que permitirá al filósofo superar este dilema. Consiste en postular la existencia de un ser superior con cuyo concurso el género humano puede cumplir su deber de crear la comunidad moral, deber que, reconocidamente, no puede cumplir por sí mismo. Dicho con palabras de Kant:

Se sospechará de antemano que este deber necesitará del supuesto de otra idea, a saber: la de un ser moral superior mediante cuya universal organización las fuerzas, por sí insuficientes, de los particulares son unidas en orden a un efecto común. (VI 98)

Es de la mayor importancia advertir que, al introducir este supuesto, Kant no está procediendo de manera arbitraria. No está recurriendo a un fácil *deus ex machina* con el que esquivar el dilema al que se enfrentaba, sino apelando a un argumento de naturaleza práctica cuyo punto arquimédico es la certeza de que la razón, en su uso puro práctico, impone a todos los hombres el deber de abandonar el estado de naturaleza ético. Para este deber, como para cualquier otro, vale el principio: si debo, puedo. «El deber —

afirma Kant tajantemente— no nos ordena nada que no sea factible» (VI 47). Precisamente por ello, el hecho reconocido de que un deber patente supere mis solas fuerzas no justifica que me declare eximido de la obligación de cumplirlo, sino que me autoriza a postular una «ayuda de lo alto» que remedie mi impotencia —a condición, eso sí, de que yo ponga cuanto esté de mi parte para cumplir mis obligaciones—.

Por lo demás, el lector familiarizado con *La religión dentro de los límites de la mera razón* habrá notado que pisamos terreno conocido. El argumento práctico mediante el que Kant postula la ayuda divina como única solución al problema que plantea el deber de constituir una comunidad ética está prefigurado por la teoría de la gracia elaborada en esa obra. Recordemos lo más esencial de esta teoría.<sup>7</sup>

La vida moral del hombre está sometida al principio que le ordena hacerse digno de la felicidad a la que inevitablemente aspira (cf. III 525 = A 808 s / B 837 s). Para ello ha de hacerse un hombre bueno. Pero en el libro sobre la religión se reconoce que el ser humano padece una «incapacidad natural» (VI 51) que le impide vivir a la altura de las exigencias de la moralidad. Dicha incapacidad se debe al mal radical: al adoptar libremente la máxima suprema del mal, el ser humano ha contraído una culpa infinita que no puede anular o compensar de ninguna manera. En efecto, al abrazar en su albedrío la máxima que somete el cumplimiento de la ley moral a la condición de concordar con la satisfacción de sus inclinaciones, el sujeto no solo se hace responsable de las acciones malas que de hecho realiza, sino también de todas las que podría realizar como consecuencia de haber adoptado dicha máxima. Para colmo, no dispone de ningún medio para reparar esa culpa: todo lo que puede hacer es abrazar la máxima del bien y plegar su conducta en lo sucesivo a las exigencias del deber; pero obrar de esta manera es algo a lo que está siempre obligado, algo que «está en el orden moral habitual» (VI 49) y que por tanto no le granjea ningún mérito especial con el que compensar el mal cometido. Hemos desembocado, de este modo, en una situación paradójica: por una parte, la ley moral ordena hacerse un hombre bueno y, por tanto, digno de ser feliz; por otra, el ser humano padece una «incapacidad natural» que le impide llegar a serlo y por tanto parece condenarlo a la desesperación moral. Pero Kant consigue esquivar esta consecuencia nefasta recurriendo precisamente al principio «si debo, puedo». En efecto, si realmente estamos obligados a ser hombres mejores —y esto es algo de lo que, según Kant, no cabe dudar— entonces tienen que estar dadas las condiciones que nos permitan llegar a serlo. Y dado que el hombre no es capaz de alcanzar esa meta con sus solas fuerzas, su razón práctica —la misma que le impone ese deber— le autoriza a contar con una ayuda sobrenatural, de suerte que «aquello de lo que la naturaleza en nosotros no es capaz, lo hará la gracia» (VI 191). Por eso decíamos antes que la solución kantiana al problema de cómo erigir la comunidad ética está prefigurada en el tratamiento del problema de cómo hacernos dignos de ser felices. En ambos casos la razón práctica se ve legitimada para postular una ayuda sobrenatural gratuita que remedie la incapacidad del hombre para cumplir deberes patentes.

## 5. EL PUEBLO DE DIOS

Tras introducir el supuesto de un ser moral superior que colabore con los esfuerzos de los hombres por fundar la comunidad moral, Kant consolida terminológicamente este paso decisivo proponiendo la expresión «pueblo de Dios» como equivalente de «comunidad moral». El concepto de pueblo de Dios pertenece a la tradición teológica cristiana y cuenta, como es sabido, con raíces veterotestamentarias —por ejemplo Lev 26,11-13: «Yo seré vuestro Dios y vosotros seréis mi pueblo»—. El hecho de que Kant reivindicase ese concepto es significativo al menos por dos razones.

(A) La primera y más evidente es que señala claramente el paso del plano de la moral al plano de la religión racional.

Se recordará que en el prólogo a la primera edición del libro sobre la religión Kant sostiene que «la moral conduce ineludiblemente a la religión» (VI 6). Es verdad que la moral se funda en el concepto del hombre como ser libre, sometido a los dictados de la razón pura práctica. La moral, en efecto,

no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio, ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo. (VI 3)

Sin embargo, Kant ha sostenido en su segunda *Crítica* que el bien supremo, entendido como combinación de virtud y felicidad, es el objeto necesario de una voluntad que se somete a la ley moral; de suerte que si ese objeto resultara inalcanzable, ello revelaría la vanidad de la ley moral. Como esta ley no puede ser desautorizada, la razón práctica del hombre se ve en la necesidad de introducir los postulados de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, sin los cuales nuestra aspiración al bien supremo sería vana. Dado que dichos postulados forman parte de la «religión natural» (VII 8), son algo así como el puente que lleva de la moral a la religión.

Al volver ahora a la tercera parte del libro sobre la religión, nos encontramos una situación análoga. Lo que está aquí en juego es un deber particular que la razón práctica impone a todos los hombres, el deber de constituirse como comunidad ética y así contribuir al triunfo del principio del bien en la historia. Es importante advertir que en tanto nos limitemos a enunciar y fundamentar este deber, no habremos rebasado aún el ámbito de la moral; pues aunque estemos ante un deber *sui generis*, no contenido en la ley moral, sigue siendo un deber que la razón nos impone. Ni siquiera se cruza la línea que separa la moral de la religión cuando se cae en la cuenta de que existe un obstáculo —el recelo de que mis semejantes aspiren a una superioridad intolerable— que impide al género humano cumplir aquel deber. Se entra en el dominio de la religión natural únicamente cuando la razón práctica, fundándose en el principio «si debo, puedo», postula una ayuda de lo alto como única solución posible al problema de un deber que, pese a ser plenamente objetivo, desborda la capacidad humana. El reemplazo de la expresión «comunidad ética» por «pueblo de Dios» sirve para jalonar terminológicamente este cambio de nivel, pues mientras la primera expresión pertenece todavía al ámbito de la moral, la segunda tiene una connotación inequívocamente

religiosa.

(B) La adopción de la expresión «pueblo de Dios» es significativa, en segundo lugar, porque confirma la voluntad de Kant de continuar elaborando la doctrina religiosa de la razón pura ateniéndose al método propugnado en el prólogo a la segunda edición del libro (cf. VI 12 s.). Allí se explica que la religión natural puede elaborarse, en principio, a partir de dos métodos. El primero consiste en que el filósofo trate de hallar los contenidos de la religión «a partir de meros principios *a priori*», haciendo abstracción, por tanto, de toda experiencia, y en particular de lo histórico de la religión revelada. El segundo método consiste en que la razón considere alguna revelación histórica. No, desde luego, para someterse a la autoridad de esta (lo cual equivaldría a renunciar al propósito inicial de elaborar una religión natural, estrictamente racional), sino para comprobar hasta qué punto es posible «reconstruir» los contenidos de esa revelación con los solos recursos de la razón. Kant adoptará este segundo método a lo largo del libro, tomando como interlocutora a la revelación cristiana y mostrando en qué medida algunos de sus contenidos pueden ser reivindicados por la razón (comenzando por el dogma del pecado original).

No otro es el proceder de Kant al reivindicar para la religión natural el concepto de pueblo de Dios. Con ello no se hace una concesión al cristianismo oficial. Antes bien, la adopción del concepto de pueblo de Dios en el marco de la religión de la razón está justificada, primero, porque según hemos visto es precisamente Dios quien hace posible la comunidad ética mediante la «universal organización de las fuerzas, por sí insuficientes, de los particulares» (VI 98); segundo, porque Dios ha de ser considerado, desde la perspectiva de la religión racional, como el *legislador* de la comunidad ética. Esto último requiere alguna explicación.

El concepto de Dios presente en la religión natural kantiana no está tomado de las tradiciones religiosas, sino que procede del uso puro de la razón práctica. En efecto, la existencia de Dios como rector moral del universo es postulada en la segunda *Crítica* como condición necesaria del logro del bien supremo, fin último de una voluntad sometida a la ley moral. Y acabamos de ver que, a su vez, en la tercera parte del libro sobre la religión la existencia de Dios es postulada como necesaria para la constitución de la comunidad ética y el triunfo del bien en la historia. Por cierto que estos dos argumentos no solo poseen una clara semejanza estructural. También están relacionados por su contenido, habida cuenta de que la constitución de la comunidad ética es requisito imprescindible para el logro de la virtud moral, condición básica del logro del bien supremo. Un argumento está dentro del otro.

Pero lo que ahora más nos interesa es advertir que, en la perspectiva de estos argumentos, el ser supremo aparece en su aspecto de colaborador necesario en la aventura moral del hombre. Si Dios apoya al hombre en su empeño moral, es porque *desea* que el hombre alcance la virtud que le haga digno de la felicidad que solo él puede otorgarle.<sup>8</sup> Esto explica que, para el hombre de fe racional práctica, la vida moral adquiera un cariz novedoso: al abrazar la máxima del bien no solo está sometiendo a la ley moral de la razón, sino que está cumpliendo la voluntad de Dios. Por eso Kant

definirá la religión como «el conocimiento de todos nuestros deberes *como* mandamientos divinos» (VI 153). Ahora bien, como la comunidad moral es aquella que se rige precisamente por leyes de virtud, Dios puede ser legítimamente considerado como su legislador; y a la comunidad para la que él legisla la podemos denominar «pueblo de Dios». En palabras de Kant:

una comunidad ética solo puede pensarse como un pueblo bajo mandatos divinos, esto es, como un pueblo de Dios y ciertamente bajo leyes de virtud. (VI 99)

Apenas hará falta añadir que esta consideración de las leyes de virtud como mandatos divinos no tiene implicaciones voluntaristas, ni comporta heteronomía moral alguna. Aquí no se comienza por afirmar la existencia de un ser supremo para a continuación atribuirle discrecionalidad legisladora en materia moral. Antes bien, el punto de partida de la teología moral kantiana es el dato incommovible de sabernos sujetos a la ley del deber, cuya fuente es la razón pura práctica. Solo en un segundo momento, tirando del hilo de la ley moral y de las condiciones de su cumplimiento, se llega a postular la existencia de un ser supremo cuya voluntad es concorde con esa ley.

## 6. LA IGLESIA VISIBLE Y LA INVISIBLE

Tras haber mostrado que el concepto de pueblo de Dios pertenece legítimamente a la religión natural, Kant reivindica asimismo para la religión racional pura el concepto de *Iglesia*. El término aparece por primera vez en el epígrafe del apartado cuarto de la sección que estamos considerando, que reza así:

La idea de un pueblo de Dios no se puede realizar (bajo organización humana) de otro modo que en la forma de una Iglesia. (VI 100)

Justificar la equivalencia de los conceptos de comunidad ética y pueblo de Dios resultó arduo, ya que exigió mostrar que Dios ha de ser considerado el legislador de aquella comunidad. En cambio, la introducción del concepto de Iglesia resulta sumamente natural, ya que Kant necesita un término con el que referirse a la plasmación histórica de la idea de pueblo de Dios, y la palabra «Iglesia» es la que comúnmente se utiliza para aludir a las comunidades de fe en la tradición religiosa cristiana, con la que Kant dialoga en todo momento. Más aún, Kant adopta también la distinción tradicional entre Iglesia *visible* e *invisible*, si bien se aparta del sentido tradicional de estos términos.

Como es sabido, los conceptos de Iglesia visible e invisible, que se remontan a la tradición patristica, adquirieron en el contexto de la Reforma un matiz polémico especial. En el uso tradicional de los términos, se entendía por Iglesia *visible* la Iglesia como una institución concreta, formada por el clero y los laicos; la Iglesia *invisible*, en cambio, era la integrada por los verdaderos creyentes. El sentido de esta distinción estriba en que la pertenencia a una de estas dos colectividades no implica la pertenencia a la otra: se puede ser miembro de la Iglesia visible sin tener verdadera fe religiosa, por

ejemplo por razones de conveniencia; y se puede ser un hombre de fe auténtica sin estar vinculado a ninguna institución eclesiástica. En el contexto de la Reforma, esta distinción fue explotada a menudo con fines polémicos: la Iglesia católica era rebajada a la condición de mera Iglesia visible, mientras que las comunidades religiosas nacidas al calor de la rebelión contra Roma pasaban a ser consideradas la Iglesia invisible, es decir, las únicas integradas por auténticos creyentes.

Kant, que estaba familiarizado con este uso de los términos, se aparta, sin embargo, del sentido que solían darles los teólogos reformados. Su punto de partida es la caracterización de la Iglesia como «una comunidad ética bajo legislación moral divina» (VI 101). Esto supuesto, entenderá por Iglesia *invisible* esa misma comunidad en tanto que no es objeto de experiencia posible, sino

una mera idea de la unión de todos los hombres rectos [*aller Rechtschaffenen*] bajo el gobierno divino inmediato —pero moral— del mundo, tal como sirve de arquetipo a todas las que han de ser fundadas por los hombres. (*ibid.*)

A su vez, entiende por Iglesia *visible*

la efectiva unión de los hombres en un todo que concuerda con aquel ideal. (*ibid.*)

Merece la pena que nos detengamos a reflexionar sobre el sentido preciso de estas definiciones. En el uso recibido de los términos, tanto la Iglesia visible como la invisible son comunidades reales, por más que la identificación de los miembros de esta última revista dificultades especiales. En efecto, la pertenencia a la Iglesia visible depende la realización de ciertos actos externos fácilmente reconocibles; mientras que la pertenencia a la Iglesia invisible depende de una actitud del corazón, que solo Dios conoce. En cambio, en el uso kantiano de los términos, la Iglesia invisible no es una comunidad real, ya dada en la historia, sino un ideal al que debería aproximarse la Iglesia visible.<sup>9</sup> Ni que decir tiene que, en virtud de su carácter normativo, este nuevo concepto de Iglesia invisible contiene un considerable potencial crítico, y es de hecho la base de la durísima invectiva de Kant contra la religión organizada de su tiempo, desplegada sobre todo en la parte cuarta del libro sobre la religión. Kant hace ya explícito este potencial crítico al introducir el concepto de Iglesia *verdadera* (VI 101) con el que se refiere, no a la Iglesia invisible, sino a la Iglesia visible en la medida en que en ella se realiza el ideal contenido en el concepto de la Iglesia invisible.

Se ha sostenido que este concepto kantiano de Iglesia verdadera equivale al concepto tradicional (y reformado) de Iglesia invisible, habida cuenta de que lo que caracteriza a ambas comunidades es el estar integradas por auténticos creyentes.<sup>10</sup> En realidad, el segundo concepto es más abarcador que el primero, pues incluye a quienes viven rectamente ante Dios pero no están vinculados a ninguna Iglesia, por ejemplo porque nunca han oído hablar de ella. Por dignas de admiración que sean estas personas en muchos sentidos, no forman parte de la Iglesia verdadera por la sencilla razón de que no forman parte de ninguna Iglesia realmente dada. En efecto, esas personas no han dado el paso de integrarse en una comunidad moral que supere el estado de naturaleza ético.

Recuérdese que la gran novedad aportada por la tercera parte del libro sobre la religión consiste en la tesis de que la aventura moral del hombre no es solitaria, sino que exige la fundación de un marco de convivencia en el que todos den claras muestras a los otros hombres de no aspirar a una superioridad que les es odiosa. Ese marco de convivencia se realiza históricamente como Iglesia, y quien no haya cumplido el deber *sui generis* de incorporarse a ella y fomentar su crecimiento no puede ser tenido por miembro de la Iglesia verdadera, por más que sea temeroso de Dios y cumpla los deberes que la ley moral le impone.

Iglesia invisible, en el sentido de Kant, solo hay una, pues el ideal que expresa ese concepto es único. En cambio, puede haber muchas Iglesias visibles, tantas como comunidades que profesen vivir según las exigencias contenidas en ese ideal. Es verdad que cada una de ellas está llamada a crecer hasta abarcar a toda la humanidad; en la medida en que sean fieles a su vocación, contenida en la idea de la Iglesia invisible, las Iglesias visibles han de tender a fundirse finalmente en una sola Iglesia universal, que es la única que supera definitivamente el estado de naturaleza ético —del mismo modo que solo el Estado mundial deja atrás el estado de naturaleza jurídico—. Pero nada impide, en principio, que el impulso a la formación de esa Iglesia universal provenga simultáneamente de varias comunidades de fe, todas las cuales merecerían, en esa medida, el apelativo provisional de Iglesias verdaderas.

Llegados a este punto conviene subrayar que, por más que el término *Iglesia* esté tomado de la tradición cristiana, Kant lo utiliza en todo momento en el sentido especial que ese término cobra en el marco de la religión natural, fundada únicamente en la razón. En el contexto específico de la religión natural, «Iglesia» significa, según sabemos, «comunidad ética bajo la legislación moral divina» (VI 101). Esto supuesto, resulta legítimo aplicar el concepto de Iglesia no solo a las distintas comunidades de fe suscitadas a lo largo de la historia por la revelación cristiana (en la medida en que ellas respondan a la idea de la Iglesia invisible), sino a cualquier grupo de hombres que se resuelva a dejar atrás el estado de naturaleza ético y confíe en la ayuda divina para conseguirlo. Después de todo, ni la ley moral, ni el deber de fundar una comunidad ética, ni el mismo concepto de Dios tienen (según la religión natural) otro origen que la razón pura práctica. En consecuencia, ninguna denominación religiosa puede arrogarse en exclusiva el título de Iglesia.

## 7. LOS RASGOS DISTINTIVOS DE LA IGLESIA VERDADERA

Para que el concepto de Iglesia pueda desplegar todo su potencial crítico, Kant pasa a enumerar las notas distintivas de la Iglesia verdadera. La identificación de esas notas sigue las cuatro grandes rúbricas que aparecen en la tabla de las categorías de la primera *Crítica*: cantidad, cualidad, relación y modalidad. El resultado es el siguiente:

(1) En lo tocante a la cantidad, la Iglesia verdadera se caracteriza por su *unidad* numérica. Esto parece estar en contradicción con nuestra anterior afirmación de que pueden existir varias Iglesias verdaderas (a saber, tantas como grupos de hombres se

hayan resuelto a constituir una comunidad moral bajo legislación divina). Pero ha de tenerse en cuenta que el concepto de Iglesia comporta necesariamente la aspiración a la *universalidad*, ya que solo si la comunidad moral abarca a todos los hombres habrá dejado atrás el estado de naturaleza ético. La división de las Iglesias —en caso de que, efectivamente, existan varias simultáneamente— ha de considerarse, por tanto, una situación transitoria llamada a ser superada. Por lo mismo, una Iglesia que se cerrara por principio a la unión con otras Iglesias, alegando por ejemplo que ella se entiende a sí misma como Iglesia nacional o se circunscribe a un determinado ámbito étnico o cultural, no pasaría de ser un remedo de la Iglesia verdadera.

(2) Por lo que hace a la calidad, la Iglesia verdadera se caracteriza por la *pureza* de los motivos (*Triebfeder*) que inspiran la conducta de sus miembros. No basta, en efecto, con que esa conducta sea conforme a la ley moral, sino que esta ley ha de ser el motivo impulsor único y suficiente de las acciones (cf. VI 29 s.). El verdadero servicio divino, el único que hace al hombre grato a Dios, consiste en una conducta de vida genuinamente moral, en la que las acciones conformes al deber sean hechas puramente por deber, sin admitir el refuerzo de otros incentivos tomados de la inclinación. Mirando de reojo a las sedicentes Iglesias cristianas de su época, Kant añade que la pureza así entendida es incompatible con «la imbecilidad de la superstición» y «la locura del fanatismo» (VI 101). Ambas expresiones tienen un sentido preciso en la pluma de Kant. Por superstición (*Aberglauben*) entiende la creencia en que es posible ganar el favor divino mediante la realización de actos de culto externo o expiaciones que no comportan una verdadera conversión moral (cf. VI 83 y 174). Por fanatismo (*Schwärmerei*) entiende el error de quienes creen reconocer la presencia en su alma de sentimientos de origen suprasensible que les aseguran de un influjo divino inmediato (cf. VI 114 y 185 nota). En realidad, ni el hombre dispone de una facultad que le permita acceder a lo suprasensible, ni los sentimientos, sean del tipo que sean, nos enseñan nada. Es de suponer que Kant mencione el fanatismo en este contexto porque teme que este desvarío, con su errada descripción de la experiencia interna, abra la puerta a resortes de la conducta distintos de los puramente morales.

(3) En lo que respecta a la relación, la Iglesia verdadera se caracteriza por la *libertad*. Este principio tiene dos vertientes. Por una parte, se refiere a las relaciones entre los miembros de la comunidad, y establece que no puede haber trabas a la libre discusión, por ejemplo en lo relativo al mejor modo de organizarse, o a las prácticas de culto, o a la interpretación adecuada de los textos sagrados. De aquí se sigue que la Iglesia verdadera «no tiene propiamente ninguna constitución semejante según sus principios a la constitución política» (VI 102); en efecto, la constitución de la Iglesia no puede ser monárquica, ni aristocrática, ni democrática, ni, en general, puede admitir forma alguna de organización jerárquica, sino que en ella

la igualdad surge de la verdadera libertad, sin anarquía, porque cada uno obedece a la ley (no estatutaria) que él mismo se prescribe, pero que ha de considerar también al mismo tiempo como la voluntad —revelada a él mediante la razón— del soberano del mundo, el cual liga invisiblemente a todos bajo un gobierno comunitario. (VI 122)

Por otra parte, el principio de libertad ha de regir asimismo las relaciones entre la Iglesia y el poder político. La comunidad política ha de configurarse como un espacio de libertad que no obstaculice la fundación y el crecimiento de una auténtica comunidad ética, sin permitirse injerencias en la organización de esta. Inversamente, ninguna comunidad religiosa debe aspirar a encorsetar la vida política erigiendo un Estado confesional.<sup>12</sup>

(4) Por lo que respecta a la modalidad, la Iglesia verdadera se caracteriza por la *inmutabilidad* de su constitución. Esta cuarta nota se sigue analíticamente de las definiciones de Iglesia visible, invisible y verdadera. Según vimos, una Iglesia visible merece el nombre de verdadera en la medida en que realice en la historia la idea de la Iglesia invisible. Ciertamente, el grado de realización de este ideal por parte de las comunidades religiosas históricas es variable. En cambio, el ideal al que todas aspiran es el mismo, por lo que la constitución de toda Iglesia verdadera —precisamente en la medida en que sea verdadera— ha de considerarse también única e invariable. Esa constitución impone el cumplimiento de «leyes originales» (VI 102), es decir, principios que emanan de la razón pura práctica y que, por ello mismo, no están sujetos a cambio. Además, esas leyes han de ser «prescritas públicamente» (*ibid.*), pues solo así podrá la bandera de la virtud congregar en torno a ella a quienes estén dispuestos combatir juntos contra las fuerzas del mal.<sup>13</sup>

## 8. LA «PARTICULAR DEBILIDAD» DE LA NATURALEZA HUMANA

Hemos advertido que la caracterización precedente de la Iglesia verdadera es utilizada por Kant como elemento de contraste que le permite criticar a las Iglesias cristianas de su tiempo. Dado que estas no exhiben ninguna de las cuatro notas distintivas de la Iglesia verdadera, podría esperarse que Kant dedujera de aquí la necesidad de reemplazar de inmediato las formas conocidas de religión organizada por una auténtica comunidad de hombres de bien bajo gobierno divino. Pero nada más lejos de la intención del filósofo. Su actitud hacia las Iglesias históricas es compleja: si por un lado critica implacablemente su desviación del arquetipo contenido en la idea de la Iglesia invisible, por otro les reconoce una función indispensable como instrumentos para el logro de una comunidad ética digna del nombre.

Sabemos que la Iglesia universal ha de fundarse en una *fe religiosa pura*, pues solo una fe estrictamente racional puede suscitar el asentimiento de todos los hombres. Sin embargo, debido a «una particular debilidad [*Schwäche*] de la naturaleza humana» (VI 103), a los hombres les es muy difícil aceptar una fe semejante, circunstancia que hace inviable el proyecto de fundar *directamente* la Iglesia universal.

¿En qué consiste esa debilidad? Para contestar a esta pregunta debemos tener presente que, según la fe religiosa pura, el único medio de que disponen los hombres para hacerse gratos a Dios consiste en cumplir los deberes que la razón les impone. La auténtica existencia religiosa pasa por un «cambio del corazón»: implica abrazar la máxima del bien, y por tanto renunciar a la satisfacción de nuestras inclinaciones siempre que estas

choquen con las exigencias de la ley moral. Esto supuesto, es muy natural que al hombre le cueste aceptar la fe religiosa pura. La inextirpable propensión al mal que anida en su corazón le invitará constantemente a sustituir la religión moral por el sucedáneo de una «religión del servicio de Dios» (VI 103), en la que el mero cumplimiento de ciertas observancias externas le ahorre el esfuerzo de la conversión moral. Lo decisivo ya no será el valor moral interior de las acciones, sino su mera conformidad exterior con ciertas leyes estatutarias. Dado que estas leyes no proceden de la razón pura, la autoridad que reclaman habrá de fundarse en una revelación que, en el caso más favorable, se encontrará depositada en una Escritura santa. Es así como se desemboca en una *fe histórica* o eclesial. Apenas hará falta añadir que, debido a su carácter contingente, los principios de esta fe no pueden suscitar el asentimiento de todos los hombres ni ser, por tanto, el fundamento sobre el que se construya una Iglesia universal.

La debilidad aducida por Kant no es otra cosa, por tanto, que la universal propensión humana a soslayar las duras exigencias de la ley moral. Pero esto no es todo. A este primer factor se suma, agravándolo, cierta limitación natural de la facultad cognoscitiva del hombre. Dado que tanto la ley moral como el concepto de Dios proceden de la razón, el hombre, como ser racional que es, está capacitado en principio para la práctica de la religión, habida cuenta de que esta no es sino el «cumplimiento de todos los deberes humanos como mandamientos divinos» (VI 110). Sin embargo, por más que todos los hombres sean potenciales sujetos religiosos, no se puede pasar por alto

la necesidad natural de todos los hombres de exigir siempre para los supremos conceptos y fundamentos de la razón algún *apoyo sensible*, alguna confirmación empírica o similar. (VI 109)

A consecuencia de esta «necesidad natural», la mayoría de los hombres no puede fundar su vida religiosa sobre los solos conceptos de Dios y de la ley moral. Antes bien, necesitan ver encarnados los principios de la religión pura en realidades empíricas. Y solo pueden satisfacer esta necesidad en la religión institucionalizada, es decir, en los rituales y ceremonias de una comunidad religiosa sometida a leyes estatutarias. De este modo se va a parar, nuevamente, a la necesidad de una fe histórica o eclesial.

Dado que este tipo de fe nace de la debilidad humana, no es de extrañar que las comunidades religiosas históricas estén plagadas de defectos que las apartan del ideal de la Iglesia verdadera. Sin embargo, como se anunció antes, Kant no extrae de esta circunstancia la conclusión de que la fe eclesial haya de ser condenada sin paliativos. Antes bien, el filósofo está persuadido de que esta fe, con todas sus imperfecciones, puede ser el punto de partida de un largo proceso histórico en el que, mediante sucesivas reformas y purificaciones, la humanidad alcance la forma de una comunidad ética universal.

Existe un paralelismo evidente entre este aspecto de la eclesiología kantiana y su concepción del progreso jurídico-político de la humanidad. Es sabido que Kant critica la organización política de la mayor parte de los Estados de su tiempo debido a lo mucho que se apartan del ideal de la constitución republicana. Pero esta actitud crítica no lo lleva a postular la implantación inmediata, por vía revolucionaria, de dicha constitución.

Y menos aún lo lleva a condenar la existencia del Estado como tal. Antes bien, cifró las esperanzas políticas de la humanidad en el hecho de que todo Estado, por muchos defectos que exhiba, es susceptible de reformas graduales que lo vayan aproximando al ideal de la constitución republicana. De manera análoga, Kant no fue ni mucho menos insensible a los defectos de las Iglesias fundadas en una fe histórica. Sin embargo, supo ver en ellas un primer paso —tan inevitable como imprescindible— hacia la fundación de la Iglesia verdadera. Después de todo, la misma existencia de una fe histórica, por imperfecta que sea, documenta el reconocimiento por parte de los hombres de la necesidad de superar el «estado de naturaleza ético» mediante la constitución de una comunidad sometida a legislación moral divina. Esto implica que la fe eclesial ha de ser vista como el primer peldaño en el ascenso de la humanidad hacia la fe religiosa pura, única que, merced a su origen racional, está en condiciones de fundar una Iglesia universal. Ese primer peldaño no podemos ahorrárnoslo, ya que, debido a las limitaciones de la condición humana antes expuestas, «la fe eclesial precede naturalmente a la fe religiosa pura» (VI 106). No se trata, por tanto, de abolir las formas de religión organizada conocidas hasta ahora, sino de reformarlas poco a poco, aliviándolas del peso asfixiante de la multitud de preceptos estatutarios que frenan su transformación en una verdadera comunidad ética.<sup>14</sup>

Lo que se acaba de exponer explica que Kant califique a la fe eclesial de «vehículo y medio» (VI 106) para la promoción de la fe religiosa pura. Esto significa que la validez de aquella forma de fe es solo provisional. Una vez que el progreso moral de la humanidad permita a esta unirse en una comunidad ética fundada en la fe religiosa pura, la fe eclesial habrá de ser abandonada, del mismo modo que el adulto abandona las ropas de su niñez. La fe histórica bien entendida aspira a su propia abolición futura.

De aquí se desprende un criterio con el que enjuiciar las distintas formas de fe eclesial que se registran en la historia, y por tanto las comunidades religiosas fundadas en ellas. Esa fe será falsa en la medida en que sus preceptos estatutarios bloqueen eficazmente el progreso moral que ha de llevar finalmente a olvidarlos. En cambio, la *fe eclesial* puede considerarse *verdadera* si cumple los requisitos de ser consciente de su carácter provisional y llevar consigo «un principio de acercamiento continuo a la pura fe religiosa» (VI 115).<sup>15</sup>

## 9. LA HISTORIA RELIGIOSA DE LA HUMANIDAD

Según lo expuesto en la *sección primera* de la parte tercera del libro sobre la religión, el triunfo del principio bueno sobre el malo en el marco de la historia universal pasa por la creación de una comunidad ética que abarque a toda la humanidad. ¿Llegará el día en que esa comunidad se haga realidad, o se trata más bien de una utopía inalcanzable? En la *sección segunda*, Kant dirige la mirada a la historia universal y rastrea en ella la presencia de indicios relevantes que le permitan formular una respuesta. Esta indagación arrojará como resultado el bosquejo una breve historia religiosa de la humanidad.

Sabemos que la creación de la comunidad ética que congrege y hermane a todos los

hombres no puede acometerse directamente, sino que será fruto, si acaso, de un largo proceso de maduración, caracterizado por el *reemplazo gradual de la fe eclesial por la fe religiosa pura* en el seno de las Iglesias. Esto explica que la investigación histórica emprendida por Kant no tome en consideración las incontables formas de religión institucionalizada que se han dado en la historia del género humano, sino únicamente aquellas en las que las inevitables leyes estatutarias (fe histórica o eclesial) se han dado amalgamadas con los principios de la legislación moral divina (fe religiosa pura). Y es que solo en las comunidades religiosas en las que estos principios estén presentes cabe esperar que vayan cobrando más y más fuerza, hasta terminar desalojando a la fe eclesial y convirtiéndose en el fundamento único de la Iglesia universal.

Esto supuesto, la indagación kantiana seguirá el siguiente itinerario. Primero, precisará qué comunidades de fe cumplen la condición indicada y han de ser tenidas en cuenta, por tanto, al elaborar la historia religiosa de la humanidad. Segundo, reconstruirá la trayectoria histórica de esas comunidades para comprobar si la presencia en ellas del fermento de la auténtica fe moral ha favorecido de hecho su aproximación al ideal de la Iglesia universal. Tercero, examinará el estado actual de esas comunidades de fe y arriesgará un pronóstico sobre su evolución futura.

(1) Kant se muestra sumamente restrictivo a la hora de identificar las formas históricas de religión organizada que llevan consigo «el germen y los principios en orden a la unidad objetiva de la fe religiosa verdadera y *universal*» (VI 125). A su juicio, solo el cristianismo cumple esta condición, de suerte que la historia universal de la religión elaborada por Kant no es otra cosa que la historia de la Iglesia cristiana.<sup>16</sup> En cuanto a las demás tradiciones religiosas de la humanidad, son despachadas sumariamente con la observación de que sus creencias «no están en ninguna ligazón entre sí» (*ibid.*), lo cual significa que no cabe encontrar en ellas rastro de la religión racional pura.

El escaso aprecio que sintió Kant por las grandes tradiciones religiosas distintas del cristianismo contrasta vivamente con la actitud de otros pensadores ilustrados, como Lessing o Mendelssohn. Sorprende, sobre todo, que Kant excluya al judaísmo de la historia universal de la Iglesia, habida cuenta de que el cristianismo no brotó de la nada, sino que nació precisamente en el seno del judaísmo. Dado que el Nuevo Testamento remite constantemente al Antiguo y de hecho presenta al fundador del cristianismo como el Mesías prometido al pueblo judío, ¿cómo negar que la fe judía está íntimamente ligada a la nueva fe eclesial y forma parte, por derecho propio, de la historia de la Iglesia cristiana?

Kant, consciente de esta dificultad, dedica varias páginas a justificar su posición. La clave está en que, a su juicio, el judaísmo no es propiamente una religión, sino un conjunto de leyes estatutarias sobre las que se funda una comunidad política. Se trataría, en efecto, de leyes coactivas que solo se refieren al aspecto externo de la conducta, sin hacer «ninguna reivindicación sobre la conciencia moral ni dirigida a esta» (VI 125). Además, las recompensas o castigos aparejados al cumplimiento o incumplimiento de esas leyes tienen lugar en este mundo, ya que el judaísmo no comporta la fe en una vida venidera, condición esta sin la que no puede pensarse religión alguna. Por último, el

judaísmo no aspira a constituir una Iglesia universal, ya que se trata de la «religión» nacional de un pueblo «que consideraba enemigos a todos los demás» (VI 127).

De todo esto se sigue que el cristianismo, pese a haber nacido en el seno del judaísmo, representa una ruptura radical con la fe judía, y no una prolongación o consumación de esta. El vínculo histórico entre ambas formas de fe es meramente accidental. Es verdad que una fue la «ocasión física» de la otra, pero no hay entre ellas una unidad esencial, «según conceptos» (VI 125). Nada más absurdo, por tanto, que definir al creyente cristiano como «un judío cuyo Mesías ha llegado» (VI 166).

(2) Una vez establecido que la historia universal de la Iglesia no puede ser otra cosa que la historia de la Iglesia cristiana, corresponde hacer el relato de los avatares de esta comunidad de fe a lo largo de sus dieciocho siglos de existencia. Desde su fundación, el cristianismo lleva consigo el fermento de la fe racional pura y es, por tanto, la única religión que puede aspirar a fundar una comunidad ética universal. Se trata ahora de saber hasta qué punto ha logrado aproximarse a ese objetivo.

Los primeros tiempos de esta religión están sumidos en la oscuridad debido a que surgió en el seno de un pueblo que no contaba aún con un «público erudito» (VI 130) interesado en registrar y examinar su propia historia reciente. En consecuencia, no podemos saber hasta qué punto la nueva doctrina tuvo efecto sobre la moralidad de sus fieles. Pero a partir del momento en que el cristianismo llegó a ser un público erudito, su historia «no le sirve en modo alguno de recomendación» (*ibid.*). El efecto beneficioso que cabría esperar de una religión moral como la contenida en los Evangelios se vio abortado por la temprana institución de una *jerarquía* que, erigiéndose en único intérprete autorizado de las Escrituras, alzó la terrible voz de la ortodoxia y cargó al pueblo con las pesadas cadenas de la superstición. En vez de propiciar la unidad del mundo cristiano como comunidad universal de hombres libres, esa sedicente ortodoxia lo dividió en bandos irreconciliables. Además, las autoridades eclesiásticas no respetaron la separación del orden civil y el religioso. Antes bien, alcanzaron un enorme poder terrenal, que utilizaron para promover guerras que desgarraron aún más el universo cristiano. La causa de tanta discordia es que la *fe histórica*, cuya misión era la de introducir la fe religiosa pura, se ha impuesto despóticamente en todas partes como lo que de ninguna manera puede llegar a ser: el fundamento de una verdadera *Iglesia universal*.

(3) La decepcionante trayectoria del cristianismo histórico parecería dar al traste con la esperanza de que alguna vez llegue a constituirse una comunidad ética que abrace a todos los hombres. Pero Kant, en vez de suscribir esta conclusión, sorprende a sus lectores dando muestras de un inesperado optimismo. A su juicio, el cristianismo pasa ahora —cuando él escribe— por el mejor momento de su historia conocida. Lo que distingue el momento presente es que por primera vez se ha puesto *públicamente* de manifiesto, «ciertamente solo por algunos» (VI 131), que la fe histórica no es más que el vehículo provisional de la verdadera fe religiosa y que, por tanto, aquella debe ser gradualmente reemplazada por esta. La proclamación de esta verdad terminará venciendo la temible propensión del hombre a practicar una fe pasiva y meramente

externa, ya que

lo verdadero y lo bueno [...], una vez que se ha hecho público, no deja de comunicarse de modo general en virtud de la afinidad natural en que está con la disposición moral de seres racionales en general. (VI 123 s.)

Tan poderosa es esta consonancia de la fe religiosa con la disposición moral del hombre, que

se puede simplemente dejar que se desarrolle más y más, sin impedimento, el germen de la verdadera fe religiosa [...] para esperar de ello una aproximación continua a aquella Iglesia que une para siempre a todos los hombres. (VI 131)

Sin embargo, tampoco faltan pasajes en los que Kant se muestra mucho menos confiado, pasajes en los que el recuerdo del mal radical que afecta a todo hombre gravita sobre su reflexión y le lleva a calificar el ideal de la comunidad ética universal de «nunca plenamente alcanzable» (VI 100). Es verdad que la disposición moral del hombre lo empuja incesantemente a realizar el ideal de la comunidad ética; pero tan pronto como tomamos en consideración las limitaciones de la naturaleza humana «poca esperanza queda de llevar a cabo tal cosa en una Iglesia visible» (VI 123 nota).

Esta oscilación entre el optimismo y el pesimismo recuerda vivamente a las vacilaciones de que Kant dará muestras, dos años después de publicar su libro sobre la religión, en su opúsculo *La paz perpetua*, dedicado al tema del progreso jurídico-político de la humanidad. ¿Cabe esperar que la humanidad llegue a fundar un orden jurídico internacional que garantice la paz a perpetuidad entre las naciones? El desarrollo del texto, y en especial el énfasis puesto en el potencial pacificador de la constitución republicana, parece sugerir una respuesta afirmativa. Sin embargo, se recordará que Kant advierte que el título *La paz perpetua* lo ha tomado del cartel de una taberna holandesa, en el que esas palabras aparecen acompañadas de la imagen de un cementerio. ¿No sugiere esto que la paz definitiva entre los hombres solo se alcanza con la muerte de los contrincantes? ¿Y no hay un pasaje en la obra en el que se califica a aquel ideal de «dulce sueño de los filósofos»?

En realidad, las dudas de Kant sobre la realizabilidad del ideal de la paz perpetua no son independientes de sus vacilaciones sobre la constitución de una comunidad moral verdaderamente universal. Ya vimos que la paz perpetua no puede alcanzarse por una vía exclusivamente jurídica, sino que cuenta también con requisitos morales: solo la victoria del principio bueno en la historia universal podrá estabilizar el eventual logro de un estado de paz entre todas las naciones de la tierra. Y como no sabemos si esa victoria llegará a producirse, tampoco sabemos si el ideal de la paz perpetua llegará a realizarse un día. Pero tanto la instauración de la paz perpetua como la fundación de una comunidad moral universal son ideales de la razón que, en cuanto principios regulativos prácticos, tienen plena realidad objetiva. Uno y otro exigen de cada ser humano que se esfuerce por alcanzarlo «como si todo estuviera en nuestras manos» (VI 101).

---

<sup>1</sup> Bohatec sostiene que la tesis de que la mera compañía de otros hombres —aunque sean buenos— surte un efecto corruptor, no está presente en las fuentes teológico-dogmáticas utilizadas por Kant, sino que procede de la lectura de Rousseau. Cf. J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft»*, Hamburgo, 1938 (reimpr.: Hildesheim, Olms, 1966), p. 402. Con todo, la referencia a la *Antropología* en la nota 29 de esa misma página es errónea.

<sup>2</sup> En la cuarta proposición de las *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita* se afirma que si los hombres no se compararan, tampoco desarrollarían sus capacidades, sino que vivirían sumidos en una existencia arcádica (cf. VIII 20-22).

<sup>3</sup> Cf. T. Hobbes, *De cive*, «Epístola dedicatoria», en *id.*, *Opera latina* (ed. Molesworth), Aalen, Scientia, 1966 (1839), vol. II, p. 139 [trad. cast.: *De cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, trad. de C. Mellizo, Madrid, Alianza, 2016].

<sup>4</sup> Kant se vale de esta distinción en su tratado sobre *La paz perpetua* (cf. VIII 373 nota).

<sup>5</sup> Véase el segundo artículo definitivo del opúsculo kantiano *La paz perpetua* (VIII 354-357).

<sup>6</sup> Esta segunda implicación parece sugerirla Kant cuando advierte que el hombre imparcial de su ejemplo no solo elegiría un mundo conforme con la idea del bien supremo, sino que preferiría que existiese un mundo a que no existiese ninguno, «pues la ley moral quiere que se haga el bien más alto que sea posible por nosotros». Sería, en efecto, una contradicción sentir respeto hacia la ley moral al tiempo que se es indiferente a que esta se cumpla o no.

<sup>7</sup> Cf. *supra*, capítulo IV, apartado 6 (pp. 124 ss.).

<sup>8</sup> Como se lee en la tercera *Crítica*, el bien supremo es «el fin último de Dios en la creación del mundo» (V 130; cf. VI 6).

<sup>9</sup> De hecho, Kant tiene serias dudas respecto a la plena realizabilidad de ese ideal, habida cuenta de las limitaciones que impone la naturaleza sensible del hombre. Después de todo, «¿cómo puede esperarse que de un leño tan encorvado pueda tallarse algo plenamente recto?» (VI 100).

<sup>10</sup> Así Lawrence R. Pasternack en *Kant on Religion within the Boundaries of Mere Reason*, Londres, Nueva York, Routledge, 2014, p. 180.

<sup>11</sup> Es decir, un régimen de iluminados en el que cada cual sigue «inspiraciones particulares que pueden ser diferentes según la mente de cada uno» (VI 102).

<sup>12</sup> Sobre estos errores simétricos, cf. VI 96 y VI 180.

<sup>13</sup> Con todo, la inmutabilidad de la constitución de la Iglesia verdadera es compatible con la existencia de «ordenaciones contingentes, tocantes solo a la administración de la Iglesia, las cuales han de cambiar según el tiempo y las circunstancias» (VI 102).

<sup>14</sup> Con razón escribe Allen W. Wood que «es virtualmente imposible exagerar la importancia de la religión organizada en el planteamiento kantiano». Cf. «Religion, Ethical Community, and the Struggle against Evil», en C. Payne y L. Thorpe (eds.), *Kant and the Concept of Community*, Rochester (NY), University of Rochester Press, 2011, pp. 121-137, aquí p. 135.

<sup>15</sup> Cf. J. M. Otero, *La fe en Kant*, Pamplona, EUNSA, 1992.

<sup>16</sup> Recuérdese que Kant considera a Cristo el fundador, ya que no de la religión pura, sí al menos de «la primera Iglesia verdadera» (VI 159).

## VI

# EXÉGESIS BÍBLICA

### 1. EL PROBLEMA

En una hoja suelta que se conserva en el legado manuscrito de Kant, pueden leerse estas palabras: «Me gusta leer la Biblia y admiro el entusiasmo de sus doctrinas neotestamentarias» (XXIII 451). Aunque el filósofo era ya septuagenario cuando hizo esta anotación, su validez no se restringe únicamente a los últimos años de su vida. El estudio de la Biblia fue sin duda un componente esencial de su formación pietista, y despertó en el joven Kant un interés que ya nunca lo abandonaría. Buena prueba de ello son los casi trescientos pasajes de la Escritura citados en sus obras. Como es lógico, las citas bíblicas son especialmente frecuentes en la década de 1790 —es decir, en el período en que Kant se ocupó de elaborar su propia filosofía de la religión—, pero lo cierto es que se registran en todas las fases de su actividad literaria. Otro testimonio elocuente del profundo interés que el fundador del criticismo sintió por la Biblia es el ofrecido por el ejemplar de esta obra que formaba parte de su biblioteca particular. Se trataba de una edición fechada en 1751 de la traducción confeccionada por Lutero. Aunque el ejemplar de Kant se ha perdido, nos consta que estaba profusamente subrayado y anotado, sobre todo los Evangelios, y en especial el de Mateo; de los libros del Antiguo Testamento, el que más rastros contenía de la cuidadosa lectura de Kant era, con diferencia, el Génesis.

El aprecio de Kant por la Biblia se hace explícito asimismo en sus obras publicadas. En *La religión dentro de los límites de la mera razón* sostiene que a la Escritura «nadie puede negarle la posibilidad de ser considerada efectivamente como revelación divina», considera que «es lo más razonable y lo más justo seguir usando este libro [...] como base de la enseñanza eclesial» y se opone a quienes tratan de «debilitar su valor mediante ataques inútiles o petulantes» (VI 132). Y respecto al Nuevo Testamento asegura que contiene «una religión completa que puede ser propuesta a todos los hombres mediante su propia razón de modo captable y convincente» (VI 162).

Años más tarde, en el prólogo a *El conflicto de las facultades*, Kant se reiteraba en su convicción de que la Biblia es «el mejor medio disponible de instrucción religiosa

pública, adecuado para la fundación y conservación, por tiempo indefinido, de una religión nacional que verdaderamente mejore el alma» y criticaba «la imprudencia de suscitar objeciones o dudas, en las escuelas o púlpitos o en escritos populares, sobre las enseñanzas teóricas de la Biblia y los misterios que estas contienen» (VI 9). Y en una anotación perteneciente a los trabajos preparatorios para esa misma obra se lee lo siguiente: «el surgimiento de la Biblia como libro popular es el mayor beneficio que le haya ocurrido nunca al género humano. Todo intento de despreciarla [...] es crimen contra la humanidad» (XXIII 452).

No menos impresionantes son algunas declaraciones contenidas en la correspondencia de Kant. En una carta dirigida a H. Jung-Stilling afirma del Evangelio que es el «hilo conductor imperecedero de la verdadera sabiduría, con el que no solo concuerda una razón que completa su especulación, sino que también recibe de él una nueva luz respecto a lo que, una vez que la razón ha recorrido todo su campo, sigue siéndole oscuro y sobre lo que, sin embargo, necesita enseñanza» (XI 10). Y a F. H. Jacobi le dice: «si el Evangelio no hubiera enseñado antes las leyes morales universales en toda su pureza, la razón no las habría conocido hasta ahora con tal perfección, si bien, una vez que están ahí, se puede convencer a cualquiera de su corrección y validez por la mera razón» (XI 76).

Todas estas muestras de admiración por la Biblia, y en especial por el Nuevo Testamento, parecen dar pábulo a ciertas interpretaciones que en los últimos años han insistido en la necesidad de corregir la imagen recibida de la concepción kantiana de la religión. Esa imagen distorsionada nos presentaría a un Kant puramente racionalista, que critica de modo implacable la religión positiva y niega la posibilidad de la revelación. Frente a este modo de ver las cosas, el estudioso francés Henri d'Aviau de Ternay ha sostenido que la Escritura constituye una verdadera «fuente oculta» del pensamiento kantiano; la Biblia contendría «lo otro» de la razón que nunca es agotado por esta y que constantemente la interpela.<sup>2</sup> Por su parte, el alemán Aloysius Winter ha reivindicado recientemente al «otro Kant», un Kant sistemáticamente silenciado por la crítica, la cual habría desatendido mayoritariamente el estudio de su filosofía de la religión y en consecuencia no habría advertido que el gran pensador prusiano era, después de todo, un filósofo cristiano.<sup>3</sup>

En general, estas propuestas han sido acogidas con escepticismo por la crítica. Es cierto que el libro de Kant sobre la religión está escrito en diálogo constante con el cristianismo y que en esa obra abundan los ensayos de interpretación de pasajes bíblicos. Pero no es menos cierto, según la opinión más extendida, que en ese diálogo la razón del filósofo y la revelación bíblica no están ni mucho menos en pie de igualdad; antes bien, es la razón la que en todo momento da la pauta, es decir, la que, tras dejarse interpelar por la revelación, aprueba aquellos elementos suyos que se pueden reconstruir o justificar en términos puramente racionales.<sup>4</sup> Este intento de reconstrucción arroja como resultado que hay no pocos contenidos esenciales del cristianismo que no pueden ser convalidados por la razón, mientras que otros solo son aceptados por la razón si se altera considerablemente su sentido. «Ya no puede hablarse, en rigor, de cristianismo».<sup>5</sup>

Aunque esta opinión nos parezca acertada, o más bien porque nos lo parece, hemos de confesar que hay algo de enigmático en el interés de Kant por la Biblia. Supuesto que la razón es la instancia autorizada que juzga la Biblia y dictamina sobre la pretensión de verdad de sus enseñanzas, aceptando unas y corrigiendo otras, no está claro por qué el filósofo siente tanto apego por ese libro. Sería de esperar, en efecto, que quien ve en la razón un instrumento superior de acceso a la verdad se desprenda sin duelo de una guía tan falible como lo es la Escritura. Pero el caso es que el anciano Kant, tras haberse distanciado inequívocamente del cristianismo en su libro sobre la religión, sigue leyendo privadamente la Biblia y le dedica los encendidos elogios que hemos citado más arriba. Este es, sin duda, un hecho que requiere explicación.

Algunos intérpretes que consideran que Kant es, en materia religiosa, un racionalista de estricta observancia se desembarazan de esta dificultad alegando que el interés del filósofo por la Biblia era meramente instrumental. Para comprobar esto bastaría con considerar el modo peculiar como Kant practica la exégesis bíblica en su libro sobre la religión. Un ejemplo interesante de esta estrategia argumentativa nos lo brinda el sugerente libro de Bettina Stangneth *Cultura de la sinceridad*.<sup>6</sup> Esta autora parte de una distinción propuesta por Umberto Eco: una cosa es interpretar un texto y otra muy distinta utilizarlo. En el primer caso se trata de averiguar cuál es el sentido que el autor da a sus palabras, tarea en la cual puede ser de gran utilidad el estudio de elementos contextuales. En el segundo caso, el lector pone el texto al servicio de un interés que él mismo aporta, corriendo conscientemente el riesgo de deformar su dimensión semántica. Según Stangneth, la exégesis de pasajes bíblicos practicada por Kant es un caso claro y constante de *utilización* de esos textos. La lectura kantiana de la Biblia persigue una finalidad exclusivamente moral, en aras de la cual es lícito apartarse del sentido del texto. En beneficio de esta hipótesis cita Stangneth un pasaje del libro sobre la religión en el que Kant afirma que su manera de interpretar la Biblia «puede incluso parecernos forzada con respecto al texto (de la revelación), puede con frecuencia serlo efectivamente, y, sin embargo, con tal que sea posible que el texto la acepte, ha de ser preferida a una interpretación literal que o bien no contiene absolutamente nada para la moralidad o bien opera en contra de los motivos impulsores de esta» (VI 110). De este modo, Kant habría ido mucho más lejos que Spinoza, pues en vez de conformarse con afirmar que la luz natural es la autoridad suprema en materia de exégesis bíblica, propugna las alteraciones conscientes del sentido del texto. Stangneth llega a afirmar que para Kant la ductilidad de un texto bíblico, su capacidad para asumir sentidos impuestos por el lector, es prácticamente ilimitada. En palabras del propio Kant: «Uno puede explicarse sobre la manera en que utiliza moralmente una exposición histórica sin por ello decidir si ese es también el sentido del escritor o si solamente lo ponemos nosotros» (VI 43 nota; cf. 23, 437 *ad finem*). Y es que, según Stangneth, el filósofo prusiano está muy lejos de sentir un interés reverente por la Biblia; antes bien, la lee con «el celo misionero de un político colonialista»,<sup>7</sup> de alguien que «no busca la lucha sino la ocupación».<sup>8</sup>

Esta caracterización del tratamiento kantiano de la Escritura parece confirmada por

algunas reacciones contemporáneas a la publicación del libro de Kant sobre la religión. Los representantes de la naciente *Bibelwissenschaft* acusaron al filósofo de recaer en la arbitrariedad de una lectura alegórica de la Biblia, una suerte de lectura que ellos juzgaban definitivamente superada merced al desarrollo del método histórico-filológico.<sup>9</sup> Y se recordará que uno de los cargos vertidos contra Kant por la censura prusiana tras la aparición de aquel libro era precisamente el de «deformar y degradar algunas doctrinas capitales y fundamentales de las Sagradas Escrituras» (VII 6).

Estas reacciones contemporáneas, sumadas a los textos kantianos invocados por Stangneth, parecen hacer de nuestro problema una *res iudicata*. ¿Es realmente así? En lo que sigue arriesgaremos una hipótesis alternativa.

## 2. NUESTRA HIPÓTESIS

El alto aprecio que Kant siente por la Biblia no es el resultado de una aceptación pasiva y rutinaria del libro santo del cristianismo, tal como este ha llegado a nuestras manos, sino el fruto de una lectura crítica. El lector ilustrado no puede conformarse con el sentido literal de los pasajes bíblicos, el cual a menudo resulta oscuro y que, allí donde es lo bastante claro, contiene no pocos errores inaceptables. Ni puede tampoco, so pena de recaer en una «minoría de edad culpable», someterse sin más a los dictados de la interpretación recibida y sancionada por el poder político. Recuérdese que al comienzo de la *Crítica de la razón pura* Kant rechazaba la pretensión de sustraer a la crítica los dogmas de la religión y alegaba que la razón solo siente respeto sincero por aquello «que es capaz de resistir un examen público y libre» (IV 9 nota). Y años más tarde, en la *Antropología*, denunciaba una situación en la que, si por una parte el pueblo tiene libre acceso a las Sagradas Escrituras, por otra «es exhortado al mismo tiempo por sus guías a “no encontrar en ellas nada más que lo que estos aseguran encontrar en ellas”» (VII 209 s.).

Contra el examen crítico de la Biblia reclamado por Kant cabría alegar el carácter inspirado del libro santo. Su origen divino haría de él un objeto intocable, destinado a ser aceptado en bloque por el lector piadoso. Las dificultades que ofrecen algunos pasajes obedecerían en realidad a limitaciones subjetivas del propio lector: lejos de ser dificultades insuperables, podrían resolverse apelando a otros pasajes más claros, cuya luz reverberaría sobre los primeros. En este proceso de aclaración del texto la tradición y la autoridad eclesial desempeñarían una función insustituible.

Kant, por su parte, rechaza esta estrategia de blindaje de la Escritura. La razón del hombre no puede admitir que se trate de un libro inspirado, pues la inspiración es un hecho milagroso, y la razón no sabe de milagros. Un milagro es, en efecto, una suspensión momentánea de las leyes de la naturaleza operada por una causa sobrenatural. Ahora bien, puesto que el hombre carece de la facultad de conocer hechos sobrenaturales, nunca puede saber a ciencia cierta respecto de un suceso extraordinario si realmente es un milagro o si, por el contrario, se trata de un hecho cuya causa es natural pero desconocida para él. Por eso el hombre racional «no admite la creencia en milagros

en sus máximas (ni de la razón teórica ni de la razón práctica), sin impugnar, con todo, su posibilidad o su efectiva realidad» (VI 88 nota). No es lícito, por tanto, que la interpretación de la Biblia parta de su origen supuestamente divino como de un hecho comprobado. Es más, dado que la Escritura contiene según Kant errores manifiestos, es evidente que no podemos considerarla inspirada *en su totalidad*, supuesto que no queramos atribuir a la divinidad esos errores. Como prueba de que la Biblia contiene errores, Kant cita en diversas ocasiones el pasaje en que Dios ordena a Abrahán que mate a Isaac y lo ofrezca en holocausto («para colmo el pobre niño, que nada sabía, cargaba con la leña»: VII 63 nota). Pero también el Nuevo Testamento, que Kant estimaba mucho más que el Antiguo, contiene enseñanzas inaceptables para la razón, como la doctrina paulina de la predestinación o la doctrina de la resurrección de la carne, «leyenda» a la que san Pablo «da crédito ingenuamente» (VII 40) pese a que comporta una concepción materialista de la persona. Por otra parte, tampoco cabe buscar refugio en la tesis de que la Biblia, aunque no sea un libro inspirado en su totalidad, lo es al menos *en parte*, pues carecemos de un criterio que nos permita distinguir qué pasajes son inspirados y cuáles no. Por todo ello, Kant ve en la apelación al carácter inspirado de la Biblia por parte de sus intérpretes un *deus ex machina* que por su misma arbitrariedad «ha de debilitar, más que fortalecer, nuestra confianza» (VII 64) en ese libro.

Negar que la Escritura tenga su origen en la inspiración divina de sus autores equivale, claro está, a considerarla una obra de factura enteramente humana. En su redacción y transmisión ha participado un número incontable de hombres, todos los cuales, precisamente por ser hombres, estaban expuestos a la posibilidad de errar. De aquí se siguen consecuencias inmediatas para la exégesis. La Biblia ya no puede considerarse una obra unitaria y perfecta,<sup>10</sup> cuyos pasajes se iluminan mutuamente, sino más bien un conjunto heteróclito de textos salpicados de errores. La interpretación de los lugares difíciles o dudosos no puede hacerse recurriendo a otros pasajes aparentemente más claros, ya que también estos podrían ser erróneos, sino que unos y otros han de juzgarse aisladamente, atendiendo a sus respectivos méritos.

Que la lectura crítica de la Biblia propugnada por Kant no parte de la hipótesis del carácter inspirado del texto ni se somete a los dictados de las autoridades civiles o eclesiásticas es cosa que, evidentemente, también acepta Bettina Stangneth. Con toda razón subraya esta autora que la lectura kantiana de la Biblia se enfrenta a esta obra sin más bagajes que los que le brinda la razón humana. Sin embargo, no podemos secundar a Stangneth cuando afirma que la lectura kantiana del libro santo del cristianismo no persigue entender el texto identificando el sentido depositado en él (es decir, la *intentio auctoris*), sino que manipula libremente ese sentido hasta convertir el texto en un instrumento útil para el mejoramiento moral de la humanidad. Antes bien, estamos convencidos de que el notable esfuerzo exegético de que dan testimonio tantas páginas escritas por Kant persigue en todos los casos establecer el sentido preciso de los pasajes sometidos a examen, en el entendido de que ese sentido no lo introduce Kant arbitrariamente en el texto, sino que cree *encontrarlo* en él con la sola ayuda de la razón. En lo que sigue mostraremos esto atendiendo primero a la *praxis* exegética kantiana, de

la que tantos ejemplos tenemos en su libro sobre la religión, y exponiendo luego la *teoría* de la exégesis bíblica explicitada en esa misma obra. Por último, consideraremos los pasajes kantianos que parecen dar pábulo a la interpretación de Stangneth.

### 3. LA PRAXIS EXEGÉTICA KANTIANA

Como se recordará, en *La religión dentro de los límites de la mera razón* se hace un uso abundantísimo de la Escritura. El libro entero está salpicado de pasajes bíblicos, sobre todo neotestamentarios, que Kant cita en beneficio de sus peculiares interpretaciones de los contenidos dogmáticos del cristianismo. La lectura atenta de la obra revela que Kant, al citar esos pasajes, no se limita a afirmar que la religión natural por él propugnada es compatible con el Nuevo Testamento. En realidad, Kant es mucho más osado, pues sugiere una y otra vez que su interpretación de esos pasajes es *la* interpretación correcta, o dicho con otras palabras, que la religión natural es el contenido central del texto sagrado. Podemos comprobar que así es echando un vistazo a las tres primeras citas neotestamentarias del libro sobre la religión:

Cuando, en la parte primera del libro, Kant cita las palabras de san Pablo: «No hay aquí diferencia alguna, todos sin excepción son pecadores» (VI 39), pretende que el lector entienda que la teoría del mal radical —a cuya exposición el lector ha asistido en las páginas precedentes— no es otra cosa que la formulación mediante conceptos filosóficos del verdadero sentido de la doctrina bíblica del pecado original. Y cuando, pocas páginas antes, cita las palabras del Apóstol, igualmente tomadas de la Epístola a los romanos, «Tengo el querer, pero el cumplir falta» (VI 29), afirma que esas palabras expresan la «fragilidad» de la naturaleza humana (es decir, el primer grado de la propensión al mal en que, según Kant, consiste el mal radical). Parecidamente, la cita del pasaje joánico en el que Jesús explica a Nicodemo la necesidad de volver a nacer (VI 47) no es en modo alguno un mero recurso retórico, un adorno literario que aligere la densidad del texto; antes bien, Kant —que acaba de explicar que el hombre no puede alcanzar la bondad moral mediante reformas paulatinas de sus costumbres, sino solo mediante una «revolución moral» que cambie su actitud interior (*Gesinnung*)— está persuadido de que el nuevo nacimiento de que habla Jesús no es otra cosa que la revolución moral por él postulada.

La lista de ejemplos podría prolongarse sin dificultad.<sup>11</sup> Pero quizá sea más útil que prestemos atención a aquellos otros lugares en los que Kant no se limita a hacer una mención fugaz de un pasaje bíblico, sino que se demora en el análisis pormenorizado de un texto más extenso o incluso ofrece una interpretación panorámica del Evangelio en su conjunto. Kant hace esto en cuatro ocasiones a lo largo de su libro sobre la religión.

En la *primera* de ellas, que está dedicada al análisis del relato de la caída de los primeros padres en Génesis 2-3, el filósofo sostiene que ese relato no es otra cosa que una representación del origen del mal en el hombre que recurre al expediente de narrar como un acontecimiento histórico, por tanto situado en el tiempo, aquello que en realidad no tiene un origen temporal sino racional. Y al analizar el proceso psicológico

que desembocó en el primer pecado de la humanidad, Kant no duda en movilizar su propia caracterización de la impureza<sup>12</sup> y la malignidad<sup>13</sup> (es decir, de dos grados de la propensión al mal en el hombre descrita pocas páginas antes). No cabe duda, por tanto, de que a juicio de Kant el relato bíblico no hace otra cosa que formular en el lenguaje de la representación histórica porciones importantes de la doctrina filosófica del mal radical. No ocurre simplemente que ese relato y esta doctrina sean compatibles; es que dicen lo mismo.

La *segunda* exégesis extensa que hemos de considerar concierne a la famosa interpretación de la figura de Cristo ofrecida en la segunda parte del libro sobre la religión. Como es sabido, Cristo representa para nuestro filósofo el modelo de la perfección moral humana. Con todo, Kant niega expresamente que el fundador del cristianismo nos haya dado a conocer por vez primera el ideal de una vida enteramente conforme con las exigencias de la ley moral. Antes bien, ese ideal reside como arquetipo en nuestra razón práctica; precisamente por ello somos capaces de reconocer la santidad del hombre cuya vida y muerte se relata en los Evangelios y considerarlo «la idea personificada del principio bueno» (VI 60). Para llegar a ser un hombre grato a Dios (es decir, un hombre moralmente bueno) no es preciso creer en la condición divina de Cristo ni, en general, aceptar la fidelidad histórica de los hechos narrados en los Evangelios. Después de todo, «aunque no hubiese habido jamás un hombre que hubiese rendido obediencia incondicionada a esta ley, sin embargo es evidente sin disminución y por sí misma la necesidad objetiva de ser un hombre tal» (VI 62). Que esto supone una radical devaluación del dogma cristológico, salta a la vista. Pero lo que más nos interesa en el presente contexto es la relación entre la cristología kantiana y los textos evangélicos en que se apoya. La lectura atenta de la segunda parte del libro sobre la religión revela que Kant no cree estar forzando las escrituras, sino identificando la *mens auctoris*. No pretende hacer violencia al Evangelio para hacerlo coincidir con su propia doctrina moral, sino que está persuadido de que esa doctrina se encuentra depositada en sus páginas. Un primer indicio de esto lo aporta el hecho de que el enjambre de citas neotestamentarias con que Kant introduce su peculiar interpretación de la figura de Cristo no figura al final de la interpretación como confirmación de lo dicho, sino precisamente al comienzo, lo cual sugiere vivamente que lo que Kant se propone es ofrecer una exégesis de esos textos. El pasaje en cuestión es el siguiente:

Este hombre, único agradable a Dios, «está en él desde la eternidad» [Jn 1,2]; la idea de él emana de su ser; en esta medida no es él una cosa creada, sino su hijo unigénito; «la palabra (el ¡hágase!) por la que todas las otras cosas son y sin la cual nada existe de cuanto ha sido hecho» [Jn 1,3] (pues por mor de él —esto es: del ser racional en el mundo, tal como puede ser pensado con arreglo a su determinación moral— ha sido hecho todo). «Él es el reflejo de su gloria» [Heb 1,3]. «En él ha amado Dios al mundo» [Jn 3,16] y solo en él y por adopción de sus intenciones podemos esperar «llegar a ser hijos de Dios» [Jn 1,12; Mt 5,45]; etc. (VI 60 s.; referencias añadidas)

Es verdad que una lectura presurosa de estas líneas podría llevarnos a ver en ellas una prueba concluyente de la aceptación por parte de Kant de la verdad del dogma que afirma la condición divina de Cristo. Sin embargo, en contra de esta lectura habla

poderosamente no solo la ya mencionada indiferencia histórica de la fe práctica kantiana, sino el conjunto del libro del que hemos extraído el pasaje citado. Recuérdese que Kant presenta desde el principio el concepto de religión como un concepto de la razón pura práctica. Como se explica en el prólogo a la primera edición de la obra, es la moral, que tiene su fuente en la razón, la que «conduce ineludiblemente a la religión» (VI 6) al sugerirnos la idea de un rector moral del universo capaz de garantizar la convergencia última de moralidad y felicidad.<sup>14</sup> Ahora bien, si la idea de Dios es una idea de origen moral —o, como se dice en la segunda *Crítica*, si Dios es un postulado de la razón práctica—, entonces la ley moral está implicada desde el comienzo en esa idea y es inseparable de ella. Y dado que Cristo no es más que el arquetipo de la moralidad, el modelo del sometimiento humano a la ley moral, resulta plenamente legítimo afirmar cosas tales como que Cristo está presente en Dios desde la eternidad o que la idea de Cristo emana del ser de Dios, sin que tales afirmaciones impliquen compromiso teórico alguno. Kant está persuadido, por tanto, de que su lectura práctica de los Evangelios es fiel al verdadero sentido de estos. Más aún, esa lectura es la única autorizada por la razón humana, dado que, por más vueltas que le diéramos a los relatos de la vida de Cristo, «no tendríamos motivo para aceptar en él otra cosa que un hombre engendrado de modo natural» (VI 63).

El *tercer* ejemplo de exégesis extensa que debemos considerar ocupa todo el capítulo segundo de la parte segunda del libro sobre la religión. La exégesis tiene en este caso carácter panorámico, pues enlaza el Génesis con el Nuevo Testamento para mejor poner de manifiesto el verdadero sentido de la historia de la salvación narrada en la Biblia. Valiéndose de un lenguaje jurídico, Kant recuerda cómo el hombre fue instituido por Dios como propietario de todos los bienes de la tierra; cómo un ser malo, que por su defección había sido privado de sus bienes en el cielo, logró apartar a nuestros primeros antepasados de la fidelidad que a Dios debían, constituyéndose de este modo ese ser malo en príncipe de este mundo; cómo a causa de ello todos los descendientes de Adán devinieron súbditos suyos; cómo mucho tiempo después apareció en el seno del pueblo judío un hombre extraordinario que con su vida y doctrina puso en peligro la dominación del príncipe de este mundo; cómo este intentó ganar a aquel hombre para su causa, ofreciéndole hacerlo feudatario de todo su reino, y, habiendo fracasado en su intento, lo persiguió sañudamente hasta la muerte; cómo, en fin, este hombre bueno perseveró hasta el final en la justicia, de suerte que «por su ejemplo (en la idea moral) abre la puerta de la libertad a todos los que, como él, quieren morir a todo lo que los tiene encadenados a la vida terrena en perjuicio de la moralidad» (VI 82).

¿Qué sentido tiene para Kant esta historia cristiana de la salvación, cuyos jalones principales él se demora en recordar? Para responder adecuadamente a esta pregunta debemos tener en cuenta que a lo largo del capítulo primero de la parte segunda, que es el inmediatamente anterior al que acabamos de resumir, Kant ha expuesto su propia doctrina de la justificación. Dicha doctrina ha sido comprensiblemente tildada de pelagiana por sus críticos protestantes,<sup>15</sup> pues Kant insiste una y otra vez en que la justificación del hombre depende del uso que él haga de su voluntad, ya que pasa por la

adopción de la máxima del bien como guía de su conducta. Justo después de haber expuesto esta doctrina, al comienzo del capítulo segundo, Kant escribe estas palabras: «La Escritura santa (en su parte cristiana) expone esta relación moral inteligible en la forma de una historia», para a continuación ofrecer un resumen de dicha historia, según hemos visto antes. Kant está convencido, por tanto, de que su propia doctrina filosófica de la justificación está contenida, aunque en un lenguaje no filosófico, en la Biblia. Y por si al lector le quedaran aún dudas al respecto, en el último párrafo del capítulo segundo se comenta la historia que va de Adán a Cristo en los siguientes términos: «Fácilmente se ve que, si se despoja de su envoltura mística este modo de representación animado, que verosíblemente era el único popular para su tiempo, este (su espíritu y su sentido racional) ha sido prácticamente válido y obligatorio para todo el mundo en todo tiempo [...]. Este sentido consiste en que no hay en absoluto salud para los hombres si no es en el íntimo acogimiento de genuinos principios morales en su intención» (VI 83).

El *último* pasaje kantiano que hemos de considerar se encuentra en el capítulo de la parte cuarta titulado «La religión cristiana como religión natural». Tras haber sostenido en las páginas precedentes que toda religión revelada ha de contener ciertos principios de la religión natural —pues de lo contrario no sería una verdadera religión, por mucho que se proclamara revelada—, Kant aporta en ese capítulo la prueba textual de que el Nuevo Testamento contiene «una religión completa que puede ser propuesta a todos los hombres mediante su propia razón de modo captable y convincente» (VI 162). Para ello ofrece un resumen de los principales contenidos del Evangelio de Mateo, prestando especial atención a su capítulo quinto. El núcleo central de dicho capítulo se cifraría en un principio al que, como sabemos, nuestro filósofo se adhiere sin reservas: «que solo la pura intención moral del corazón puede hacer al hombre grato a Dios» (VI 159). La radicalidad de la exigencia moral entrañada en este principio la expresa el evangelista al sostener que el pecado de pensamiento es igual de grave que el pecado de obra (Mt 5,28) —pues ambos trasuntan en la misma medida la adopción de una máxima mala—,<sup>16</sup> o que odiar en el corazón es tanto como matar (Mt 5,22). Particular interés tiene Kant en subrayar que la adopción de una intención moral pura no puede ser sustituida por «la observancia de deberes civiles externos o de deberes de Iglesia estatutarios» (VI 159). Esto lo expresa Mateo al negar que quepa reparar los perjuicios ocasionados al prójimo mediante acciones de culto, ahorrándose en cambio el compensar en la medida de lo posible al damnificado (Mt 5,24); o también con la imagen de la puerta angosta y el camino estrecho (Mt 7,13), que sirve para denunciar la interpretación de la ley que permite a los hombres «dejar de lado su verdadero deber moral e indemnizarse de ello por el cumplimiento del deber eclesial» (VI 160). Otro de los aciertos mayores de Mateo consistiría en haber resumido la totalidad de los deberes del hombre en el doble mandamiento del amor (Mt 22,37-40), que Kant interpreta como compuesto de una regla universal que ordena hacer el deber por deber —pues en esto consiste amar a *Dios*, entendido como legislador moral—, y una regla particular que manda promover el bien del *prójimo* de manera desinteresada. Dejaremos sin mencionar otros aspectos de la religión de la razón que Kant cree encontrar en el texto de Mateo, pues enunciarlos todos

resultaría prolijo. Lo que más importa a nuestro argumento es que en todos los casos Kant ofrece su lectura del Evangelio como interpretación de la *intentio auctoris*. Es cierto que esta interpretación reviste en ocasiones una dificultad considerable; sin embargo, sigue siendo válido que el Nuevo Testamento «deja traslucir en todas partes una doctrina religiosa [...] que ha de ser comprensible para todo hombre y convincente sin ningún lujo de erudición» (VI 163).

#### 4. LOS PRINCIPIOS DE LA EXÉGESIS NEOTESTAMENTARIA KANTIANA

Las reflexiones kantianas sobre el Nuevo Testamento rinden un constante tributo de admiración a la lucidez racional de los autores del texto sagrado, comenzando por Jesús como originador de la doctrina religiosa expuesta en él. En el Nuevo Testamento están presentes, a juicio de Kant, todos los elementos de una religión verdadera. La imagen de un Dios vengativo y venal, presente todavía en el Antiguo Testamento, es sustituida aquí por la del rector moral del universo, que aúna en sí al legislador santo, al gobernante bondadoso y al juez recto (cf. VI 139). La recompensa en la vida venidera no es entendida como motivo de las acciones justas, cosa que rebajaría la moralidad a mera variante de la prudencia, sino como «objeto de la más pura veneración y de la mayor complacencia moral» (VI 162), como corresponde a una expectativa que se funda en el uso puro de la razón práctica y no en un saber teórico-dogmático. Y por encima de todo, el Nuevo Testamento enseña que solo el íntimo acogimiento de la pura ley moral en la máxima suprema de la acción hace al hombre grato a Dios.

El mérito principal del Nuevo Testamento —veremos en seguida que no el único— consiste, por tanto, en haber explicitado por vez primera los contenidos de la verdadera fe religiosa, presentes de manera más o menos borrosa en cualquier religión revelada digna del nombre. Kant analiza en varias ocasiones (cf. VI 79 s.; 127 ss.) las condiciones que hicieron posible el acontecimiento, decisivo para la historia universal de la humanidad, del surgimiento del cristianismo a partir del judaísmo. Entre esas condiciones se cuentan el debilitamiento del poder sacerdotal (y por tanto del judaísmo patriarcal) por el sometimiento al poder extranjero, «que consideraba con indiferencia toda creencia popular extranjera» (VI 128), y la penetración de las doctrinas filosóficas griegas, doctrinas de libertad que hicieron reflexionar a una gran parte del pueblo judío hasta que estuvo «maduro para una revolución» (VI 80). Esta se produjo, finalmente, cuando surgió «una persona cuya sabiduría era aún más pura que la de los filósofos de hasta entonces» (*ibid.*), y que con su vida y doctrina hizo visibles los principios universalmente válidos de la fe religiosa pura.

Dado que esos principios se encuentran depositados en la razón humana, la extraordinaria sabiduría que Kant reconoce al fundador del cristianismo ha de ser entendida, como se ha indicado antes, en términos de lucidez racional. Las limitaciones aparejadas a la condición humana, tantas veces recordadas por Kant en su libro sobre la religión, son responsables de que a la humanidad le haya costado tanto tiempo abrirse paso hasta la formulación de una doctrina genuinamente religiosa. Pero gracias a que esa

doctrina tiene un origen racional, una vez apalabrada en el Nuevo Testamento es reconocida como verdadera por los lectores (lo cual ayuda a entender la rápida difusión y permanencia de una religión nacida en un oscuro rincón del imperio). Digamos que la razón humana se reconoce a sí misma en las páginas de ese libro santo y es, por ello mismo, la intérprete autorizada del texto.

El principio supremo al que se somete la exégesis bíblica kantiana es, según esto, la búsqueda de la concordancia entre el sentido de los textos sagrados y las exigencias de la razón pura práctica. Ya en el segundo prólogo al libro sobre la religión, Kant explica que su intento no ha sido otro que «poner la revelación, como *sistema histórico*, en conceptos morales solo fragmentariamente y ver si este sistema no remite al mismo *sistema racional* puro de la religión»; en la medida en que ello sea posible «se podrá decir que entre la razón y la Escritura no solo 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» (VI 12 s.). Y al final de la parte segunda del libro, tras realizar un amplio ejercicio de exégesis bíblica, sostendrá su autor que «buscar en la Escritura aquel sentido que está en armonía con *lo más santo* que enseña la razón, no solo ha de tenerse por lícito, sino que ha de tenerse por deber» (VI 83 s.).

La aplicación de este principio exegético se enfrenta a una dificultad que, por fortuna, es superable. Aunque el contenido esencial del Evangelio, lo que hace de él un texto genuinamente religioso, sea de naturaleza racional, lo cierto es que no está redactado en el austero lenguaje de la razón. Antes bien, el Nuevo Testamento es un escrito popular, rico en símbolos y adaptado en todo momento a la mentalidad y los prejuicios de sus primeros destinatarios. El lector crítico no debe, por tanto, conformarse con el sentido literal del texto, sino que ha de escudriñar su espíritu.<sup>17</sup> Habida cuenta de la distancia temporal y cultural que nos separa de la época en que fue redactado, el texto puede resultar en ocasiones «enigmático para el tiempo actual y necesitado de una interpretación cuidadosa» (VI 163). Pero esta interpretación es en principio posible, y el propio Kant ofrece, como hemos visto, numerosos ejemplos de ella.

Conviene advertir que la invitación kantiana a penetrar el verdadero sentido racional de la Escritura no comporta el rechazo del lenguaje simbólico y popular en el que ese sentido viene expuesto. La pertinencia de este tipo de lenguaje no es una peculiaridad del lugar y la época en que nació el cristianismo, sino que hunde sus raíces en «la necesidad natural que tienen todos los hombres de exigir siempre para los supremos conceptos y fundamentos de la razón algún *apoyo sensible*» (VI 109). De hecho, el propio Kant no oculta su admiración por muchas de las representaciones sensibles de las que se vale la Escritura, comenzando por el relato de la pasión y muerte de Cristo. Ese relato presenta de manera óptima el ideal de la perfección moral, «pues el hombre no puede hacerse ningún concepto del grado y el vigor de una fuerza tal como es la de una intención moral, a no ser que se la represente luchando contra obstáculos y, sin embargo, venciendo aun en medio de las mayores tentaciones posibles» (VI 61). Parecidamente, resulta del todo adecuado que el Apóstol represente el principio del mal, que en realidad reside en nuestra voluntad, como un espíritu malo exterior a nosotros, con lo cual se

pretende «hacer intuible *para el uso práctico* lo que para nosotros es insondable» (VI 59); o que la moral cristiana represente el bien y el mal, no como cielo y tierra, sino como cielo e infierno, lo cual expresa mucho mejor el hecho decisivo de que entre el bien y el mal no existe una transición gradual, sino un corte absoluto (cf. VI 60 nota).

Como se ve, Kant considera que en un texto religioso está perfectamente justificado el recurso a un lenguaje cuajado de símbolos y representaciones sensibles, sobre todo si son tan acertados como los empleados en el Nuevo Testamento. Más aún, ¡el mismo Kant se vale de este tipo de lenguaje para exponer su propia doctrina filosófica de la religión!<sup>18</sup> Pero, al mismo tiempo, no deja de advertirnos del peligro que este modo de proceder entraña, a saber: que el lector del texto sagrado ignore que esas imágenes y símbolos tienen una finalidad exclusivamente práctica (la de hacer comprensible a todos una doctrina puramente racional) y dé en pensar que contribuyen al aumento del conocimiento teórico.<sup>19</sup> Por este camino se llega al dogmatismo de quienes sostienen que creer en cosas tales como la divinidad de Cristo o la existencia del demonio es condición necesaria para la salvación del hombre.

Decíamos más arriba que el haber formulado por vez primera los principios de la religión racional no constituye el único mérito de los autores del Nuevo Testamento. A este logro de valor imperecedero se añade el de haber comprendido que el triunfo del bien en la historia universal pasa por la fundación de una «comunidad ética» que, a diferencia de lo que ocurre en la comunidad política, tenga por finalidad propia la promoción de la virtud entre sus miembros.<sup>20</sup> También comprendieron que esa comunidad moral había de adoptar la forma institucional de una Iglesia, e incluso acertaron a fundarla mediante el enunciado de los preceptos estatutarios que habían de ser observados por sus miembros.

Según esto, el Nuevo Testamento no solo contiene los principios de la religión propiamente dicha, los cuales emanan de la razón pura práctica, sino también los principios de una fe eclesial, que son de naturaleza histórica y a los que se accede únicamente mediante revelación.<sup>21</sup> Estos dos componentes del texto sagrado no poseen la misma dignidad: mientras el hombre se hace grato a Dios mediante el cumplimiento de la ley moral, verdadero contenido de la religión, la observancia de los deberes estatutarios que impone la fe eclesial no es más que un medio de promoción y extensión de la fe religiosa pura. De hecho, la necesidad de la fe histórica eclesial obedece a la debilidad de la naturaleza humana, que hoy por hoy es incapaz de fundar la Iglesia sobre la sola fe religiosa pura; pero esa misma fe histórica solo puede llamarse verdadera si es consciente de su carácter instrumental y «lleva consigo un principio de acercamiento continuo a la pura fe religiosa para, finalmente, poder prescindir de aquel medio conductor» (VI 115).<sup>22</sup>

La distinción que se acaba de trazar arroja nueva luz sobre los principios que gobiernan la técnica exegética kantiana. La lectura crítica de la Biblia no solo ha de descifrar el lenguaje popular y simbólico del texto sagrado, para así captar su verdadero sentido racional; también tiene que distinguir el contenido moral del texto de su contenido meramente estatutario. Esta segunda tarea reviste la mayor urgencia, pues la

historia enseña que existe en los hombres una fuerte propensión a pensar que las leyes estatutarias, de suyo mero instrumento al servicio de la religión, son parte de esta. Por este camino se llega fácilmente a una «religión del servicio de Dios», que desaloja a la religión moral al hacer de puras acciones de culto externo un medio seguro para hacerse grato a Dios.

Tanto el carácter popular del Nuevo Testamento como la presencia en él de elementos estatutarios explican ciertos rasgos llamativos de su composición, como la inclusión de numerosos relatos de hechos milagrosos. La exégesis kantiana no puede aceptar la veracidad de esos relatos, pues, como se ha señalado más arriba, un milagro es un hecho sobrenatural y el hombre no dispone de un órgano para el conocimiento de lo sobrenatural; y aunque presenciáramos un auténtico milagro, no seríamos capaces de reconocerlo como tal. Pero esto no significa que el texto sagrado haya de ser expurgado de sus relatos milagrosos, como si se tratara de adherencias espurias. Simplemente, el lector crítico ha de ver en ellos un medio del que se valieron los autores neotestamentarios para acreditar ante un público crédulo una doctrina religiosa y unas leyes estatutarias que, por su radical novedad, no podían ser aceptadas sin resistencia. Y algo parecido cabe decir de las frecuentes apelaciones neotestamentarias a la ley mosaica, que Kant tiene por incompatible con la religión racional: «tales apelaciones no tuvieron lugar en cuanto a la verdad misma de las doctrinas, sino solo para introducirlas entre gentes que permanecían ligadas total y ciegamente a lo antiguo» (VI 162).

Como se ve, el Nuevo Testamento tiene para Kant un carácter marcadamente pedagógico. Su propósito, como el de todo texto genuinamente religioso, es contribuir al mejoramiento moral de la humanidad. Para ello, enuncia en un lenguaje accesible a todos el verdadero contenido de la religión racional y sienta las bases de una Iglesia capaz de difundirla. Ambas cosas las hace de manera excelente; tanto, que este texto admirable sigue conservando hoy su utilidad a pesar de los siglos transcurridos desde su composición, sin duda porque los prejuicios y limitaciones de la humanidad actual se parecen mucho a los de los primeros destinatarios del texto. Tal vez en un futuro aún lejano llegue un día venturoso en el que la humanidad pueda prescindir de tales andaderas. Pero hoy por hoy el Nuevo Testamento es el mejor instrumento de moralización de que disponemos. Esto explica que los encendidos elogios de la Biblia que citábamos al comienzo de este trabajo subrayen a menudo el carácter pedagógico-popular de este libro. Recordemos: Kant lo alaba como «el mejor medio disponible de instrucción religiosa pública», el cual ha de seguirse empleando «como base de la enseñanza eclesial», y sostiene que «el surgimiento de la Biblia como libro popular es el mayor beneficio que le haya ocurrido nunca al género humano».

## 5. EL PAPEL DE LOS ERUDITOS ESCRITURISTAS

De todo lo dicho se desprende que el filósofo, en cuanto maestro de la razón, es el intérprete más autorizado de las Escrituras. Cuando Kant afirma que los hombres destinados a ser intérpretes del libro santo son «de algún modo personas sagradas» (VI

107), no cabe duda de que se refiere sobre todo a los filósofos. Pero no solo a ellos, pues Kant reconoce que también a los teólogos bíblicos —a los que, por razones que en seguida entenderemos, prefiere denominar «eruditos escrituristas»— les corresponden importantes tareas exegéticas.<sup>23</sup>

Recuérdese que el triunfo del bien sobre el mal pasa por la fundación de una Iglesia que difunda la fe religiosa pura. Pero el pueblo no es capaz de fundar la Iglesia en la mera razón, sino que necesita de una revelación, que en el caso del cristianismo está depositada en una Escritura santa. Dicha revelación solo podrá ser tenida por tal si cuenta con una certificación histórica suficiente. La primera tarea del erudito escriturista consistirá, por tanto, en *documentar* la autenticidad de la revelación remontándose a través de la cadena de transmisión textual hasta sus fuentes primeras y comprobando su fidedignidad histórica.

El propio Kant no se hace muchas ilusiones sobre las posibilidades de éxito de esta empresa. Pese a que en la época en que nació el cristianismo el pueblo judío estaba sometido al pueblo romano, el cual contaba con un público erudito interesado en registrar en sus anales los hechos de aquel tiempo, lo cierto es que los autores romanos contemporáneos de Cristo no mencionan nunca los hechos milagrosos que están en el origen de la revelación cristiana. Y para cuando el propio cristianismo constituyó para sí mismo un público erudito, ya había transcurrido más de una generación, por lo que su «autenticidad ha de carecer de confirmación por medio de los contemporáneos» (VI 167). Pese a ello, el esfuerzo de la erudición escriturística no ha de considerarse baldío; pues, si bien no es capaz de documentar hasta el final el relato histórico de la revelación, al menos es capaz de mostrar que «el origen de aquella Escritura no contiene en sí nada que haga imposible la adopción de ella como revelación divina inmediata» (VI 112).

La erudición es necesaria, en segundo lugar, para la *interpretación* adecuada del sentido de la Escritura. El lector erudito de la Biblia no puede conformarse con las traducciones disponibles para determinar el sentido exacto de los pasajes por él estudiados, sino que tendrá que conocer a fondo las lenguas originales. Además, deberá disponer de amplios conocimientos históricos «para tomar de las condiciones, las costumbres y las opiniones (la creencia popular) de aquella época los medios por los que pueda ser abierta la comprensión para la comunidad eclesial» (VI 113). Aunque Kant no lo diga explícitamente, está claro que en este último terreno la colaboración entre el filósofo y el escriturista será muy estrecha, pues el filósofo sostiene que la Escritura contiene la religión racional formulada en un lenguaje popular, y no será posible descifrar plenamente el sentido de las imágenes de las que se vale ese lenguaje a menos que se conozcan los mencionados condicionamientos históricos.

Esta última consideración ayuda a entender el hecho, antes observado, de que Kant suele referirse a los teólogos bíblicos con el título de eruditos escrituristas. Por más que estos practiquen la exégesis bíblica en el marco de una facultad de teología, lo que a ojos de Kant otorga verdadero interés a sus investigaciones no es su condición de expertos teólogos (si entendemos por tales los estudiosos que parten de verdades reveladas, de suyo inasequibles a la razón), sino su constante recurso a saberes *profanos*, como la

historia, la filología e incluso la filosofía.<sup>24</sup>

Gracias a sus tareas de documentación e interpretación del texto sagrado, el erudito escriturista contribuye a «convertir la fe eclesial [...] en un sistema que se mantiene de modo constante» (VI 114), haciendo posible con ello que la revelación despliegue todo su potencial moralizador de la humanidad. Recuérdese que el triunfo del bien en la historia universal pasa por la fundación de una Iglesia, y que para ello son precisas normas estatutarias reveladas. Constituye sin duda una gran ventaja el que esas normas estén depositadas en una Escritura santa, pues ello garantiza su pervivencia a despecho de los avatares políticos: «la historia prueba que ninguna fe fundada en una Escritura ha podido ser exterminada ni siquiera por las más devastadoras revoluciones de Estado» (VI 107). Precisamente por ello es de la mayor importancia que haya en todo momento hombres sabios que velen por la conservación del texto revelado, garantizando su influjo constante sobre las generaciones. Esos hombres sabios son los eruditos escrituristas.

El precio pagado por este servicio inestimable es ciertamente elevado, pues, como señala agudamente Kant, por este camino «la fe histórica se hace finalmente una mera fe en eruditos escrituristas y en su inteligencia» (VI 114), por tanto una fe a ciegas.<sup>25</sup> El único remedio eficaz en esta situación insatisfactoria consiste en la pública libertad de pensamiento: los eruditos han de presentar sus interpretaciones a la discusión pública, mostrándose dispuestos a rectificar cuando así lo exija la fuerza de los argumentos.<sup>26</sup> Sería contraproducente, en cambio, que el poder civil obstaculizara la libre discusión entre eruditos, sustrayendo al examen crítico ciertos artículos de fe para los que se exige adhesión incondicionada. Este modo de proceder surtiría el efecto contrario al buscado, pues debilitaría la confianza de la comunidad creyente: «una religión que sin escrúpulo declara la guerra a la razón, a la larga no se sostendrá contra ella» (VI 10). Pero además conduciría a una situación verdaderamente absurda, ya que los gobernantes obligarían a entrar en su opinión a los eruditos escrituristas, siendo así que esa opinión solo puede proceder de la enseñanza de estos.

## 6. EL MARCIONISMO DE KANT

En las páginas precedentes nos hemos opuesto a la opinión de Stangneth, según la cual la lectura kantiana de la Biblia se desentiende de la *intentio auctoris* y manipula libremente los textos para otorgarles un sentido moral que de suyo no poseen. Al examinar detenidamente la exégesis del Nuevo Testamento practicada por Kant, hemos podido comprobar que dicha manipulación es en realidad innecesaria, por la sencilla razón de que el Nuevo Testamento, tal como ha llegado a nosotros, es un documento eminentemente moral cuya fuente principal, aunque no la única, es la razón pura práctica. Solo esta circunstancia explica la ilimitada admiración de Kant por «la Biblia en su parte cristiana».

Con todo, hemos de reconocer que los textos invocados por Stangneth en beneficio de su hipótesis representan una dificultad para nuestra interpretación. Recordemos que en uno de ellos Kant afirma claramente que «uno puede explicarse sobre la manera en que

utiliza moralmente una exposición histórica sin por ello decidir si ese es también el sentido del escritor o si solamente lo ponemos nosotros; con tal que sea verdadero por sí y sin ninguna prueba histórica, y que al mismo tiempo sea el único sentido según el cual podemos para nosotros, en orden al mejoramiento, sacar algo de un pasaje de la Escritura que de otro modo solo sería un inútil aumento de nuestro conocimiento histórico» (VI 43 nota); y que en otro lugar el filósofo afirma que una interpretación del texto sagrado que concuerde con las reglas universales de la razón práctica «puede incluso frecuentemente parecernos forzada con respecto al texto (de la revelación), puede con frecuencia serlo efectivamente, y, sin embargo, con tal que sea posible que el texto la acepte, ha de ser preferida a una interpretación literal que o bien no contiene absolutamente nada para la moralidad o bien opera en contra de los motivos impulsores de esta» (VI 110). A estos pasajes podemos añadir todavía la célebre nota en la que Kant, comentando el Salmo 49, «en donde se encuentra una oración pidiendo venganza que llega hasta el horror» (VI 110 nota), reclama que se interprete la Biblia según la moral y no la moral según la Biblia.

Habida cuenta de la claridad y coherencia de estos testimonios, diríase que en el libro de Kant sobre la religión conviven dos concepciones exegéticas incompatibles entre sí. Según la primera, el lector de la Biblia ha de esforzarse por hallar el sentido depositado en ella; según la segunda, el lector ha de proyectar sobre el texto un sentido que le es ajeno. Pero, vistas las cosas de cerca, no tardamos en comprobar que esas dos técnicas de lectura no son incompatibles sino complementarias, pues se aplican a distintas clases de textos. Además, esas dos técnicas no poseen a juicio de Kant la misma importancia: la primera es la principal y por ella hay que comenzar en todos los casos; mientras que a la segunda técnica de lectura se recurre únicamente cuando la primera resulte inviable. El error de Stangneth consistiría, según esto, en haber tomado como principio supremo de la exégesis kantiana lo que en realidad no pasa de ser una regla subordinada de uso ocasional.

Para entender todo esto es preciso que tengamos presente el modo como Kant concibe la relación entre judaísmo y cristianismo. Para nuestro filósofo el judaísmo no es una religión propiamente dicha, sino un conjunto de preceptos estatutarios conducentes a la fundación de una comunidad política. Dichos preceptos carecen de contenido moral, pues se refieren únicamente a la conducta externa que han de observar los miembros del Estado judío y prevén medidas coactivas contra los infractores. Precisamente en el hecho de que para el judaísmo el premio y el castigo tengan lugar únicamente en este mundo ve Kant una prueba decisiva del carácter meramente jurídico de sus leyes; pues estando la idea de una vida futura inscrita en la razón humana y siendo por ello común a todos los pueblos, el legislador ha de haber prescindido de ella conscientemente, dando con ello ha entender que su intención no era otra que la de fundar una comunidad política (cf. VI 126). Para colmo, la recompensa y el castigo alcanzan también a la posteridad, lo cual «en una constitución ética sería contrario a toda equidad» (*ibid.*). Por otra parte, dado que el judaísmo excluía de su comunidad a los demás pueblos, pues «consideraba enemigos a todos los demás y por ello era considerado enemigo por todos» (VI 127), ni siquiera puede ser estimado como un episodio en la historia de la Iglesia universal.

Cuanto se acaba de decir se refiere al judaísmo patriarcal, que para Kant es el judaísmo propiamente dicho. Es cierto que, con el paso del tiempo, la fe judía fue incorporando contenidos éticos merced al normal desarrollo de la razón humana y a la influencia de otros pueblos más avanzados, e incluso se acercó a la idea de la trinidad divina. Sin embargo, estos suplementos morales son añadidos tardíos que no pertenecen a la fe judía según su constitución original.

El cristianismo, en cambio, contribuye de modo excelente a la mejora moral de la humanidad, que es el fin de toda religión digna del nombre. Pero para extender la nueva doctrina entre hombres fuertemente ligados a creencias estatutarias fue prudente presentarla como consumación de la fe heredada, cuando en realidad el cristianismo representa «el abandono completo del judaísmo» (VI 127). De este modo se estableció un lazo entre el Antiguo y el Nuevo Testamento que todavía persiste, llegándose al absurdo de que aquello que no era más que un medio de preconización de la nueva doctrina sea tenido por artículo de fe.

Lo que va dicho permite adivinar el escaso interés que a Kant le merece el Antiguo Testamento. Sus relatos históricos no son comprobables, pues han surgido en el seno de un pueblo que carecía de un público erudito; sin contar con que Kant considera que los elementos históricos de cualquier tradición son indiferentes para la fe religiosa. En cuanto a las normas estatutarias del judaísmo, ya hemos visto que son ajenas a la moralidad, por lo que también son religiosamente irrelevantes. Es cierto que el Antiguo Testamento incluye, pese a todo, algunos pasajes valiosos y aprovechables, como el relato de la caída de nuestros primeros padres. Pero este hecho no autoriza a considerarlo una obra extraordinaria, y menos aún a aceptarlo en bloque. Después de todo, todas las creencias populares y libros santos de la tierra contienen, más o menos embozados, elementos de la verdadera fe religiosa, pues mucho antes de que fueran formuladas tales creencias «estaba oculta en la razón humana la disposición a la religión moral» (VI 111).

Dado que el Nuevo Testamento contiene «una religión completa que puede ser propuesta a todos los hombres mediante su propia razón de modo captable y convincente» (VI 162) y el Antiguo Testamento en cambio está plagado de doctrinas moralmente indiferentes cuando no erróneas, el cristianismo haría bien en prescindir por completo del Antiguo Testamento. El marcionismo de Kant se manifiesta con toda nitidez en una nota en la que comenta con aprobación la inteligente réplica de Mendelssohn a quienes, como Lavater, exhortaban a los judíos a abandonar la fe de sus mayores para convertirse al cristianismo. Mendelssohn advertía que la fe judía era considerada por los propios cristianos como el piso inferior sobre el que reposaba el cristianismo como piso superior, de suerte que abandonar el judaísmo para abrazar el cristianismo equivalía a demoler la planta baja para establecerse en la de arriba. El sentido de sus palabras, según Kant, es este: «eliminad primero vosotros mismos el judaísmo de vuestra *religión* [...], y entonces reflexionaremos sobre vuestra proposición» (VI 166 nota).

Aunque Kant juzgue que el abandono del Antiguo Testamento viene exigido por la coherencia interna del propio cristianismo como religión de la razón, también advierte

que ese paso no puede darse todavía. En la coyuntura histórica en la que Kant escribe, el Antiguo Testamento es utilizado abundantemente por la Iglesia cristiana tanto en el culto y la enseñanza públicos como en la devoción privada. Precisamente porque el pueblo está acostumbrado a considerar la parte judía de la Biblia como parte esencial de la tradición cristiana, sería imprudente eliminarla de un plumazo, pues ello produciría una conmoción de consecuencias incalculables en la conciencia religiosa popular.<sup>27</sup> La situación es análoga, por tanto, a la de los primeros maestros del cristianismo, quienes, con Jesús a la cabeza, hubieron de presentar la nueva doctrina como si estuviera en línea de continuidad con la antigua, cuando en realidad rompía con ella. La prudencia exige, hoy como ayer, que el abandono de las creencias históricas y estatutarias, tanto judías como cristianas, se realice solo paso a paso. El acercamiento a una fe racional pura ha de ser gradual.

Salta a la vista que esto plantea una grave dificultad. Habida cuenta de que no se puede prescindir todavía del Antiguo Testamento, ¿qué hacer, sobre todo en la enseñanza pública de la religión, con aquellos textos cuyo tenor literal repugna a la razón, como el relato del sacrificio de Isaac o el salmo antes citado en el que se pide a Dios que inflija un horrible castigo a los enemigos de su pueblo?

La respuesta de Kant a esta dificultad está contenida en los pasajes, antes citados, en los que se declara lícito el recurso a una interpretación moral de la Escritura por más que esta resulte «forzada», es decir, incompatible con la letra del texto. En esto Kant se muestra coherente con su convicción de que «la lectura misma de estos libros santos o el estudio de su contenido tiene por mira final hacer mejores a los hombres» (VI 111). Pero a estas alturas de nuestra exposición resulta ya evidente que en la autorización a apartarse del sentido literal de los textos no hemos de ver el principio fundamental de la exégesis bíblica kantiana, sino más bien una regla secundaria de uso ocasional. Dicha regla es de aplicación únicamente en los casos en que la interpretación literal «o bien no contiene absolutamente nada para la moralidad o bien opera en contra de los motivos impulsores de esta» (VI 110); además, solo es lícito aplicar esta regla en la catequesis y la predicación, y en general en un contexto en el que se busque la edificación moral de las gentes sencillas; por último, la regla tiene carácter provisional, y caerá en desuso cuando la madurez de esas gentes permita prescindir del Antiguo Testamento y expurgar el Nuevo de contenidos erróneos o inservibles. Observemos, para terminar, que esta regla, lejos de dispensar al estudioso de la Biblia del principio que ordena buscar el sentido depositado en el texto, presupone la validez universal de ese principio, ya que solo quien ha captado la intención del autor puede discrepar de ella y sentir la necesidad de rectificarla.

---

<sup>1</sup> Antes de que se extraviara, el ejemplar de la Biblia que formaba parte de la biblioteca de Kant fue minuciosamente estudiado por H. Borkowski en su libro *Die Bibel Immanuel Kants*, Königsberg, 1937. Un dato interesante es que de los doscientos ochenta pasajes bíblicos citados en las obras de Kant y advertidos por Borkowski, solo ochenta y nueve estaban señalados en ese ejemplar.

<sup>2</sup> Cf. H. d'Aviau de Ternay, *Traces bibliques dans la loi morale de Kant*, París, Beauchesne, 1986.

<sup>3</sup> Cf. A. Winter, *Der andere Kant*, Hildesheim, Olms, 2000.

<sup>4</sup> Tal es, por ejemplo, la opinión de G. Vincent: «Rien donc, dans l'Écriture ne saurait être normative pour la raison [...] L'Écriture n'est jamais que l'occasion, non la condition, de la raison [...] L'intérêt de Kant pour l'Écriture ne peut être envisagé comme retour à l'Écriture». Cf. «Kant et l'Écriture», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 55 (1975), pp. 55-70, aquí p. 58.

<sup>5</sup> G. Sala, «Die Lehre von Jesus Christus in Kants Religionsschrift», en F. Ricken y F. Marty (eds.), *Kant über Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1992, pp. 143-155, aquí p. 154.

<sup>6</sup> B. Stangneth, *Kultur der Aufrichtigkeit. Zum systematischen Ort von Kants «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft»*, Würzburgo, Königshausen & Neumann, 2000. De esta autora puede verse también su excelente edición de *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* en la «Philosophische Bibliothek» de la editorial Felix Meiner (Hamburgo, 2003).

<sup>7</sup> B. Stangneth, *Kultur der Aufrichtigkeit*, *op. cit.*, p. 242.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 243.

<sup>9</sup> Véase un resumen de las críticas vertidas contra Kant por Eichhorn, Gabler y Rosenmüller en el trabajo de O. Kaiser, «Kants Anweisung zur Auslegung der Bibel. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik», en G. Müller y W. Zeller (eds.), *Glaube, Geist, Geschichte*, Leiden, Brill, 1967, pp. 75-90, esp. pp. 84 s.

<sup>10</sup> Cf. A. Lema-Hincapié, *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica*, México, Universidad Autónoma Metropolitana; Barcelona, Anthropos, 2006. La bibliografía aportada en este estudio es de gran utilidad.

<sup>11</sup> Ciertamente, a juicio de Kant, no faltan en el Nuevo Testamento pasajes que exceden de la razón o incluso son incompatibles con lo que ella enseña (como la doctrina paulina de la predestinación o los relatos sobre posesos; cf. VII 41). Pero esto, en vez de refutar nuestra hipótesis, la confirma, ya que para desaprobar un pasaje de la Escritura es preciso haber captado previamente su *verdadero* sentido. Al final de nuestro trabajo volveremos sobre este punto.

<sup>12</sup> «El hombre fue en busca de otros motivos impulsores [...] y tomó por máxima seguir la ley del deber no por deber sino siempre también en atención a otras miras» (VI 42).

<sup>13</sup> «Finalmente fue admitida en la máxima de la acción la preponderancia de los impulsos sensibles sobre el motivo impulsor constituido por la ley y así se cometió el pecado» (VI 42).

<sup>14</sup> Vista en esta perspectiva, la religión no es otra cosa que «el cumplimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos». Esos deberes son los mismos que la razón impone a todo hombre al darle a conocer la ley moral. No hay, en efecto, «ningún deber particular hacia Dios; pues Dios no puede recibir nada de nosotros; no podemos obrar sobre él ni para él» (VI 154 nota).

<sup>15</sup> Véase por ejemplo K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zúrich, Evangelischer Verlag, 1946, pp. 269 s.; o, más recientemente, W. Thiede, «Gnade als Ergänzung?», en *id.* (ed.), *Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, pp. 67-112.

<sup>16</sup> Recuérdese que para Kant no cabe ser en parte bueno y en parte malo.

<sup>17</sup> Véase VI 83, donde se identifica el «espíritu» del texto bíblico examinado con su «sentido racional», el cual «está lo bastante próximo a cada hombre para que este reconozca en él su deber».

<sup>18</sup> En el primer prólogo al libro sobre la religión Kant advierte que en él «representa la relación del principio bueno y el malo igual que una relación de dos causas operantes consistentes por sí y que influyen en el hombre» (VI 11), pese a que él está persuadido de que el bien y el mal residen en nosotros y no fuera de nosotros.

<sup>19</sup> Véase en VI 65 nota la distinción entre el «esquematismo de la analogía», del que se sirve la Escritura para hacer captable un concepto mediante analogía con algo sensible, y el «esquematismo de la determinación del objeto», que persigue la ampliación de nuestro conocimiento. Cf. G. Ferretti, *Ontologie et théologie chez Kant*, París, Cerf, 2001, pp. 241-248.

<sup>20</sup> Téngase en cuenta que una comunidad política óptima (es decir, sometida a una constitución republicana) la fundaría «hasta un pueblo de demonios». El triunfo del bien como *telos* de la historia universal no puede alcanzarse, por tanto, por medios exclusivamente jurídicos, sino que requiere la fundación y progresiva extensión de la comunidad ética.

<sup>21</sup> Años más tarde, en *El conflicto de las facultades*, Kant empleará los términos *canon* y *organon* para referirse a estos «dos componentes heterogéneos» de la Escritura.

[22](#) Kant utiliza a menudo la palabra «vehículo» para referirse a la fe histórica. Al parecer, la palabra *Vehikel* era el término técnico que se utilizaba en la farmacología de la época para designar el excipiente de un medicamento (cf. K. Barth, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, op. cit., p. 254).

[23](#) Discrepamos en este punto del sugerente trabajo de G. Vincent antes citado. Vincent («Kant et l'Écriture», op. cit., pp. 56 y 66) ve en el erudito escriturista a un competidor, y no a un colaborador, del intérprete filosófico de la Escritura.

[24](#) En el primer prólogo a su libro sobre la religión, al justificar la utilización que en él se hace de abundante material bíblico, Kant advierte: «la propia teología bíblica no negará que ella misma contiene mucho de común con las doctrinas de la mera razón, y además elementos pertenecientes a la historia o al conocimiento de las lenguas» (VI 9).

[25](#) A este tipo de fe lo denomina Kant «*fides servilis*» (VI 164).

[26](#) En la medida en que ha pasado el filtro de la libre discusión pública, la «*fides servilis*» se transforma en «*fides historice elicitata*» (VI 164).

[27](#) Cf. los pasajes de las *Vorarbeiten* para el libro sobre la religión recogidos por E. Sängner, «Kants Auffassung von der Bibel», *Kant-Studien* 11 (1906), pp. 382-389, p. 386.

## VII

# RAZÓN Y REVELACIÓN

### 1. DISCREPANCIAS SOBRE LA ACTITUD DE KANT HACIA LA RELIGIÓN

Sobre la posición personal de Kant en materia religiosa se han propuesto las hipótesis más variadas. En un extremo del arco están quienes, tomando al pie de la letra ciertas declaraciones del filósofo, hacen de él un pensador cristiano. Supuesto que lo fuera, constituye un problema propio para estos intérpretes precisar qué tipo de cristiano era Kant. Durante algún tiempo pasó por ser el «filósofo del protestantismo».<sup>1</sup> Hoy esta interpretación apenas cuenta con partidarios, y no falta quien —apoyándose en pasajes en los que Kant se distancia expresamente de los principios *sola scriptura* y *sola gratia*, así como de la doctrina de la predestinación, pasajes en los que incluso se muestra cercano a la comprensión católica de estos temas— prefiere presentarlo como un filósofo a medio camino «entre las confesiones» cristianas.<sup>2</sup>

En el otro extremo se encuentran quienes lo consideran un racionalista estricto que niega terminantemente la posibilidad de la revelación. La más importante biografía de Kant elaborada en los últimos años nos lo presenta incluso como un ateo desprovisto de inquietudes religiosas; pese a haber postulado en sus escritos la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, Kant no creería en ninguna de las dos.<sup>3</sup> Que esta era la interpretación de algunos seguidores del filósofo prusiano contemporáneos suyos, se puede leer asimismo en la biografía clásica de Vorländer, si bien este autor señala juiciosamente que una contradicción tan flagrante entre las opiniones expresadas por Kant en sus obras publicadas y lo que realmente pensaba no se aviene con la «sinceridad y amor a la verdad» que no podemos por menos de reconocerle.<sup>4</sup>

Ni que decir tiene que lo dicho no agota el espectro de las interpretaciones disponibles. Entre los dos extremos señalados —Kant cristiano, Kant ateo— existen muchas otras hipótesis, de algunas de las cuales nos ocuparemos en lo que sigue. Y encontraremos la misma disparidad de opiniones si, en vez de preguntar sin más por el credo religioso de Kant, optamos por una vía más indirecta y preguntamos, por ejemplo, qué pensaba él, en el fondo, de la Biblia. Hay quien sostiene que este libro, que Kant

leyó, meditó y anotó durante toda su vida, constituye una fuente oculta e irreductible del pensamiento kantiano.<sup>5</sup> Pero tampoco faltan quienes, fundándose en que Kant somete a la Escritura a un criterio exegético estrictamente racional, consideran que la Biblia no aporta elementos esenciales a su concepción religiosa.<sup>6</sup>

La discrepancia de las interpretaciones no es nueva, sino que estuvo en la raíz del célebre conflicto de Kant con la censura prusiana. Se recordará que al aparecer en 1793 *La religión dentro de los límites de la mera razón*, las autoridades prusianas vieron en ella un ataque frontal al cristianismo y prohibieron terminantemente al filósofo seguir difundiendo tales ideas. Los pormenores de este conflicto con la censura nos son conocidos por el propio Kant, quien años más tarde, en el prólogo de otra obra suya, *El conflicto de las facultades*, dio a conocer el escrito que en su día le remitiera el rey Federico Guillermo II a través de su ministro de culto, Johann Christoph von Woellner. Se le acusaba allí de «desfigurar y envilecer diversas doctrinas capitales y fundamentales de la Sagrada Escritura y del cristianismo» y se le conminaba a cambiar de actitud so pena de tener que afrontar «infaliblemente disposiciones desagradables» (VII 6).

Kant, por su parte, contestó al escrito de Woellner asegurando, entre otras cosas, que su libro no podía contener una crítica del cristianismo puesto que en él no se ocupaba de esta religión, sino únicamente de «la religión natural» (VII 8), es decir, aquella que brota del uso práctico de la razón humana. En el citado prólogo Kant afirmaba que esta delimitación del objeto de estudio ya estaba indicada en el mismo título, cuidadosamente escogido por él, de la obra censurada. Si la obra se hubiera titulado «la religión de la mera razón», ello habría dado a entender que lo que en ella se defendía es la posibilidad de elaborar los dogmas de la religión verdadera prescindiendo por completo de la revelación. El propósito de Kant habría sido en tal caso asimilable al de los racionalistas ingleses (Tindal, Toland, Cherbury) o al de Lessing. En cambio, al escoger la expresión «dentro de los límites de la mera razón» Kant daba a entender que en su libro se trataba únicamente de averiguar hasta qué punto es posible reconstruir los dogmas del cristianismo usando la razón humana como fuente de conocimiento, en el entendido de que este modo de proceder no contenía pronunciamiento alguno acerca del valor de la revelación cristiana.

¿Son sinceras estas explicaciones? El título de la obra por sí solo, tomado al pie de letra, no hace de Kant un racionalista en el sentido apuntado, pero lo cierto es que tampoco excluye que lo sea, dado que el problema de la revelación queda simplemente puesto entre paréntesis. Algunos lectores de la obra han creído que Kant, en vista del peligro objetivo que representaba para su persona el presentarse abiertamente como crítico de la revelación, decidió formular su doctrina religiosa —como también algunas de sus convicciones políticas— con una ambigüedad muy bien calculada. Kant, maestro consumado en el difícil arte de nadar y guardar la ropa, habría dicho entre líneas, para buen entendedor, lo que no cabía decir abiertamente sin peligro.<sup>7</sup>

No cabe negar que Kant ha practicado en ocasiones ese tipo de escritura entre líneas. En su escrito *La paz eterna*, por ejemplo, el filósofo alude en tono muy crítico a distintas circunstancias de la historia prusiana y europea reciente, pero adopta la cautela de no dar

los nombres de las naciones o gobiernos aludidos.<sup>8</sup> Y precisamente de la época de su conflicto con la censura procede la anotación manuscrita, tantas veces citada, que concluye con estas palabras: «Si todo lo que se dice ha de ser verdad, no por ello se deber decir públicamente toda la verdad».<sup>9</sup> Con todo, el hecho de que un autor practique en ocasiones este tipo de reserva no prueba que lo haga siempre y por principio. La interpretación que hace del escrito de Kant sobre la religión un modelo de ambigüedad calculada casa bien con la imagen de un Kant racionalista que niega toda autoridad a la revelación cristiana; pero no demuestra por sí sola que esa imagen sea acertada, sino que la da por supuesta. Dicho de otro modo: *si* Kant es un racionalista radical, entonces su libro sobre la religión está escrito para buen entendedor. Nuestra tarea ha de consistir, por tanto, en averiguar qué piensa Kant realmente sobre la revelación cristiana. Y no hay otro modo de hacerlo que acudir a los textos relevantes, pero sin presuponer de entrada la verdad de ninguna de las interpretaciones recibidas.

## 2. EL MÉTODO SEGUIDO EN EL LIBRO SOBRE LA RELIGIÓN

Para empezar, volvamos por un momento al escrito dirigido por el filósofo a Federico Guillermo II. En él se asegura, según vimos, que el libro censurado no contiene un enjuiciamiento del cristianismo sino solo de la religión natural. Esta declaración resulta de entrada sorprendente, pues cualquier lector de la obra recordará que en ella el cristianismo y la Biblia tienen una presencia constante. ¿Acaso no se habla en el libro del pecado original, de Cristo, de su Iglesia, de la doctrina trinitaria, de la ascensión, de la resurrección de la carne, la comunión, la confesión y tantos otros contenidos dogmáticos de la fe cristiana? ¿Acaso no se cita constantemente la Escritura e incluso se practica la exégesis, a veces muy elaborada, de numerosos pasajes bíblicos? Todo esto es innegable, pero no convierte en insuperable la dificultad a la que nos enfrentamos.

Al afirmar que la obra contiene únicamente un juicio sobre la religión natural, Kant da a entender que su propósito ha sido el de exponer en ella la doctrina religiosa que cabe elaborar tomando como fuente la razón humana. Por cierto que semejante propósito no es un cuerpo extraño en el tejido de la filosofía kantiana, sino que constituía una tarea pendiente desde que Kant sostuviera en el «Canon de la razón pura», primero, que las preguntas por la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, al remitir a condiciones sin las cuales no cabe la esperanza de que cada hombre alcance la felicidad de que se haya hecho digno, expresan un interés constitutivo de la razón humana y, segundo, que esas preguntas tienen su lugar sistemático en el marco de la razón pura práctica. Esto supuesto, la tarea propuesta de exponer la religión natural puede abordarse de acuerdo con dos métodos que son distintos pero no se excluyen.

El primero consiste en explotar los recursos de la sola razón humana, haciendo abstracción de los contenidos de las religiones positivas. Un ejemplo de este modo de proceder lo encontramos en el prólogo a la primera edición del libro sobre la religión, donde, tras exponer Kant la necesidad en que se ve la razón humana de pensar la síntesis de la finalidad por libertad con la finalidad de la naturaleza, sostiene: «Así pues, la moral

conduce ineludiblemente a la religión, por la cual se amplía, fuera del hombre, a la idea de un legislador moral poderoso en cuya voluntad es fin último (de la creación del mundo) aquello que al mismo tiempo puede y debe ser el fin último del hombre» (VI 6). Habida cuenta de que los imperativos de la moral son un fruto del uso práctico de la razón humana, lo que Kant está sosteniendo es que la razón *por sí sola* es capaz de introducirnos en el dominio religioso. Supuesto que se acepte esto, se trataría de comprobar hasta dónde exactamente puede llevarnos la razón en la exploración de ese dominio.

El segundo método consiste en elaborar la religión natural dialogando con las religiones positivas, en especial el cristianismo. Este diálogo no podrá dar por buenos sin más averiguaciones los dogmas revelados de esas religiones, pues ello supondría renunciar al propósito inicial de no rebasar los límites de la razón. Se trata más bien de comprobar hasta qué punto los contenidos dogmáticos de las religiones históricas y las enseñanzas de sus libros santos pueden ser asumidos por la razón autónoma. Este es precisamente el método seguido por Kant en la mayor parte de su libro sobre la religión. Kant se deja interpelar por la revelación cristiana, por la Biblia, por las formas de culto y la configuración institucional de la Iglesia, y ensaya una reconstrucción racional de todos esos elementos. Los resultados son sorprendentes, pues el filósofo llega a proponer una traducción puramente racional de muchos de los contenidos del cristianismo sometidos a examen. Pero por más que Kant dialogue con la revelación cristiana, esta nunca es asumida como tal revelación, sino únicamente en la medida en que pase por el cedazo de la razón. De aquí se sigue que la declaración kantiana de que su libro no contiene un juicio sobre el cristianismo sino solo sobre la religión natural es, contra lo que podía parecer, absolutamente exacta. Pues aunque del cristianismo procedan múltiples incitaciones para la reflexión racional, la razón se reserva siempre en esta obra la última palabra, al tiempo que guarda silencio sobre el valor de la revelación como fuente de conocimiento independiente. El cristianismo es el interlocutor de Kant, no su tema.<sup>10</sup>

Aquí cabe plantear una dificultad. En su libro sobre la religión Kant se deja interpelar, no por las religiones históricas en general, sino por una determinada, el cristianismo. ¿No es este un modo de proceder arbitrario? Dado que la religión natural no se pronuncia sobre el valor de ninguna revelación histórica, todos los credos religiosos que se reclaman verdaderos deberían recibir la misma atención. El filósofo que se decide a dialogar con la revelación —diálogo que no presupone, según sabemos, un pronunciamiento sobre la legitimidad de esa fuente de conocimiento— debería ensayar la reconstrucción en términos racionales de cualquier dogma revelado, con independencia de su adscripción a uno u otro credo. Al mostrar mayor consideración por el cristianismo que por cualquier otra religión positiva, Kant estaría haciendo una concesión a la revelación cristiana incompatible con su decisión programática de no rebasar los límites de la razón. Ni que decir tiene que en esta concesión habría de verse un fuerte argumento a favor de la interpretación que hace de Kant un pensador cristiano. Pero la fuerza de esta objeción es solo aparente. La decisión de Kant de tomar como interlocutor principal, casi exclusivo, al cristianismo es consecuencia del previo examen

racional de las religiones que le son conocidas, el cual arroja como resultado que el cristianismo es, con gran diferencia, la religión positiva más conforme con los dictados de la razón práctica.

Es sabido que el aprecio de Kant por el cristianismo —aprecio filosófico— se remonta a una época muy anterior a aquella en que compuso su escrito sobre la religión. Ya en el «Canon de la razón pura» se alaba «la purísima ley moral de nuestra religión» por haber estimulado a la razón a formular un concepto novedoso de la divinidad que ahora seguimos aceptando «porque está en perfecto acuerdo con los principios morales de la razón» (III 530). Antes aún, en la célebre carta a Lavater del 28 de abril de 1775, Kant sostenía que la verdadera «enseñanza de Cristo» (la cual ha de ser distinguida de la noticia que de ella hemos recibido) es la «fe moral», a la cual nuestro filósofo se adhería sin reservas (X 175-179). Por su parte, el estudio atento de las *Reflexiones* permite comprobar que ya desde finales de la década de los sesenta Kant se aleja cada vez más de las concepciones antiguas de la relación entre virtud y felicidad y se adhiere en cambio a una concepción del bien supremo que él tiene por específicamente cristiana.<sup>11</sup>

Ahora bien, no basta con mostrar la conformidad del cristianismo con lo que la razón enseña. Para que su decisión de tomar al cristianismo como interlocutor único quede justificada, es preciso que Kant demuestre que la conformidad de esa religión con la razón es *mayor* que la que exhiben otras religiones. Esto explica la presencia en el libro sobre la religión de distintos pasajes dedicados al examen racional del judaísmo y el islam, así como alusiones pasajeras a muchos otros credos religiosos. No cabe negar que, en este punto, Kant es hijo de su época: su estimación racional del cristianismo corre pareja con una notable incompreensión de otras religiones. Así, en la Observación General a la parte cuarta del tratado, Kant no duda en describir la fe mahometana como una «fe fetichista», en la cual el cumplimiento meramente externo de los cinco grandes mandamientos (la oración, el ayuno, las abluciones, la limosna y la peregrinación a la Meca) sería considerado suficiente para ganarse el favor divino. De esos cinco preceptos, el relativo a la limosna quedaría exceptuado del juicio condenatorio de la razón si se practicara con una actitud interior virtuosa; pero «puesto que es al contrario, ya que según esta fe puede la limosna coexistir con la exacción a otro de aquello que se ofrece como sacrificio a Dios en la persona de los pobres, no merece tal limosna ser exceptuada» (VI 194).

En cuanto al judaísmo, Kant lo interpreta como un conjunto de leyes estatutarias conducentes a la fundación de una comunidad política, no religiosa (cf. VI 125-129). Como prueba de esta sorprendente afirmación se alega, primero, que todos sus mandamientos, sin excluir el Decálogo, han de entenderse como leyes coactivas que ordenan conductas externas aptas para fundar y mantener un orden político; segundo, que los premios o castigos aparejados al cumplimiento o transgresión de esas leyes tienen lugar en este mundo y no en una vida venidera; tercero, que las leyes judías, lejos de poseer vocación universalista, pretendían distinguir y separar a un pueblo de todos los demás. Por supuesto, muchos miembros del pueblo judío han podido, a título individual, adherirse a la genuina fe religiosa; han podido, por ejemplo, cumplir los diez

mandamientos con actitud moral auténtica, creer que esas leyes vinculan a toda la humanidad y esperar una vida futura en la que la felicidad sea proporcional a la virtud. Pero estos elementos, ciertamente sancionados por la razón y constitutivos de una fe religiosa auténtica, no forman parte del judaísmo como tal, sino que han sido añadidos a la fe judía sea merced al contacto con otros pueblos poseedores de una sensibilidad moral más desarrollada, sea porque están contenidos, al menos de modo latente, en la disposición moral de todo hombre.

Las carencias que Kant cree haber encontrado en la fe mahometana y en la judía explican que las excluya como interlocutores de la razón en su intento de elaborar la religión natural. El cristianismo, en cambio, se perfila como el interlocutor más adecuado, en la medida en que su doctrina religiosa se pliega admirablemente al concepto de religión tomado de la razón pura práctica. Y es que la religión cristiana no solo incluye los tres elementos básicos de ese concepto —observancia del deber, existencia de Dios e inmortalidad del alma (cf. VI 157)—, sino que los entiende *en el mismo sentido* que la religión natural. En efecto, para Kant el cristianismo se caracteriza por la exigencia de una actitud interior virtuosa en el cumplimiento de nuestros deberes religiosos y por el consiguiente rechazo de toda pretensión de agradar a Dios mediante al avenimiento meramente externo a lo que el deber ordena. A su vez, la vida futura es entendida en esta religión como condición de la posibilidad de la síntesis de virtud y felicidad a la que nuestra razón no puede por menos de aspirar, bien entendido que en ese compuesto la felicidad es el elemento condicionado y la virtud el elemento condicionante; el hombre bueno no es bueno para ser feliz, sino que por ser bueno es también *digno* de ser feliz. Por último, el Dios cristiano es pensado por Kant a la vez como legislador supremo y «conocedor de los corazones» (VI 99), lo que le capacita para retribuir a cada cual según su mérito, de modo que el fin último de la creación viene a coincidir con el fin último de la razón humana.

Por descontado, Kant sabe que el cristianismo no se reduce a esta triple doctrina sobre Dios, la inmortalidad y el deber. Esta religión posee un libro santo en el que se narran hechos milagrosos acontecidos en tiempos lejanos, se revelan misterios y se formulan normas estatutarias conducentes a la fundación y extensión de una Iglesia. Considerados bajo el prisma de la razón, estos elementos del cristianismo son en sí mismos contingentes y arbitrarios (cf. VI 158), por lo que solo son asumibles como doctrina revelada. Su aceptación presupone la fidelidad de los relatos contenidos en aquel libro, por lo que la fe que los acepta no es una fe racional, sino erudita. Ocurre además que la historia del cristianismo está plagada de errores y desviaciones, implacablemente registradas por Kant (cf. VI 130-131). Pero ni el carácter erudito de esta religión ni las frecuentes corrupciones que ha padecido su espíritu original empañan, a ojos de Kant, el gran mérito de la religión cristiana en orden al diálogo con la religión natural.

### 3. EL CÍRCULO DE LA RELIGIÓN RACIONAL

Volvamos al hilo principal de nuestro argumento. Estábamos sometiendo a examen la

declaración kantiana, hecha en el escrito dirigido al rey de Prusia, según la cual su libro censurado no trata propiamente del cristianismo, sino sobre la religión natural. Esta declaración tropezaba al pronto con la dificultad de que en ese libro se consideran de hecho múltiples elementos de la religión cristiana. Pero hemos sostenido que el cristianismo, aunque tenga una presencia constante en el texto kantiano, es el interlocutor y no el tema del libro sobre la religión. Hemos visto, en efecto, que el propósito declarado de explorar las posibilidades de la religión natural puede llevarse a cabo de dos maneras: o valiéndose únicamente de los recursos de la razón humana, o dejando que la razón se deje interpelar por la religión revelada. Esto último es lo que hace Kant. Y como en ese diálogo entre razón y revelación es a la razón a la que se otorga la última palabra (pues es ella la que somete a examen las pretensiones de la revelación cristiana, y no a la inversa), se sigue que la declaración kantiana de que solo se ha ocupado de la religión natural se ciñe perfectamente al contenido de su obra.

El caso es que el propio Kant confirma esta interpretación del propósito de *La religión dentro de los límites de la mera razón* en el prólogo a la segunda edición de la obra, donde expone la relación entre religión natural y revelación valiéndose de la imagen de dos círculos concéntricos (cf. VI 26-27). El círculo más amplio comprende todos los aspectos de la religión revelada, mientras que el círculo interior, más reducido, contiene únicamente «la religión racional pura»; a los contenidos del círculo más amplio que no forman parte de círculo de menor extensión los denomina Kant «lo histórico» de la revelación.<sup>12</sup> Pues bien, Kant indica en ese lugar que al filósofo «como puro maestro de la razón» le compete la exploración del círculo más reducido. Tal exploración, que habrá de realizarse «a partir de meros principios *a priori*», es la que hemos visto practicar a Kant tanto en el «Canon de la razón pura» como en aquella parte del primer prólogo al libro sobre la religión en la que se trataba de mostrar que «la moral conduce ineludiblemente a la religión». Se trataría, por tanto, de la primera de las vías de investigación antes distinguidas. Pero el propio Kant se apresura a añadir que cabe hacer asimismo un

segundo experimento, a saber: partir de alguna revelación tenida por tal y, haciendo abstracción de la religión racional pura (en tanto que constituye un sistema consistente por sí), poner la revelación, como *sistema histórico*, en conceptos morales solo fragmentariamente y ver si este sistema no remite al mismo *sistema racional* puro de la religión. (VI 26-27)

Parece claro que este otro modo de proceder se corresponde con la segunda vía de investigación, aquella que se deja interpelar por la revelación cristiana y somete sus contenidos doctrinales al cedazo de la razón. Como se ha señalado más arriba, la mayor parte del libro sobre la religión adopta precisamente este segundo método de trabajo.

La imagen de los círculos concéntricos, presentada en el prólogo a la segunda edición del libro sobre la religión, no parece en ningún otro lugar de la obra. Pero nada impide que intentemos apurar por nuestra cuenta esa imagen añadiendo nuevos círculos y colocando en ellos los contenidos de la revelación que, a juicio de Kant, la religión natural puede asumir como propios; después haremos otro tanto con los contenidos

revelados irreductibles a la razón.

El círculo más reducido, el que ocupa el centro de la imagen, es, como ya se ha indicado, el de la religión racional pura, la cual es definida por Kant como «el conocimiento de nuestros deberes como mandamientos divinos» (VI 153). Los deberes aquí aludidos son exactamente los mismos que la razón universalmente legisladora impone a todos los hombres, con independencia de cualquier revelación histórica. Téngase en cuenta que para Kant no existen «deberes particulares referidos inmediatamente a Dios» (VI 154 nota), pues Él no necesita nada de nosotros; el hombre religioso es el que no busca hacerse grato a Dios de otro modo que cumpliendo sus deberes humanos con una actitud interior puramente moral.<sup>13</sup> Por su parte, el que los deberes morales sean entendidos aquí como mandamientos divinos obedece a que la idea de Dios como rector moral del universo procede, no menos que la ley moral, del uso puro de la razón práctica; de hecho, esa idea constituye, en la filosofía kantiana, el umbral que separa la ética de la religión.

Podría parecer que hemos de incluir todavía en este primer círculo «la fe práctica en el hijo de Dios» (VI 67) expuesta en la parte cristológica del libro sobre la religión. En realidad, tal añadido sería redundante. Recuérdese que Cristo no es tratado en ese lugar como figura histórica, sino como modelo de perfección y, por tanto, de humanidad grata a Dios. Esa perfección estriba en haber cumplido sus deberes con una intención moral pura, haciendo frente a las mayores dificultades y llegando al sacrificio de la propia vida en aras del bien. Pero todo hombre sabe, con independencia de la revelación, que también él debería ser así. De hecho, si reconocemos la santidad de Cristo es porque advertimos que su vida cumple a la perfección el ideal que nos impone la razón moralmente legisladora. Luego el verdadero arquetipo moral reside en la razón pura, con independencia de los hechos históricos narrados en los Evangelios. Por eso afirma Kant que

el principio bueno no ha descendido del cielo a la humanidad solo en una cierta época, sino invisiblemente desde el comienzo de la especie humana. (VI 82)

La fe práctica en el hijo de Dios es, en realidad, lo mismo que la observancia de todos nuestros deberes como mandamientos divinos.

En el *segundo círculo* de la religión racional debemos situar las doctrinas del mal radical y de la gracia, así como la eclesiología kantiana. A diferencia de lo que ocurría en el primer círculo (el de la religión racional pura), en el segundo se presuponen ciertos conocimientos empíricos. La doctrina del mal radical, trasunto filosófico del dogma cristiano del pecado original, afirma que el hombre es malo por naturaleza. El argumento de Kant a favor de esta tesis reviste una gran complejidad.<sup>14</sup> Muchos de sus aspectos son de naturaleza apriórica, pero en él desempeña asimismo una importante función la investigación antropológica, que es de naturaleza empírica. La experiencia de la conducta de los hombres, tanto en estado de naturaleza como en estado civil, proporciona abundantes pruebas de la propensión corrupta que anida en su corazón. Y la misma conclusión se alcanza cuando se observa, finalmente, la rapacidad con que se

comportan los Estados en el plano de las relaciones internacionales.

Por su parte, la concepción kantiana de la gracia presupone la tesis antropológica de la «incapacidad natural» (VI 51) del hombre para cumplir el ideal de perfección moral que le impone su razón. La clave del argumento kantiano consiste en la evidencia de que la razón no nos impone tareas que no podamos cumplir: si debo, puedo. Ahora bien, si la razón me impone exigencias que no puedo satisfacer con mis solas fuerzas, entonces estoy legitimado para postular una «cooperación sobrenatural» (VI 44) que me permita estar a la altura del deber. Es verdad que el argumento que se acaba de esbozar —y que hemos desarrollado por extenso en el capítulo IV— es de naturaleza apriórica, pero conviene advertir que una de sus premisas fundamentales, la que afirma la natural incapacidad del hombre, se apoya a su vez en la doctrina del mal radical. Y como el argumento con el que Kant justifica esta última doctrina contiene elementos de naturaleza empírica, también la doctrina de la gracia ha de incluirse en el segundo círculo de la religión racional, no en el primero.

Por último, la doctrina eclesiológica desplegada en la tercera parte del libro sobre la religión parte del supuesto de que los hombres tienen el deber de erigir una «comunidad ética» bajo leyes de virtud. Para que triunfe el principio bueno no basta, en efecto, que los hombres funden una comunidad política sometida a leyes coercitivas, pues el cumplimiento de las leyes del Estado es compatible con la perversión del corazón. Recuérdese: el Estado lo fundaría «hasta un pueblo de demonios» con tal de que fueran demonios inteligentes, capaces de entender y administrar su propio interés. Más aún, tampoco basta que los hombres asuman, a título individual, la máxima suprema de hacer el deber por deber. Pues aunque el hombre se esfuerce por ser bueno, no le consta que su vecino haga otro tanto, e inevitablemente recelará de él. Surgen entonces «la envidia, el ansia de dominio, la codicia, las inclinaciones hostiles ligadas a todo ello» (VI 93 s.), con lo que el hombre, que había adoptado la máxima buena, recae en el mal. Por ello es imprescindible que los hombres, que ya han salido del estado de naturaleza jurídico, abandonen también el estado de naturaleza ético, lo cual solo se puede hacer mediante la creación y extensión de una sociedad según leyes de virtud que, finalmente, debería abarcar a la humanidad entera. Según Kant, esa sociedad solo es realizable bajo la forma de una Iglesia. Pero no necesitamos adentrarnos ahora en los pormenores de la eclesiología kantiana. Nos basta con destacar el hecho de que la necesidad de erigir una Iglesia se apoya, según se ha visto, en la tesis de que los hombres, incluso los mejores, se corrompen por el solo hecho de estar juntos. No cabe duda de que la razón solo puede llegar a formular esta tesis apoyándose en la experiencia de la conducta de los hombres. Por eso la eclesiología kantiana forma parte de la religión racional, pero no de la religión racional pura.

El *tercer círculo* comprende aquellos elementos de la religión positiva que son aprobados por la razón en vista de su utilidad, sea para la fundación y extensión de la Iglesia, sea para la vivificación de la fe moral de sus miembros, sea para otros fines valiosos, como el mantenimiento del orden público. Lo que caracteriza a este nuevo círculo de la religión racional es su mayor grado de condicionamiento empírico y, por

tanto, su mayor variabilidad. Mientras las tesis «el hombre es malo por naturaleza» y «el hombre se corrompe con la convivencia» se presentaban con el carácter de doctrinas antropológicas universalmente válidas, la cuestión de qué medios sean útiles para la promoción del principio del bien solo se deja resolver atendiendo a las cambiantes condiciones históricas. Y no solo es que circunstancias históricas distintas reclamen medios distintos, sino que cabe pensar en un futuro de madurez moral de la humanidad en el que muchos de esos medios, quizá todos ellos, se vuelvan innecesarios (pues la fe racional habrá reemplazado por entero a la fe eclesial). Veámoslo con ayuda de algunos ejemplos.

Kant no se cansa de testimoniar su admiración por la Biblia, y más en particular por los Evangelios. Los relatos históricos contenidos en ellos, algunos milagrosos, sirvieron para introducir una fe moral que reemplazó a una fe meramente estatutaria. Los Evangelios pudieron cumplir esta función decisiva gracias a que en ellos se formula en un lenguaje simbólico, al alcance de todos los hombres, el contenido de la religión racional (es decir, los elementos que hemos incluido en los dos primeros círculos concéntricos). Además, como en esos textos se encarece el deber de obediencia a la autoridad, el cristianismo histórico no solo fomenta el progreso moral de la humanidad, sino que contribuye también a su estabilidad política. Por todos estos motivos, Kant desautoriza en distintas ocasiones como insensato todo ataque a la Escritura (cf. VI 132; VII 9). Sin embargo, cuando la humanidad se encuentre más avanzada en el camino de su madurez moral (o lo que es lo mismo, cuando el reino de Dios haya alcanzado mayor extensión en la tierra), llegará un momento en que los hombres puedan prescindir de esos relatos históricos, pues estos no le enseñan nada que ellos no puedan encontrar en su propia razón.

Del mismo modo, Kant aprueba la costumbre de ir a la iglesia y tomar parte en el culto sagrado, la participación en determinados sacramentos (como el bautismo o la comunión) o la práctica de ciertas formas de oración (preferentemente no verbal). Pero todas estas prácticas religiosas se justifican ante la razón por su utilidad como medios sensibles para promover el bien moral en nosotros y en los demás. Ni todos los hombres ni todas las épocas necesitan de ellos.

Por último, Kant admite que en la Iglesia, como en toda sociedad humana bajo leyes públicas, debe haber relaciones de subordinación, de suerte que unos pocos tengan autoridad sobre el resto; pero da a entender que esto es solo una necesidad coyuntural, pues la Iglesia consumada, en la que impera el principio de libertad, no admite jerarquías. La aprobación que la razón otorga a ciertos aspectos de la organización institucional de la Iglesia es, como en los casos anteriores, provisional.

#### 4. EL CÍRCULO DE LA RELIGIÓN REVELADA Y SUS DIVISIONES

Los tres círculos que hemos trazado hasta ahora comprenden dentro de sí todos los contenidos de la religión natural, entendiendo por tal la doctrina religiosa que cabe formular recurriendo a la sola razón, sea en su uso puro (primer círculo) o en su uso

empírico (círculos segundo y tercero). Pero, como ya sugiere el título *La religión dentro de los límites de la mera razón*, la religión natural no es, al menos en principio, toda la religión. El círculo de la religión natural está contenido, en efecto, en el círculo más amplio de la religión revelada, la cual funda su pretensión de verdad invocando una fuente de conocimiento distinta de la razón humana. Si queremos ser plenamente respetuosos con el texto kantiano, habremos de dividir el ámbito de la religión revelada que queda *fuera* de los límites de la razón en *tres* nuevos círculos.

El *cuarto círculo* concéntrico es precisamente el cuarto, es decir: el colindante con la religión natural, porque contiene ideas religiosas que, si bien son conocidas *únicamente* por revelación, son tales que la razón no puede por menos de dirigir su atención a ellas. La razón, en efecto, es consciente de la enorme dificultad entrañada en el ideal de la perfección moral, sobre todo cuando tiene en cuenta que en la naturaleza humana está dada una propensión inextirpable al mal. Pero como este ideal constituye para el hombre una exigencia incondicionada, la razón, acuciada por la magnitud del obstáculo al que se enfrenta, concibe la posibilidad de recibir algún auxilio sobrenatural que la ayude en su flaqueza. Surgen así doctrinas religiosas sobre los efectos de la gracia en el alma humana y los medios por los que cabe alcanzarla; sobre los milagros que sirven para introducir y acreditar la fe religiosa; y sobre los misterios divinos, en especial sobre lo que Dios hace en auxilio de nuestra debilidad moral.<sup>15</sup> Mas, aunque sea la propia razón humana la que vuelve su mirada en la dirección ocupada por estas doctrinas, lo cierto es que ella guarda silencio acerca de su verdad objetiva.<sup>16</sup> Ella no puede entrar a discutir la posibilidad ni menos la efectiva realidad de cosas tales como los milagros o los misterios, pues, como recuerda Kant lapidariamente, «*supernaturalium non datur scientia*» (VII 65 nota). El hombre no puede, por tanto, acoger tales cosas en sus máximas teóricas o prácticas. Si lo hiciera, se estaría atribuyendo un conocimiento que en realidad no posee ni puede poseer. Kant no se cansa de denunciar las consecuencias perniciosas de introducir elementos sobrenaturales en la religión (entiéndase: en la religión natural, cuyos contenidos son válidos para todos los hombres). Creer que los efectos de la gracia son reconocibles por experiencia interna es fanatismo; creer que cabe reconocer milagros en el ámbito de la experiencia externa, superstición; creer que el entendimiento humano puede ser iluminado respecto a lo sobrenatural, iluminismo; creer que cabe actuar sobre la divinidad para ganarse su favor, por ejemplo mediante acciones rituales, taumaturgia. Esta última actitud religiosa, o más bien pseudorreligiosa, es particularmente grave, pues mientras a los otros tres errores les corresponde una verdad práctica que ellos deforman (a saber, que el hombre que lucha sinceramente por ser bueno tiene motivos de orden racional práctico para esperar confiadamente que Dios supla su debilidad moral de una manera que al hombre no se le alcanza), la aspiración a ganarse el favor divino mediante el cumplimiento de preceptos estatutarios que no presuponen una actitud interior buena desemboca en una «fe de petición de favor», la cual es condenada sin paliativos por la razón.<sup>17</sup>

Un *quinto círculo* lo ocupan aquellos contenidos de la religión revelada que son ajenos a la razón, no porque la contradigan, sino porque la razón no es capaz de asumirlos

(como ocurría con los contenidos de los círculos primero y segundo), ni los justifica por su utilidad (círculo tercero), ni tampoco responde a una necesidad sentida por ella (círculo cuarto). En este capítulo hemos de incluir todos los aspectos históricos de la Biblia que, se entiendan en un sentido o en otro, no contribuyen al mejoramiento moral del hombre. Kant los califica de *adiaphora*, y sugiere que no debe perderse el tiempo discutiendo sobre ellos.

Algo parecido cabe decir del dogma cristiano de la trinidad. Es sabido que Kant ensaya varias reconstrucciones racionales de esta doctrina. En la medida en que esos ensayos se juzguen logrados, la trinidad habrá de situarse en nuestro segundo círculo. En cambio, y solo de esto se trata ahora, si la idea de que hay tres personas en Dios se toma como dogma que formula una verdad teórica, se convierte inmediatamente en un nuevo *adiaphoron*, pues para ser un hombre bueno tanto da creer en tres personas divinas como creer en diez (cf. VII 39).

Otros ejemplos de doctrinas ajenas a la razón se refieren a la Iglesia como institución o a las prácticas piadosas de sus miembros. Sabemos que para Kant las Iglesias cumplen una función importante, aunque provisional, como instrumentos para la extensión del reino de Dios en la tierra, y que en esa medida forman parte de nuestro tercer círculo. Pero supuesto que varias Iglesias se revelaran «igualmente buenas» (VI 168) para este propósito, la decisión de pertenecer a una Iglesia u otra de ellas sería, desde el punto de vista de la fe racional, indiferente. Y otro tanto cabe decir de prácticas piadosas como la de santificar las fiestas: desde el punto de vista de la fe racional, lo mismo da descansar el domingo que cualquier otro día de la semana, o incluso no descansar ninguno (cf. VI 187).

El *sexto y último círculo* es el de los elementos de la religión revelada que son rechazados por la razón como incompatibles con lo que ella enseña. A este círculo pertenecen las denominadas religiones de petición de favor, en las que el hombre intenta hacerse grato a Dios mediante la observancia meramente externa de normas estatutarias. La historia de las religiones ofrece un amplísimo repertorio de ejemplos de este tipo de perversión moral. La religión mahometana, según hemos visto, es por entero religión de petición de favor; y si el judaísmo escapa a este severo dictamen, es únicamente porque Kant ni siquiera lo tiene por una religión, sino por una constitución política. Pero también en el cristianismo histórico cree encontrar Kant numerosos elementos incompatibles con las exigencias de la razón, como el sacramento de la confesión (en especial a las puertas de la muerte) o la práctica de sacrificios supuestamente expiatorios (como las mortificaciones o las peregrinaciones).

Tampoco en el Nuevo Testamento, por lo demás tan estimado por Kant, faltan doctrinas que la razón rechaza. Es el caso de la doctrina paulina de la predestinación («irreconciliable con la doctrina de la libertad, de la imputación de las acciones y por consiguiente con toda moral»: VII 41) o los relatos sobre los endemoniados (incompatibles con nuestro conocimiento de las leyes de la naturaleza). En casos así, la exégesis racional no trata de encontrar una intención oculta en el texto, sino que admite que el sentido literal es el único que se corresponde con la intención del autor, y lo

rechaza sin paliativos. Después de todo, también los autores sagrados, como seres humanos que son, pueden equivocarse (VII 66). Como se ve «la razón es, en materia de religión, el supremo exegeta» (VII 41).

Mención aparte merecen el relato evangélico de la resurrección de Cristo y su ascensión a los cielos. Podría parecer que se trata de meros elementos históricos de la Escritura, y que como tales pertenecen a nuestro quinto círculo. Pero este caso nos enseña que no todo lo histórico de la Escritura ha de contarse entre los *adiaphora*. Tomado literalmente, el relato es inaceptable para la razón por presuponer una concepción materialista tanto de la personalidad humana como del cosmos. La hipótesis conforme con la razón sería más bien la espiritualista, que permite pensar tanto la pervivencia de la persona cuando su cuerpo está muerto, como su logro de la felicidad en un mundo futuro no espacializado.

## 5. VALORACIÓN DE LA IMAGEN DE LOS CÍRCULOS CONCÉNTRICOS

Antes de pasar adelante conviene advertir que la imagen de los círculos concéntricos, si bien es de utilidad en la medida en que permite visualizar el modo como Kant concibe la relación entre religión natural y religión revelada, también puede inducir a error. Concretamente, podría hacernos creer que el grado de coincidencia entre ambas es mayor de lo que el texto kantiano autoriza a pensar. Recordemos que en la zona común a razón y revelación hemos encontrado cosas tales como la moral evangélica, la figura de Cristo, el mal radical o la Iglesia. Dado que todo ello ocupa un lugar central en la dogmática cristiana, es muy natural que una consideración superficial tienda a exagerar la medida en que Kant ha logrado reconstruir en términos racionales los contenidos fundamentales de la religión revelada. Pero un examen más atento pone de manifiesto que lo logrado por Kant es solo una reconstrucción *parcial* de esos contenidos, ya que algunos de sus aspectos más esenciales se muestran irreductibles al programa kantiano de justificación racional. Veámoslo comenzando por la interpretación kantiana de la moral cristiana.

Kant está persuadido de que el Evangelio enseña, en materia moral, lo mismo que la razón autónoma. Esta consonancia es subrayada con especial intensidad en las páginas del libro sobre la religión dedicadas a la exégesis racional de los capítulos 5 a 7 del Evangelio de Mateo, en los que Kant encuentra —expuestas de manera popular y adecuada a la época en que aquellos fueron escritos— numerosas doctrinas que ya forman parte del conocimiento moral vulgar y que son plenamente confirmadas por la reflexión filosófica (cf. VI 159-160).

Con todo, la tajante identificación kantiana de la ética evangélica con la ética racional tropieza pronto con el escollo del mandamiento del amor a Dios y al prójimo, verdadera cifra de la moral cristiana. Como es sabido, para Kant el amor, tomado en el sentido habitual de la palabra, es un sentimiento sensible; qué ame cada cual, depende de su particular constitución psicofísica y no de una decisión libre de la voluntad. De aquí se sigue que el amor carece de valor moral. Además, dado que el amor no está sujeto al

dominio de la voluntad, tampoco puede ser ordenado, de donde se sigue que el principio que expresa el deber de amar es puro malentendido.

Pese a ello, en su libro sobre la religión,<sup>18</sup> Kant reivindica para la ética racional el mandamiento del amor alegando que este mandamiento no prescribe sentimiento alguno, sino más bien que cumplamos nuestros deberes por solo sentido del deber. Según esta interpretación, la primera parte del mandamiento alude a Dios en cuanto legislador de todos nuestros deberes, y no quiere decir otra cosa que: «haz tu deber sin ningún otro motivo que la estima inmediata de él». A su vez, la segunda parte del mandamiento, referida a los deberes para con los otros hombres, ha de considerarse una regla particular subordinada a la expresada en la parte primera, y en realidad significa: «promueve su bien [el bien de los otros hombres] por una benevolencia inmediata, no derivada de motivos de provecho propio» (VI 160-161). No cabe duda de que, así entendido, el mandamiento del amor es perfectamente conforme con lo que Kant enseña en sus obras sobre filosofía moral. Pero también es muy cierto que la interpretación propuesta vuelve la espalda al verdadero sentido del amor cristiano y del mandamiento que lo ordena.<sup>19</sup> Pese a sus reiterados esfuerzos, Kant no ha conseguido mostrar la plena coincidencia de la ética cristiana con la racional. Y lo peor es que el mandamiento cristiano que no ha sido posible reconstruir con los recursos de la razón no es una parte accesoria de la moral evangélica, sino su núcleo más esencial.

Algo parecido cabe decir de la cristología kantiana, que como sabemos ve en Cristo al arquetipo moral de la humanidad. Por descontado, también la religión cristiana afirma la excelencia moral de su fundador. Pero para ser cristiano no basta con admirar la elevada doctrina moral del Evangelio, como prueba el hecho de que esta admiración la comparten muchos hombres que confiesan otros credos religiosos o incluso no confiesan ninguno. Lo que distingue al cristiano es creer, ante todo, que ese hombre excelente era el hijo de Dios. A este dogma cabe añadir muchos otros, como los contenidos en los distintos símbolos de la fe cristiana, mas todos ellos presuponen como su fundamento la creencia en la divinidad de Cristo. En efecto, solo si se presupone esta condición divina tiene sentido hablar de cosas tales como su encarnación, su resurrección o su venida al final de los tiempos.

Pero ocurre que la divinidad de Cristo nos es conocida únicamente por revelación. La razón humana nada sabe al respecto. Aun cuando aceptáramos sin reservas que una vez existió sobre la tierra ese hombre enteramente bueno,

no tendríamos motivo para aceptar en él otra cosa que un hombre engendrado de modo natural (pues el hombre naturalmente engendrado también se siente obligado a dar él mismo en sí un ejemplo semejante), si bien no por ello se negaría absolutamente que pudiese ser un hombre engendrado de modo sobrenatural. (VI 63)

Pero aunque la razón no pueda manifestarse sobre esta cuestión, existen motivos de orden pedagógico para preferir que no se eleve «a un santo tal por encima de la fragilidad de la naturaleza humana», ya que entonces no podría desempeñar su función de ejemplo para los hombres.

En vista del carácter fundamental que tiene la doctrina de la divinidad de Cristo en el seno de la dogmática cristológica cristiana, apenas hará falta decir que al colocar ese dogma fuera de los límites de la razón, Kant expulsa a la vez de sus confines todos los otros dogmas que sobre él se fundan. No es extraño, por tanto, que nos hayamos encontrado con el rechazo de la resurrección y ascensión de Cristo. Como se ve, el intento kantiano de reconstruir la cristología revelada con los solos instrumentos de la razón arroja un resultado más bien modesto.

Podría pensarse que al menos la doctrina del mal radical constituye un caso perfectamente logrado de reconstrucción racional de un dogma capital del cristianismo, el dogma del pecado original. Sin embargo, no es difícil mostrar que mal radical y pecado original no son exactamente lo mismo.

El complejo argumento expuesto por Kant en la parte primera del libro sobre la religión tiene por objeto demostrar, por medios puramente racionales, la corrupción de la naturaleza humana, afirmada también por el citado dogma. La principal dificultad a la que se enfrenta Kant estriba en explicar cómo una falta que el relato bíblico atribuye a nuestros primeros padres haya de ser imputada como culpa a los demás hombres, pese a que no han tenido parte en ella. Kant esquivará la dificultad negando que el relato bíblico haya de tomarse literalmente. Antes bien, hay que entenderlo como una representación simbólica, al alcance de todos los hombres, de una doctrina cuya verdad también puede ser establecida por la investigación racional, a saber: que todos los hombres han optado individualmente por el mal. El mal radical no es, según eso, una culpa heredada, sino contraída libremente por cada uno de nosotros en un acto del que, por ser nouménico, no guardamos memoria.

Por descontado, la solución kantiana no carece de dificultades. Podría preguntarse, para empezar, cómo es que, siendo la opción por el mal una opción libre, todos sin excepción incurrir en ella. Pero no necesitamos entrar ahora en el examen de este problema. Nuestra intención es únicamente mostrar la diferencia entre la doctrina del mal radical, sea cual sea su valor, y el dogma del pecado original. Esa diferencia consiste por de pronto en que el dogma del pecado original contiene una tesis etiológica: la naturaleza humana ha quedado dañada a causa del pecado de los primeros padres. Por difícil de aceptar que sea esto, parece claro que pertenece a los contenidos irrenunciables del cristianismo. Todo intento de eliminarlo traería consigo la alteración de otras doctrinas esenciales de esta religión, empezando por la comprensión de la acción redentora de Cristo.

No sería difícil mostrar que la misma situación se repite en el caso de la interpretación kantiana de la Iglesia, los sacramentos o la oración. La religión racional incorpora algunos aspectos de estos elementos de la religión revelada, mientras que otros aspectos se muestran irreductibles a aquella. Esto viene a confirmar, una vez más, lo que sugeríamos al comienzo de este apartado: que no se debe sobredimensionar el acuerdo mostrado por Kant entre los dos tipos de religión. Cuando una y otra hablan, por ejemplo, de Cristo o de la Iglesia, no hablan exactamente de lo mismo.

Nótese que este resultado no impugna la validez del esquema de los círculos

concéntricos, en el que nos hemos apoyado en todo momento. Dado que todos los componentes de la religión racional pueden ser descritos como reconstrucciones parciales de sus análogos revelados (sin perjuicio de que la razón los habría podido formular por sí misma, sin necesidad de dialogar con la revelación), es claro que la religión racional no debe ser representada como un círculo exterior al de la religión revelada. Lo que nuestro examen ha mostrado, eso sí, es que los tres círculos que en nuestro esquema representan la religión racional tienen una extensión considerablemente menor de la que podría atribuirles una consideración superficial.

## 6. RAZÓN Y REVELACIÓN

Al comienzo de este trabajo preguntábamos por la posición personal de Kant en materia religiosa. Veíamos que la investigación especializada está lejos de haber alcanzado la unanimidad al respecto. La discusión ha girado sobre todo en torno a la relación de Kant con el cristianismo. Nadie ignora su admiración por el Evangelio, que a su juicio contiene

una religión completa que puede ser propuesta a todos los hombres mediante su propia razón de modo captable y convincente. (VI 162)

Pese a ello, hemos podido persuadirnos en las páginas precedentes de que profesar la religión que la razón propone a todos los hombres no es suficiente para ser cristiano. Hemos comprobado, en efecto, que la traducción al lenguaje de la razón de los dogmas de la religión cristiana tiene como precio, en todos los casos considerados, la pérdida de aspectos esenciales de esos dogmas. Al cristianismo le cuesta mucho reconocerse en el retrato que de él pinta la razón.

Pero es importante recordar que, si bien la religión natural no es ya cristianismo, tampoco está reñida con él. Quien acepta la verdad de la primera, puede aceptar también la verdad del segundo, con tal, eso sí, de que reconozca autoridad a la revelación como fuente legítima de conocimiento religioso. De aquí se sigue que la única manera de averiguar cuál es la verdadera relación de Kant con el cristianismo sea estudiar lo que dice sobre la pretensión de verdad de la religión revelada en cuanto revelada. Mas aquí tropezamos con una dificultad que ya nos es conocida: el libro sobre la religión, que hemos tomado como guía principal de nuestro estudio, trata sobre la religión natural, no sobre la revelada. El silencio de Kant sobre el valor de la revelación cristiana no es casual, sino consecuencia, como sabemos, de una determinada opción metodológica. ¿Habremos de concluir que la pregunta planteada al inicio está condenada a quedar sin respuesta? En seguida veremos que no es así.

La revelación es la acción por la que Dios manifiesta al hombre algo que este ignora, por ejemplo: cómo es Dios, qué hace por el hombre o qué espera de él. Dado que Dios no pertenece al ámbito de nuestra experiencia sensible, el concepto de revelación implica que el orden sobrenatural opera sobre el orden natural, dando noticia de sí. Este dar

noticia no puede consistir en un mostrarse directamente, pues para ello sería imprescindible que el hombre fuera capaz de «una intuición para la que no hay sentido alguno en la naturaleza humana» (VI 175). La revelación ha de producirse, por tanto, a través de hechos pertenecientes al ámbito de nuestra experiencia sensible. Ha de tratarse, claro está, de hechos extraordinarios (o bien de hechos corrientes acompañados de hechos extraordinarios que los acrediten), pues de lo contrario descenderían al nivel de lo cotidiano y al hombre no se le pasaría por la cabeza que está siendo destinatario de una revelación divina. La revelación se produce, en suma, a través de fenómenos que pertenecen al orden natural pero que presentan algún indicio de deberse a causas sobrenaturales. Si a tales fenómenos se los denomina milagros, entonces diremos que la aceptación de la revelación comporta la creencia en milagros.

A juicio de Kant, los indicios que supuestamente permiten calificar de milagro un hecho extraordinario nunca son suficientemente claros. Aunque el hombre corriente y hasta el investigador de la naturaleza se confiesen incapaces de explicar cosas tales como que una zarza arda sin consumirse o que un ciego de nacimiento recupere la vista, esto no prueba que esos extraños fenómenos no obedezcan a causas naturales. Nuestro desconocimiento de una causa natural no prueba que esta no exista. En general, ni la experiencia interna ni la externa autorizan a creer en milagros. Y más razones aún hay para dudar de su autenticidad si los hechos extraordinarios en cuestión se remontan a un tiempo lejanísimo, como ocurre con los milagros relatados en la Biblia.

Nótese, sin embargo, que el argumento precedente no demuestra la imposibilidad de los milagros. Lo único que prueba es que si se diesen, los hombres no serían capaces de reconocerlos, pues quedarían fuera del alcance de sus facultades cognoscitivas. De donde se sigue que hemos de atenernos al «principio de la justa *moderación* en los juicios sobre todo lo que se llama revelación» (VI 132): si por un lado hemos de evitar poner milagros «en la base de nuestras explicaciones racionales ni de las reglas de nuestras acciones» (VI 89 nota), por otro hemos de reconocer que no contar con ellos es «solamente una máxima de la razón, no la inteligencia objetiva de que no los haya» (VI 85 nota).

Pero el caso es que muchos hombres han creído en milagros. Unos, sobre todo en tiempos remotos, han creído firmemente haberlos presenciado; y otros, muchos otros, han creído verdaderos los relatos que los narran. ¿Qué pensar de esto? Respecto a los primeros, dado que según Kant nunca hay razones suficientes para tomar un hecho extraordinario por un milagro, hemos de pensar que se trataba de hombres ingenuos, nacidos en una época en que la razón humana no había alcanzado suficiente madurez. Pero, según sabemos, el que su creencia en milagros se deba a un error lógico no demuestra que esos milagros no tuvieran lugar. Caben, por tanto, dos posibilidades: o que los hechos prodigiosos presenciados por aquellos hombres ingenuos obedecieran a causas naturales desconocidas por ellos, o bien que se tratara de auténticos milagros que ellos, pese a no tener razones suficientes para ello, aceptaron como milagros. En el segundo supuesto, Dios se habría valido del atraso de la razón humana para remediar ese mismo atraso (*similia similibus curantur*): habría revelado al hombre una doctrina saludable que este ignoraba; y el hombre habría aceptado esa doctrina precisamente por

ser ignorante, confirmando con esta aceptación, para la que no había razones suficientes, cuán necesitado estaba de la revelación divina.

Pero dado que nosotros solo tenemos noticia de la revelación a través de un testimonio escrito, una tercera posibilidad se sugiere por sí misma. Pudiera ser que los hechos milagrosos fueran invenciones bienintencionadas, sea de los propios autores de la Escritura, sea de los testigos que los refirieron. Estos hombres, en los que la razón habría alcanzado un desarrollo mucho más amplio que entre sus contemporáneos, habrían comprendido que la causa del bien exigía fundar una nueva religión conforme con los principios de la razón. Dado que el vulgo, debido a su atraso, no era capaz de acceder directamente a estos principios, se habría hecho necesario introducir la nueva doctrina mediante un lenguaje simbólico, accesible a todos, y acreditarla mediante el relato de hechos milagrosos.

El lector de la Biblia no está en condiciones de decidirse por una de estas tres opciones, pues ni sabe a ciencia cierta si hay milagros, ni tiene medios para averiguar si los relatos bíblicos son sinceros o tan solo bienintencionados. Por eso la exégesis kantiana adoptará la regla de no aceptar de la Escritura más que los elementos que sean convalidables por la razón. En cuanto a los elementos históricos o estatutarios de la revelación cristiana que no son sancionados por la razón, Kant reconoce al menos que han sido de utilidad para introducir y extender la religión moral. A la «debilidad de la naturaleza humana» (VI 103) se debe que las doctrinas morales de la Biblia hayan de presentarse de un modo simbólico que haga intuible su contenido, o que no sea posible fundar una Iglesia sobre una pura fe moral, o que la vieja religión de meras observancias externas solo pueda ser desalojada mediante una doctrina avalada por relatos de hechos milagrosos.

Pero esta debilidad de la naturaleza humana no constituye algo así como un destino inescapable. Kant comparte la convicción ilustrada de que la humanidad se encuentra en la senda de un progreso constante e imparable. Llegará un día en que la razón humana haya madurado en tal grado, que los hombres estarán en condiciones de prescindir de los elementos estatutarios de la religión como de un medio de promoción de la fe moral ya obsoleto. Tampoco serán menester relatos que presten «a los supremos conceptos y fundamentos de razón algún *apoyo sensible*» (VI 109). Y en cuanto a los milagros, comprobaremos que en realidad sirvieron para introducir una fe racional que termina por «hacer finalmente superflua la creencia en milagros en general» (VI 84).

Que ese día feliz acaso no esté demasiado lejos, lo cree Kant en vista de los notables progresos que se han producido en las fases más recientes de la historia religiosa de la humanidad. Nuestro filósofo está persuadido de vivir en la época de mayor madurez alcanzada hasta ahora por la religión cristiana, a tal punto que

se puede simplemente dejar que se desarrolle más y más, sin impedimento, el germen de la verdadera fe religiosa tal como ahora ha sido puesto, ciertamente solo por algunos, pero públicamente, en la cristiandad.  
(VI 131)

Los impedimentos a los que alude este pasaje son, por descontado, de naturaleza

política: solo si los gobiernos ilustrados garantizan un espacio de libertad en el que puedan someterse a examen racional y debatirse públicamente las cuestiones religiosas podrá esperarse un progreso verdadero en este terreno. Por su parte, la humanidad responsable no deberá conformarse con el papel de espectadora pasiva de este proceso, sino que, teniendo a los filósofos como vanguardia, ha de aprender a pensar por sí misma. No debe olvidarse que el propio Kant, hacia el final de su opúsculo *¿Qué es Ilustración?*, advierte que el imperativo de atreverse a pensar y salir de la minoría de edad culpable concierne de manera muy especial a las creencias religiosas albergadas por los hombres (cf. VIII 40-41).

Para quien cumple el alto deber de salir de la minoría de edad culpable en materia religiosa no es *posible* seguir creyendo en la verdad de la revelación cristiana, pues, según sabemos, el hombre que somete su vida solo a criterios racionales no puede aceptar milagros, y quien no cree en milagros tampoco cree en la revelación. Por fortuna, tampoco le es *necesaria* esa revelación de la que ahora se despide, ya que la razón le enseña que la única manera de hacerse grato a Dios es cumplir los deberes que la ley moral impone a todos los hombres, siendo en cambio indiferentes las creencias teóricas que uno albergue acerca de la divinidad. Añadamos que, además de no ser ni posible ni necesaria para un hombre tal, la revelación tampoco es *deseable*, pues supone una seria amenaza para la integridad moral y, por tanto, religiosa.

Para que la conducta del hombre posea valor moral no basta que él cumpla externamente la ley moral, sino que ha de hacerlo por respeto a esa ley, y no por cálculo. Quien se abstiene de la bebida porque teme arruinar su salud o renuncia a robar por temor a la policía hace sin duda lo que debe, pero lo hace únicamente por razones prudenciales, por lo que su conducta carece de valor moral. Pues bien, si Kant sostiene que la revelación no es deseable para los hombres, es porque está persuadido de que ella aporta presuntas certezas teóricas que, habida cuenta de la debilidad de la naturaleza humana, corromperán nuestras deliberaciones morales transformándolas en cálculos meramente prudenciales. Por ejemplo, si supiéramos con certeza teórica que tras la muerte nos esperan el cielo y el infierno, este saber se tornaría un poderosísimo resorte de nuestra conducta, de suerte que nos esforzaríamos al máximo por practicar el bien y evitar el mal. Mas, dado que esa actitud respondería a consideraciones mercenarias, ni siquiera nos haríamos mejores con ello, por más que nuestra conducta ganara en conformidad externa con la ley moral (cf. VI 161 s.; VI 69 nota). A su vez, si se acepta el dogma revelado según el cual el sacrificio expiatorio de Cristo ha servido para redimirnos de nuestros pecados, sin que en ello haya mediado mérito alguno de nuestra parte, es de esperar que quienes creen en la verdad teórica de ese dogma descuiden todo esfuerzo moral que ellos pudieran realizar por su propia cuenta, pues «cuando existe un fondo inagotable para el pago de la deudas hechas o por hacer, uno puede simplemente echar mano de él (*y lo hará sin duda* antes que nada, aun con todas las reclamaciones que la conciencia haga) para hacerse libre de culpa, en tanto que el propósito de llevar una vida buena puede ser suspendido hasta que se esté en paz ante todo en lo referente a aquel pago» (VI 120; cursivas añadidas). Por todo ello, Kant insiste

en que todo intento de extender nuestro saber religioso más allá de los límites de la razón práctica, sobre ser inviable, es contraproducente. El ser humano ha de conformarse con la esperanza racional del bien supremo, sin aspirar a una certeza teórica al respecto: «es impertinente pedir que nos sea manifestado aún más» (VI 145). Y no solo impertinente, sino también indicio de «incredulidad moral» y «falta de fe en la virtud» (VI 63).

Llegados al término de este capítulo, podemos resumir en tres afirmaciones el núcleo esencial de la posición adoptada por Kant respecto al valor de la revelación cristiana. Primero, Kant afirma que la razón reivindica buena parte de los contenidos de la revelación, sea porque coinciden con lo que la razón enseña —es el caso de la doctrina moral del Evangelio—, sea porque esos contenidos hacen de la revelación un instrumento de gran utilidad para la difusión de la auténtica fe religiosa, la cual es exclusivamente racional. Segundo, la razón no está en condiciones de pronunciarse acerca de la fiabilidad de la revelación en cuanto fuente independiente de conocimiento. El que ciertas doctrinas reveladas versen sobre objetos inaccesibles al uso natural de la razón no lleva a Kant a rechazarlas, sino más bien a suspender el juicio sobre su pretensión de verdad, de acuerdo con el ya citado «principio de la justa *moderación* en los juicios sobre todo lo que se llama revelación» (VI 132). Tercero, este principio de moderación invocado por Kant se refiere exclusivamente al uso teórico de nuestra razón. En el orden práctico, en cambio, hemos de aprender a vivir sin la revelación, supuesto que queramos cumplir el deber incondicionado de dejar atrás nuestra minoría de edad culpable. La humanidad madura y responsable es la que se desprende de las andaderas de la revelación tan pronto como es capaz de caminar sin ellas, es decir, de someter su vida solo a criterios racionales.<sup>20</sup> Cuando la tarea que tiene por delante le resulte excesiva para sus fuerzas, buscará apoyos, no en doctrinas reveladas cuya verdad no puede conocer, sino en la «esperanza» (VI 144) y el «consuelo» (VI 76) que nacen de la propia razón. Lo cual no implica que la adhesión de Kant al cristianismo sea insincera, sino más bien que Kant entiende el cristianismo de un modo distinto al habitual. Para él el cristianismo bien entendido coincide enteramente con la fe moral, la cual es exigible a todo hombre.

---

<sup>1</sup> Cf. W. Schultz, *Kant als Philosoph des Protestantismus*, Bergstedt (Hamburgo), Reich, 1960. El autor de esta obra demuestra convincentemente lo injustificado de esta caracterización.

<sup>2</sup> Cf. A. Winter, «Kant zwischen den Konfessionen», *Theologie und Philosophie* 50 (1975), pp. 1-37. Este trabajo ha sido incorporado luego a la extensa obra del mismo autor *Der andere Kant*, Hildesheim, Olms, 2000. Por lo demás, Winter no solo defiende que Kant era cristiano, sino que considera que también lo es su filosofía: cf. A. Winter, «Kann man Kants Philosophie “christlich” nennen?», en N. Fischer (ed.), *Kant und der Katholizismus*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 2005, pp. 33-57. De la misma opinión es P. Rossi, «Kant as a Christian Philosopher», *Philosophy Today* (1981), pp. 24-33.

<sup>3</sup> M. Kühn, *Kant. Eine Biographie*, Múnich, Beck, 2003 [trad. cast.: *Kant. Una biografía*, Madrid, Acento, 2013].

<sup>4</sup> K. Vorländer, *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, vol. II, Leipzig, Felix Meiner, pp. 181-183.

<sup>5</sup> Cf. Henri d'Aviau de Ternay, *Traces bibliques dans la loi morale chez Kant*, París, Beauchesne, 1986.

<sup>6</sup> Véanse por ejemplo las contribuciones de F. Ricken y W. Vossenkuhl en el volumen colectivo: F. Ricken y F. Marty (eds.), *Kant über Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1992.

[7](#) Según esto tendríamos que incluir el nombre de Kant en la amplia nómina de filósofos que han practicado sistemáticamente eso que Leo Strauss ha bautizado como «escritura esotérica». Cf. L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, University of Chicago Press, 1952 [trad. cast.: *Persecución y arte de escribir*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009]; en p. 33, se menciona a Kant como un caso que merecería un estudio aparte.

[8](#) H. Saner ha mostrado esto con abundancia de ejemplos en su contribución al comentario colectivo: O. Höffe (ed.), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Berlín, Akademie, 2004 (ed. revisada).

[9](#) Véase también, en el mismo sentido, la carta a M. Mendelssohn del 8 de abril de 1766 (x 69).

[10](#) Me distancio en este punto de A. Winter, que ve en el hecho de que la investigación de Kant «se oriente una y otra vez por los datos previos de la revelación» («Kann man Kants Philosophie “christlich” nennen?», *op. cit.*, p. 56) una prueba —bien es verdad que no la única— en favor del carácter presuntamente cristiano de la filosofía kantiana.

[11](#) Cf. el cuidado estudio de M. Forschner «Moralität und Glückseligkeit in Kants Reflexionen», incluido en el libro del mismo autor *Über das Glück des Menschen*, Darmstadt, Primus, 1996, pp. 107-150.

[12](#) Nótese que, dado que el círculo menor cae *dentro* del mayor, Kant considera a la religión racional como una forma especial de la revelación; de ella dirá más adelante que es «una revelación divina que acontece de modo constante (aunque no empírico) para todos los hombres» (VI 122). En aras de la claridad, nosotros usaremos siempre el término «revelación» en su sentido más restringido, que designa una fuente de conocimiento distinta de la razón.

[13](#) La religión moral «no ha de ser puesta en estatutos y observancias, sino en la intención de corazón de observar todos los deberes humanos como mandamientos divinos» (VI 84).

[14](#) Véase nuestro ensayo de reconstrucción en el capítulo II de esta obra.

[15](#) Estas cuestiones son abordadas en las «observaciones generales» que Kant coloca al final de cada una de las cuatro partes de que consta su libro sobre la religión. Significativamente, Kant se refiere a estas observaciones generales con el término «parerga», dando a entender que quedan fuera del ámbito de la religión natural, aunque lindando con ella.

[16](#) Kant es muy claro al respecto: la razón, «en la conciencia de su incapacidad para satisfacer su necesidad moral, se extiende hasta ideas que podrían suplir aquella deficiencia, *pero sin adjudicárselas como una posesión ampliada*» (VI 52; cursiva añadida).

[17](#) Al cuarto círculo pertenecen asimismo la concepción virginal de Jesús en el seno de María (VI 80 nota), la superioridad del estado monacal (*ibid.*) o las creencias relativas a la duración de las penas del infierno (VI 69 nota).

[18](#) Véanse también los pasajes paralelos en la *Fundamentación* (IV 399) y en la segunda *Crítica* (V 83-84).

[19](#) Puede verse una crítica de la interpretación kantiana del mandamiento del amor en Max Scheler, *El formalismo en ética y la ética material de los valores* (GW 2, p. 233). Scheler muestra de manera convincente que Kant, víctima en este caso de los presupuestos sensualistas de su psicología, ha desconocido la naturaleza *espiritual* del amor cristiano.

[20](#) De manera muy consecuente, Kant sostendrá que las Iglesias históricas solo merecen llamarse verdaderas en la medida en que lleven consigo un principio de acercamiento a la fe racional pura, la cual prescinde de todo elemento revelado.

## BIBLIOGRAFÍA

### FUENTES

Las numerosas referencias a las obras de Kant hechas en este trabajo remiten a la edición de la Real Academia Prusiana de las Ciencias (= *Kants gesammelte Schriften, begonnen von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, G. Reimer y W. de Gruyter, Berlín, 1900 ss.). En dichas referencias, el número romano corresponde al volumen y la cifra arábica a la página.

Al citar pasajes concretos de algunas obras de Kant, hemos utilizado las traducciones españolas que a continuación se relacionan, si bien nos hemos permitido retocarlas cuando nos ha parecido conveniente:

- *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. de Felipe Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1969.
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. de Manuel García Morente, Madrid, Encuentro, 2003.
- *Crítica de la razón práctica* (ed. bilingüe), trad. de Dulce María Granja Castro, México, FCE, UAM, UNAM, 2005.
- *El conflicto de las facultades*, trad. de Elsa Tabernig, Buenos Aires, Losada, 1963.

### LITERATURA SECUNDARIA

- BARTH, K., *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich, Evangelischer Verlag, 1946.
- BLANKE, T., *Das Böse in der politischen Theorie. Die Furcht vor der Freiheit bei Kant, Hegel und vielen anderen*, Bielefeld, Transcript, 2006.
- BOHATEC, J., *Die Religionsphilosophie Kants in der «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft»*, Hamburgo, 1938 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1966).
- BORKOWSKI, H., *Die Bibel Immanuel Kants*, Königsberg, 1937.
- BRACHTENDORF, J., «Die Kritik des Judentums und die Geheimnisse der Vernunft», en O.

- Höffe (ed.), *Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Berlin, Akademie, 2011, pp. 151-172.
- BRUCH, J.-L., *La philosophie religieuse de Kant*, Paris, Aubier-Montaigne, 1969.
- CAIMI, M., «Kants Metaphysik und Religionsphilosophie in spanischen Arbeiten», en N. Fischer (ed.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburgo, Felix Meiner, 2004, pp. 609-630.
- CAVALLAR, G., «Kants Religionsphilosophie im Spiegel neuerer Arbeiten», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 52 (1998), pp. 460-470.
- CASSIRER, E., *Die Philosophie der Aufklärung*, Tubinga, J. C. B. Mohr, 1932 [trad. cast.: *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 32013].
- CORTINA, A., *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Salamanca, Universidad Pontificia, 1981.
- DESPLAND, M., *Kant on History and Religion*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1973.
- D'AVIAU DE TERNAY, H., *Traces bibliques dans la loi morale de Kant*, Paris, Beauchesne, 1986.
- DI GIOVANNI, G., *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors: The Vocation of Humanity, 1774-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- EHNI, H.-J., *Das moralisch Böse. Überlegungen nach Kant und Ricœur*, Friburgo, München, Alber, 2006.
- ESSEN, G., y M. STRIET (eds.), *Kant und die Theologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.
- FACKENHEIM, E., *The God Within. Kant, Schelling, and Historicity*, Toronto, University of Toronto Press, 1996.
- FERRETTI, G., *Ontologie et théologie chez Kant*, Paris, Cerf, 2001.
- FIRESTONE, C. L., y N. JACOBS, *In Defense of Kant's Religion*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 2008.
- , y S. R. PALMQUIST (eds.), *Kant and the New Philosophy of Religion*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 2006.
- FISCHER, N., «Zur neueren Diskussion um Kants Religionsphilosophie», *Theologie und Glaube* 2 (1993), pp. 170-192.
- (ed.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburgo, Felix Meiner, 2004.
- (ed.), *Kant und der Katholizismus*, Friburgo de B., Herder, 2005.
- y M. FORSCHNER (eds.), *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 2010.
- , «Kants Philosophie und der Gottesglaube der biblischen Offenbarung», en N. Fischer y M. Forscher (eds.), *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 2010, pp. 131-154.
- FORSCHNER, M., «Moralität und Glückseligkeit in Kants Reflexionen», en *id.*, *Über das Glück des Menschen*, Darmstadt, Primus, 1996, pp. 107-150.
- GILBERT, P., «La christologie sotériologique de Kant», *Gregorianum* 66 (1985), pp. 491-515.

- GÓMEZ CAFFARENA, J., *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Cristiandad, 1983.
- GRANJA CASTRO, D. M., *Lecciones de Kant para hoy*, Barcelona, Anthropos, 2010.
- GUILLAUME, A.-M., *Mal, mensonge et mauvaise foi. Une lecture de Kant*, Namur, Presses Universitaires de Namur, 1995.
- HERRERO, F. J., *Religión e historia en Kant*, Madrid, Gredos, 1975.
- HOBBS, T., *De cive*, «Epístola dedicatoria», en *id.*, *Opera latina* (ed. Molesworth), Aalen, Scientia, 1966 (1839), vol. II [trad. cast.: *De cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, trad. y notas de C. Mellizo, Madrid, Alianza, 2016].
- HÖFFE, O., *Ethik und Politik. Grundmodelle und -probleme der praktischen Philosophie*, Frankfurt del Meno, Suhrkamp, 1992.
- (ed.), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Berlín, Akademie, 1995, 2004 (ed. revisada).
- (ed.), *Immanuel Kant: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Berlín, Akademie, 2011.
- KAISER, O., «Kants Anweisung zur Auslegung der Bibel. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik», en G. Müller y W. Zeller (eds.), *Glaube, Geist*, Leiden, Brill, 1967, pp. 75-90.
- KÜHN, M., *Kant. Eine Biographie*, Múnich, Beck, 2003 [trad. cast.: *Kant. Una biografía*, Madrid, Acento, 2013].
- LABERGE, P., «Das radikal Böse und der Völkerzustand», en F. Ricken y F. Marty (eds.), *Kant über Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1992.
- LEMA-HINCAPIÉ, A., *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica*, México, Universidad Autónoma Metropolitana; Barcelona, Anthropos, 2006.
- MARIÑA, J., «Kant on Grace: A Reply to His Critics», *Religious Studies* 33/4 (1997), pp. 379-400.
- MCCARTHY, V. A., «Christus as Chrestus in Rousseau and Kant», *Kant-Studien* 73 (1982), pp. 191-207.
- MICHALSON, G. E., *Fallen Freedom: Kant on Radical Evil and Moral Regeneration*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- MÜLLER, G., y W. ZELLER (eds.), *Glaube, Geist, Geschichte*, Leiden, Brill, 1967.
- ODERO, J. M., *La fe en Kant*, Pamplona, EUNSA, 1992.
- O'NEILL, O., «Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft», en F. Ricken y F. Marty (eds.), *Kant über Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1992.
- PALACIOS, J. M., *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*, Madrid, Caparrós, 2004.
- PALMQUIST, S. R., «Kant's Ethics of Grace: Perspectival Solutions to the Moral Difficulties with Divine Assistance», *The Journal of Religion* 90/4 (2010), pp. 530-553.
- PASTERNAK, L. R., *Kant on Religion within the Boundaries of Mere Reason*, Londres, Nueva York, Routledge, 2014.
- PAYNE, C., y L. THORPE (eds.), *Kant and the Concept of Community*, Rochester (NY), University of Rochester Press, 2011.
- REBOUL, O., *Kant et le problème du mal*, Montreal, Presses de l'Université de Montréal,

- 1971.
- RICKEN, F., y F. MARTY (eds.), *Kant über Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1992.
- ROSSI, P., «Kant as a Christian Philosopher», *Philosophy Today* (1981), pp. 24-33.
- y M. WREEN (eds.), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 1991.
- , «Reading Kant through Theological Spectacles», en C. L. Firestone y S. R. Palmquist, S. R. (eds.), *Kant and the New Philosophy of Religion*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 2006.
- ROVIRA, R., *Teología ética*, Madrid, Encuentro, 1986.
- , «Kant ante la cuestión de la pneumatología», *Tópicos* 41 (2011), pp. 281-314.
- , «Kant y el Padrenuestro», *Pensamiento* 72 (2016), pp. 257-277.
- RUHSTORFER, K., «Kirchlichkeit und christlicher Offenbarungsglaube bei Immanuel Kant», en N. Fischer (ed.), *Kant und der Katholizismus*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 2005.
- SALA, G. B., «Die Lehre von Jesus Christus in Kants Religionsschrift», en F. Ricken y F. Marty (eds.), *Kant über Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1992, pp. 143-155.
- , *Kants «Kritik der praktischen Vernunft». Ein Kommentar*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.
- , «Das Reich Gottes auf Erden. Kants Lehre von der Kirche als “ethischem gemeinen Wesen”», en N. Fischer (ed.), *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*, Hamburgo, Felix Meiner, 2004, pp. 225-264.
- SANER, H., «Die negativen Bedingungen des Friedens», en O. Höffe (ed.), *Immanuel Kant. Zum ewigen Frieden*, Berlín, Akademie, 2004, pp. 43-67.
- SÄNGER, E., «Kants Auffassung von der Bibel», *Kant-Studien* 11 (1906), pp. 382-389.
- SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (= GW 2), Berna, München, Francke, 1980 [trad. cast.: *Ética: nuevo ensayo de fundamentación de un personalismo ético*, Madrid, Caparrós, 2001].
- SCHULTE, C., *Radikal böse. Die Karriere des Bösen von Kant bis Nietzsche*, München, Fink, 1988.
- SCHULTZ, W., *Kant als Philosoph des Protestantismus*, Bergstedt (Hamburgo), Reich, 1960.
- SILBER, J. R., «The Ethical Significance of Kant's Religion», estudio introductorio a I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trad. de T. M. Greene y H. H. Hudson, Nueva York, Harper, 1960.
- SOMMER, A. U., «Neuerscheinungen zu Kants Religionsphilosophie», *Philosophische Rundschau* 54 (2007), pp. 31-53.
- STANGNETH, B., *Kultur der Aufrichtigkeit. Zum systematischen Ort von Kants «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft»*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000.
- (ed.), *Kants Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Hamburgo, Felix Meiner, 2003.
- STEIN, P. (ed.), *Goethes Briefe*, vol. 4, Berlín, O. Elsner, 1903.
- STRAUSS, L., *Persecution and the Art of Writing*, Chicago, University of Chicago Press,

- 1952 [trad. cast.: *Persecución y arte de escribir*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009].
- THIEDE, W., «Gnade als Ergänzung? Zur Aporetik der Kantschen Rekonstruktion von Soteriologie und Christologie», en *id.* (ed.), *Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, pp. 67-112.
- THIEDE, W. (ed.), *Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.
- TROELTSCH, E., «Das Historische in Kants Religionsphilosophie. Zugleich ein Beitrag zu den Untersuchungen über Kants Philosophie der Geschichte», *Kant-Studien* 9 (1904), pp. 21-154.
- VINCENT, G., «Kant et l'Écriture», *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 55 (1975), pp. 55-70.
- VORLÄNDER, K., *Immanuel Kant. Der Mann und das Werk*, Leipzig, Felix Meiner, 1924.
- WINTER, A., «Kann man Kants Philosophie "christlich" nennen?», en N. Fischer (ed.), *Kant und der Katholizismus*, Friburgo de Brisgovia, Herder, 2005, pp. 33-57.
- , «Theologiegeschichte und literarische Hintergründe der Religionsphilosophie Kants», en F. Ricken y F. Marty (eds.), *Kant über Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1992, pp. 17-51.
- , *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*, Hildesheim, Olms, 2000.
- , «Kant zwischen den Konfessionen», en *id.*, *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*, Hildesheim, Olms, 2000.
- WOLTERSTORFF, N. P., «Conundrums in Kant's Rational Religion», en P. J. Rossi y M. Wreen (eds.), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 1991, pp. 40-53.
- WOOD, A. W., «Kant's Deism», en P. J. Rossi y M. Wreen (eds.), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 1991, pp. 1-21.
- , «Religion, Ethical Community, and the Struggle against Evil», en C. Payne y L. Thorpe (eds.), *Kant and the Concept of Community*, Rochester (NY), University of Rochester Press, 2011, pp. 121-137.
- , *Kant's Moral Religion*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1970.

## INFORMACIÓN ADICIONAL

Kant publicó, en 1793, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, su escrito más importante sobre filosofía de la religión. En esta obra exponía sus ideas sobre la «religión natural», la única doctrina religiosa en que se puede usar la razón en sí misma, sin apelar a la autoridad de la revelación. El método elegido por Kant consiste en averiguar en qué medida los contenidos dogmáticos del cristianismo y las enseñanzas de la Biblia pueden ser reconstruidos y asumidos por la razón autónoma. Procediendo de este modo, Kant llegará a proponer dobletes racionales de muchos de los contenidos de la religión positiva sometidos a examen.

Durante mucho tiempo, la religión natural kantiana ha sido vista con suspicacia por los estudiosos de la obra del gran pensador prusiano. En particular, las objeciones vertidas contra su teoría del mal radical y su concepción de la gracia han dificultado considerablemente la recepción de este aspecto de la filosofía kantiana. El propósito de esta obra es mostrar la coherencia interna de la religión natural y su encaje armónico en el proyecto crítico kantiano.

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ es profesor titular de Filosofía moral en la Universidad Complutense de Madrid. Sus investigaciones se centran en la filosofía de la religión de Kant y en la ética y la antropología de Max Scheler. Entre sus publicaciones destacan los libros: *Deber y valor* (1992), *Ética* (2001) y *Ética de la vida buena* (2006).

### OTROS TÍTULOS

Juan Carlos Mansur Garda

[\*Kant. Ontología y belleza\*](#)

Jeffrey Schloss y Michael J. Murray (eds.)

[\*El primate creyente. Reflexiones científicas, filosóficas y teológicas sobre el origen de la religión\*](#)

Michael J. Murray, Michael Rea

[\*Introducción a la filosofía de la religión\*](#)

Alfred R. Mele

*Intenciones efectivas. El poder de la voluntad consciente*

**VIKTOR EL HOMBRE  
FRANKL EN BUSCA  
DE SENTIDO**



Herder

# El hombre en busca de sentido

Frankl, Viktor

9788425432033

168 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

\*Nueva traducción\* "El hombre en busca de sentido" es el estremecedor relato en el que Viktor Frankl nos narra su experiencia en los campos de concentración. Durante todos esos años de sufrimiento, sintió en su propio ser lo que significaba una existencia desnuda, absolutamente desprovista de todo, salvo de la existencia misma. Él, que todo lo había perdido, que padeció hambre, frío y brutalidades, que tantas veces estuvo a punto de ser ejecutado, pudo reconocer que, pese a todo, la vida es digna de ser vivida y que la libertad interior y la dignidad humana son indestructibles. En su condición de psiquiatra y prisionero, Frankl reflexiona con palabras de sorprendente esperanza sobre la capacidad humana de trascender las dificultades y descubrir una verdad profunda que nos orienta y da sentido a nuestras vidas. La logoterapia, método psicoterapéutico creado por el propio Frankl, se centra precisamente en el sentido de la existencia y en la búsqueda de ese sentido por parte del hombre, que asume la responsabilidad ante sí mismo, ante los demás y ante la vida. ¿Qué espera la vida de nosotros? El hombre en busca de sentido es mucho más que el testimonio de un psiquiatra sobre los hechos y los acontecimientos vividos en un campo de concentración, es una lección existencial. Traducido a medio centenar de idiomas, se han vendido millones de ejemplares en todo el mundo. Según la Library of Congress de Washington, es uno de los diez

libros de mayor influencia en Estados Unidos.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



Jean Grondin

La filosofía de la religión



Herder

# La filosofía de la religión

Grondin, Jean

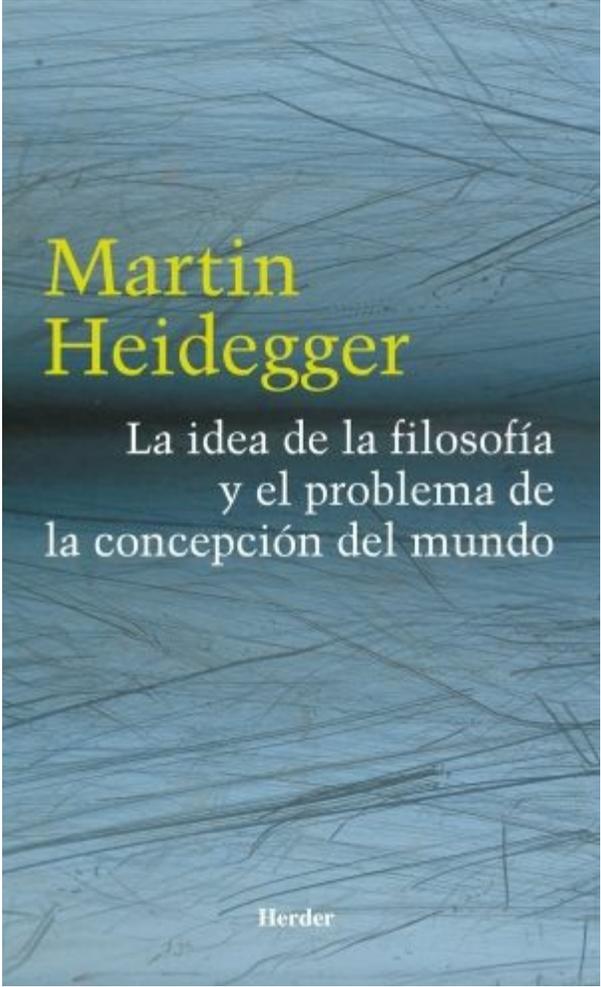
9788425433511

168 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¿Para qué vivimos? La filosofía nace precisamente de este enigma y no ignora que la religión intenta darle respuesta. La tarea de la filosofía de la religión es meditar sobre el sentido de esta respuesta y el lugar que puede ocupar en la existencia humana, individual o colectiva. La filosofía de la religión se configura así como una reflexión sobre la esencia olvidada de la religión y de sus razones, y hasta de sus sinrazones. ¿A qué se debe, en efecto, esa fuerza de lo religioso que la actualidad, lejos de desmentir, confirma?

[Cómpralo y empieza a leer](#)



# Martin Heidegger

La idea de la filosofía  
y el problema de  
la concepción del mundo

Herder

# La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo

Heidegger, Martin

9788425429880

165 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

¿Cuál es la tarea de la filosofía?, se pregunta el joven Heidegger cuando todavía retumba el eco de los morteros de la I Guerra Mundial. ¿Qué novedades aporta en su diálogo con filósofos de la talla de Dilthey, Rickert, Natorp o Husserl? En otras palabras, ¿qué actitud adopta frente a la hermeneútica, al psicologismo, al neokantismo o a la fenomenología? He ahí algunas de las cuestiones fundamentales que se plantean en estas primeras lecciones de Heidegger, mientras éste inicia su prometedora carrera académica en la Universidad de Friburgo (1919-923) como asistente de Husserl.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

JESPER JUUL



## Decir no, por amor

Padres que hablan claro:  
niños seguros de sí mismos

Herder

# Decir no, por amor

Juul, Jesper

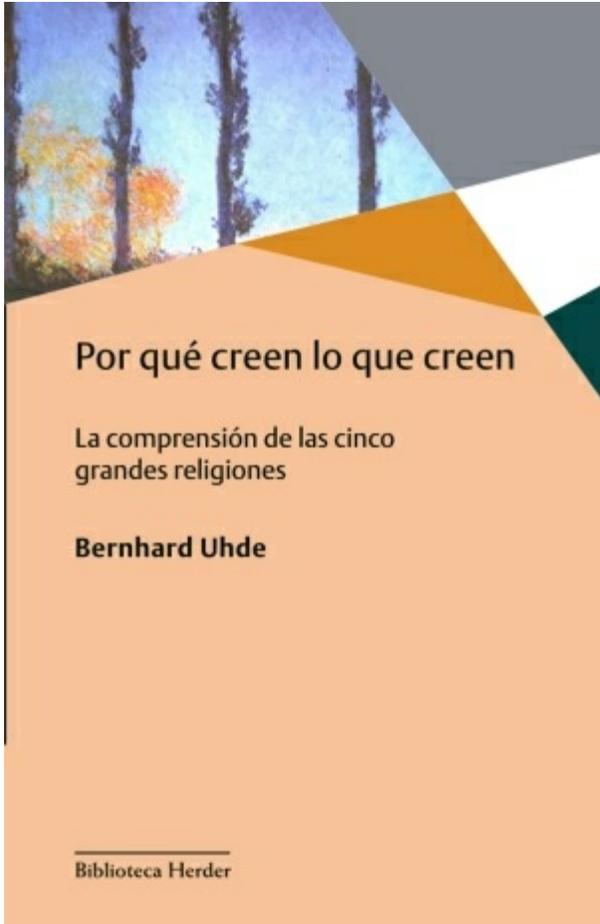
9788425428845

88 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

El presente texto nace del profundo respeto hacia una generación de padres que trata de desarrollar su rol paterno de dentro hacia fuera, partiendo de sus propios pensamientos, sentimientos y valores, porque ya no hay ningún consenso cultural y objetivamente fundado al que recurrir; una generación que al mismo tiempo ha de crear una relación paritaria de pareja que tenga en cuenta tanto las necesidades de cada uno como las exigencias de la vida en común. Jesper Juul nos muestra que, en beneficio de todos, debemos definirnos y delimitarnos a nosotros mismos, y nos indica cómo hacerlo sin ofender o herir a los demás, ya que debemos aprender a hacer todo esto con tranquilidad, sabiendo que así ofrecemos a nuestros hijos modelos válidos de comportamiento. La obra no trata de la necesidad de imponer límites a los hijos, sino que se propone explicar cuán importante es poder decir no, porque debemos decirnos sí a nosotros mismos.

[Cómpralo y empieza a leer](#)



# Por qué creen lo que creen

La comprensión de las cinco  
grandes religiones

**Bernhard Uhde**

---

Biblioteca Herder

# Por qué creen lo que creen

Uhde, Bernhard

9788425441875

240 Páginas

[Cómpralo y empieza a leer](#)

El desarrollo de la historia de la humanidad es también una historia del desarrollo de las religiones. Estas han desplegado, paralelamente a la praxis ritual, estructuras de pensamiento que fundamentan reflexiones en sí mismas diferentes y, a la vez, coherentes. Sin embargo, la diversidad de religiones constituye un desafío para "los que tienen una creencia diferente", especialmente cuando aparecen como reforma, perfeccionamiento o corrección de religiones anteriores. Por qué creen lo que creen presenta a cada una de las grandes religiones -judaísmo, cristianismo, islam, hinduismo y budismo- desde su estructura interna para hacerlas comprensibles en su relación. De esta manera, la presente obra despliega lo que podrían ser los temas esenciales del diálogo interreligioso ofreciendo a este, a su vez, una espléndida contribución. Tanto para quienes reflexionen sobre el fenómeno religioso como para aquellos que profesen una creencia, la lectura de este libro brinda las claves para entender los diversos presupuestos conceptuales que sirven como fundamentación consecuente y posible de los pensamientos religiosos.

[Cómpralo y empieza a leer](#)

# Índice

Portada	2
Créditos	3
Índice	4
PRÓLOGO	7
I. ¿QUÉ ES EL MAL RADICAL?	13
1. Una novedad inesperada	13
2. El mal radical como acto inteligible	14
3. El mal radical como propensión al mal	16
4. El mal radical como autoengaño	18
II. ¿POR QUÉ SOSTIENE KANT QUE EL HOMBRE ES MALO?	23
1. Planteamiento	23
2. Cómo es posible conocer la maldad de una acción	24
3. Cómo es posible conocer la maldad de un hombre	26
4. Cómo es posible saber que todos los hombres son malos	28
5. Balance y prospectiva	32
III. CRISTOLOGÍA RACIONAL	35
1. Planteamiento del problema	35
2. El «segundo experimento» kantiano	36
3. Algunas dificultades que ha de superar la lectura crítica del Nuevo Testamento	38
4. La devaluación kantiana de la figura de Cristo	39
5. Cristo como arquetipo moral	43
6. La imitación de Cristo como problema	47
7. La triple ejemplaridad moral de Cristo	50
IV. DOCTRINA FILOSÓFICA DE LA GRACIA	57
1. Reparos a la teoría kantiana de la gracia	57
2. El estado de la cuestión	59
3. El lugar sistemático de la teoría de la gracia en la filosofía de la religión kantiana	61
4. La incapacidad natural del hombre	64
5. La crítica de Kant a la concepción tradicional de la gracia	67
6. El postulado de la gracia	71

7. Las funciones de la gracia	74
8. La gracia como misterio	76
9. Conclusión	79
<b>V. ECLESIOLOGÍA RACIONAL</b>	<b>84</b>
1. La compañía de los otros hombres como factor de corrupción moral	84
2. La comunidad ética	87
3. El estado de naturaleza en sentido jurídico y en sentido ético	89
4. El deber sui generis de fundar la comunidad ética	92
5. El pueblo de Dios	96
6. La Iglesia visible y la invisible	98
7. Los rasgos distintivos de la Iglesia verdadera	100
8. La «particular debilidad» de la naturaleza humana	102
9. La historia religiosa de la humanidad	104
<b>VI. EXÉGESIS BÍBLICA</b>	<b>109</b>
1. El problema	109
2. Nuestra hipótesis	112
3. La praxis exegética kantiana	114
4. Los principios de la exégesis neotestamentaria kantiana	118
5. El papel de los eruditos escrituristas	121
6. El marcionismo de Kant	123
<b>VII. RAZÓN Y REVELACIÓN</b>	<b>129</b>
1. Discrepancias sobre la actitud de Kant hacia la religión	129
2. El método seguido en el libro sobre la religión	131
3. El círculo de la religión racional	134
4. El círculo de la religión revelada y sus divisiones	138
5. Valoración de la imagen de los círculos concéntricos	141
6. Razón y revelación	144
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>150</b>
<b>FUENTES</b>	<b>150</b>
<b>LITERATURA SECUNDARIA</b>	<b>150</b>
<b>Información adicional</b>	<b>155</b>