

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

ESCUELA DE POSGRADO



PONTIFICIA
UNIVERSIDAD
CATÓLICA
DEL PERÚ

“LA RELIGIÓN A LA LUZ DE LA MORAL

UN ESTUDIO DEL CONCEPTO KANTIANO DE RELIGIÓN”

Tesis para optar el grado de Magíster en Filosofía

AUTOR

Alessandro Caviglia Marconi

ASESOR

Dr. Ciro Alegría

JURADO

Dr. Fidel Tubino

Dr. Julio del Valle

LIMA - PERÚ

2012

A la memoria de Giovanni Caviglia, mi padre.



Introducción

El presente trabajo tiene como objetivo presentar de manera sistemática el pensamiento de Immanuel Kant respecto de la religión y evaluar sus proyecciones y aportes para la discusión sobre la religión desarrollada en la filosofía reciente. El pensamiento de Kant sobre el tema es relevante porque el filósofo alemán se presenta como uno de los exponentes más importantes del proceso filosófico y cultural conocido como la Ilustración. Dicha importancia se basa en que Kant establece tres distinciones fundamentales que han sido decisivas en las culturas moderna y contemporánea. La primera es la distinción entre el conocimiento y la religión. La segunda es la distinción entre la moral y la religión. Finalmente, la tercera es la distinción entre la política y la religión.

La distinción entre conocimiento y religión consiste en demostrar que la razón especulativa no puede tener conocimientos sobre Dios y que las demostraciones de la existencia o no existencia de Dios han fracasado. Esto trae como consecuencia que si no es posible tener conocimientos sobre Dios, no es posible derivar de él las pautas morales ni las pautas jurídicas y políticas. De esta manera, la imposibilidad de conocer a Dios trae consigo la distinción entre la religión, tal como era entendida tradicionalmente, y la moral y la política. Pero, como se verá en el cuerpo del presente trabajo, Kant opera una inversión en el modo en que tradicionalmente se había planteado tanto la relación entre religión y moral, como aquella entre religión y política. Tradicionalmente se sostenía que una vez demostrada la existencia de Dios y determinado sus atributos, se podrían deducir pautas morales, y las del orden político y jurídico de las sociedades. La inversión de Kant señala que puesto que Dios no es cognoscible por la razón especulativa, pero sí pensable desde la razón práctica, el orden adecuado de los términos termina por ser el siguiente: en primer lugar hay que determinar, por construcción gracias a un procedimiento racional, las pautas morales, y desde ese punto interpretar la religión como el conjunto de leyes morales – producidas por la razón de manera autónoma- como si fuesen mandatos morales. Así, en cambio de pensar a la moral como un fenómeno de la religión, Kant nos exige pensar la religión como un fenómeno de la moral. Esto trae una consecuencia política fundamental: todo orden político y jurídico no debe ser articulado bajo supuestas autoridades consagradas por la religión tradicional, sino que dicho orden debe organizarse teniendo como eje la idea

de libertad, idea que es el corazón de la moral, y como consecuencia, de la religión. En este sentido, la religión adquiere un cariz importante: ésta se presenta como una dimensión de la cultura que exige el respeto de los derechos y las libertades de las personas. De esta manera, en cambio de que la religión devenga en un instrumento de dominación moral y política sobre las personas y las sociedades, deviene en una exigencia de libertad.

De esta manera, la Ilustración, para Kant no sólo exige a los seres humanos que se atrevan a pensar por sí mismos, y tampoco no exige solamente la secularización de la política y el derecho. La ilustración en Kant exige convertir a la religión en un vehículo para la libertad. La ilustración en el filósofo alemán no nos conmina al combate y eliminación de la religión, reemplazándola por una religión cívica o un ateísmo militante, sino que la religión, moralmente entendida puede ser importante para la vida de las personas dentro de la sociedad. Desde la perspectiva de las personas, la posición de Kant respecto de la religión se presenta como lo que podría definir un agnosticismo creyente. Se trata de ese tipo de agnosticismo que afirma que no puede demostrar ni la existencia ni la no existencia de Dios, sin embargo ello no conduce a quien abraza esta posición al rechazo de la fe. En cambio, el agnosticismo negativo sí conduce a quien lo abraza al rechazo de la fe. Esta manera de entender el agnosticismo supone tener en claro que el conocimiento y la fe son dos cosas completamente distintas. El conocimiento de basa sobre evidencias y demostraciones racionales. La fe, en cambio, se basa en una apuesta, no en un conocimiento y menos en una certeza. Pero quien apuesta por la fe alberga una esperanza singular que no le es posible a quien no apuesta: la esperanza de la salvación, sea lo que por ella se entienda. En realidad, toda empresa humana supone una apuesta similar a la fe, que señala que podremos acercarnos a la realización de los objetivos de la empresa. Incluso quien rechaza la creencia religiosa en nombre de la ciencia, la secularización social u otra empresa está igualmente entregándose a una apuesta. La apuesta religiosa, tal como Kant la presenta no es otra que la apuesta por la libertad. Este planteamiento se acerca bastante al formulado por el filósofo estadounidense William James en su célebre obra *La voluntad de creer*.

El trabajo que presento tiene una característica: he procurado, en su redacción, utilizar la primera persona, porque su realización se encuentra comprometida íntimamente con mi biografía. Esto no hace de mi trabajo un trabajo sobre filosofía confesional, porque

ello constituye una contradicción entre los términos. El trabajo constituye una reflexión filosóficamente seria y libre que no se encuentra desconectada de mi propia biografía; se encuentra motivada por la necesidad de esclarecerla a través de la reflexión racional.

El presente trabajo aborda la visión de Kant respecto de la religión. La primera parte se titula *religión y epistemología: imposibilidad de la religión dentro del campo de la razón especulativa*. En ella se podrá encontrar la manera en que el filósofo alemán demuestra la imposibilidad de tratar la religión a través de los recursos de la razón especulativa, de manera que da una estocada fatal a la tradición metafísica que, aún presente en el racionalismo, sostenía que era posible tener una demostración racional de la existencia de Dios, determinar sus atributos y colocarlo como un objeto central de la metafísica trascendente. De esta manera el lector podrá asistir, en el primer capítulo, a una demolición completa de la teología tradicional racionalista. Una vez hecho esto, el trabajo saca las conclusiones para la moral que arroja el resultado del primer capítulo. Así, en el capítulo titulado *religión y moral: religión y libertad al interior de la razón práctica* se muestra que el resultado no es otro que el desplazamiento de la cuestión religiosa de la razón especulativa hacia el campo de la razón práctica. De este modo, la razón práctica resulta ser el campo adecuado para acoger la problemática religiosa y darle un tratamiento adecuado. Allí la religión aparece como un fenómeno de la moral, cosa que permite establecer una adecuada relación entre religión y libertad. El desplazamiento hacia el campo de la razón práctica trae consigo la exigencia de redescubrir la antropología moral a la luz de esta religión centrada en la libertad.

El tercer y el cuarto capítulo abordan la relación entre religión y política que se deriva del hecho de haber colocado la religión en el ámbito de la razón práctica. En un primer momento, el lector se encontrará con un estudio de la eclesiología tal como Kant la formula en sus textos, para, en el cuarto y último capítulo encontrarse con una reflexión personal, en la que intento encarar algunos aspectos de la cuestión religiosa surgidos en el mundo contemporáneo, recurriendo a herramientas que el pensamiento de Kant nos ofrece. Así, abordo en él problemáticas como el de la tolerancia de las iglesias al interior de una sociedad democrática y liberal, además de la tolerancia del modo de asumir la creencia religiosa de los fieles al interior de sus propias comunidades eclesiales; pero también se

encontrará un tratamiento de la cuestión del diálogo interreligioso y del aporte de las religiones a la paz mundial.



CAPÍTULO I Consideraciones preliminares: Religión y epistemología. Imposibilidad de la religión dentro del campo de la razón especulativa



Antes de elucidar los vínculos que Kant establece entre el campo de la razón práctica y la religión, para mostrarlos vínculos entre religión y política en el pensamiento del filósofo de Königsberg, necesitamos estudiar el camino que conduce al fracaso de la relación entre religión y razón teórica, y cómo con ello se vuelven inútiles los varios de los intentos de la teología natural tradicional. Para ello pasaremos revista de manera sumaria al tratamiento que dio Kant a la teología natural en su periodo precrítico, para luego ver el tratamiento que se le da al tema en la *Crítica de la razón pura*. La base textual de nuestro trabajo, en lo que respecta al período precrítico, será fundamentalmente *El único argumento posible para la demostración de la existencia de Dios*, acompañado de otros textos complementarios como *Sueños de un visionario*, *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, y *Lecciones sobre filosofía de la religión*.

El objetivo de esta sección es presentar los antecedentes del planteamiento que Kant presenta en su *Crítica de la razón pura* sobre la religión en sus mismas obras, a fin de señalar la dirección conceptual que conduce a él. En este proceso van a ser, en primera instancia, desacreditadas las pruebas tradicionales de la demostración de la existencia de Dios, para luego señalar que los intentos de volver a la metafísica tradicional para asentar en ella la teología natural no son más que malestares psiquiátricos o ensoñaciones de supuestos visionarios que carecen de relevancia para la filosofía, o, en el mejor de los casos, son confusiones en el razonamiento lógico propias de la metafísica tradicional.

Es por esta razón que el carácter de la exposición que sigue no es cronológico sino que se trata de la presentación sucinta de una forma de pensar que se gesta en el Kant precrítico. Además se trata de una exposición introductoria, puesto que nuestro interés se centra en la manera en que el Kant crítico permite establecer los vínculos entre religión y política a través de los recursos de la razón práctica. Una cuestión última es que la síntesis y el orden de la exposición es de mi propia autoría; aquí no estoy siguiendo ningún esquema sugerido por otro autor.

1.1.- Cuestiones preliminares

Antes de abordar este primer tema se imponen dos consideraciones preliminares. La primera tiene como objeto presentar el esquema kantiano del campo de la teología. La segunda consideración atañe a la distinción entre el deísmo y el teísmo.

1.1.1.- Organización del campo temático de la teología según Kant

De acuerdo con Kant, la teología es el sistema de nuestros conocimientos acerca del Ser Supremo. Ésta puede ser estructurada siguiendo dos criterios distintos: según el sujeto cognoscente y según el orden temático.

Tomando en cuenta al sujeto que conoce (si se trata de Dios o del hombre), Kant distingue la *theologia archetypa* y la *theologia ectypa*. El conocimiento de todo lo que tiene lugar en Dios es lo que Kant llama *theologia archetypa*, y ésta solo tiene lugar en Dios mismo, tratándose de un conocimiento perfecto. De otra parte, el sistema de los conocimientos sobre Dios que reside en la naturaleza humana se llama *theologia ectypa*, y puede ser muy deficiente. La totalidad de todo conocimiento posible acerca de Dios no es posible para el hombre, ni siquiera por la revelación verdadera, a causa de los límites de la razón. Sin embargo resulta ser la consideración más digna del hombre el averiguar hasta donde puede llegar nuestra razón en el conocimiento de Dios.

Insertándose en la *theologia ectypa*, el orden temático de la teología distingue la teología racional (*theologia rationalis*) de la teología física o empírica (*theologia empirica*)¹. Mientras que la teología racional es aquella que se realiza por medio de los recursos de la sola razón, la teología física o empírica representa el conocimiento de Dios del que somos capaces con la ayuda de la revelación divina, la que se manifiesta en la experiencia humana². La tradición filosófica y teológica ha entendido primariamente por revelación al Libro Sagrado, asumiendo el punto de vista de las llamadas religiones del

¹ KANT, Immanuel; *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Madrid: Akal, 2000. Pp. 65-66.

² *Ibid.*, P. 67.

libro (el judaísmo, el cristianismo y el Islam³). Ciertamente, las demás religiones tienen otras fuentes de revelación, diferentes a las textuales. Además, en las mismas religiones del libro, como por ejemplo, en el cristianismo, las fuentes de la revelación no se reducen al texto sagrado, sino también abarca a los acontecimientos de la historia.

La teología racional se divide, a su vez, en especulativa y moral. Mientras que la teología especulativa es meramente teórica, la teología moral es práctica y piensa a Dios como *summum bonum*, es decir, como el **Sumo Bien** o supremo fundamento del conocimiento del sistema de todos los fines. De manera que en la teología moral Dios es representado aquí como **Soberano y Legislador**.

La teología especulativa contiene, a su vez, a la teología trascendental u ontoteología (*Theologia transcendentalis*) y la teología natural (*Theologia naturalis*). La teología trascendental es completamente independiente de la experiencia y tiene su origen en el entendimiento puro. Consiste en pensar a Dios sólo por conceptos trascendentales puros, es decir, se piensa a Dios como *ens originarium* y como *ens summum*, lo cual supone que el **Ser Originario** no proviene de otro ser y es la fuente de toda posibilidad. En la teología trascendental nos representamos a Dios como **Causa** del mundo⁴.

La teología natural, en cambio, no es independiente de la experiencia, pudiendo proceder mediante observación de la naturaleza. Aquí se piensa a Dios por medio de

³ La teología cristiana en general entiende por revelación el texto sagrado, es decir la Biblia, compuesta de Antiguo Testamento y Nuevo Testamento. Ciertamente, la tradiciones judía y la tradición islámica comparten parte de la base textual cristiana (por ejemplo, en una parte del Antiguo Testamento o Torá, en el caso de los judíos, o añadirán el Corán, en el caso del Islam). El judaísmo, el cristianismo y el Islam son religiones del Libro, es decir, cuya base principal de revelación es el texto considerado como inspirado por Dios, teniendo la particularidad de que los libros relevantes para cada una de estas religiones tienen ciertas conexiones, y personajes y eventos comunes. Además las tres religiones comparten el monoteísmo. Estos elementos dan pie a estudios teológicos comparados e interconfesionales sumamente valiosos.

La tradición teológica cristiana entiende por revelación las Sagradas Escrituras (Antiguo y Nuevo Testamento). En ese sentido también lo entiende Kant, que tiene en consideración el cristianismo protestante, en especial el pietismo de origen luterano, para realizar sus reflexiones filosóficas sobre la religión. Esto no hace que el análisis de Kant sea dependiente del pietismo e inválido para otras religiones. Lo que hace Kant es filosofía, no teología luterana. Además, por esta misma razón no necesitamos tener en cuenta ni la teología luterana, ni ninguna otra, ya que nuestra investigación versa sobre filosofía y no de teología.

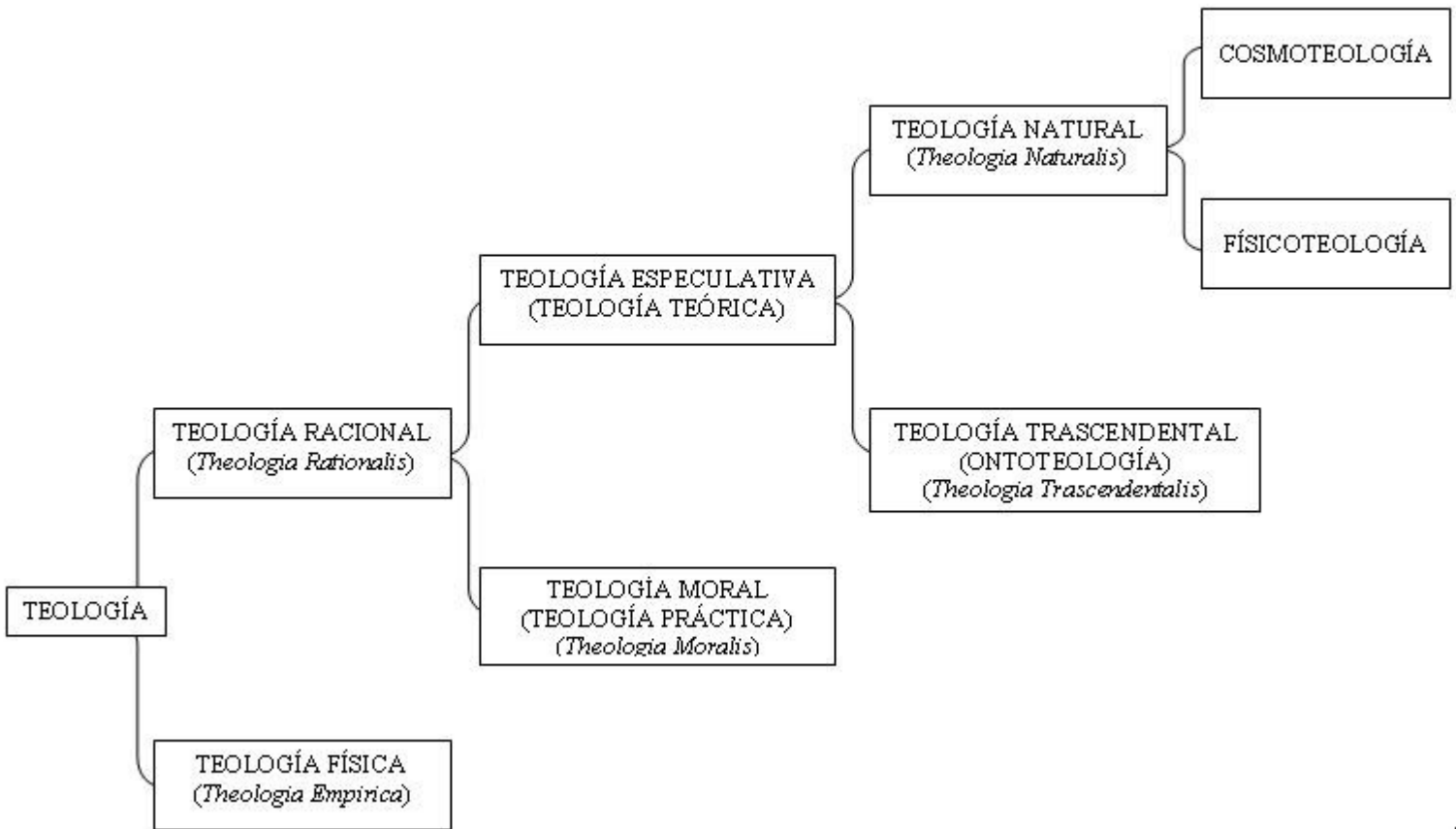
La cuestión de la revelación se vuelve difusa cuando salimos del campo de las llamadas religiones del libro (judaísmo, cristianismo e Islam). De otro lado también se usa, en un sentido lato el término “revelación” como sinónimo de *epifanía*, es decir, como manifestación de lo sagrado, ya se trate de manifestaciones consignadas o no en textos sagrados.

Consideraré la revelación en su sentido más estricto, es decir, restringido al texto revelado. Esta opción no invalida la extensión del análisis sobre la religión a religiones que no cuentan con tales textos.

⁴ KANT, Immanuel; *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Madrid: Akal, 2000. P. 127

conceptos físicos, como **Autor de todos los seres posibles**, es decir, como *ens originarium*, como *summa intelligentia*, o también Dios como ser vivo quien debe haber empleado su entendimiento y voluntad libre para la producción del mundo. Aquí nos representamos a Dios como **Autor** del mundo. En la *Theologia naturalis* es posible distinguir, a su vez, la cosmoteología y la físicoteología. La cosmoteología considera la naturaleza de un mundo

“Esquema general de la Teología” desde la perspectiva de Kant



en general y a partir de ella infiere al autor del mismo, mientras que la físicoteología sugiere que a partir del modo de ser de este mundo particular, presente ante mis sentidos, conozco a Dios.

1.1.2.- Distinción entre deísmo y teísmo

Los términos “deísmo” y “teísmo” representan dos opciones filosóficas en cuestiones de religión. Por deísmo se entiende la posición filosófica que atribuye a Dios inteligencia, mas no voluntad, además de considerarlo como creador del mundo y de las leyes que lo gobiernan, pero entiende que no interviene para alterar las leyes naturales que ha puesto en este (es decir no hace milagros). Además, al no atribuirle voluntad, supone que no es posible pensar a Dios como creador del orden moral del mundo. El deísta sólo admite la teología trascendental, es decir, admite una causa del mundo, pero no determina si se trata de un ser que actúa libremente. En este sentido corresponde al deísmo los predicados ontológicos de la teología trascendental, como, por ejemplo, que Dios tiene realidad ontológica.

El teísmo, por su parte, considera a Dios no sólo como inteligencia sino también como voluntad, de modo que podría intervenir en el mundo alterando las leyes de la naturaleza, por medio de milagros y/o creando el orden moral del mundo. En este último caso, se trataría de un teísmo moral. El teísmo admite una teología natural, es decir, la creencia en un Dios que ha producido el mundo por su inteligencia mediante una libre voluntad.

Hay que distinguir, dentro del teísmo, el teísmo tomado en sentido tradicional del término del teísmo moral, tal como lo plantea Kant. La teología natural que admite el teísmo tradicional cuenta con dos supuestos centrales: en primer lugar, cree que puede deducir del orden natural la demostración de la existencia de Dios y, en segundo lugar, a partir de esa demostración puede derivar exigencia prácticas, es decir, pautas morales, políticas y jurídicas; todo eso a partir de los poderes de la razón. Obviamente, este teísmo

tradicional da espacio a las intervenciones excepcionales por parte de Dios a través de los milagros⁵.

El teísmo moral (*theismus moralis*) piensa a Dios como Sumo Bien (*Summum Bonum*), es decir, como bien moral supremo. Así, piensa a Dios como autor de nuestras leyes morales. De este teísmo moral, señala Kant, se deriva la auténtica teología que sirve de fundamento a la religión y que piensa a Dios como principio primero del reino de los fines. En el presente trabajo vamos a dedicarnos más en extenso al teísmo moral de Kant, pero hay una aclaración que es importante hacer desde ya: si bien en él se piensa a “Dios como autor de nuestras leyes morales”, esta afirmación se encuentra mediada por la distinción entre razón teórica y razón práctica que el teísmo tradicional no tiene en cuenta en ninguna de sus versiones. Esta distinción invierte el orden entre los conceptos de “Dios” y “moral”. Mientras que para el teísmo tradicional necesito un concepto de Dios para derivar de allí las exigencias morales, para el teísmo moral de Kant el concepto de Dios depende de la moral, como un aspecto de la razón práctica⁶.

El teísmo tradicional piensa que Dios crea el orden moral directamente, y que si no hubiese Dios no habría orden moral⁷. Esto hace que en la experiencia práctica muchos creyentes se aferren a la creencia de que hay un Dios, porque de no hacerlo darían pie a un mundo sin un orden moral. Ello, obviamente, supone rechazar la posibilidad de tener un

⁵ Uno de los herederos del teísmo tradicional es Carl Schmitt, quien presenta una teología política con la que pretende hacer frente al positivismo jurídico de Hans Kelsen. En su *Teología Política* Schmitt se inscribe en la línea de pensamiento reaccionario que proviene de Bodino, De Maistre, Bonald y Donoso Cortés y señala, remitiéndose a Leibniz, que todos los conceptos jurídicos fundamentales son, en realidad, conceptos teológicos secularizados. Esta afirmación le permite contraponer a la idea de Kelsen de que el derecho positivo tiene prioridad sobre el sistema jurídico y político, la idea de que quién tiene el peso mayor es el soberano. Confirma a Schmitt el soberano es quien puede declarar el “estado de excepción”, es decir, puede suspender el derecho vigente, según interprete que la situación política así lo amerite, y gobernar por decreto instaurando una dictadura. Es en ese sentido que el soberano es un *Deus mortalis*, que responde a las características del teísmo tradicional, según el cual crea el orden jurídico, así como el Dios inmortal crea el orden de la naturaleza, y puede intervenir en ese orden a través del estado de excepción para alterarlo, así como el Dios inmortal interviene en el orden de la naturaleza para alterarlo a través de milagros. Cf. SCHMITT, Carl, *Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Traducción de Francisco Javier Conde, Buenos Aires: Struhard, 1998.

⁶ KANT, Immanuel; *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Madrid: Ediciones Akal, 2000. P. 72-75.

⁷ Como representante teológico de esta manera de pensar tenemos a Tomás de Aquino, quien establece una relación de derivación entre la ley divina y la ley humana, de acuerdo a la cual los mandatos morales, políticos y jurídicos dependen de las que Dios imprime en el mundo. Este argumento de la subordinación de la moral a la teología supone que la razón humana, por medio de la llamada teología natural, tiene la posibilidad de conocer el orden de lo sagrado, posibilidad que es sumamente discutible. Kant, en la *KrV*, ha ofrecido argumentos poderosos al respecto.

orden moral secularizado, y supone no aceptar todas las consecuencias que se derivan de la Ilustración.

El teísmo moral de Kant, en cambio, no hace depender la moral de la teología, sino que hace depender la teología de la moral, de manera tal que permite ejercer una crítica de la teología y de sus conceptos desde los recursos de la razón práctica. Dios sólo aparece como la idea de la razón práctica que nos sugiere asumir las exigencias morales, de la moral universalista producida por la razón autónomamente, como si fuesen mandatos divinos. Esa posibilidad de tomar las exigencias morales en ese sentido, es opcional, no necesaria. En ello consiste la secularización de la moral que hay en Kant. Sin embargo hay una diferencia entre quienes toman esa opción y quienes no lo hacen. Quienes siguen esta dirección pueden albergar la esperanza de acceder al sumo bien, es decir, a la coordinación entre la moralidad y la felicidad. Esa esperanza es la única solución posible al problema de la teodicea, pero ello implica necesariamente mantener la religión dentro de las fronteras de los conceptos de la razón práctica.

La distinción entre el teísmo y el deísmo, en la filosofía de la religión de Kant, se pasa por tres etapas fundamentales. La primera es una etapa teísta, en la que se otorga a Dios los atributos humanos de inteligencia y voluntad, y en consecuencia le atribuye el papel de creador sabio del mundo. Con ello Dios es la causa inteligente de las conexiones finalísticas que podemos descubrir en el mundo⁸. Este primer momento es cancelado en 1763, con la redacción del texto *El Único argumento posible para la demostración de la existencia de Dios*. En la segunda etapa se valoran los términos propios de la teología trascendental, es decir, los predicados trascendentales de ser, causa, uno, necesario, entre otros y, en consecuencia, asume un deísmo. La tercera etapa se inicia propiamente dicho en 1793 con el texto de la *Religión dentro de los límites de la mera razón* (en adelante *Religión*). Aquí se asume un teísmo moral que atribuye a Dios los predicados personales de inteligencia y voluntad basándose sobre todo en su relevancia para la vida moral de los seres humanos⁹.

Esta periodización toma el punto de vista de la distinción entre el teísmo y en deísmo estableciendo dos cortes fundamentales: el primero es el abandono de las

⁸ El *Ensayo de algunas consideraciones sobre el optimismo* de 1759 es un testimonio al respecto.

⁹ Cf. GÓMEZ CAFFARENA, José; "Kant y la filosofía de la religión" en: Kant: de la crítica a la filosofía de la religión, Dulce María GRANJA CASTRO (comp.).

argumentaciones provenientes de la teología natural (y la consecuente asunción de la teología trascendental) y el segundo deja de lado los conceptos de la teología trascendental y asume a Dios como legislador de un orden moral crítico, desarrollando la teología moral propia del teísmo moral crítico. En nuestra investigación asumimos un punto de vista que permite establecer un solo corte, según el cual se realizan dos pasos fundamentales a la vez: se señala la imposibilidad de la demostración de la existencia de Dios al tiempo que Dios mismo pasa a ser una idea del mundo moral. Ambas periodizaciones no son incompatibles, sino que responden a intereses investigativos distintos. Mientras que la primera tiene como foco la distinción teísmo – deísmo y los términos propios de la teología racional, la perspectiva que se asume en la presente investigación es la de la preeminencia e impacto del giro copernicano en la filosofía de la religión de Kant y su conexión con la razón práctica y la política. Podemos percibir la conexión entre ambas periodizaciones de la siguiente manera: en la *Crítica de la razón pura* lo que encontramos es el desplazamiento del tema religioso al ámbito de la razón práctica, y con ello, la posibilidad de desarrollar un teísmo moral de carácter crítico. Este desarrollo se va a comenzar a partir del texto de *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

1.2.- Tratamiento de la religión realizado por Kant antes de la redacción de la *Crítica de la Razón Pura*

A continuación presentaremos los ejes centrales de la argumentación esbozada por el Kant precrítico para luego pasar a la evaluación de la argumentación teórica en religión que realiza a la luz del surgimiento del proyecto crítico. En tanto que mi propósito se centra en los aspectos de la concepción kantiana de la religión vinculados a la razón práctica para luego pasar a examinar sus consecuencias políticas, el estudio que dedicaré a la teología trascendental y a la teología natural tendrá un sentido introductorio.

En el Kant precrítico podemos establecer dos periodos definidos: el periodo anterior a 1763, año en el que se redacta *El único argumento para la demostración de la existencia de Dios*, y el que va de esa fecha hasta la publicación de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. En el periodo previo a 1763 el texto más importante es el *Ensayo de algunas consideraciones sobre el optimismo*, de 1759. En esta etapa las preocupaciones de Kant se

encuentran dirigidas a los temas clásicos de la teología natural, tanto la fisicoteología como la cosmoteología, procurando perfeccionar los argumentos fisicoteológico y cosmoteológico para la demostración de la existencia de Dios. Revisando la estructura conceptual de la teología natural, Kant da cuenta – en concordancia con la tradición teológica- que sus conceptos centrales son tres: lo único, lo infinito y lo necesario. Se trata de conceptos de todo objeto concebible de alta generalidad. A éstos se llega por medio de una argumentación negativa. Conocemos lo *múltiple*, frente a lo cual podemos pensar lo *único*; además, todo lo que conocemos es limitado y *finito*, pero podemos pensar lo *infinito*; y puesto que todo lo que podemos conocer es *contingente*, podemos pensar lo *necesario*. Pero hay algo más: a lo único, infinito y necesario podemos llamarlo lo *Absoluto*. Estos conceptos son recogidos por Kant de la tradición, pero nuestro autor ha marcado de mejor manera su diferencia y relación estructural. Dios es precisamente el *Absoluto*, es decir, el *Infinito-Necesario-Único*. En consecuencia, no basta ninguno de los tres conceptos separados para caracterizarlo, sino que han de ir juntos.

Ya en 1763, en *El único argumento* Kant pasa revista un tema clásico de la teología tradicional escolástica, a saber, el de la demostración de la existencia de Dios. Allí Kant establece una distinción importante entre el argumento cosmológico, de la llamada cosmoteología, y el argumento ontológico, desarrollado por Descartes. A partir de esta distinción, se centra en la crítica del argumento cartesiano para proponer seguidamente su propio argumento ontológico, que sería el único posible, el mismo que desaparece por completo en 1781.

Así en 1763 hacen su aparición cuatro argumentos:

- a) El argumento cosmológico A (que después, en 1781 será llamado fisicoteológico, que desde entonces será identificado con la teología natural, que opera yendo de lo posible al fundamento, y será asociado por Kant a Anaxágoras y Sócrates);
- b) El argumento cosmológico B, (que es el que fue presentado en su momento por Christian Wolff y que también opera yendo de lo posible al fundamento);

- c) El argumento ontológico, (que va de lo posible a la existencia, que es el desarrollado por Descartes); y
- d) Su propio argumento ontológico, llamado el único posible¹⁰.

En las *Lecciones sobre filosofía de la religión* Kant añadirá que tanto el argumento ontológico como los argumentos físicoteológico y cosmoteológico pertenecen a la teología especulativa. Como ya hemos señalado, será necesario esperar unas décadas para que haga su aparición la teología moral.

1.2.1.- Los argumentos de la físicoteología y de la cosmoteología

En *Lecciones* Kant asocia la físicoteología con Anaxágoras y Sócrates y la cosmoteología con Leibniz y Wolf. La físicoteología considera al Ser Supremo como suprema inteligencia y autor del orden y la belleza de este mundo particular de nuestra experiencia, a la vez que la cosmoteología se refiere a la experiencia del mundo en general, y a partir de allí infiere la existencia del autor de un mundo en general¹¹. Esta diferencia entre físicoteología y cosmoteología proviene, ciertamente, de la tradición teológica anterior a Kant, pero no es considerada relevante en la redacción del texto del *Único argumento*, pero sí va a estar presente en 1781, en la primera edición de la *KrV* y entre 1783 y 1784, años en que se dictaron las lecciones que fueron consignadas en el texto de *Lecciones*. Para el estudio que nos conduce al argumento para la demostración de la existencia de Dios que Kant va a considerar válido en 1763 va a ser irrelevante la distinción entre la físicoteología y la cosmoteología, pues lo central se encuentra en la versión del argumento ontológico que Kant defiende allí. Es por esa razón que en adelante nos referiremos a ambos tipos de teologías de manera indistinta, salvo indicación expresa de lo contrario.

¹⁰ En 1781 surgirá un argumento moral, que dará a luz la teología moral, pero tal argumento tiene como característica que no demuestra teóricamente la existencia de Dios, sino que indica su necesidad práctica.

¹¹ KANT, Immanuel; *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Madrid: Ediciones Alka, 2000. P.74.

Veamos con brevedad los argumentos cosmológicos, para después concentrarnos en el argumento ontológico y en la crítica que Kant le hará. En el texto de *El único argumento* comienza su explicación de los argumentos fisicoteológicos consignando tres argumentos:

- a) El que parte de la percepción de Aquel Poder que irrumpe en la naturaleza, por medio de milagros.
- b) El que deduce la presencia de un creador divino del orden contingente de la naturaleza.
- c) El que deduce la presencia de un principio supremo a partir de la unidad necesaria que se percibe en la naturaleza y el orden esencial de las cosas, que es conforme a ciertas reglas de perfección.

De estos tres argumentos, el primero es calificado por Kant como argumento de salvajes, puesto que con éste se renuncia a la explicación de los eventos naturales en favor de la superstición. Por esa razón, sólo el segundo y el tercer argumento serán tomados en cuenta de ahora en adelante. El segundo argumento, atribuible a Aquino, resulta poco elaborado, pues hecha mano de conceptos comunes del entendimiento, como son los atributos de lo contingente. El tercer argumento será el propiamente filosófico. Podríamos atribuir este argumento a la tradición racionalista que va de Leibniz a Wolf. Los argumentos b y c comparten la siguiente estrategia: ascienden de las consideraciones de la naturaleza al conocimiento y demostración de Dios. En ese sentido forman parte de la teología natural.

Los argumentos b y c (aunque más el c, por tratarse de un argumento más filosófico) pueden ser esquematizados de esta manera: se comprende, primero, la perfección y regularidad aneja a la contingencia de la naturaleza. Luego se demuestra en ella un orden artificioso según todas las relaciones teleológicas. Finalmente se deduce la existencia de una voluntad buena creadora, que es Dios, causa de dicho orden.

Este argumento muestra los siguientes inconvenientes: considera la perfección, armonía y belleza como contingentes, cuando ellas surgen de la unidad necesaria de las reglas esenciales de la naturaleza. De esa misma contingencia quieren derivar la necesidad de Dios. Además, se atribuye a un creador la presencia de una disposición natural útil, a fin

de rechazar la presencia del azar, puesto que éste socavaría la creencia en Dios. El argumento de la cosmoteología (o fisicoteología) ha quedado claramente refutado en la *Crítica de la razón pura* en el siguiente sentido: este argumento se monta sobre la relación de implicación que existe entre la causa y el efecto, en el sentido que si existe una causa, ha de existir necesariamente un efecto. Pero el argumento fisicoteológico da un paso indebido al confundir la implicación con una doble implicación, y suponer que si hay un efecto, cierto tipo de causa (Dios) y no otra (el azar) debe ser necesaria¹².

1.2.2.- Los argumentos ontológicos

Una vez refutados los argumentos fisicoteológicos, Kant procede a examinar el argumento ontológico, cuya versión más acabada encuentra en Descartes, para finalmente presentar su único argumento posible, que también es ontológico. El argumento ontológico que Kant atribuye a Descartes (y que también se encuentra, con un menor aparato conceptual, en Anselmo, de quien Kant afirma en *Lecciones* fue el primero en tratar de demostrar la existencia de Dios a partir del concepto de *ens realissimum*¹³) parte del concepto de la posibilidad de Dios para concluir su existencia. Así, del análisis del concepto de Dios se deriva su existencia, de modo que la existencia ha de estar contenida en la posibilidad como si se tratase de un predicado¹⁴.

El argumento cartesiano es descrito por Kant mediante estos pasos: primero, se piensa un concepto de una cosa posible en el que se encuentra reunida toda verdadera perfección; seguidamente se acepta que la existencia es una perfección de la cosa, para, finalmente, concluir a partir de la posibilidad de un ser perfectísimo la existencia del mismo. He de señalar que, tal como Kant lo presenta, el argumento es también el de

¹² KANT, Inmanuel; *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1985. P. 117. B 112.

¹³ KANT, Inmanuel; *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Madrid: Ediciones Alka, 2000. P.74.

¹⁴ Jorge Secada ha desarrollado una respuesta a la crítica del argumento ontológico de Descartes hecha por Kant en SECADA, Jorge; *Cartesian metaphysics: the late scholastic origins of modern philosophy* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

Anselmo. Ciertamente, lo que Kant presenta aquí es el esquema de un argumento ontológico que comparten Anselmo y Descartes. La razón por la cual lo presenta como cartesiano se debe a que Kant inscribe sus argumentaciones en el contexto del debate entre los racionalistas del siglo XVII y XVIII.

La gran deficiencia que encuentra Kant en el argumento ontológico es que considera tanto la posibilidad como la existencia como si se tratasen de predicados de las cosas, cuando en realidad no lo son. La primera parte de *El único argumento posible para la demostración de la existencia de Dios* está dedicada al problema de la naturaleza de los conceptos de existencia y posibilidad. Allí Kant señala que, a diferencia de lo que se suele creer, ni la existencia ni la posibilidad son predicados de las cosas. El ejemplo que coloca es el de “Julio César”. Este personaje histórico puede ser entendido como un objeto que reúne en él todas sus propiedades o determinaciones, pero la existencia o posibilidad no pueden ser entendidas como una determinación más de ese objeto. Todas esas determinaciones se encuentran en el concepto o idea de la cosa, pero no en la realidad existente. De un lado se encuentra, pues, la idea o concepto de la cosa, con sus atributos y predicados, del otro la existencia o la posibilidad, que no son en absoluto predicados que puedan estar en la idea. Así, puedo tener la idea de Dios, incluyendo todos sus atributos de perfección, pero en ningún momento puedo derivar de allí su existencia, porque ésta no es un predicado.

Existencia y posibilidad son más bien *posiciones absolutas* de las cosas, no predicados de las mismas. Aquí Kant distingue entre *posiciones relativas* y *posiciones absolutas* de las cosas. La posición relativa representa el concepto de enlace en los juicios, de manera que es apropiado para vincular las cosas (el Ser) y sus atributos. La posición absoluta representa lo puesto en sí, que es lo existente. De esta manera, del análisis de los atributos que encuentro en el concepto de Dios (la perfección y la omnipotencia, entre otros) no puedo arribar a afirmar su existencia. Dios mismo tendría que ponerse de manera absoluta para que se pueda afirmar su existencia, pero nosotros no tenemos acceso a esa posición absoluta de Dios, de modo que no podemos afirmar su existencia por esa vía¹⁵.

¹⁵ El creer que se ha tenido acceso a esa posición absoluta de Dios es lo que Kant denominará metafísica ensoñada o enfermedad de la cabeza.

En vistas del fracaso del argumento ontológico de Anselmo y Descartes, Kant procede a realizar una reformulación del mismo, pero que no interpreta de manera errónea la existencia y la posibilidad con predicados de los conceptos. Si hemos de contar con algún argumento para la demostración de la existencia de Dios, queda claro que éste no ha de proceder a través de conceptos empíricos, como en el caso de la cosmoteología o la fisicoteología, puesto que estos exigen aceptar que la relación de implicación que va de la causa al efecto también funciona a la inversa, inferencia ésta cuestionable. Así, el argumento confiable para la demostración que estamos buscando tiene que abandonar el campo de la teología natural y alojarse en la teología trascendental, que opera sólo con conceptos puros, no empíricos. Es, por ello, que se hace necesario explorar nuevas posibilidades para los argumentos propios de la teología trascendental, es decir, se hace indispensable realizar una reformulación aceptable del argumento ontológico. Si esta reformulación fracasase, como se mostrará ya en 1781, se verá como necesario explorar las posibilidades que ofrece la teología moral¹⁶.

Si el primer argumento ontológico procedía de la posibilidad (de la existencia de Dios, a través del concepto del mismo) a la existencia (de Dios), este segundo argumento ontológico va de la *posibilidad interna* (de la posibilidad interna de la cosas en general) a la existencia de Dios. Kant entiende por posibilidad interna aquella cuya supresión destruye todo lo posible. Así, para que algo en general sea posible ha de suponerse algo otro existente. Se trata de una existencia de la que depende toda posibilidad interna. De esta manera, no puedo concluir de la posibilidad condicionada una existencia, si no supongo la existencia de aquello que es sólo posible bajo ciertas condiciones, ya que la posibilidad condicionada supone que algo sólo puede existir en ciertos enlaces. Esta prueba se desarrolla a partir de la absoluta posibilidad interna de todas las cosas en general. Sólo de la posibilidad interna, y no de los predicados particulares por los que se define algo posible de otro, se reconoce que supone alguna existencia. En consecuencia, la existencia se sigue de la posibilidad interna de todo lo pensable.

El argumento de Descartes es entendido por Kant como sofístico ya que toma como punto de partida el concepto del ente perfectísimo (que tiene el ser sin restricción), lo

¹⁶ La teología moral será, finalmente, el campo adecuado para el concepto de Dios. Aquí no se opera por medio de una demostración de la existencia de Dios a través de los recursos de la razón teórica, sino que Dios será un postulado ofrecido por los recursos de la razón práctica.

asume como posible y arguye que no le va a faltar la existencia, y se concluye que existe necesariamente. Kant no asume de entrada sino que *algo es posible*; además, la posibilidad de ese algo se funda en algo que existe necesariamente. Por otra parte, tal fundamento necesariamente existente de la posibilidad lo es de toda posibilidad en su conjunto, tomada como una unidad, de ahí que sólo puede existir necesariamente aquello que contenga el fundamento de toda posibilidad, con lo que tiene el ser sin restricción.

Otra característica del argumento ontológico desarrollado por Kant es que no confunde los predicados de los juicios (y sus posiciones relativas) con las posiciones absolutas de posibilidad y existencia. La argumentación va de la posibilidad interna, entendida como posición absoluta (y no como la esencia de alguna cosa particular, como Dios) a la existencia, en tanto posición absoluta. El argumento no es “puesto que tengo el concepto de Dios que cuenta con ciertos atributos, entre los que se encuentran el de la posibilidad y el de la suma perfección, es posible atribuirle el predicado de la existencia, porque éste expresaría su perfección suprema de manera completa”. Sino que el argumento es este otro: “puesto que es posible algo en general (posibilidad interna de las cosas en general), en tanto que posición absoluta, ésta ha de asentarse en la existencia de Dios, en tanto que posición absoluta”. No ingresa en la argumentación consideración alguna respecto de juicios y predicados. Aquí lo posible no es Dios, y sus atributos no son examinados para derivar de ellos su existencia, como si se tratase de un atributo más; sino que lo posible son las cosas en general, se trata de la posibilidad en general, de la posibilidad misma en general, que se asienta necesariamente en la existencia. A diferencia de los argumentos cosmoteológico y fisicoteológico, lo que se toma como punto de partida del argumento no es la existencia de las cosas de la experiencia, sino la posibilidad pura; la posibilidad no es aquí un concepto empírico, ni está subordinado a ningún concepto empírico (como podría ser la existencia del cosmos cuando nos preguntamos cómo es este posible), sino que la posibilidad es entendida como un concepto trascendental.

1.3.- El proyecto crítico y el fracaso de toda argumentación para la demostración de la existencia de Dios

Ya en 1781, año de la publicación de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*. Kant va a abandonar el argumento ontológico defendido en 1763. Este abandono se va a deber más que a una reexaminación del argumento, a la distinción que se elabora en esa obra entre la razón especulativa y la razón práctica, distinción que pone los límites al *saber* para darle espacio al *creer*. Ha quedado claro allí que la creencia (religiosa), la fe, no se fundamenta en una demostración ofrecida por la razón teórica, sino que se funda en los postulados de la razón práctica.

Este resultado ha tenido en la actividad intelectual de Kant un desarrollo prolongado antes de plasmarse en 1781. No nos dedicaremos a la arqueología de los conceptos de manera exegética, tarea que podría ser útil para una investigación que tenga otros objetivos de los que tengo aquí, sino que desarrollaremos dos metáforas que aparecen en el Kant precrítico después de 1763, que resultan ser indicadores claros de su nueva posición respecto a los temas religiosos, en el sentido que aquí interesa. La primera metáfora es la de la metafísica como una enfermedad de la cabeza (de los filósofos), y la segunda entiende la metafísica como el sueño de un visionario. Después de desarrollar estas imágenes presentaré qué sucede con la teología en la *Crítica de la razón pura*.

1.3.1.- La metafísica tradicional y la teología tradicional como enfermedad de los filósofos y (en)sueño

La teología tradicional¹⁷ entiende que su objeto central, Dios, constituye el corazón de la metafísica. Es por esa razón que resulta crucial en ella afirmar la metafísica en tanto

¹⁷ Ciertamente, el término “teología tradicional” es sumamente general y grueso. En la teología que se desarrolla durante la edad media y la modernidad hay que hacer varias distinciones. A riesgo de seguir siendo simplificador en exceso, dividiré la teología de esos periodos en tres grandes grupos: a) la teología desarrollada por Pablo de Tarso, que triunfa frente a sus rivales (especialmente, el gnosticismo y la teología desarrollada en la comunidad de Juan, el evangelista) durante el siglo I; b) la teología agustiniana, desarrollada por Agustín de Hipona, que cuenta con una absorción del neoplatonismo; y c) la teología escolástica, que se inicia con Anselmo, se desarrolla con Alberto Magno y Aquino, y continúa su desarrollo hasta la tercera escolástica. Esta división de la teología sigue siendo sumamente general, pues no toma en cuenta en el primer periodo que señalo los desarrollos de la patristica, especialmente la griega.

La mayoría de las veces que use la expresión “teología tradicional”, me estaré refiriendo a la escolástica, y lo que allí me interesará son los esfuerzos por tener una demostración racional de los conceptos teológicos. Si tenemos en cuenta el contexto de la discusión en que se encuentra Kant, la teología tradicional que tiene en vistas es la desarrollada por la escolástica. Kant, no sólo en la teología, sino también en la filosofía, combate frontalmente a la escolástica y la permanencia de sus conceptos.

que posibilidad de acceder, por medio de los poderes de una razón fuerte –es decir, una razón que pueda acceder al conocimiento de objetos metafísicos- , al conocimiento de los objetos trascendentes, entre los que se encuentra Dios¹⁸.

En lo que sigue avanzaremos de trastornos de corte psiquiátrico hacia elaboraciones metafísicas, a fin de señalar diferentes tipos de males que afectan, desde la perspectiva de Kant, la mente humana. El primero de estos males son lo que Kant denomina “inversiones de la razón”, males de carácter eminentemente psiquiátrico. El segundo son las ensoñaciones de los visionarios, donde los males de la cabeza arrojan visiones de corte religioso. El tercero de los males ya no es de carácter psiquiátrico sino lógico-argumentativo. A causa de este tercer tipo de males se producen los supuestos conocimientos metafísicos, que en realidad son el resultado de una trasgresión de la razón que cree poder sobrepasar los límites de la experiencia para poder acceder al conocimiento de Dios como objeto metafísico.

1.3.1.1.- La metafísica como enfermedad de la cabeza

En 1764 Kant publica su *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* en el Periódico Político e Ilustrado de Königsberg. Allí aborda el tema de las enfermedades mentales desde una perspectiva psiquiátrica pero relevante para nuestro estudio. El ensayo ha sido motivado por la presencia en el lugar de un hombre de aproximadamente unos 50

¹⁸ Ciertamente, existe una diferencia entre la tradición agustiniana y la escolástica influenciada por Aquino (y la tradición neotomista). No entraré en los detalles ahora, pero es necesario señalar que mientras que la tradición agustiniana tiene una concepción según la cual los poderes de la razón no son lo suficientemente grandes como para poder acceder al Dios y a la Verdad sin necesidad de la Revelación y la Iluminación, la tradición tomista considera que la razón, correctamente encaminada, puede llegar a la misma Verdad que la Revelación ha ofrecido. Esto hace que exista una diferencia en la consideración de la teología en los planteamientos que tienen su origen en Agustín y los que tienen su origen en Aquino. Para la tradición agustiniana, la teología no es plenamente una actividad racional, sino que supone necesariamente la fe, de modo que se necesita creer para comprender y comprender para creer. Incluso Anselmo, en quien se puede encontrar los inicios de la escolástica, se encuentra inscrito en esta tradición que exige partir de la fe para poder comprender. En cambio, la tradición tomista considera que una parte importante de la teología, la teología natural, puede acceder a la Verdad a través de recursos meramente racionales y coincidir plenamente con la Verdad Revelada. Es necesario añadir que esta presentación de ambas tradiciones teológicas es esquemática y que es necesario ver los matices que aparecen entre los filósofos y teólogos de esos periodos, que constituyen una amplia pluralidad de visiones. No me dedico a ello, porque me alejaría demasiado de los objetivos de la presente investigación.

años de edad de un comportamiento extravagante, a quién llamaban el profeta de las cabras¹⁹, puesto que deambulaba por el campo con unas cabras y que echaba mano de citas bíblicas para cualquier réplica que daba. Se trataba de alguien de nombre y origen conocido –según Kant señala-²⁰, que sufrió un trastorno por una grave enfermedad años antes. Este personaje se encontraba acompañado de un niño de quien se discutió si se había criado en estado natural o salvaje.

La presencia de estos dos personajes produjo varias reacciones, la mayoría de las cuales se enfocaron en consideraciones respecto del pequeño, en el sentido de ver en él un salvaje. El mismo Kant, bajo la inspiración de Rousseau, había planteado el interés que tenía el salvaje para quien se proponga investigar la naturaleza subyacente en el hombre, en el contexto del debate naturaleza – sociedad sobre el desarrollo del individuo. Con todo, Kant dirige su interés al hombre que mostraba los trastornos mentales, a contrapelo de la creencia general de la época. Según la creencia general de la época, se podría muy bien asociar la demencia con el estado de civilización primitiva, y el interés en el caso de la demencia aparece como derivado de la preocupación general de la naturaleza del hombre primitivo, cosa que explica la focalización de la atención de los comentaristas en ese caso específico, más en el niño que en el demente.

A Kant, en cambio, le interesa el hombre inserto en la sociedad y no el mítico hombre natural. Se trata no sólo de un hombre que ha sido enfermado por la sociedad, sino constituido por ella, con toda la complejidad que ello implica. Lo natural es una base tosca y rudimentaria que queda a disposición del complicado refinamiento con las posibilidades del genio o la locura y de todos sus estados intermedios. Es por esa razón que el salvaje auténtico no puede padecer de locura.

A raíz de ese caso, Kant procede a realizar una clasificación y estudio de esas enfermedades. Para ello establece una primera gran distinción entre las enfermedades de la cabeza (es decir, el deterioro del entendimiento o de la razón) y las enfermedades del

¹⁹ De acuerdo con Ludwig Ernst Borowski, en su *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, Madrid: Tecnos, 1993, se trataba de un nuevo Diógenes, que buscaba cubrir lo ridículo e indecoroso de su forma de vivir con algunas hojas de parra sacadas de la Biblia. Por eso y a causa de que deambulaba con un rebaño de 14 vacas, 20 ovejas y 46 cabras, la gente le dio el nombre de “profeta de las cabras”.

²⁰ Se trataba de Jan Pawlikowicz Zdomożyrskich Komarnicki, quen después de haber sufrido una enfermedad gástrica, decía haber tenido una visión que le trazaba el camino a seguir. Cfr. KANT, Immanuel; *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, Madrid: Mínimo Tránsito, 2001.

corazón (o males de la voluntad). En el ensayo que estoy comentando, interesan a Kant las enfermedades de la cabeza, de modo que las enfermedades del corazón van a ser dejadas de lado²¹. En el campo de las enfermedades de la cabeza podemos establecer, a su vez, una distinción general entre los trastornos por falta o carencia de determinada facultad (que en el texto de la *Antropología* serán denominadas “debilidades”)²² y los trastornos por alteración (que en la *Antropología* se denominarán “enfermedades”).

Para los análisis del ensayo que comento, los trastornos importantes son los del segundo tipo. Tales trastornos se deben a un conflicto entre las pasiones y la razón (o entendimiento). Las pasiones son entendidas como la fuerza motriz de la voluntad, en cambio la razón o el entendimiento constituyen la instancia mediadora entre las pasiones y la realidad. Sobre esta base Kant explica el funcionamiento sano de la cabeza, además de sus alteraciones. En el funcionamiento sano existe un equilibrio entre la razón y las pasiones, y por lo tanto entre lo interior al sujeto (el instinto y la pasión) y lo externo (la realidad) por intermedio de la razón. La enfermedad constituye una alteración de ese equilibrio, puesto que la línea de demarcación entre las vivencias internas del sujeto y la realidad se vuelve tenue y, en ciertos casos, es trasgredida. Es por esa razón que también se denomina a este quiebre del equilibrio “inversión de la razón” en términos generales²³.

El insensato constituye el grado menor de inversión. En él, la exagerada fuerza de una pasión no es dominada por la razón, alterando el equilibrio y la capacidad de alcanzar el fin de una inclinación sin que ello implique una ruina de otras, pero alterando el funcionamiento del conjunto. Con todo, el insensato puede mantener la apreciación de la

²¹ En el ensayo Kant no especifica ejemplos de males o enfermedades de la voluntad, pero podríamos pensar en fenómenos como la debilidad de la voluntad, es decir, la dificultad de realizar propósitos morales queridos por encontrarse apegado sobremedida al vicio o a las inclinaciones. También podríamos contar aquí con la perversidad de la voluntad, que consiste en proponerse conscientemente propósitos diferentes a los morales. Este tipo de perversidad encuentra su raíz en aquello que Kant denomina mal radical. Del mal radical nos ocuparemos más adelante en esta investigación. Vale anotar desde ya que dichos fenómenos no sólo son enfermedades del corazón, sino que además tienen un significado moral, en especial la perversidad de la voluntad.

²² Entre las debilidades de la cabeza, o de la facultad del conocer, podemos contar con la cabeza obtusa o estupidez (que es la carencia de ingenio) o la simpleza, que es la imposibilidad de aprender mucho con el entendimiento. Cfr. KANT, Immanuel; *Antropología*, Madrid: Alianza Editorial, 1991. En especial el acápite *De las debilidades del alma en la facultad de conocer*.

²³ El término “inversión de la razón” es usado por Kant en dos sentidos. En un sentido general indica la totalidad de las enfermedades de la cabeza (es decir, la inversión de la experiencia, la inversión del entendimiento y la inversión de la razón –inversiones que serán presentadas en breve); en un sentido estricto, la inversión de la razón indica una de las inversiones posibles que sufre la cabeza enferma, a saber, de la propia razón.

realidad en general. Un grado mayor de inversión lo constituye la ilusión, pues afecta la apreciación de la realidad en general. La alucinación constituye aún un grado más elevado y sirve, a su vez, como la clave para explicar lo que sucede con la mente trastornada. La mente es entendida aquí como una pantalla en la que se reciben las imágenes captadas por los sentidos, pero adicionalmente existe en el psiquismo una actividad nerviosa asociada, o una irritación nerviosa autónoma, que, desconectada del exterior, da lugar a las quimeras o a las actividades combinatorias propias de la psique.

En la aprensión normal del mundo, el estímulo exterior impresiona el órgano del sentido y origina así su reproducción en el interior. En la inversión, en cambio, las quimeras del interior inciden en una falsa proyección, situando en el exterior la fuente de la afección, cuando en realidad se debe a una irritación interna. De esta manera el trastornado confunde su interior con el exterior, proyectando hacia fuera (como sugeridas de fuera) excitaciones nerviosas que en realidad surgen del libre juego de las quimeras en su interior. Se trata, pues, de una inversión en la relación entre lo imaginado y lo percibido. De este modo hay, en la alucinación, una pugna entre dos tipos de estímulos por dejar una huella más profunda en el sistema nervioso y ser considerado más real. La capacidad de estar en la realidad va a radicar en la lucha entre estos dos tipos de excitaciones nerviosas: la de las sensaciones frente a la de las quimeras. De un modo similar se explica el sueño y su distinción con la vigilia. Durante el sueño, la ausencia de estímulos externos es aquello que permite que se dé el predominio de los estímulos internos (de las quimeras o las fantasías), así como la no distinción entre el sueño y la vigilia. Lo que permite el juicio de realidad es el contacto con el exterior. Pero mientras se duerme, las impresiones del mundo externo desaparecen y las quimeras y ensoñaciones muestran toda su fuerza generando la impresión de realidad, con lo que en los sueños, mientras duran, la distinción entre el sueño y la vigilia desaparece.

Esta inversión puede afectar a distintas facultades, dando lugar a diferentes tipos de enfermedad: a) la inversión de las nociones de la experiencia o de la sensibilidad, cuya manifestación es la alucinación; b) la inversión del juicio o de la facultad de juzgar sobre las experiencias, que se expresa en el delirio; y c) la inversión de la razón, en la manía. Estos tres tipos de inversiones constituyen todos los trastornos posibles, de manera que las diferencias entre los males de la cabeza presentarán una diferencia de grado a partir de estos tres tipos diferentes de inversión, o se tratará de una mezcla entre estas inversiones, o

una combinación de ellas juntos con poderosas pasiones. Puesto que el primer tipo de inversión afecta a la sensibilidad, Kant la entenderá como el trastorno de la cabeza con respecto a la facultad inferior del conocer, mientras que las inversiones del entendimiento y de la razón serán enfermedades de la cabeza con respecto a las facultades superiores del conocer, puesto que atañen al entendimiento y a la razón.

Como puede constatarse, Kant usa la figura de la alucinación (es decir, la inversión de la experiencia) como modelo de explicación de la inversión de la razón en general, en los términos que acabo de describir. En las experiencias regularmente sanas las personas captan el mundo externo por medio de impresiones, teniendo como polo de corrección de sus intuiciones a los mismos datos externos. Hasta aquí hay una impronta poderosa de empirismo en el texto de 1764. Pero se puede encontrar en el interior del individuo una dimensión activa que produce imágenes, dimensión que se manifiesta en las ensoñaciones, durante la vigilia y en el sueño, cuando duerme. Una persona sana sabe distinguir el lugar del cual surgen las imágenes que se le presentan (ya sea, del mundo externo o del interior de su psiquismo), de manera que puede remitir estas hojas blancas y la tinta impresa en ellas a objetos externos, mientras que remite las imágenes que pueden surgir de asociaciones, recuerdos o ensoñaciones al interior del propio psiquismo. La inversión de la experiencia sucede cuando la imagen producida en el interior de la psique de la persona tiene tal intensidad que es proyectada hacia el exterior y es interpretada por la persona como proveniente del mundo externo en vez que del interno. De este modo se produce la alucinación²⁴. Esta inversión explicaría el por qué algunas personas podrían ver espíritus u otros fenómenos sobrenaturales. Lo que se encuentra alterado aquí es la intuición de los objetos externos²⁵.

²⁴ En el texto del *Ensayo* Kant señala que “[e]sta cualidad del trastornado, según la cual, sin presentar un grado especialmente notable de una grave enfermedad, está acostumbrado en estado de vigilia a representarse como claramente percibidas determinadas cosas de las cuales, sin embargo, nada hay presente, se denomina *alucinación* (*Verrückung*). El alucinado, es pues, un hombre que sueña despierto. Si la alucinación habitual de sus sentidos es sólo en parte una quimera, siendo en su mayor parte una sensación real, quien está expuesto en un más alto grado a esta inversión es un *fantaseador* (*Phantast*)” KANT, Inmanuel; *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, Madrid: Mínimo Tránsito, 2001. P. 75.

²⁵ El fenómeno de alucinación arroja un problema sobre la perspectiva empirista, puesto que ésta asume como único punto de corrección de las experiencias a las mismas experiencias, de modo que todo depende de que la confianza en la experiencias que se toman como correctoras, que esas mismas no sean, a su vez, alucinaciones.

En la inversión del entendimiento sucede que la captación de los datos externos es correcta, pero el enjuiciamiento sobre los mismos es desviado. Así, aunque las experiencias son correctas, se juzga de modo completamente invertido. Se trata, pues, de una alteración del juicio y de la facultad de juzgar sobre las experiencias. Si el producto de la inversión de la experiencia ha sido la alucinación, aquí el producto será el delirio. El delirante percibe la realidad tal como lo hace cualquier persona sana, pero interpreta mal los datos que recibe, como por ejemplo, la conducta de los otros, creyendo que traman cosas contra él o lo tienen como foco de planes perversos. El melancólico es una especie de delirante cuyo matiz específico es el apesadumbramiento.

La inversión o desorganización de la razón constituye el segundo grado del trastorno de la cabeza con respecto a la facultad superior del conocer. Mientras que la anterior inversión versaba sobre la ilación de los juicios referidos a la experiencia, en la tercera inversión puede tener como base impresiones sensibles, pero la razón se extravía de un modo disparatado en supuestos juicios sutiles sobre conceptos generales, que desbordan el ámbito de la experiencia. El síntoma de esta enfermedad de la cabeza es la manía. La manía, en sus grados altos, hace que revoloteen todo tipo de ideas pretenciosas y sofisticadas en la cabeza de quien la sufre, como pueden serlo las interpretaciones de las profecías.

De estas tres inversiones podemos extraer consecuencias para la reflexión sobre la religión. La inversión de las experiencias, y las consecuentes alucinaciones, puede producir ciertas imágenes religiosas en la mente de los afectados por ella. Las apariciones de espíritus, la visión de duendes, ciertas apariciones de la Virgen, el oír la voz de Dios o supuestamente haber percibido la pasión del Cristo pueden ser formas de alucinaciones que tienen carácter religioso. No es casual que el caso que motiva las reflexiones de Kant en el ensayo que estoy comentando sea el de un hombre que asegura haber tenido una visión divina. Respecto de todas estas visiones sobrenaturales de carácter sacro, se hace necesario un examen riguroso para poder determinar si se trata de una alucinación o de una verdadera manifestación de la divinidad. Sin embargo no contamos con un punto firme que nos permita discriminar adecuadamente. La solución más acertada parece ser la de, después de realizar las pruebas con los mayores elementos posibles, poner esas “manifestaciones divinas” en un lugar secundario en la experiencia de fe. Ciertamente, la religiosidad popular

se encuentra sumamente propensa a centrarse en ellas, pero las instituciones religiosas tienen aquí una función pedagógica²⁶. Hay un elemento adicional que complica la distinción entre “alucinaciones” y “auténticas manifestaciones religiosas”, y es que muchas de las personas que han tenido tales experiencias religiosas han sufrido de trastornos mentales, pero las tradiciones religiosas a las que pertenecen afirman que tales trastornos no deslegitiman dichas experiencias²⁷.

En apariencia, la posición de Kant respecto de tal tipo de alucinaciones es de deslegitimación. Parte del esfuerzo de este trabajo consiste en hacer plausible la sugerencia de que asumiendo la perspectiva kantiana, no necesariamente se sigue una deslegitimación de las experiencias alucinatorias de carácter religioso. Lo ilegítimo, ya sea desde el punto de vista de Kant es tratar de extraer de tales experiencias –y también de las experiencias de manifestaciones divinas aceptadas por las instituciones religiosas- consecuencias de orden moral, jurídico y político. Entramos, con esto, al campo de la mística.

La inversión de la razón, tomada en su sentido estricto, tiene también consecuencias para la religión. Se trata aquí del acceso a supuestos conceptos generales sobre Dios, las revelaciones divinas y a otras entidades divinas que han perdido pie en la experiencia, de los cuales no puede darse argumentos sólidos. Se tratan de ciertos excesos teológicos con los que se cree poder demostrar ciertos objetos divinos que se encontraría,

²⁶ No me consta, en ningún caso, que tales revelaciones o manifestaciones divinas que pueden acercarse a las alucinaciones sean auténticas realmente. Tampoco me consta que no lo sean. En ese sentido no me manifestaré a favor o en contra de su autenticidad. Ciertamente, las creencias a favor de la autenticidad de tales manifestaciones configuran la sensibilidad y la vivencia religiosa de muchas personas, ya se a través de supuestas experiencias directas o a través de los testimonio dejados en las tradiciones religiosas a las que adhieren, en la vida de las personas santas o cercanas a lo divino. En la tradición católica la vida de muchos santos está plagada de relatos de visiones y apariciones. En otras tradiciones puede haber fenómenos similares. Lo que tengo que decir al respecto es que es necesario respetar las vivencias y las experiencias de esas personas, por el sólo hecho de que son seres humanos. Considero que ha de respetarse esos fenómenos consignados en el acervo de las tradiciones religiosas, por el hecho de que tales tradiciones dotan sentido a las vidas de la personas. Lo que hay que entender bien es que esta exigencia de respeto se basa en el respeto de las tradiciones *per se* sino en la consideración de las personas individuales. Un punto de vista similar se puede encontrar en SEN, Amartya; *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, Buenos Aires: Katz, 2007. Lo que es necesario es demarcar los ámbitos claramente: de una parte se encuentran esas experiencias vinculadas a visiones sagradas, de otro se encuentra el ámbito normativo (moral o jurídico). Se debe respetar las experiencias de visiones de las personas, pero no se debe, en ningún caso, extraer de ellas consecuencias normativas. Y esta restricción funciona también en sentido inverso: ninguna autoridad política ni moral puede desacreditar las experiencias religiosas de los individuos que tienen vivencias diferentes a las consagradas por las autoridades religiosas, como si las autoridades fuesen el único camino acceso a las vivencias de lo sagrado para los individuos.

²⁷ Una reflexión sugerente al respecto se puede encontrar en el clásico de JAMES, William; *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona: Península, 1986.

supuestamente en el campo de la metafísica. La dogmática teológica poco acrisolada racionalmente resulta ser ilegítima por dos motivos: en primero lugar, porque considera como válidos argumentos dogmáticos que son cuestionables; en segundo lugar, porque pretende extraer de sus conclusiones dogmáticas consecuencias normativas para la vida práctica bajo la forma de una teología dogmática.

1.3.1.2.- La metafísica como ensoñación

En 1766 Kant publica *Los sueños de un visionario*. El título completo de esta obra es *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*. En este título se evidencia que la obra ensaya una crítica tanto a la metafísica como a las ensoñaciones de los visionarios. Tal crítica va a ser desarrollada sin el aparato conceptual desarrollado por la *Crítica de la razón pura*, pero en términos que podrán reconocerse allí. La metafísica que Kant tiene en la mira no es precisada de manera exacta, pero parece ser la metafísica dogmática²⁸. El “visionario” en cuestión es, de manera directa, Enmanuel Swedenborg y los sueños son las figuraciones que éste presentó en su *Arcana Caelestia*.

Visto en los términos que se desarrollaron en el texto del *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, la metafísica aquí representa la inversión de la razón, mientras que las ensoñaciones que aquejan al visionario representan la inversión de los sentidos. Tanto la metafísica como las visiones comparten el objetivo de presentar un discurso teológico, constituyéndose en un discurso dogmático y místico respectivamente que pretende precisar la naturaleza de Dios y derivar de allí consecuencias morales. De esta manera el texto es una exposición crítica de las fantasmagorías de un visionario que, al mismo tiempo se convierte en la denuncia de la vaguedad de todo saber dogmático de los metafísicos.

Se trata de una obra que redactó por insistencia de sus amigos y para librarse de las preguntas que le hacían sobre Swedenborg. De hecho Kant consideraba que esa persona se había dedicado a escribir fantasmagorías, y el que un filósofo se ocupe de ello era una frivolidad ajena a la filosofía. Sin embargo, Kant comenta la voluminosa *Arcana Caeleste*

²⁸ Sigo aquí la sugerencia de Ernst Cassirer en *Kant, Vida y Doctrina*, México: FCE, 1974.

que consta de 8 tomos. Allí el visionario sueco propone una interpretación de las Escrituras inspirada en las visiones que desde 1743 afirma tener respecto del mundo de los espíritus. La voluminosa obra ha sido redactada entre 1749 y 1756, y en los primeros cinco tomos realiza una interpretación del libro del Génesis, para dedicar los tres tomos restantes a interpretar el libro del Éxodo. Pero más que interpretaciones, se trata de “testimonios”, pues el autor se presenta como quien relata aquello que ha visto.

De acuerdo con Swedenborg, el hombre es fundamentalmente espíritu y, como tal, puede entrar en relación con los restantes espíritus, basta que su alma mantenga una actitud abierta ante los seres celestes. Tras la muerte las almas humanas se juntarán con las almas de los otros seres animados de otros planetas y todas entrarán en un mundo de espíritus, que es un mundo intermedio entre la vida presente y el cielo o el infierno futuros. Tal mundo de los espíritus tiene la forma de un Gran Hombre (el Hombre Máximo), en el que cada espíritu ocupa su lugar de acuerdo a su disposición moral. Allí, los espíritus han abandonado el cuerpo que les correspondía, pero no han perdido todas sus cualidades anímicas. Así son capaces de hablar entre sí, de asustarse, de interesarse por diversos asuntos, de trasladarse a través del universo o de acrecentar sus conocimientos.

Kant no encuentra en ello más que puros disparates. Las visiones de Swedenborg no son otra cosa que el fruto de la locura de los sentidos, producto de una disfunción del sistema nervioso. En términos similares a los presentados en el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, procura explicar racionalmente cómo fenómenos internos pueden ser proyectados y vistos como externos por sujetos cuyas facultades perceptivas se encuentran dislocadas. Tales sujetos son denominados aquí por Kant “soñadores de los sentidos”, en contraposición a los “soñadores de la razón”, que serían los metafísicos. Tales “soñadores de los sentidos” suponen tener trato con los espíritus, pero en realidad tienen imágenes y elucubraciones que engañan a los sentidos como si fuesen objetos auténticos. Se trata de “soñadores despiertos” quienes se enfrascan en ficciones y quimeras que su fecunda imaginación produce hasta el punto de prestar poca atención a las sensaciones de aquellos sentidos que más les deberían importar. De esta manera, refieren ciertos objetos a los lugares externos de las restantes cosas que realmente perciben en torno a sí. Así, transfieren hacia el exterior las fantasmagorías que producen en su interior. Tales alucinaciones muestran una gran claridad, pero la cuestión no es la claridad que puedan

tener sino el origen del que provienen (que es el psiquismo del sujeto). Resulta ser probable, también, que las ideas que uno adquiere por la educación, por ejemplo la creencia en los espíritus, los ángeles, las manifestaciones de la virgen, etc., propicien que personas que tienen una psicología frágil o “dislocada” sean propensos a tener tales tipos de visiones.

Esta enfermedad del fantasioso trae consigo el siguiente problema: puesto que ésta no afecta propiamente al entendimiento sino a la ilusión de los sentidos, el sujeto aquejado por ella no puede superar sus fantasmagorías por medio de ningún procedimiento racional, ya que la auténtica o aparente sensación de los sentidos precede a todo juicio del entendimiento y posee una evidencia inmediata muy superior a la de cualquier razonamiento. Este *impasse* pone en problemas al empirismo que parte de las intuiciones sensibles. Si tales intuiciones pueden ser fantasmagorías, ¿qué tipo de credibilidad pueden tener los razonamientos que se asientan en ellas? Es por ello que la filosofía necesita de un aparato crítico que le permita discriminar entre las alucinaciones y las ideas asentadas en auténticas sensaciones externas. Tanto en el *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza* como en el texto que estoy comentando ahora, Kant no cuenta aún con el aparato crítico (las estructuras de la mente) que le permitan trabajar este problema, pero percibe y señala el problema. En este período, por su cercanía a Hume, acepta que los sentidos nos colocan en contacto con lo real y todos los objetos que desborden la experiencia son dudables. Pero en esta etapa permanece el problema de la confiabilidad de las sensaciones.

La crítica de Kant a las visiones de Swedenborg apunta a que tales elucubraciones resultan ser castillos contruados en el aire, es decir, que no cuentan con un fundamento sólido desde el punto de vista del conocimiento. Esta misma crítica se dirigirá también a la metafísica. Ésta desborda sus límites en sus elaboraciones conceptuales y pierde el piso seguro que le ofrece el contacto con la experiencia. Pero esta crítica a la metafísica dogmática se aparta de la perspectiva de Hume. Mientras que el filósofo inglés, influido por el escepticismo, rechaza todo tipo de metafísica, el Kant de *Los sueños de un visionario* no rechaza la metafísica. Lo que se rechaza en el texto de Kant es la metafísica dogmática, es decir, aquella que pierde contacto con todo referente que permite orientarla y evitar que caiga en errores. En cambio, la metafísica que es aceptada por Kant aquí es aquella que tiene en la experiencia un punto de orientación. Además, de otro lado, Kant considera que la metafísica es necesaria, pues la experiencia por sí misma no basta para ser interpretada

adecuadamente, sino que se hace necesaria la presencia de conocimientos *a priori* para poder interpretar correctamente la experiencia. ¿De qué naturaleza son estos conocimientos *a priori*? El texto de *Los sueños de un visionario* no dice nada al respecto.

De este modo, tanto la experiencia como el conocimiento *a priori* se necesitan mutuamente para poder conducirse adecuadamente en el pensamiento. Si la experiencia se desvincula de los conceptos *a priori*, pierde la capacidad de juicio sobre los *data* y si la metafísica pierde su vínculo con la experiencia, comienza a desarrollarse sin correlatos que eviten el desvarío de la razón. Hay que anotar aquí que los elementos *a priori* que constituyen la metafísica de la que Kant trata en este texto no son precisamente las categorías *a priori* que se presentan en la *Crítica de la razón pura*. En el texto que estoy comentando no se precisa en absoluto qué los caracteriza. Posiblemente sea un concepto que Kant toma de la tradición racionalista que proviene de Leibniz y Wolf en la que ha sido formado.

La metafísica que se encuentra en el ojo de la crítica en este texto es aquella que presenta las ensoñaciones de la razón, y procede en ausencia de reglas y perdiendo el apoyo de la experiencia. Al realizar la crítica de esta metafísica Kant no está rechazando la metafísica como tal sino que está exigiendo a los filósofos que se ciñan a las reglas de la razón y a los límites de la experiencia al elaborar sus construcciones metafísicas. Así, deberían respetarse los límites de la razón impuesta por la naturaleza y aceptar que la conclusión de que los sueños metafísicos son tan fantasmales como los de los visionarios. De tales sueños metafísicos en realidad sólo se puede extraer un resultado negativo, a saber, la conciencia de la inevitable ignorancia humana respecto de tales temas.

Lo que caracteriza a la metafísica que Kant critica en el texto que estoy comentando es que abre las puertas a la presencia de un Dios misterioso que actúa en el mundo. Así, señala Kant que:

[E]n una suposición elaborada según puros principios racionales constituye un gran inconveniente que se tenga que buscar refugio en una voluntad divina de carácter extraordinario para resolver la dificultad que plantea la imperfecta armonía existente entre la moralidad y sus consecuencias en este mundo; porque, por muy probable que sea el juicio que podamos establecer sobre ello en base a nuestras ideas sobre la sabiduría divina, queda siempre una fuerte sospecha de que los débiles conceptos de nuestro entendimiento hayan sido quizás aplicados de forma muy inadecuada al Ser Supremo, puesto que la obligación del hombre es juzgar

acerca de la voluntad divina sólo a partir de la armonía que percibe realmente en el mundo o que puede suponer en base a las leyes de la analogía de acuerdo con el orden natural, pero no está autorizado a inventar ordenaciones nuevas y arbitrarias en el mundo presente o futuro según los planes de su propia sabiduría que impone como preceptos a la voluntad divina²⁹.

En este pasaje Kant pone de relieve uno de los problemas fundamentales de la moral y de la teología moral: el de la armonía entre la moralidad y la felicidad. El problema va a ser retomado más adelante, en la *Crítica de la razón práctica* y en el texto de la *Religión*. Para ello va a retomar el concepto clásico de *Sumum bonum*. La reflexión presente en este texto no tiene como recurso dicho concepto, sino que asume una perspectiva crítica de los metafísicos dogmáticos, quienes saltándose las reglas de la razón y su referencia a la experiencia elaboran un constructo incoherente, imposible de sostener argumentativamente, en el que se atribuye a Dios la capacidad de lograr la articulación entre el comportamiento justo y la consecución del bien en la vida. La posición de los metafísicos dogmáticos se apoya más en los poderes misteriosos de Dios que en los poderes claros de la razón. Kant, ciertamente, va a afirmar, en cambio, los modestos conceptos de la razón en contra de los poderes misteriosos de Dios.

El privilegio que los metafísicos dogmáticos dan a los poderes misteriosos de Dios conduce necesariamente a pensar a Dios como aquél que explica, por medio de su intervención, aquello que la razón no puede explicar, ya sea porque no se ha aplicado suficientemente al problema o porque la solución del problema se encuentra fuera de su alcance. En ambos casos, Dios aparece como un “Dios tapa agujeros”, es decir, un Dios que explica lo inexplicable. La religiosidad que se encuentra aquí es de tipo preilustrada, es decir, de la ausencia de la autonomía de la razón. A ello Kant no opone el ateísmo, sino una religiosidad ilustrada que permite que la razón tenga la autonomía suficiente o para investigar por sus propios medios el mundo natural o para mantener sus dudas y preguntas sin respuesta en caso de que los problemas sobrepase sus capacidades. Utilizando las oposiciones del texto *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?*, podríamos decir que la religiosidad que Kant combate es la de la heteronomía moral y la de la minoría de edad,

²⁹ KANT, Inmanuel; *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, Alianza editorial: Madrid, 1987. Pp. 54-55.

mientras que propone otra que se asienta en la autonomía moral de la razón y en la mayoría de edad³⁰.

Pero el emparentamiento con el empirismo que hemos anotado arriba no parece ser total en el Kant de estos textos, pues no cierra la posibilidad de creer en los elementos religiosos que están aquí en cuestión. Así afirma que:

[Resultan ser] necios prejuicios tanto no creer sin fundamento alguno en *nada* de lo mucho que cuenta con cierta apariencia de verdad, como creer, sin examen, *todo* lo que dice el rumor público³¹.

De este modo se vuelve necesario no rechazar todas las creencias religiosas. Ciertamente, las visiones de Swedenborg resultan insostenibles, pero permanece una cuestión humana que tiene que ver con la pervivencia después de la muerte que no puede afirmarse con certeza alguna ni puede negarse tajantemente. Es por ello que más adelante en el texto que estoy comentando Kant señala lo siguiente:

La balanza del entendimiento no es totalmente imparcial y un brazo suyo, el que lleva la inscripción *esperanza de futuro*, posee una ventaja mecánica que hace que incluso débiles razonamientos instalados en su plato levanten del otro especulaciones que de por sí tienen un mayor peso. Esta es la única inexactitud que no puedo suprimir y que, de hecho, tampoco quiero suprimir³².

Kant se resiste a suprimir tal inexactitud porque quiere mantener la fe. Pero la fe que Kant afirma es distinta a la que se encuentra a la base de la metafísica dogmática. Se trata de una fe que tiene tres características fundamentales: a) es consciente de que tanto los argumentos para afirmarla como para negarla no son concluyentes, b) es consciente además, que la supervivencia de la persona después de la muerte es una aspiración humana y c) que, sobre la base de esa esperanza, es posible dar peso a los argumentos en pro de esa fe, aunque sean débiles. Una característica adicional va a hacer su aparición en la *Crítica de la razón pura*. Se trata de la distinción entre *conocer* y la *fe*. Lo que Kant está sugiriendo

³⁰ Una concepción de la religiosidad de la autonomía y la mayoría de edad la encontramos en BONHOEFFER, Dietrich; *Resistencia y sumisión: cartas y apuntes desde el cautiverio*, Barcelona: Ariel, 1971.

³¹ KANT, Inmanuel; *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, Alianza editorial: Madrid, 1987. P. 24.

³² *Ibid.* P. 72.

desde el momento de la redacción de los *Sueños* es que la fe no se apoya en un conocimiento, sino en una esperanza. Todos los esfuerzos por tener aquel conocimiento que permita fundar la fe han fracasado, tanto los argumentos para la demostración de la existencia de Dios como los argumentos de los metafísicos dogmáticos que recurren a los atributos misteriosos de Dios para hacer posible la articulación entre la justicia y la felicidad.

Kant percibe acertadamente que el error de los metafísicos dogmáticos consiste en creer que el único fundamento posible para la fe se encuentra en los poderes de la razón teórica. En contra de ello señala que será la actitud de la esperanza la que puede servir de fundamento, el único fundamento posible, para la fe. Ya en la *Crítica de la razón pura* encontraremos que este derrotero de la esperanza se convertirá en la razón práctica. Queda, entonces, la pregunta sobre cómo hemos de interpretar los esfuerzos de la metafísica dogmática. Y no de otro modo sino como sueños. Así, citando a Aristóteles, pero refiriéndose realmente a Heráclito señala que:

Aristóteles dice en alguna parte: “*Cuando estamos despiertos tenemos un mundo común, pero cuando soñamos cada uno tiene el suyo propio*”. Me parece que se debería invertir esta última proposición y decir: cuando diferentes hombre tienen cada uno su propio mundo hay que suponer que están soñando³³.

1.3.2.- El proyecto crítico y las reflexiones sobre la religión

En la *Crítica de la razón pura* encontramos las reflexiones de Kant sobre la religión provistas del aparato categorial crítico. Ese conjunto de conceptos le permite trabajar con mayor precisión los argumentos que hemos visto aparecer en *Sueños*. No centraré mi atención de manera general en los conceptos de la filosofía crítica desarrollados allí sino en la medida que el tema lo requiera.

Kant realiza tres trabajos en esta obra con relación al tema de la religión. En primer lugar, vuelve sobre la demarcación del campo de la teología, pero con una mayor determinación conceptual. En un segundo lugar, vuelve a examinar los argumentos para la demostración de la existencia de Dios, para, finalmente, centrar sus reflexiones en la

³³ *Ibid.* P. 61.

teología moral, teología que es fruto de la distinción entre razón pura y razón práctica. En el contexto de la teología moral, determinada por las categorías de la filosofía crítica, toman relevancia tanto la idea de “Bien Supremo Originario” como el concepto de “Postulado de la Razón Práctica”.

1.3.2.1.- Determinación del campo de la teología

La teología es definida en la *Crítica de la razón pura* como el conocimiento del ser originario y se distingue, en primer lugar, en *Theologia rationalis* (teología racional) basada en la sola razón y *Theologia revelata* (teología revelada), que se basa en la revelación. Lo que va a interesar a Kant es la teología racional, que va a dividir en *Theologia transcendentalis* (Teología trascendental) y en *Theologia naturalis* (Teología natural). La primera concibe su objeto a través de la razón pura, mediante simple conceptos trascendentales como los de *ens originarium*, *ens realissimum* y *ens entium*. La teología natural, en cambio, concibe su objeto a través de un concepto tomado de la naturaleza, concibiéndolo como inteligencia suprema³⁴.

Ahora bien, la teología trascendental se divide en ontoteología y cosmoteología. La primera cree conocer la existencia de Dios a través de simples conceptos, sin apoyo de experiencia alguna, de manera *a priori*. La cosmoteología, en cambio, intenta derivar la existencia del Ser Originario a partir de la experiencia en general. La teología natural, a su vez, distingue la teología física de la teología moral, según se considere la causalidad desde el punto de vista natural o desde la perspectiva de la libertad. La teología natural infiere las propiedades y la existencia de un creador del mundo partiendo de la constitución, orden y unidad que encontramos en el mundo, donde hemos de suponer dos clases de causalidad con sus reglas, la naturaleza y la libertad. La causalidad por naturaleza da origen a la teología física y las reglas de la libertad son la fuente de la teología moral.

La distinción entre teología trascendental y la teología natural trae consigo la distinción entre el deísmo y el teísmo. El deísta sólo admite la teología trascendental. Según

³⁴ KANT, Immanuel; *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1985. A 631, B 659. P. 524.

éste, podemos conocer la existencia de un ser originario mediante la razón, pero sostiene que nuestro concepto del mismo es sólo trascendental, es decir, el de un ser que posee toda realidad pero que no podemos determinar más detalladamente. Así, se presenta una simple causa del mundo, sin especificar si es causa por necesidad o lo es libremente, es decir, no se dice nada respecto de si ese ser cuenta con voluntad. El teísta, por su parte, acepta la teología natural, según la cual la razón es capaz de determinar más detalladamente el objeto recurriendo a una analogía con la naturaleza (especialmente, la humana, en la que encuentra una voluntad libre). Así entiende a Dios como un ser, que a través del entendimiento y la libertad, contiene en sí el fundamento primario de todas las demás cosas. Se presenta así como creador del mundo. De esta manera, mientras que el deísta cree que hay un Dios, el teísta cree que existe un Dios vivo, es decir, personal (que cuenta con inteligencia y voluntad).

1.3.2.2.- Los argumentos para la demostración de la existencia de Dios

Estas distinciones operadas en el campo de la teología permiten ordenar los esfuerzos por argumentar sobre la demostración de la existencia de Dios. Aquí Kant retoma algunos de los argumentos esgrimidos en el texto de *El único argumento* pero dotándolos de mayor articulación y perfeccionándolos. Ahora no encontramos cuatro, sino sólo tres argumentos. Ha desaparecido el confuso único argumento posible –defendido por Kant en el texto anterior-, que como vimos antes era una variación del argumento ontológico pero que si bien se mostraba como viable, no se presentaba como concluyente.

Los tres argumentos considerados en la *Crítica de la razón pura* son:

- 1) El argumento ontológico, el cual prescinde de toda experiencia e infiere completamente *a priori* la existencia de una causa suprema partiendo de simples conceptos.

- 2) El argumento cosmológico, que se basa en una experiencia indeterminada y general o experiencia de alguna existencia en general.
- 3) El argumento fisicoteológico, que partiendo de una experiencia determinada y de la particular condición de nuestro mundo sensible, se eleva desde ella conforme a las leyes de la causalidad hasta la causa suprema fuera del mundo.

Antes de examinar cada argumento podemos anotar tres características fundamentales. Primero, que mientras que el argumento ontológico asume un camino trascendental, el argumento cosmológico y el argumento fisicoteológico recorren una vía empírica. Esta primera característica, anotada por Kant, nos trae un problema de interpretación, puesto que al momento de clasificar los diferentes tipos de teologías, se había incorporado la cosmoteología, junto con la ontoteología, dentro del ámbito de la teología trascendental, es decir, en el departamento de las teologías que proceden por medio de puros conceptos *a priori*, no empíricos. En cambio, aquí se la coloca en el camino empírico.

Una segunda característica general de los tres argumentos es que ninguno de ellos logra su objetivo, el demostrar concluyentemente la existencia de Dios. Esto se debe a que los tres argumentos pertenecen a la razón especulativa, razón que, en virtud de los resultados limitativos de la crítica, se encuentra imposibilitada de demostrar ni conocer objeto metafísico alguno, por lo tanto tampoco a Dios. Esto no quiere decir que la razón práctica pueda llegar a la demostración buscada, sino sólo nos ofrece la posibilidad de asumir a Dios como postulado de la razón práctica, es decir, como idea necesaria, si queremos asumir la esperanza de la coordinación de la moralidad y la felicidad, jamás demostrada. Pero junto con la imposibilidad de la demostración de la existencia de Dios surge también la imposibilidad de la demostración de su no existencia. Con ello, la argumentación de Kant no nos conduce al ateísmo, sino al agnosticismo.

La tercera característica es que, en apariencia, los argumentos que asumen el camino empírico no tiene relación con el ontológico, cuando en realidad dependen de él, a causa del salto ontológico que tanto el argumento cosmológico como el argumento fisicoteológico realizan necesariamente, pero de manera soterrada. De este modo, los dos

argumentos supuestamente empíricos se reducen a variaciones del argumento ontológico. De esta manera, el ontológico se convierte en el único argumento posible. Pero éste ya no será la reelaboración del argumento de Descartes, sino el mismo argumento cartesiano.

1.3.2.2.1.- Fracaso de la prueba ontológica

La prueba ontológica es considerada por Kant como antinatural, pues no parte ni de la observación de la naturaleza ni empata con el proceder del sentido común. Todo lo contrario, trata de inferir la necesidad de la existencia a partir de la realidad suprema. Esta prueba fracasa porque ella parte del concepto de un ser absolutamente necesario que es un concepto puro de la razón, es decir, una mera idea cuya realidad objetiva dista mucho de quedar demostrada por el simple hecho que la razón la necesite. Tal idea indica simplemente cierta plenitud inalcanzable.

La prueba ontológica trabaja a partir de la definición nominal del “Ser absolutamente necesario”, según la cual éste sería aquello cuyo no ser es imposible. Pero con esta definición no hemos dicho nada respecto de sus condiciones de posibilidad – la existencia –, ya que, señala Kant, todos estos conceptos se basan en simples juicios lógicos, no en la existencia de las cosas. Aquí Kant procede a un argumento similar al desplegado en el texto del *Único argumento*: hay que distinguir la necesidad absoluta de los juicios (que es de carácter lógico) de la necesidad absoluta de las cosas (de carácter ontológico). Mientras que la primera exige solamente coherencia lógica, la segunda exige la existencia de la cosa en cuestión. Ya en el texto de *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios* vimos cómo la existencia no era un atributo o propiedad de las cosas sino una posición absoluta. No es posible derivar la existencia del sólo análisis de los atributos, sino que la existencia reclama la posición absoluta de la cosa. La cosa tiene que estar dada, puesta (en la experiencia), para que digamos que existe.

Por ejemplo, el juicio “Un triángulo tiene tres ángulos” no afirma que hay tres ángulos absolutamente necesarios (es decir, existentes), sino que, si tenemos un triángulo, es decir, *si el triángulo está dado*, tenemos necesariamente en él tres ángulos. El vínculo necesario refiere aquí al que hay entre el sujeto (triángulo) y el predicado (tiene tres

ángulos). En este juicio analítico se cae en contradicción si se niega el sujeto o si se niega el predicado, es decir, si se dice o que algo que no es triángulo tiene tres ángulos (negando el sujeto “triángulo”) o que un triángulo no tiene tres ángulos (negando, esta vez el predicado “tiene tres ángulos”). En cambio no hay contradicción alguna si se niega a la vez el sujeto y el predicado y se afirma que no existe ningún triángulo y tampoco tres ángulos. Es decir, el juicio “un triángulo tiene tres ángulos” es lógicamente consistente, así como el juicio “no existe un triángulo”, además de que ambas proposiciones afirmadas a la vez no implican contradicción alguna. Con ello queda claro que la necesidad que vincula el sujeto con el predicado es de carácter lógico, no ontológico, es decir, que no reclama la existencia de la cosa.

Algo análogo sucede respecto de la existencia de Dios. Así como no basta enumerar las propiedades del triángulo (que tiene tres ángulos, que tiene tres lados, que la suma de sus ángulos es 180 grados, etc.) para demostrar su existencia, tampoco basta con enumerar las propiedades que colocamos en Dios para deducir de ahí su existencia. En el caso del ser absolutamente necesario (Dios) suprimir su existencia es igual que suprimir la cosa misma con sus predicados. El juicio “Dios es omnipotente” es un juicio necesario, pues el sujeto y el predicado están necesariamente asociados, de modo que no podemos suprimir la omnipotencia si suponemos una divinidad. Pero si decimos que Dios no existe no se da ni la omnipotencia ni ninguno de los predicados restantes, pues todo ha quedado eliminado con el sujeto.

Crear que de la enumeración de las propiedades de la cosa es posible derivar su existencia no es otra cosa que caer en una ilusión lógica. Precisamente la prueba ontológica cae en dicha ilusión confundiendo la *necesidad lógica* con la *existencia necesaria*. La lógica ilusoria de la que adolece la prueba ontológica es descrita por Kant en los siguientes términos:

[L]a fuerza de ilusión que esta necesidad lógica ha revelado es tan grande, que del hecho de que uno se haya formado de una cosa un concepto *a priori* de características tales, que –en opinión de uno mismo- abarque en su comprensión la existencia, se ha creído poder inferir con toda seguridad: que, como la existencia entra de modo necesario en el objeto de ese concepto –es decir, si ponemos una cosa como dada (existente)-, quedará puesta su existencia de modo igualmente necesario (según la regla de la identidad); que consiguientemente este ser será, a su

vez, absolutamente necesario ya que su existencia es pensada en un concepto arbitrariamente adoptado y bajo la condición de que pongamos su objeto³⁵.

Lo que corresponde, entonces, señala Kant, es determinar la naturaleza de las proposiciones existenciales. Estas pueden ser o analíticas o sintéticas. De considerar tales proposiciones como analíticas, se admite que la existencia de la cosa no añade nada al pensamiento de la misma. Pero entonces, se abren dos posibilidades cuestionables: o a) el pensamiento que se haya en la mente tienen que ser la cosa misma, o b) se ha puesto una existencia que forma parte de la posibilidad, lo cual sería inferir la existencia de la posibilidad interna, lo que sería una tautología.

Frente al fracaso de ambas posibilidades, sólo queda suponer que los juicios de existencia son sintéticos, no analíticos. Y esto se debe a la naturaleza del término “ser”. “Ser” no es un predicado real, es decir, no es un concepto de algo que pueda añadirse al concepto de una cosa, sino simplemente la posición de una cosa o de ciertas determinaciones en sí. En su uso lógico no es más que la cópula de un juicio. Así, la proposición “Dios es omnipotente” contiene dos conceptos que poseen sus objetos: “Dios” y “omnipotente”. Aquí la partícula “es” no es un predicado más, sino aquello que relaciona sujeto y predicado. Si tomo al sujeto (Dios) con todos sus predicados y digo “Dios es” o “hay un Dios” no añado nada nuevo al concepto de Dios sino que pongo al sujeto en sí mismo con todos sus predicados. De esta manera, lo real no contiene más que la posibilidad, pues la existencia no es un concepto añadido al concepto. En caso de que la partícula “es” añadiese un predicado al concepto, ya no se trataría del mismo concepto sino de otros.

De este modo, queda claro que el juicio existencial es sintético: sea cual sea el contenido de un concepto nos vemos obligados a salir de él si queremos atribuirle existencia a su objeto. En los objetos de los sentidos ello sucede relacionándolos, según las leyes empíricas, con algunas de nuestras percepciones. En el caso de objetos del pensar puro no hay medio de conocer su existencia, pues tendríamos que conocerla enteramente *a priori*. Con esto último Kant restringe los poderes de la razón sólo a la experiencia. El proyecto crítico ha cerrado la vía ontológica para la demostración de la existencia de Dios.

³⁵ KANT, Immanuel; *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1985. P.501, A594, B 622.

Pero como los otros dos argumentos dependen, en última instancia, del argumento ontológico –como veremos- se ha cerrado aquí toda vía posible.

1.3.2.2.2.- Fracaso de la prueba cosmológica

A diferencia de la prueba ontológica, que tomaba una vía antinatural e infería la necesidad de la existencia de Dios a partir de la realidad suprema, la prueba cosmológica asume una vía natural e infiere de la necesidad de la existencia su realidad suprema. De este modo, parte de lo existente y va hacia lo absoluto. Infiere la realidad ilimitada (el Ser Supremo) a partir de la incondicionada necesidad previamente dada.

Esta prueba argumenta de esta manera: si existe algo tiene que existir también un ser absolutamente necesario. Ahora bien, existo al menos yo; en consecuencia, existe un ser absolutamente necesario. Esta inferencia se apoya en una presunta y cuestionable ley trascendental de causalidad según la cual todo lo contingente posee una causa que en caso de ser, a su vez, contingente, debe poseer igualmente una causa, hasta que las series subordinadas unas a otras se acabe en una que sea absolutamente necesaria, requisito sin el cual no estaría completa la serie. Esta cuestionable ley de causalidad lo que hace es confundir la implicación lógica con la doble implicación, cosa que vicia el argumento.

Esta prueba parte de la experiencia y se le llama “cosmológica” porque el objeto de toda posible experiencia se llama mundo. La demostración, sin embargo, prescinde de todas las especiales propiedades de los objetos empíricos mediante los que puedo distinguir éste de cualquier otro mundo posible. Este argumento incorpora el concepto de *ens realissimum* como el único por medio del cual puedo concebir un ser necesario.

El argumento cosmológico es deudor del argumento ontológico: parte de la experiencia, pero se sirve de ella sólo para dar el paso hacia el ser necesario. Puesto que la argumentación empírica no puede decirnos qué propiedades tiene el ser necesario, entonces la razón abandona el argumento empírico y procede por puros conceptos. La razón cree encontrar los requisitos de un ser absolutamente necesario sólo en el concepto de un ser realísimo, concluyendo luego que éste es el ser absolutamente necesario. Así, de este ser

realísimo se infiere el concepto de necesidad absoluta de la existencia, cosa que es afirmada por el argumento ontológico, argumento asumido como base del argumento cosmológico.

De esta manera queda claro que toda la fuerza demostrativa del argumento cosmológico no consiste más que en el argumento ontológico. La supuesta experiencia resulta superflua, ya que ella puede conducirnos al concepto de necesidad absoluta pero no demostrar tal necesidad en una cosa determinada.

Como he señalado hace poco, el argumento cosmológico procede a través de una presunta ley trascendental de causalidad, que pretende extender la cadena de causas desde la experiencia hasta el ámbito metafísico, cerrando la cadena causal en la afirmación de Dios como ser necesario. Pero la causalidad es una de las categorías que el entendimiento utiliza para organizar los datos de las sensaciones y producir experiencia coherente y articulada. Pretender utilizar la categoría de causalidad más allá del ámbito de la experiencia resulta un paso ilegítimo. Es por ello que la supuesta ley trascendental de causalidad es falsa³⁶.

1.3.2.2.3.- Fracaso de la prueba fisicoteológica

A diferencia de la prueba cosmológica, que partía de la experiencia en general, la fisicoteológica parte de una experiencia determinada, es decir, de las cosas en la experiencia, y se remonta a las causas. Además se constata que las cosas en el mundo tienen un orden y una unidad, y que dicho orden y unidad es debido a una inteligencia libre, es decir, a un ser que tiene inteligencia y voluntad.

Las causas de las cosas en la experiencia o bien a) se encuentran, a su vez, en una cadena causal, en la que reclaman otras causas ulteriores, o bien b) se encuentran fuera de la cadena como en ruptura con lo finito. Puesto que la primera alternativa nos conduce a una argumentación *ad infinitum*, sólo queda como posible la segunda posibilidad. Pero sucede que la alternativa b nos regresa al argumento ontológico.

³⁶ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1985. A 605, B 633. Pp. 507-508.

El argumento fisicoteológico completo se presenta en los siguientes cuatro pasos: primero, en el mundo se encuentran por todas partes indicios de un orden según un propósito determinado, el cual ha sido realizado con gran sabiduría. En segundo lugar, este orden conforme a fin es extraño a las cosas del mundo y sólo se encuentra en ellos de modo contingente. La naturaleza de las cosas distintas no podría por sí misma converger en un objeto final determinado si esas cosas del mundo no hubieren sido elegidas y dispuestas precisamente para ello por un principio racional y ordenador de acuerdo con unas ideas básicas. En tercer lugar, por lo tanto existe una causa (o varias) sublime y sabia del mundo, causa que tiene libertad e inteligencia. En cuarto lugar, la unidad de estas causas puede inferirse con certeza a partir de la unidad de la relación recíproca existente entre las partes del mundo consideradas como miembros de una construcción artificial.

De esta manera, la argumentación fisicoteológica toma a Dios como arquitecto racional y libre del mundo. Pero tal como hemos visto, se opera un salto de la experiencia determinada del mundo a la causa extraempírica. De este modo, este argumento nos conduce sucesivamente a la prueba cosmológica (por medio del salto de la experiencia a la causa trascendental –recurriendo a la supuesta causalidad trascendental-) y, una vez ubicados allí, nos conduce por los derroteros de la prueba ontológica, buscando deducir de las características de esa causa trascendental la existencia³⁷.

Con esto queda claro que todas las pruebas para la demostración de la existencia de Dios dependen de la ontológica, la cual se constituye en el único argumento. Pero, al mismo tiempo, queda claro que la prueba ontológica fracasa, y con ella, todas las demás. El camino de la razón especulativa respecto del discurso sobre la religión queda con ello cerrado. Ni la teología trascendental, ni la teología natural pueden fundamentar sus afirmaciones. Sólo queda abierto el camino de la teología moral.

1.3.2.3.- La teología moral

³⁷ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1985. A 628, B 656. P. 522.

Una vez mostrada la inviabilidad tanto de la teología trascendental como de la teología cosmológica y la físicoteología, así como el fracaso de la demostración de la existencia de Dios a través de los argumentos correspondientes a esas estrategias teológicas, a saber, el argumento ontológico, el argumento cosmológico y el argumento físicoteológico, Kant explora el camino de la teología moral. Por “teología moral” Kant no entiende aquel conjunto de preceptos morales que se derivan de teología dogmática, teología que concibe a Dios como un objeto metafísico cognoscible por la razón. La teología moral que Kant presenta opera a través de una inversión en la relación entre teología y moral. En vez de que la teología moral dependa del conocimiento sobre Dios, proveniente de la razón especulativa, es la teología moral la que tiene primacía sobre la teología especulativa. Esta primacía de la teología moral es consecuencia de la primacía de la razón práctica sobre la razón teórica y tiene tres consecuencias importantes. La primera es que Dios no se presenta aquí como objeto del conocimiento, sino como idea de la razón. La segunda, es que desde la teología moral se redefinen la teología trascendental y la teología natural, y se muestran sus vínculos y el enlace sistemático que existe en todo el campo de la teología. En tercer lugar, finalmente, se muestra cómo los preceptos de la moral teológica son considerados como mandatos divinos pero tienen su fuente en la razón práctica. Hacia el final de esta sección veremos las dos primeras consecuencias. Dejaremos para el siguiente capítulo la tercera de estas consecuencias, pues ella nos coloca plenamente en el campo de la razón práctica, campo que estudiaremos en el próximo capítulo.

Antes de abordar la teología moral Kant necesita dar un paso previo: establecer la distinción entre el uso teórico y el uso práctico de la razón. Dicha distinción va a ser establecida en la *Crítica de la razón pura*. Allí señalará que mientras que el uso teórico de la razón es aquel en virtud del cual *conozco* lo que *es*, por medio del uso práctico *me represento* lo que *debe ser*. Por medio del uso teórico de la razón *conozco a priori* que algo es, mientras que a través del uso práctico de la razón *conozco a priori* que algo debe suceder. Así, si algo es indudablemente cierto, pero de modo condicionado, desde el punto de vista práctico se representa la condición como necesaria, es decir, se postula la condición (*per thesin*), mientras que desde el punto de vista teórico la condición se presenta como arbitraria y contingente, la suponemos (*per hypothesin*)³⁸.

³⁸ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1985. A 633, B 661. P. 525.

La razón práctica sostiene que hay leyes (las leyes morales) que son indudablemente ciertas. Si tales leyes suponen alguna existencia como condición de posibilidad de su fuerza obligatoria, tal existencia ha de ser postulada. De esta manera, las leyes morales no sólo presuponen la existencia de un ser supremo, sino que al ser ellas mismas absolutamente necesarias, lo postulan.

La razón es arrastrada por una tendencia de su naturaleza a rebasar el uso empírico y a aventurarse al uso puro, por medio de ideas, a causa de sus objetos de interés. Tales objetos son tres. La libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. En relación a ello, el interés especulativo es mínimo. Estos tres objetos son siempre trascendentales para la razón especulativa y carecen de todo uso inmanente. Su importancia, más bien, reside en lo práctico.

Práctico es todo aquello que es posible por medio de la libertad. Es necesario distinguir aquí lo pragmático de lo práctico. Las leyes pragmáticas consideran que las condiciones de la voluntad libre son empíricas. No se trata de leyes puras ni determinadas *a priori*. La doctrina de la prudencia, a ellas asociadas, unifica todos los fines que nos proponen nuestras inclinaciones bajo el concepto de felicidad. La felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones. Las leyes pragmáticas las cuales aconsejan lo que hay que hacer si queremos participar de la felicidad. Operan por principios empíricos. Las leyes prácticas puras, en cambio, tienen fines dados *a priori* por la razón, fines absolutamente preceptivos, leyes morales que corresponden a uso práctico de la razón. Es en ese sentido que expresan la libertad. La libertad aquí no es otra que la libertad de la razón que, independientemente de las condiciones del mundo de la experiencia, determina sus propias leyes prácticas. En cambio, las leyes de la prudencia y la felicidad dependen de las condiciones específicas del mundo de nuestra experiencia. Allí, la naturaleza impone sus leyes a la razón, cosa que no sucede en el caso de las leyes prácticas.

Del ámbito de lo práctico brota la pregunta siguiente: ¿Qué hay que hacer si la voluntad es libre, si Dios existe y si hay un mundo futuro? Tal cuestión afecta sólo a nuestra conducta con relación a nuestro fin supremo, es decir, sólo concierne al ámbito moral.

Todos los intereses de la razón se resumen en las siguientes preguntas: ¿Qué puedo saber?, ¿qué debo hacer? y ¿qué puedo esperar?³⁹ Mientras que la primera de estas preguntas es de carácter especulativo, la segunda es eminentemente práctica, moral. Pero la que interesa para nuestros fines es la tercera. Esta tercera pregunta se formula más precisamente de esta manera: ¿Qué puedo esperar si hago lo que debo?

La tercera pregunta es práctica y teórica al mismo tiempo. Lo práctico nos lleva a dar una respuesta a la cuestión teórica, en sentido en que lo práctico desemboca en la conclusión de que *hay algo* (que determina el fin último posible) porque *algo debe suceder*. A su vez, lo teórico desemboca en la conclusión de que *hay algo* (que opera como causa suprema) porque *algo sucede*.

La tercera pregunta, en el contexto de la *Crítica de la razón pura*, se refiere al problema del Sumo Bien. El Sumo Bien representa la articulación de la felicidad y la moralidad, donde la moral es definida como la ley que no posee otro motivo que la *dignidad de ser feliz*. Así, la ley ética nos prescribe cómo debemos comportarnos si queremos ser dignos de la felicidad. Considera la libertad de un ser racional en general y las condiciones necesarias bajo las cuales esa libertad concuerda con un reparto de felicidad distribuido según principios. Se apoya en meras ideas de la razón pura y es conocida *a priori*.

En este sentido afirma Kant:

“[A]sí como los principios morales son necesarios de acuerdo con la razón en su uso *práctico*, así es igualmente necesario suponer, de acuerdo con la razón en su uso *teórico*, que cada uno tiene motivos para esperar la felicidad exactamente en la medida en que se haya hecho digno de ella; que, consiguientemente, el sistema de la moralidad va indisolublemente ligado al de la felicidad, pero sólo en la idea de la razón pura” (A809, B837)

Ahora bien, ubicados en el punto de vista de la razón práctica, veremos que en el mundo inteligible (es decir, en el mundo moral) puede concebirse también como necesario semejante sistema en que la felicidad va ligada a la moralidad y le es proporcional. Allí, la misma libertad, en parte impulsada por las leyes morales y en parte regidas por ellas, sería

³⁹ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1985. A 805, B 833. P. 630.

la causa de la felicidad general. Los mismos seres racionales serían autores de su propio bienestar duradero y el de los otros.

En cambio, ubicados en la perspectiva de la razón teórica, vemos que en el mundo de la naturaleza el vínculo entre la moralidad y la felicidad es dudoso. Sólo es posible por medio de una razón suprema que nos dicte normas de acuerdo con leyes morales y que sea a la vez causa de la naturaleza. La idea de esta inteligencia es la causa de la felicidad en el mundo, en la medida en que ésta va ligada a la moralidad. Esta es la idea del Bien Supremo Originario. De este modo Dios y la vida futura constituyen dos supuestos que, según los principios de la razón pura, son inseparables de esa obligatoriedad que esa misma razón nos impone.

La razón se ve obligada a suponer 1) un autor y gobernante sabio del mundo y 2) la vida futura, si quiere que las leyes morales no sean meras quimeras. Con ello la teología moral nos conduce necesariamente al concepto de un ser primario, *uno, perfectísimo y racional*. La teología moral concibe una voluntad suprema que tiene las siguientes características:

- a) Es omnipotente: le está sometida toda la naturaleza y su relación con la moralidad.
- b) Es omnisciente: conoce lo más recóndito de los sentimientos humanos y su valor moral.
- c) Es omnipresente: se haya inmediatamente cerca de toda exigencia planteada por el bien supremo del mundo.
- d) Es eterna: para que en ningún momento falte ese acuerdo entre naturaleza y libertad.

Se trata de una unidad sistemática que conduce a la unidad teleológica de todas las cosas. Esta misma unidad enlaza la razón práctica con la especulativa. La naturaleza y el mundo en general son representados como surgidos de una idea que concuerda con la ética. Con ello apunta a un sistema de fines, convirtiéndose en físicoteología, pero que ha partido del orden moral considerado como unidad basada en la esencia de la libertad.

De esta manera enlaza lo teleológico de la naturaleza con fundamentos que tienen que estar inseparablemente unidos *a priori* a la interna posibilidad de las cosas, con lo que conduce a una teología trascendental. De este modo, desde la perspectiva de la teología moral, la físicoteología conduce a la teología trascendental. La teología trascendental adopta el ideal de la suprema perfección ontológica como un principio de unidad sistemática que enlaza todas las cosas de acuerdo con leyes naturales necesarias y universales, ya que todas esas cosas proceden de un único ser primordial.

La razón tiene una unidad que está guiada por los fines que ella coloca en el mundo. Esta unidad supone la primacía de la razón práctica, primacía bajo la cual la teología trascendental toma su carácter propio y útil. Así, pertenece a la razón práctica el mérito de relacionar un conocimiento de Dios, de carácter teórico, con nuestro supremo interés. Al mismo tiempo, ese conocimiento no se presenta como un dogma demostrado, pero sí como un supuesto absolutamente necesario para los fines más esenciales de la razón.

De este modo:

En la medida en que la razón práctica tiene el derecho de guiarnos, no consideramos los mandatos como obligatorios por ser mandatos de Dios, sino que los consideramos mandatos de Dios por constituir para nosotros una obligación interna. Estudiaremos la libertad bajo la unidad teleológica conforme a los principios de la razón y sólo crearemos proceder de acuerdo con la voluntad divina en la medida en que observemos santamente la ley moral que la misma razón nos enseña partiendo de la naturaleza de los actos: sólo pensaremos servir a esa voluntad fomentando en nosotros mismos y en los otros el bien supremo del mundo⁴⁰.

La teología moral se muestra como superior a toda teología especulativa. Ni la teología trascendental, ni la teología natural encuentran fundamentos para suponer un ser antepuesto a todas las causas de la naturaleza, un ser del que dependen todas las causas. Queda claro aquí que la desde el punto de vista de la teología moral, quedan reinterpretadas tanto la teología trascendental como la teología natural. De este modo el orden de la teología se reestructura bajo la clave de la razón práctica.

⁴⁰ KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1985. A 819, B 847. P. 638.

1.4.- Conclusiones del primer capítulo

En este primer capítulo he presentado y discutido el problema de la relación entre religión y epistemología en Kant. Con ella se ha mostrado cómo Kant comienza por abordar los temas clásicos de esta materia, centrando sus esfuerzos en los intentos de perfeccionar la cosmoteología, para, en un segundo momento, dedicarse a examinar y cuestionar los argumentos para la demostración de la existencia de Dios. En ese momento parece no asumir una posición plenamente adversa respecto de la metafísica tradicional. Pero en un tercer momento esa posición es asumida decididamente, de modo que la metafísica y las manifestaciones religiosas de los visionarios, son radicalmente criticados. Así, tanto tales visiones como la metafísica son considerados enfermedades y disparates de la razón. Aunque aquí la influencia del empirismo es poderosa, hay dos consecuencias que Kant extrae de los análisis en este tercer período: la fe y la no creencia religiosa se encuentran en igualdad de condiciones, de modo que lo que se impone es que inclinemos la balanza hacia el platillo de la fe sobre la base de la esperanza, no sobre la base de prueba alguna racional, de la que definitivamente carecemos. La segunda conclusión señala que la metafísica no ha de ser desechada, sino que debe dotársele de las herramientas para que no se desborde arbitrariamente. La herramienta fundamental para ello es establecer una concatenación firme entre lo *a priori* y la experiencia, para que ambos se orienten mutuamente.

Todas estas determinaciones y limitaciones, y otras de otra índole que aquí no nos interesan directamente, van a conducir a la elaboración del proyecto crítico plasmado en la *Crítica de la razón pura*. Allí vemos que, en primer lugar, se reformulan las críticas a los argumentos para la existencia de Dios que Kant había presentado en obras anteriores. Luego, en un segundo paso, se muestra la imposibilidad de la cosmoteología, de la fisicoteología y la ontoteología; para finalmente, en un tercer paso, elaborar la única teología posible, a saber, la teología moral. Esta teología ya no reposa sobre la razón teórica, sino que es completamente asunto de la razón práctica. Con ello hemos llegado por fin a tierra firme, al continente la razón práctica, que nos va a permitir pensar los problemas religiosos de manera adecuada.

Tal como lo he explicado en su momento, la teología moral desarrollada por Kant es radicalmente distinta a la teología moral que se desarrolla en la teología tradicional. La

teología tradicional comienza arribando a un supuesto conocimiento de Dios en tanto objeto metafísico, y desde esa posición deriva las exigencias morales para la conducta de las personas. La teología moral de Kant opera una inversión en los términos: aquí lo primero no es Dios, sino los mandatos morales. Me explico. La teología moral de Kant parte del resultado de la investigación precedente, a saber, la imposibilidad de tener una demostración de la existencia de Dios y la imposibilidad de tener un conocimiento del mismo. Kant se da cuenta que la teología moral, en consecuencia, debe abandonar el camino de la razón especulativa, en la que la colocaba la teología tradicional, y enrumbarse por la vía de la razón práctica.

En este nuevo territorio, el de la razón práctica, la teología moral adquiere la forma siguiente: Dios aparece no como un objeto de conocimiento de la razón especulativa, sino como un postulado de la razón práctica. En tanto que ello, Dios aparece como clave de bóveda de los postulados de la razón práctica: el alma libre y el mundo, pues ambos postulados deben ser pensados como teniendo su origen común en Dios.

Pero el considerar la idea de Dios como clave de bóveda de la razón práctica no significa en absoluto considerarlo como el fundamento de la ley moral. Tal como se demuestra en el siguiente capítulo de la presente investigación, el fundamento de la ley moral es la razón autónoma, y no se necesita en absoluto de la presencia de Dios ni como idea ni bajo ninguna otra especie, para darle solidez a la ley moral. Sin embargo, para alcanzar el Sumo Bien, que es la coordinación entre la virtud y la felicidad digna es necesario pensar la Idea de Dios. Así, desde el punto de vista de la moral, la idea de Dios es completamente prescindible, pero en cambio, desde el punto de vista de la esperanza de que la felicidad coronara una vida vivida dignamente (conforme a las exigencias de la virtud), la idea de Dios es necesaria. En esto consiste la ventaja del creyente frente al no creyente, en que el primero puede albergar la esperanza de dicha coordinación.

Una de las consecuencias que se derivan de la teología moral tal como Kant la presenta es una nueva definición de la religión: la religión comienza a ser entendida como en conjunto de leyes morales –que son producidas por la razón autónoma- como si fuesen mandatos divinos. Ello no hace más que reforzar el sentimiento de respeto que las leyes morales infunden en el sujeto.



CAPÍTULO II. Religión y moral: Religión y libertad al interior de la razón práctica



Una vez que las puertas de la teología especulativa se han cerrado, han quedado abiertas las de la teología moral, la cual se encuentra dentro del campo de la razón práctica. Con esto se ha cerrado el camino para el vínculo entre religión y epistemología, y se abre la vía del vínculo entre la religión y la moral, vínculo que va a ser sumamente fructífero. La razón práctica nos abrirá el terreno para la religión en los siguientes términos:

1.- Dios como idea práctica de la razón, lo que implica: A) La imposibilidad de demostración teórica de la existencia de Dios, pero descubrimiento de su utilidad para el uso práctico de la razón. Es decir, imposibilidad de *conocer* a Dios, pero posibilidad de *pensarlo*. B) Colocar la religión dentro de los límites de la razón, lo que implica (i) la afirmación de la religión racional y (ii) la identificación de la religión con la moral. Además C) el problema del mal moral, que se expresa en (i) los fracasos de la teodicea como problema moral y, como consecuencia de ello, (ii) el desarrollo de una antropología moral en lenguaje religioso, en dos aspectos: (a) el mal radical y (b) la conversión de la voluntad en una voluntad buena.

2.- La moral y el sumo bien, lo que implica A) la coordinación entre moralidad y felicidad, en debate con el estoicismo, el epicureísmo, el cinismo y, en menor medida, con el platonismo y el cristianismo. B) La necesidad de pensar a Dios como asignador del premio de la felicidad por una vida moral y C) la relación entre felicidad y dignidad de ser feliz

3.- El conflicto con la teología bíblica, cuestión que trae consigo A) el establecimiento de una interpretación moral de las Escrituras, y el combate de la interpretación sobrenaturalizada y B) un debate respecto de los fundamentos de la autoridad para la interpretación del texto bíblico. Finalmente C) en qué reside la autoridad para la interpretación de los textos sagrados. Esta sección dedicada al conflicto con la teología bíblica pertenece al campo de la conexión entre religión y moral, pues se trata de hacer valer el auténtico contenido moral de las Escrituras sobre la interpretación que enfatiza el papel político de la autoridad eclesial. Pero, en cuanto toca la cuestión de la ilegitimidad de la autoridad política supuestamente basada en las mismas Escrituras, sirve de puente para el tema del tercer y cuarto capítulo respectivamente, dedicado a la eclesiología y al vínculo entre religión y política.

Antes de ingresar al examen de los temas propuestos es necesario hacer una aclaración importante: los análisis de Kant respecto del texto sagrado se focalizan en la Biblia, pero ello no quiere decir que no sean válidos para otros textos sagrados, como el Corán o los textos del Hinduismo. Aquí no estamos tratando de teología revelada o teología bíblica, sino de filosofía, de manera que las posibles objeciones que señalan que los análisis presentados se restringen sólo al cristianismo, y al cristianismo pietista específicamente, no tienen lugar. También se encuentran fuera de lugar la objeción de no hacer un estudio previo del luteranismo ni del pietismo.

2.1.- Dios como idea de la razón práctica

Kant otorga al término *idea* un sentido preciso. Idea es un postulado de la razón práctica que tiene como objetivo dotar de sentido a nuestra experiencia. Lo que caracteriza a las ideas es que no son objeto de nuestro conocimiento, pues nuestro conocimiento se restringe a los objetos de nuestra experiencia, por medio de la aplicación de las categorías del entendimiento a los datos que recibe nuestra sensibilidad. Los objetos de la experiencia son constituidos por esa aplicación activa por parte del sujeto. En cambio, las ideas se postulan como objetos que se encuentran más allá de toda experiencia, por lo que no se les pueden aplicar las categorías del entendimiento a fin de tener de ellas conocimiento constitutivo. En principio, las categorías sólo se aplican para constituir objetos de la experiencia, pero jamás más allá de los datos sensibles, es decir, las categorías no deben aplicarse a objetos metafísicos. En esta falta frente a este principio Kant encuentra la causa de los desvaríos de la metafísica anterior a la filosofía *Crítica*. La razón de esta delimitación reside en que mientras las aplicamos sobre los datos sensibles, la experiencia, las intuiciones sensibles, sirve como punto firme de contrastación y verificación de nuestras afirmaciones; en cambio, si pretendemos obtener conocimiento de objetos que desbordan los límites de la experiencia no contamos con nada que nos permita el contraste suficiente para verificar la verdad o el error de nuestras afirmaciones.

Sin embargo el dinamismo de la razón sigue planteándose cuestiones de orden práctico, como son las preguntas ¿según qué reglas debo de ajustar mi conducta? ¿el alma es inmortal? ¿la voluntad es realmente libre? o ¿podemos albergar la esperanza de la

coordinación entre la moralidad y la felicidad? Estas cuestiones ya no atañen a los alcances de la razón teórica, sino al sentido de las experiencias humanas: el hecho de que en nuestra experiencia humana realizamos juicios morales supone la presencia de la libertad que nos permita atribuir a las personas responsabilidad por sus actos. Al mismo tiempo, la esperanza de la coordinación entre la felicidad y una conducta digna supone a Dios como quien realiza dicha coordinación. La experiencia de la muerte de los otros abre la pregunta respecto de la vida después de la muerte del cuerpo y de la inmortalidad del alma. Todas estas cuestiones suscitadas por la experiencia y que apuntan al sentido necesario que se espera alcanzar, obligan a la razón a pensar en ideas como conceptos que desbordan toda experiencia, pero de las que no puede tener conocimiento. Se trata de hipótesis últimas y necesarias que la razón no puede dejar de postular.

Tal como lo he señalado en las conclusiones del primer capítulo, el pensar a Dios como clave de bóveda de la razón práctica no significa en absoluto el pensarlo como fundamento de la ley moral. Así, el fundamento de la ley moral es la razón autónoma, en cambio, Dios aparece como una idea que sirve de origen a las otras dos ideas de la razón práctica: el alma libre y el mundo. Para mayor implicación remito al lector a la última parte de la conclusión del primer capítulo.

2.1.1.- Imposibilidad de una demostración teórica de la existencia de Dios

Como hemos anotado ya en el primer capítulo, no es posible a la razón tener una demostración de la existencia de Dios, si por demostración se entiende demostrar la existencia de un objeto del que se puede tener conocimiento especulativo. Dios es, más bien, una idea de la razón, y en cuanto tal es un concepto del que no es posible tener conocimiento alguno, pero que es necesario pensar por dos motivos fundamentales: para representar la unidad de origen del alma (el sujeto, el yo) y el mundo, y para pensar la posibilidad de la coordinación entre el comportamiento digno y la felicidad. De manera que si bien de Dios no nos es posible tener conocimiento alguno, es necesario como postulado práctico. Así, Dios es un objeto vedado para la razón teórica, pero es útil y necesario desde el punto de vista práctico.

En el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura* Kant señala algo respecto de este tema que es bastante conocido en la academia, pero que merece tenerse en cuenta por las connotaciones religiosas que tiene. Allí se afirma que:

Tuve, pues, que suprimir el saber para dejar sitio a la fe, y el dogmatismo de la metafísica, es decir, el prejuicio de que se puede avanzar en ella sin una crítica de la razón pura, constituye la verdadera fuente de toda incredulidad, siempre muy dogmática, que se opone a la moralidad⁴¹.

De esta manera, la crítica, al suprimir el saber, deja sitio a la fe. Ese saber que se suprime es el de los objetos metafísicos, y la fe a la que se deja sitio es la fe moral, es decir, la fe basada en principios morales, y articulada a través de los recursos de la razón práctica. Además, el *dogmatismo de la metafísica* es sinónimo de la *metafísica dogmática*. Tal dogmatismo supone que se puede avanzar en la metafísica sin una crítica de la razón pura. Aquí se contraponen “metafísica dogmática” y “metafísica crítica”. Esta última es la que avanza por medio de la crítica. Este dogmatismo es la fuente de toda incredulidad.

Aquí Kant establece la oposición entre dogmatismo e incredulidad, de una parte, y fe, crítica y moralidad, de la otra. El dogmatismo y la incredulidad se hayan del mismo lado, ya que el dogmatismo tiene la pretensión de tener conocimientos constitutivos sobre objetos metafísicos, pretensión que resulta endeble, porque no resiste el análisis de la filosofía crítica. Este dogmatismo es incrédulo, porque pretende tener certeza, es decir, pretende tener un saber, un conocimiento, sobre Dios, la libertad y la inmortalidad, cuando sólo es posible tener fe. Es incrédulo porque se resiste a la fe. Pero además confunde los conceptos de conocimiento, saber y certeza con la fe. El dogmatismo entra en conexión con el empirismo. Puesto que el empirismo abraza un escepticismo que rechaza de manera radical toda metafísica, sus afirmaciones respecto tanto de la moral como de la religión entran en complicaciones. El empirismo que Kant tiene presente es el desarrollado por David Hume, y el escepticismo que el filósofo inglés abraza es el escepticismo académico (que niega toda metafísica), por más que en su *Investigaciones sobre el conocimiento humano* haga referencia al escepticismo pirrónico (que simplemente suspende el juicio respecto de toda afirmación metafísica). Esta manera de enfrentar la cuestión de la metafísica tiene consecuencias para el tratamiento tanto de la moral como de la religión. En

⁴¹ KANT, Inmanuel, *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1985. B XXX. P. 27.

el campo de la moral el empirismo abandona la posibilidad de contar con una razón práctica que permita determinar el contenido de las exigencias para la conducta de las personas, dejándolo todo en manos de los sentimientos. En el campo de la religión, el empirismo no cuenta con las herramientas suficientes para establecer una adecuada conexión entre la religión y la moral, además de que, puesto que remite la religión al campo de la razón especulativa no puede sino pensar a Dios como objeto metafísico, y por consiguiente, lo niega. Este mismo problema se presenta en el tratamiento que Hume da a la ciencia, pues al negar el principio de causalidad y al remitir la creencia en él a la mera costumbre es conducido a consecuencias epistemológicas complicadas y cuestionables.

En cambio, la fe, la crítica y la moralidad se hallan del mismo lado puesto que la crítica limita los alcances del conocimiento y abre el espacio para la fe. La fe queda con esto fuera del ámbito de la razón teórica y dentro del campo de la razón práctica. Esta se asocia con la moralidad en dos sentidos: de una parte, la fe se encuentra subordinada a la moralidad, como fenómeno de la misma, lo que trae como consecuencia la primacía de la libertad sobre cualquier otro elemento proveniente de la religión. De otro lado, la fe es entendida como esperanza de la realización del sumo bien, es decir, de la coordinación de la moralidad y la felicidad, es decir, que quien sea digno de la felicidad, la consiga. La esperanza respecto de esta coordinación sólo se asienta en la fe, es decir, en la creencia en Dios.

Es preciso interpretar adecuadamente el uso del término “fe” que Kant está realizando aquí. Como se ha señalado ya, fe no significa “tener la certeza” (de la existencia de Dios) aunque no nos sea posible su conocimiento. Tampoco la fe remite en este pasaje a la aceptación del mensaje bíblico (la verdad revelada) aunque la razón no esté en condiciones de corroborar sus afirmaciones. Aquí el término “fe” tiene un sentido eminentemente práctico en el sentido de la razón práctica. Y esto tiene un doble significado: de una parte es *útil* para la razón práctica postular la idea de Dios; pero a su vez, esta idea se encuentra enmarcada dentro de los límites de la moral. Esto es, la idea de Dios y la fe cobran su sentido en el ámbito de la moral producida por la razón práctica. En tanto que la libertad es el eje central de la moral, la fe y la libertad encuentran su conexión en tanto que la fe expresa la libertad de la razón práctica que no es otra que la libertad de la voluntad humana. En este sentido la única fe posible es aquella que se basa en la libertad de

la voluntad racional. Como consecuencia de lo anterior, Dios sólo es susceptible de ser tratado teológicamente mediante los recursos de la razón práctica. La teología moral es, en este sentido, la cúspide de la teología, la teología fundamental. Sólo a partir de ella son posibles tanto la teología trascendental como la teología natural.

El teólogo Joseph Ratzinger ha defendido hace poco una tesis que es necesario analizar a la luz de nuestro estudio de Kant, a fin de ver la concepción del filósofo de Königsberg a contraluz, además de poder examinar las pretensiones de los defensores contemporáneos de la teología tradicional de orientación dogmática. En un discurso que el mencionado teólogo dio el 12 de septiembre del 2006 en la Universidad de Ratisbona, después de diferenciar la posturas del Islam y la del cristianismo respecto de la relación entre la fe y la razón, señalando que mientras que el Islam establece un abismo entre ambas, el cristianismo establece la necesidad de asegurar un vínculo necesario; después de dar ese primer paso, Ratzinger da uno segundo, que resulta filosóficamente cuestionable⁴². Este segundo paso, ya no de carácter teológico, sino filosófico, consistió en asociar la razón sólo con un el modelo griego de razón. La tesis es que el patrimonio griego- léase, el modelo griego de razón- , debidamente purificado, sea una parte integrante de la fe cristiana⁴³.

Lo que caracteriza al modelo griego de razón defendido por Ratzinger es que rechaza los modelos modernos de razón, y en especial la distinción entre la razón teórica y la razón práctica presentada por Kant. Desde esta perspectiva se señala entonces que Kant, al anclar la fe exclusivamente en la razón práctica le está negando el acceso al todo de la realidad. Esto quiere decir, que desde esta perspectiva la llamada y defendida razón griega tiene dos características relevantes para nuestro tema. En primer lugar es eminentemente razón teórica, es decir que puede tener conocimiento constitutivo de sus objetos. La

⁴² Las apreciaciones expresadas en el mentado documento respecto del Islam han sido ampliamente discutidas en los medios de comunicación y generó la indignación de muchas personas. Aquí no vamos a emitir comentario al respecto pues no es nuestro tema qué vínculos fácticos establecen los teólogos islámicos entre fe y razón.

⁴³ Otra cuestión de debate teológico se abre aquí. Cuando Ratzinger vincula el cristianismo con el modelo griego de razón está abriendo una discusión con teólogos que afirman la relevancia del método histórico crítico para la interpretación de la Biblia. Especialmente, los adversarios serían los defensores de la llamada Teología Liberal que postulan la tesis de la deshelenización del corazón del mensaje cristiano, y con ello separar el mensaje cristiano del modelo de razón griega, no para hacer del cristianismo una fe irracional, como supuestamente sería el Islam, desde la perspectiva de Ratzinger, sino para vincular la fe en el Cristo con una concepción distinta de razón. El exponente de la teología liberal mencionado en el documento es Adolf von Harnack.

segunda característica es que tiene alcances ilimitados, es decir, su capacidad de conocer no sólo se limita al campo de la experiencia, sino que también puede conocer objetos extraempíricos, entre los que se encontraría Dios. En ese sentido, el modelo griego de razón puede tener acceso teórico y cognoscente al todo de la realidad. Este modelo de razón que se esta reivindicando para la teología muestra que no se encuentra purificado suficientemente por la crítica y con su negación de la filosofía crítica está negando la diversidad de racionalidades⁴⁴.

2.1.2.- La religión dentro de los límites de la razón

El concepto de Dios en tanto idea de la razón práctica implica colocar a la religión dentro de los límites de la razón práctica. En este mismo movimiento lo que consigue es colocar la religión dentro de los márgenes de la moral. Es por ello que la teología moral deviene en teología fundamental y se opera una inversión trascendental en el campo de la religión.

Dicha inversión trascendental consiste en que, en vez de que los preceptos morales dependan de un conocimiento de Dios y las exigencias religiosas que de éste se derivan, dichos preceptos, derivados de la moral universalista dada por la razón autónoma, sirven de punto de vista crítico que permiten distinguir cuáles son los auténticos preceptos religiosos, y cuál es la auténtica religión. Así, la religión es definida por Kant como el conjunto de

⁴⁴ Respecto de la cuestión de la diversidad de racionalidades hay que evitar la confusión siguiente: Una cosa es pensar, con Kant, que la misma razón puede presentar dos dimensiones: una especulativa y otra de carácter práctico. Se trata aquí de una misma razón que tiene dos dinámicas al mismo tiempo. Esta manera de entender la diversidad de racionalidades debe de distinguirse completamente de otras estrategias que reivindican diferentes racionalidades que no pertenecen a un mismo sujeto –como sí lo presenta Kant, sino como pertenecientes a sujetos distintos que pertenecen a tradiciones distintas.

En esta segunda posición se encuentra la hermenéutica. La hermenéutica no se encuentra comprometida con la distinción crítica entre razón teórica y razón práctica, y por lo tanto no se encuentra necesariamente comprometida con la crítica a la tradición en la que el sujeto se encuentre inscrito. Una cosa es que algunos hermenéutas, como Gianni Vattimo asuma una actitud crítica frente a la religión tradicional, pero ello se debe a una disposición personal y no a una consecuencia teórica que se desprenda de la hermenéutica misma. El intérprete hermenéutico puede muy bien asentarse en los principios de su tradición y a partir de ellos ensayar la comprensión de las obras que provienen de otra tradición. Lo que sacará, en última instancia, es la manera de ver lo otro que su propia tradición le permite, pero en ningún momento la exigencia de tomar distancia crítica de su propia tradición. Ello explica la aceptación que la hermenéutica tiene en instituciones de raigambre conservadora. Al respecto, Cf. HABERMAS, Jürgen; *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos, 2009.

leyes morales tomadas como si fuesen mandatos divinos. En el texto de *Pedagogía* define la religión en estos términos:

Religión es la ley en nosotros, en la medida en que tiene vigor en virtud de un legislador y juez que está sobre nosotros: es una moral aplicada a los conocimientos de Dios. Si no se une religión con moral, la religión se transforma en un mero procedimiento para ganarse el favor divino. Alabanzas, plegarias, concurrencia a la iglesia son únicamente medios para dar al hombre nueva fuerza, una (sic) nuevo ánimo para que se corrija, o serán la expresión de un corazón ya animado por la idea del deber. Son sólo preparativos para las buenas obras; pero no son por sí mismo buenas obras; y no se puede complacer al Ser supremo de otra manera que transformándose en un hombre mejor⁴⁵.

Esto tiene tres consecuencias importantes. En primer lugar, desde el punto de vista de Kant sólo hay una religión verdadera, que es una religión racional que se articula en torno a las leyes de la moral universalista producida por la moral autónoma. Todas las diferencias estatutarias entre lo que comúnmente se denominan “religiones” no son más que sectas. Ciertamente, las sectas pueden albergar en su corazón las exigencias morales acompañándolas de ropajes doctrinales e institucionales que varían de una secta a otra. Lo que ha de cuidarse permanentemente es que dichos ropajes no entren en colisión con el núcleo moral de la religión. Esta consecuencia atañe a la eclesiología y a la teología dogmática. A la eclesiología, en el sentido en que tiene que ver con las estructuras que pueden tener las diferentes sectas y las formas que legítimamente puede tener la distribución del poder al interior de las sectas.

La segunda consecuencia es que Kant introduce en este giro la voz de la divinidad al interior de la conciencia humana, no en el sentido de una internalización de preceptos externos a la razón, sino que aquí encontramos que la misma razón autónoma es la que expresa los mandatos divinos. Dicho de otro modo, Dios mismo es introducido en la razón humana para ajustarse a los límites de ésta. En este movimiento resulta que se diviniza la razón autónoma. Esta segunda consecuencia atañe a la epistemología moral y a la determinación de los preceptos de la religión verdadera, es decir, cómo son conocidos y determinados éstos.

⁴⁵ KANT, Immanuel; *Pedagogía*, Editorial Universidad Nacional de Córdoba, 2008. Pp. 113-114.

Mientras que la segunda consecuencia tiene que ver con la determinación de las normas o preceptos religiosos (que en última instancia son los preceptos de la moral universalista), la tercera consecuencia enfoca la relación que tiene el sujeto con los preceptos morales. Aquí se trata de la motivación. Asumir las leyes morales como mandatos divinos significa que el sujeto que realiza las acciones las lleva a cabo con la veneración, la piedad y respeto que es debida a la moral. El sujeto actúa por respeto a la ley moral y no de la manera utilitaria o pragmática que representa el actuar conforme a la ley para conseguir las satisfacciones de sus inclinaciones.

En el pensamiento de Kant sobre la religión, la mencionada “religión verdadera” no deja de ser identificada con el cristianismo entendido desde el punto de vista de la moral cristiana. Un contemporáneo de Kant, Carol Arnold Wilmans, realiza una disertación en 1797 titulada *De similitudine inter Mysticismus purum et Kantianam religiones doctrinam*, texto al cual el autor adjunta una carta dirigida al mismo Kant. Dicha carta es incluida por Kant como un anexo al final del texto del conflicto de la facultad de filosofía con la facultad de teología.

En dicha carta Wilmans hace un breve resumen de la filosofía crítica de Kant, resumen orientado a la perspectiva sobre la religión, y en los momentos culminantes dice:

En este punto andaba en el estudio de vuestros escritos, venerable profesor, cuando trabé conocimiento de una clase de hombres que son llamados separatistas, pero que se autodenominan *místicos*, en los que encontré vuestra doctrina puesta en práctica casi literalmente. ... Me chocó el hecho de que esa gente viviera al margen del culto divino, desechando todo lo que se llama oficio divino y se ciñera al cumplimiento de sus deberes. Me llamó la atención que se tuvieran por hombres religiosos, e incluso por cristianos, y sin embargo no tomaran a la Biblia como código suyo, refiriéndose a un cristianismo que mora en nuestro interior desde toda la eternidad. Observé el comportamiento de esa gente y descubrí que...en ellos confluían un talante moral puro y una congruencia cuasiestoica en sus acciones. Volví a examinar su doctrina y sus principios, encontrándome de nuevo con la quinta esencia de vuestra moral y vuestra doctrina religiosa, con la salvedad de que ellos toman la ley interior –como gustan denominarla– por una revelación interior y a Dios como autor de la misma... En una palabra, esta gente sería –discúlpeme la expresión, verdaderos kantianos⁴⁶

Ciertamente, lo único que distingue a estos denominados separatistas de Kant es que ellos toman la ley interior como una revelación interior y a Dios como autor de la

⁴⁶ KANT, Immanuel; *El conflicto de las facultades*, Madrid: Alianza editorial, 2003. Pp. 147-48.

misma, mientras que el filósofo alemán toma la ley interior como un producto de la razón. El hecho de que Kant considere que Dios mismo se expresa a través de la misma razón autónoma ya es un asunto distinto, puesto que lo que prima es la razón y no Dios. Pero estos separatistas y Kant coinciden plenamente, además de lo señalado en la cita, en la actitud que toman frente a la Biblia. Lo que prima es la moral interior y no las Escrituras. Como veremos más adelante, la Biblia adquiere su auténtico contenido religioso y moral si es que se condice con la moral universalista.

2.1.2.1- La religión racional

Queda claro para Kant que sólo existe una única religión y esta es racional. Esta religión racional tiene como contenido las leyes morales producidas por la razón. Puesto que la moral tiene como centro la idea de libertad de la voluntad, sucede que el corazón de la religión lo constituye la idea de libertad.

Esto implica el rechazo de todo componente que vulnere la libertad. Por ejemplo, la imposición de una autoridad que, de una parte, en tanto que imposición se sustrae a toda explicación racional y, en consecuencia, del asentimiento libre y racional de los fieles; y de otra parte, cuyo actuar resulta ser arbitrario (es decir, que no se ajusta a lo que la razón exige), reclamando supuestos derechos que Dios le habría dado directamente.

Pero, desde nuestra interpretación de la filosofía de la religión de Kant, la religión racional no excluye ni niega los componentes vinculados a las experiencias subjetivas que se encuentran en las vivencias que las personas tienen de lo sagrado. Tales vivencias no son negadas siempre que no se trate de extraer de ellas consecuencias normativas, ya sean morales, políticas o jurídicas.

2.1.2.2.- La identificación de la religión con la moral

Kant señala que la religión no es otra cosa que las leyes morales asumidas como si fuesen mandatos divinos. En esto se asume una identificación entre la religión y la moral. En dicha identificación no sucede que la ley moral asume los preceptos que podrían provenir de alguna divinidad. No se trata aquí del procedimiento de la teología moral tradicional que parte de una imagen de Dios constituida sobre un supuesto conocimiento metafísico de Dios. Una vez que Kant ha mostrado que es imposible acceder a ese tipo de conocimiento, no es posible proceder a extraer así las exigencias morales.

En este punto se opera lo que podríamos denominar un giro trascendental en la filosofía de la religión, giro que permite invertir los términos en relación de modo que en vez de que del conocimiento trascendente de Dios se extraigan las leyes morales, sucede que la religión y los atributos de Dios se ajustan y son reinterpretados desde la moral universalista y, en términos generales, desde la razón práctica.

El giro trascendental en la religión opera de esta manera: en vez de que la razón especulativa se ajuste a los atributos de Dios en tanto que objeto trascendente, es la idea de Dios que se ajusta a las exigencias de la razón práctica. En este paso la razón práctica muestra las siguientes características:

a) La razón práctica tiene primacía sobre la razón teórica. Esta primacía significa lo siguiente: mientras que la razón teórica muestra los límites del conocimiento y remite dichos límites a la experiencia, la razón práctica contiene las ideas de mundo, de alma libre y de Dios, que dotan de sentido a la experiencia.

b) Las ideas de alma y de mundo adquieren su unidad en la idea de Dios. De esta manera, la idea de Dios se vuelve necesaria en sentido práctico, pues ella opera de clave de bóveda para dar sentido a la experiencia.

c) Esta idea de Dios, en tanto postulado de la razón práctica tiene las siguientes características: i.- se encuentra enmarcada en las exigencias de la razón, es decir, su postulación no puede ser gratuita sino apoyada en una lógica rigurosa, puesto que desde el punto de vista de la razón práctica puedo pensar todo lo que quiera (no tengo las restricciones de la experiencia) siempre que lo haga dentro de los márgenes de la

coherencia y la consistencia lógica. ii.- La idea de Dios debe ser postulada como consistente también con la idea de mundo y con la idea de libertad, de modo que no puedo pensar nada en la idea de Dios que vaya en contra de la idea de libertad.

d) Puesto que la idea de libertad constituye el corazón de la moral universalista, es claro que la idea de Dios debe ajustarse a las exigencias morales.

De esta manera opera el giro trascendental en la religión y la moral que tiene como centro la libertad, y que informará la religión y sus preceptos.

2.1.2.3.- Distinción entre religión, secta estatutaria y paganismo

Kant establece una distinción entre la religión y el credo eclesiástico. Como hemos visto, la religión es una sola y consiste en asumir las leyes morales como mandatos divinos. En *El conflicto de las facultades* se señala que la religión es única, universal y necesariamente inalterable, lo que quiere decir que de ella no proliferan sectas.

Las sectas, en cambio, surgen del credo eclesiástico. El credo eclesiástico es el conjunto de creencias que asume una Iglesia determinada. Aquí se toma erróneamente la creencia en algo que es un mero vehículo para la religión como si fuese artículo de fe. Esto que es tomado erróneamente como artículo de fe puede ser la Biblia o los artículos de una tradición determinada que se añade a ésta.

Los credos estatutarios se encuentran compuestos de dogmas revelados de naturaleza contingente y se basan en el error fundamental de considerar sus estatutos y las revelaciones divinas como partes esenciales de la religión. Este error es una fuente inagotable de sectas. La verdadera religión, en cambio, está basada en normas morales que son necesarias, cognoscibles de manera *a priori*, que constituyen una doctrina racional de fe que tiene una legítima pretensión de validez universal.

De acuerdo con Kant no sólo es posible distinguir la religión de las sectas, sino que también se la puede distinguir del paganismo. Aquí la religión es entendida como aquella fe

que cifra lo esencial de todo culto hacia Dios en la moralidad del ser humano. El paganismo, en cambio, no basa el culto en la moralidad, sino que adolece del concepto de un ser sobrenatural y a la vez moral, además de que convierte en centrales banalidades que son ajenas al talante moral de la religión.

Todo credo eclesiástico, en tanto que hace pasar por dogmas religiosos artículos de fe meramente estatutarios, contiene cierta mezcla de paganismo. El paganismo aquí consiste en hacer pasar por esencial aspectos externos y accidentales de la religión. Esta mezcolanza puede variar gradualmente hasta el punto de llegar a trocar todo su componente religioso en mero credo eclesiástico, credo que hace pasar por leyes los usos establecidos y que se transforma en un auténtico paganismo. La autoridad clerical se define entonces como aquella que hace valer todo aquello, cosa que sucede –señala Kant- no sólo en el catolicismo sino también en el protestantismo.

Todas esas doctrinas eclesiales son paganas porque no importando si se trata de revelaciones divinas, es el valor incondicional que se les atribuye lo que permite tildarlas de paganas y no tanto los preceptos estatutarios ni los deberes eclesiásticos en cuanto tales. Ese valor incondicional no permite verlas como un simple vehículo, sino como parte central de la religión aunque no tengan ningún componente moral. La autoridad clerical, sea católica o protestante, beatifican o condenan conforme a un credo eclesiástico y pagano. Lo que caracteriza a ambos tipos de autoridades es que desplazan a la razón de los fieles y en su lugar colocan el credo. Aquí las virtudes no son el fundamento de la religión sino los ritos, de los que pueden surgir pseudovirtudes que carecen de un verdadero enraizamiento en los sujetos.

La autoridad clerical puede devenir no sólo en propulsora del paganismo, sino que puede convertirse en autoritarismo clerical. Esta forma de autoritarismo consiste en el uso de un lenguaje autoritario para que la autoridad clerical abogue en su favor sin rectificarse jamás. Se trata del ejercicio de la violencia sobre las conciencias. Dicha violencia puede generar: a) separatismo, b) cisma, c) sectas y d) sincretismos pseudos conciliares. El separatismo consiste en el simple apartamiento de la Iglesia y la abstención a formar comunidad pública con ella. El cisma incluye la escisión de quienes adoptan otra concepción formal de lo eclesiástico, aunque no dejen de profesar los mismos contenidos. Las sectas, en cambio, suponen que los disidentes constituyen sociedades en torno a ciertos

dogmas concretos, sociedades que no pueden ser secretas, pero que tampoco pueden ser sancionadas por el Estado. Finalmente, el sincretismo pseudos conciliar es abrazado por quienes creen poder satisfacer a todos fusionando distintas creencias. En el fondo se trata de personas indiferentes en materia religiosa. Con frecuencia constituyen un credo sincrético con motivaciones políticas, lo crean para que el pueblo lo abrace y el gobierno pueda dominarlos fácilmente.

La proliferación de religiones (no de sectas) no es necesariamente dañina, sino que es bueno que haya diferentes sectas, y diferentes credos eclesiásticos dentro de un Estado, pues ello significa que se ha dejado libertad de fe al pueblo. Sin embargo, no es bueno en sí mismo, pues los artículos de fe, pertenecientes a los distintos credos, no cuentan con el principio de unidad y universalidad más esencial. Las diferencias respecto del mejoramiento moral pueden provocar una diversidad de *sectas eclesiásticas*, pero no una pluralidad de *sectas religiosas*. En realidad, detrás de todas las sectas eclesiásticas ha de permanecer una misma religión y una misma Iglesia invisible (nouménica). De esta manera, las sectas eclesiásticas constituyen iglesias visibles, mientras que la religión única constituye una iglesia invisible y universal. En tanto se acercan a esta religión y a esta Iglesia universal e invisible, católicos y protestantes ilustrados pueden considerarse hermanos en la fe, al hacer valer el comportamiento moral en sus credos⁴⁷.

2.1.3.- El problema del mal moral

Una vez que hemos ganado con Kant una delimitación de la religión, ubicándola en el campo de la razón práctica y distinguiéndola de las sectas y del paganismo, podemos abordar un problema que ha estado en manos de los teólogos a lo largo de la tradición del pensamiento occidental cristiano: el problema del mal. Los teólogos han tratado dicho problema bajo la forma del problema de la teodicea. Lo que conseguiremos con Kant es mostrar de qué manera los intentos teológicos de explicar el mal en el mundo fracasan y cómo será necesario pasar al campo de la moral filosófica (específicamente, al de la antropología moral) para dotarnos de mejores herramientas para enfrentar el problema.

⁴⁷ KANT, Immanuel; *El conflicto de las facultades*, Madrid: Alianza editorial, 2003. Pp. 109-116.

2.1.3.1.- Los fracasos de la teodicea como problema moral

Como es sabido, quien formuló de manera más clara el problema de la teodicea fue Leibniz en la obra que lleva el mismo nombre. Allí replantea la siguiente interrogante sobre Dios y el mal: Si existe Dios y este es suma bondad, omnipotente y omnisciente, ¿a qué se debe la existencia del mal en el mundo? La teodicea se levanta, ciertamente ya antes de Leibniz, como el esfuerzo de hacer frente a este problema.

En su texto titulado *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea*, de 1791, Kant reformula la teodicea en estos términos: se trata de defender a la sabiduría suprema del autor del mundo de la acusación, levantada por la razón, de crear un mundo lleno de mal e imperfección. El esfuerzo es, pues, defender la causa de Dios frente a la acusación que le formula la razón humana.

Aquí no es posible a los defensores de la causa divina alegar que la razón no tiene el derecho ni la capacidad para formular dicha demanda, pues ya nos encontramos en los tiempos modernos, tiempos en que todo puede pasar a ser escudriñado por la razón. En este sentido, la razón no acepta ningún principio de autoridad, excepto el principio del mejor argumento. Esto tiene como supuesto la independencia de la filosofía, en tanto ejercicio libre del pensamiento humano, de la teología. De esta manera se somete la suprema sabiduría de Dios (en tanto que autor del mundo) al tribunal de la razón. La razón espera que los defensores de la causa de Dios respondan con argumentos.

Los abogados de Dios han de demostrar que alguna de estas afirmaciones es verdadera:

- a) Que aquello que juzgamos como contraproducente en el mundo, no lo es realmente, o
- b) Que de ser contraproducente, no debe ser juzgado como algo que depende de la voluntad de Dios, sino como algo inherente a la naturaleza de las cosas, o
- c) Que no hay que considerar lo contraproducente como acción divina, sino como un acto de seres en el mundo a los que se les puede imputar algo, es decir, como dependiente de las acciones de los hombres (o los seres espirituales superiores, ya sean buenos o malos).

Kant utiliza el término “contraproducente” en vez de los términos “el mal” y “lo malo” porque va señalar que el mal o lo malo corresponden a cuestiones distintas. De esta manera, lo contraproducente puede ser de tres clases: a) lo contraproducente en términos absolutos o por antonomasia, b) lo contraproducente condicionalmente, y c) lo que en el mundo es contraproducente. Lo absolutamente contraproducente es lo moralmente contraproducente, es decir, propiamente **lo malo**, es decir, el pecado, y no es aprobable ni como un medio para otra cosa ni como un fin en sí. En cambio lo condicionalmente contraproducente es físicamente contraproducente, es decir, **el mal**, el dolor. Finalmente la tercera clase de contraproducencia es la desproporción entre los crímenes y los castigos, es decir, **lo injusto**⁴⁸.

Cada una de estas clases de contraproducencia da argumentos a los acusadores para poner en entredicho los atributos tradicionales de Dios. La primera (lo moralmente malo) cuestiona la Santidad de Dios en tanto legislador y creador; la segunda (lo físicamente malo) cuestiona a Dios en tanto gobernador y conservador del mundo. La tercera (la desproporción entre los crímenes de los malhechores y el castigo que les corresponde) pone en entredicho la justicia de Dios en tanto juez.

Inmediatamente Kant va a presentar los intentos de respuestas a estas quejas que se han esbozado en la tradición. Respecto de la demanda contra la santidad de la voluntad de Dios, basada en lo moralmente malo, se ofrecen tres justificaciones: la primera señala que lo moralmente malo no existe, aunque a nosotros así nos parezca. Lo que sucede, argumenta la defensa, es que desde nuestra inteligencia limitada no podemos entender los verdaderos designios de Dios, de modo que lo que a nosotros nos parece moralmente malo no lo es en realidad. Esta justificación muestra su debilidad en el hecho de que supone que ningún hombre puede conocer los verdaderos designios de Dios, excepto los que apoyan esta justificación, quienes al menos saben que Dios tiene juicios morales completamente distintos a los de los seres humanos.

La segunda justificación concede la realidad de lo moralmente malo, pero señala que ésta se funda no en la voluntad de Dios sino en los límites de la naturaleza de los

⁴⁸ KANT, Immanuel, *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea*, en: KANT, Immanuel; *En defensa de la ilustración*, Barcelona: Alba Editorial, 1999. P. 221.

hombres en tanto seres finitos, incluso en contra de la propia voluntad de éstos, es decir, lo moralmente malo se encuentra inserto en la propia naturaleza humana, que no puede apartarse de ello. Esta segunda justificación es también endeble pues supone que es posible pensar en términos morales cuando se afirma que lo malo –supuestamente moral- se encuentra inserto en la naturaleza misma de los seres humanos, y que ellos no podrían evitarlo o combatirlo, es decir, éstos no serían libres sino que se encontrarían condicionados al mal. Pero no es posible sostener esto sin sustraer por completo responsabilidad moral a los hombres, y, por lo tanto no serviría como una justificación de lo moralmente malo, pues esto último necesita necesariamente que alguien asuma la responsabilidad moral por lo malo.

Finalmente la tercera justificación respecto de lo moralmente malo consiste en atribuirlo a la voluntad de los seres humanos, pero no atribuirle responsabilidad a Dios por ello. Y esta tercera justificación continúa señalando que Dios se ha limitado a permitir lo moralmente malo como acción de los hombres, con sabios motivos, pero de ningún modo lo aprueba, lo quiere o lo ha organizado. Esto lleva a la misma conclusión que la justificación anterior: dado que ni siquiera a Dios le es posible lo malo sin causar perjuicio a otros fines superiores, lo malo se debe a la naturaleza de las cosas (en este caso, a la limitación de los hombres, es decir, a su libertad). Aquí la réplica consiste en lo siguiente: ¿por qué razón Dios permite lo malo moralmente? Frente a esa pregunta no hay respuesta, a menos que se diga que Dios ha querido crear al ser humano libre para actuar moralmente. Pero al hacerlo libre, podría prever que la posibilidad de lo malo moralmente se podría asomar. Esta justificación también yerra al suponer que quien la enuncia sabe por lo menos que Dios tiene principios superiores que la razón no puede conocer, pero uno podría preguntarse en virtud de qué la razón puede afirmar la existencia de tales fines superiores.

Este último y los demás alegatos de la teodicea pertenece a lo que Kant llama teodicea *dogmática*. Kant le opone a esta una teodicea *auténtica*⁴⁹, que es una teodicea positiva y que Kant defenderá. Sobre esta distinción trataremos más adelante. De momento queremos anotar que, respecto de este último alegato, que se funda lo moralmente malo en la libertad de los hombres, la teodicea auténtica asume la libertad humana pero no supone que el ser humano pueda explicar el mal moral en el mundo, que su origen es insondable.

⁴⁹ *Ibíd.*, P. 230-231.

Es decir, desde la teodicea auténtica, no es posible dar razones respecto de la perversión moral que puede haber en algunos hombres, lo que equivale a decir que no hay teodicea posible.

Frente a los reclamos contra el dolor en el mundo se han esbozado también tres respuestas. La primera es que se presupone falsamente una preponderancia del dolor sobre lo agradable, pero por mal que a uno le vaya, preferirá estar vivo que muerto. Este argumento es frágil porque niega que en el mundo los hombres puedan tener más sufrimiento que gozo, cosa que resulta en muchos casos contraintuitiva. Además, la supuesta preferencia por mantenerse en vida puede deberse, en algunos casos, al temor que la muerte suscita, por diversos motivos (porque puede resultar dolorosa, porque se puede adquirir con el suicidio un castigo eterno, etc.).

La segunda justificación acepta la preponderancia del dolor sobre el gozo, pero la atribuye a la naturaleza humana y no a Dios. A esto se puede responder preguntando si Dios no podía crearnos de modo tal que no sufriésemos. Finalmente, la tercera justificación señala que Dios nos ha puesto en el mundo no en aras de una felicidad presente sino en aras de la felicidad futura. Pero para alcanzar esa felicidad futura hay que sufrir una serie de penalidades en la vida presente, así la lucha contra las adversidades nos haría dignos de la felicidad futura. Esta justificación hipoteca la vida presente en aras de una supuesta feliz vida futura, pero ese supuesto es hipotético y no sirve como una justificación. Se trata de la figura que Hegel denomina, en la *Fenomenología del Espíritu* la “conciencia infeliz”⁵⁰, que sugiere que hay que soportar los sufrimientos y los abusos en esta vida en aras de la santificación.

Finalmente, contra la tercera acusación (respecto de la justicia de Dios) se dan tres justificaciones distintas. La primera señala que pretender la impunidad de los depravados en el mundo carece de fundamento, puesto que cada crimen trae consigo su castigo en el remordimiento de conciencia. Frente a esta justificación señala Kant que esto supone que los criminales tienen la escrupulosidad de conciencia que tienen los hombres virtuosos.

La segunda justificación indica que si se señala que quien es depravado y ha sido feliz hasta el fin de su vida, a esto se debe responder que ello se debe a una desavenencia

⁵⁰ HEGEL, Georg Wilhelm; *Fenomenología del espíritu*, Valencia: Pre-textos, 2006. Pp. 313-314.

que se encuentra en la naturaleza y que no ha sido organizada a propósito por Dios, por lo tanto no se trata de una desavenencia moral. Y se completa el argumento señalando que desde el punto de vista moral resulta ser un atributo de la virtud luchar contra la adversidad. En este caso, no hay que responsabilizar a Dios por las injusticias que sufren los virtuosos.

La tercera justificación señala que en este mundo se juzga todo bienestar o todo mal simplemente como una consecuencia del uso de las facultades de los hombres según las leyes de la naturaleza y la prudencia. En cambio, en el mundo futuro ha de juzgarse de acuerdo a los fines suprasensibles.

Lo que señala Kant es que no existe en absoluto ninguna relación comprensible entre los motivos internos de determinación de la voluntad según leyes de la libertad, es decir, el modo de pensar moral, y las causas en su mayor parte exteriores, independientes de nuestra voluntad, de nuestra prosperidad según leyes de la naturaleza. Nos encontramos ante el problema de la relación inarmónica entre el valor moral de los hombres y su suerte en el mundo. Al no haber posibilidad de comprensión frente a esa relación inarmónica, no es posible esbozar ninguna justificación racional. En otras palabras, Kant está de acuerdo con la segunda y la tercera afirmación, pero no considera que sirvan de justificación ante el tribunal de la razón.

A fin de resolver el litigio entre los defensores de Dios y la razón, se levanta la filosofía como un tribunal. Dicho tribunal de la filosofía señala que toda teodicea que se ha desarrollado hasta ahora no ha cumplido con justificar la sabiduría moral de Dios en el gobierno del mundo. Pero nuestras dudas tampoco pueden demostrar lo contrario, a saber, que no existe dicha sabiduría. Este litigio queda indeciso si no es posible demostrar la evidencia de la relación entre el mundo de nuestra experiencia y la sabiduría suprema. Para que este litigio acabe para siempre, sostiene Kant, debe probarse todavía que al menos es asequible para nosotros una sabiduría negativa, la cual es la evidencia de la limitación de nuestras pretensiones respecto a aquello que es demasiado elevado para nosotros.

Con lo que sí contamos es con: a) un concepto de una **sabiduría artística** en la institución de este mundo, la cual respecto a la facultad de nuestra razón especulativa tiene una realidad objetiva para lograr una físicoteología; y b) un concepto de la **sabiduría moral** en la idea moral de nuestra razón ética. Esta idea podría ser puesta en el mundo en general mediante un autor perfectísimo.

Con lo que no contamos es con algún concepto de la concordancia de la sabiduría artística con la sabiduría moral y tampoco podemos esperar tenerlo. Dicha concordancia sólo puede pensarse en la **idea de un mundo como bien supremo**. La evidencia de esa coordinación sólo es posible penetrando en conocimiento de un mundo suprasensible, cosa imposible para algún mortal.

Con esto Kant cierra la posibilidad de la teodicea entendida en sentido tradicional (a la que denomina “doctrinal”), pero abre las puertas para una teodicea que llama “auténtica”. Toda teodicea es la exposición de la naturaleza en tanto que Dios da noticia en ella de su voluntad. Se trata de la exposición de la voluntad declarada de un legislador. La teodicea doctrinal opera deduciendo razonablemente aquella voluntad a partir de las expresiones de las que se ha servido, junto con los propósitos ya conocidos del legislador. Considera el mundo como un libro cerrado, concluido, que sirve para ver el propósito final de Dios, que es siempre moral.

En cambio la auténtica teodicea la hace el mismo legislador, es decir, se trata de la misma teodicea realizada no por razón humana alguna, sino por el mismo Dios, y en tal sentido la “auténtica teodicea” no es en absoluto ninguna teodicea. Lo que aquí ocurre es que se explicita la perplejidad en la que la razón humana se enfrena ante el problema de la teodicea y ante lo impenetrable de los designios de Dios.

Pero esta impenetrabilidad es respecto a las pretensiones de la razón especulativa, pretensiones de tener conocimientos y justificaciones respecto de cuestiones que desbordan los límites de la experiencia. Sin embargo, la teodicea auténtica opera por medio de los recursos de la razón práctica. La teodicea auténtica se presenta, entonces, como un veredicto divino o como una sentencia de la razón, la misma razón de la que nos forjamos un concepto de Dios como un ser moral y sabio, independiente de las experiencias. Aquí Dios, por medio de nuestra propia razón expone su voluntad proclamada por la creación. Se trata de una exposición no de una razón especulativa, sino de una razón práctico soberana que puede ser entendida como explicación y voz de Dios. De esta manera sólo es posible resolver el problema de la teodicea haciendo que Dios mismo exprese sus propósitos desde el interior de la razón práctica, cosa que no es más que disolver la teodicea en el ámbito de la razón práctica.

Esta teodicea auténtica es expresada en el libro de Job⁵¹. En este libro se relata que Job cuenta con bienes exteriores y con una buena conciencia. Sucede que el destino (o el demonio) le arrebató lo primero y le mantiene lo segundo. En este contexto se abre una discusión entre Job y sus amigos, que representa la discusión entre los dos tipos de teodicea. Job aparece como el portavoz de la teodicea auténtica, mientras que los amigos defienden la teodicea doctrinal.

Los amigos de Job se adhieren al sistema que explica todo mal en el mundo a partir de la justicia divina, en tanto que castigos por los crímenes perpetrados. Pero no saben qué crímenes imputar a Job, sólo suponen *a priori* la existencia de tales pecados. Job asevera, en cambio, con indignación, que su conciencia nada le reprocha, y se declara partidario del incondicionado dictamen divino “Dios es único y hace las cosas como quiere”. Mientras que Job es sincero y habla tal como piensa, los amigos hablan como si hubiesen escrutado los designios de Dios, de cuya causa hablan con supuesto derecho. Así, los amigos de Job pretenden tener un conocimiento especulativo de la voluntad de Dios. Otra cosa que caracteriza a los amigos de Job es que a ellos sólo les interesa granjearse los favores de Dios, más que la verdad misma. Ellos fingen. Afirman lo que en realidad deben confesar que desconocen. Al fingir un convencimiento que no tienen chocan con la sinceridad de Job. Aquí los amigos de Job representan a los teólogos aferrados a la teología dogmática que considera tener conocimiento especulativo sobre Dios. A partir de este supuesto saber, los teólogos dogmáticos establecen un conjunto de consecuencias morales y entre ellas una suerte de tráfico entre servicios y favores entre los hombres y Dios de modo que supuestamente existe una correspondencia entre los padecimientos humanos y sus pecados como si Dios fuese un asignador de premios y castigos.

Kant señala que al final del relato Dios dignifica a Job, poniendo ante sus ojos lo inescrutable de la creación. Así Dios muestra a Job los dos lados de la creación: a) la parte hermosa, que muestra la sabiduría y la previsión del autor del mundo, y b) el lado espantoso, en la que se encuentran cosas dañinas entre las que se hayan las cosas cada cual adaptada a un fin propio para su especie, pero que resultan contraproducentes para los otros

⁵¹ KANT, Immanuel, *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea*, en: KANT, Immanuel; *En defensa de la ilustración*, Barcelona: Alba Editorial, 1999. Pp. 231-235.

y para el hombre. Se trata de cosas que parecen ser contraproducentes, destructivas y faltas de concordancia con un plan general ordenado por la bondad y la sabiduría.

Los amigos de Job parecen haber sido dirigidos por una razón más especulativa y por una devota humildad, devoción que resultó ser un adular religioso. Job, en cambio, se dirigió con sinceridad de corazón, con la honradez suficiente para confesar con franqueza sus dudas y su aversión a fingir un convencimiento que no tiene. Y justamente, del reconocimiento de sus dudas nace la fe. Con ello muestra que no funda su moralidad en la fe, sino al contrario, su fe en la moralidad, es decir, en el ser honesto respecto de sus dudas. Aquí la fe funda una religión no de solicitud de favores, sino de una buena conducta de vida.

Aquí la teodicea no se constituye en provecho de la ciencia sino de la fe. Además, a partir de la auténtica teodicea, importa más la sinceridad que los razonamientos. La sinceridad significa el reconocimiento de la incapacidad de nuestra razón, es decir, la honradez en no falsear sus pensamientos. A partir de esto se hace necesaria una política de sinceridad en cuestiones de fe. Esta política exige distinguir el término “veracidad” del término “verdad”.

Respecto de la verdad (en cuestiones religiosas) uno puede errar. La verdad aquí no es susceptible de afirmarse. La verdad en sentido estricto compara una declaración con el objeto en un juicio lógico. Respecto de la veracidad, en cambio, uno es inmediatamente consciente de ella. La comparación ya no es entre la declaración y el objeto, sino de la declaración con el sujeto, con su propia conciencia. De la veracidad surge la escrupulosidad, la cual tiene un componente formal y uno material. El componente formal consiste en aquella de la conciencia de haberse aplicado la cautela de la comparación entre la declaración y la conciencia en un caso determinado. La escrupulosidad material, en cambio, señala a la cautela de no aventurarse a nada a riesgo de que sea injusto. La escrupulosidad formal es el fundamento de la veracidad. Se trata del cuidado de llegar a ser consciente de una creencia y no dar asentimiento sin esa conciencia. Quien dice que cree -afirma Kant -, pero sin el asentimiento que provenga de su propia conciencia, no sólo miente, sino que blasfema.

2.1.3.2.- Desarrollo de una antropología moral en lenguaje religioso

Kant logra demostrar con su texto que la teodicea ha fracasado como intento científico, en tanto que intento de tener conocimientos sobre Dios. Con ello queda claro que la teodicea no es una tarea científica, sino una cuestión de fe. Es por ello que la denominada teodicea dogmática (que es especulativa y supuestamente científica) ha fracasado, y sólo queda la llamada teodicea “auténtica” que se basa en la razón práctica y en la fe (no en el conocimiento). Lo que Kant señala no es que todos los ensayos filosóficos sobre la teodicea han fracasado o fracasan en la actualidad, sino que todos ellos deben fracasar⁵².

Al poco tiempo, en 1793, va a abordar de nuevo en problema del mal pero desde otra perspectiva. El texto ahora será el libro *La religión (Die Religion Innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft)*. El libro consta de cuatro partes, la primera de las cuales, titulada *De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana*, había sido presentada originalmente por separado en febrero de 1792 a la *Revista Mensual de Berlín*, dirigida por su amigo Biestner, pero previamente le hace el pedido de pasarla por la censura.

Desde 1788, el ministro Wöllner, bajo el reinado de Federico Guillermo II, había puesto en vigor decretos prohibitivos respecto libertad de enseñanza e imprenta sobre cuestiones referentes a la religión. Biestner presenta el texto a Hillner, quién lo aprueba alegando que el escrito de Kant es de tal naturaleza que no dañaría la conciencia pública de los ciudadanos de Alemania por ser árido y especializado, es decir, la censura consideró el texto como un estudio ciertamente oscuro y de naturaleza estrictamente filosófica. Pero al momento de presentar el segundo artículo, titulado *De la lucha del principio bueno con el malo por el dominio sobre el hombre*, éste encontró dificultades porque la censura consideró que esta vez Kant estaba ingresando en el campo de la teología bíblica, con lo cual se estaban desbordando los límites de la filosofía.

A causa de esta negativa Kant reunió los dos primeros textos, y añadió dos más, presentándolos a la Facultad de Teología de Königsberg para su examen. Y a la vez escribió el borrador de una carta destinada a la misma facultad, fechado en agosto de 1792. No contamos con la información necesaria para precisar si la carta fue enviada o no, pero

⁵² Cf. BERNSTEIN, Richard; *El mal radical. Una indagación filosófica*, Buenos Aires: Lilmod, 2005.

ello resulta irrelevante para nuestro asunto. Lo que aquí interesa son dos cosas: en primer lugar, que el libro, conteniendo los cuatro artículos, fue aprobado por la Facultad de Teología y, en segundo lugar, las distinciones entre el campo de la teología filosófica y la teología bíblica que Kant presenta en el borrador de la mencionada carta.

El borrador de la carta Kant lo inicia de este modo:

Me cabe el honor, dignísimos señores, de hacerles llegar tres tratados filosóficos, que deben formar un todo con el de BMS, no tanto para la censura, sino que más bien [se trata] de presentarlos al juicio sobre si la Facultad de Teología se atribuye la censura de los mismos; a fin de que la [Facultad] filosófica pueda ejercer sin escrúpulos su derecho sobre ello de acuerdo con el título que lleva el escrito⁵³

Y la carta continúa estableciendo la distinción entre, de una parte, la pura teología filosófica, que se encuentra en el ámbito de investigación de la filosofía, y cuyas afirmaciones no deben preocupar a los teólogos y, por otra, la teología bíblica. La teología filosófica se acerca a la Biblia para hacer sus propios intentos de interpretación, y allí donde la razón no basta o no puede seguir la interpretación de la Iglesia “estamos así ante una competencia indiscutible de la misma [la Facultad filosófica], en la que ella se mantiene dentro de sus límites, sin agredir en nada a la Teología bíblica”⁵⁴. Nos encontramos así dentro del fuero correspondiente a la filosofía. Además la teología filosófica se mantiene al interior de su propio fuero incluso donde parece presentar principios contrapuestos a los de la teología bíblica. Es más, Kant plantea una exigencia para los teólogos bíblicos: éstos, en tanto capacitados y obligados, como ilustrados universitarios que son –y no sólo como eclesiásticos- se encuentran obligados a no descuidar ni discriminar a ninguna de las facultades universitarias y no invadir sus fueros, especialmente el fuero de la teología filosófica, ya que resulta de interés del Estado, es decir de la sociedad, el que las ciencias no se invadan entre sí.

Con ello Kant gana dos cosas. En primer lugar logra la distinción de la teología filosófica de la teología bíblica, pero con ello consigue algo más, a saber, sacar el tema del

⁵³ KANT, Inmanuel; *Correspondencia*, Zaragoza: Instituto “Fernando el Católico”, 2005. P. 226. Volveré sobre el borrador completo de la carta hacia el final del presente capítulo a fin de tratar la distinción de fueros entre la filosofía y la teología bíblica.

⁵⁴ *Ibid.*

problema del mal del ámbito de la teología y colocarlo en el campo de la filosofía. Con ello el problema del mal deja de ser un asunto de los teólogos y pasa a ser un problema para la reflexión de los filósofos. Y este paso era necesario, porque la herramienta con la que los teólogos contaban era la teodicea. Pero como hemos visto, la teodicea se ha demostrado fracasada en su intento de explicación. Es por ello que la filosofía se hará cargo del problema utilizando no los clásicos recursos teológicos, es decir, la remisión a Dios, sino a través de una antropología moral. En esta antropología moral a la que la filosofía recurre para enfrentar el problema del mal puede que se sigan mencionando temas teológicos y bíblicos, pero ello no nos debe inducir a error. Tales menciones son solamente periféricas respecto del análisis antropológico moral que será el que interesa.

En la siguiente parte examinaremos la antropología moral que Kant presenta con el objetivo de enfrentar de manera más exitosa el problema del mal. Ello lo haremos en dos secciones. En la primera sección nos dedicaremos al estudio de lo que Kant denomina “mal radical”. En la segunda sección estudiaremos el fenómeno de conversión de la voluntad en una voluntad buena o santa.

2.1.3.2.1.- El mal radical

El análisis del mal que Kant realiza en la primera parte del texto de *La religión dentro de los límites de la mera razón* tiene dos partes. En la primera parte lo que encontraremos es una redefinición de los elementos constitutivos de la moral que nos conducirá a percibir la posibilidad humana de elegir máximas malas. En esta primera parte se mostrará una evolución del pensamiento moral de Kant respecto de lo presentado en el texto de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Tal reformulación se hace indispensable para poder explicar la posibilidad de que la voluntad elija el mal a partir de principios de conducta perversos. La segunda parte del análisis estará dedicada a investigar la raíz que hace posible esa posibilidad de que la voluntad elija principios perversos.

En la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* la cuestión de la moral es resuelta en los siguientes términos. En primer lugar se sostiene que todos los principios

auténticamente morales son independientes de la experiencia, es decir son *a priori*. Por eso lo que se intenta es cimentar una moral *a priori*, es decir, una *metafísica* de las costumbres. Se trata de una metafísica moral crítica que sirva de punto de vista correctivo de las acciones, los hábitos y las costumbres de los seres humanos. Y al ser *a priori* los principios morales son puros (no dependen de la experiencia) son universales e incondicionales (es decir, obligan absolutamente, son categóricos).

Una vez establecido esto, Kant da dos pasos adicionales en su argumentación. El primero es analizar las condiciones subjetivas de la moral, para, en un segundo momento, estudiar las condiciones objetivas de la misma. El concepto central que le permite el análisis de las condiciones subjetivas de la moral es el de *buena voluntad* (o *voluntad santa*). La *buena voluntad* es lo único de lo que se puede decir que es bueno en sentido absoluto. Todas las otras cosas de las que decimos que son buenas lo son pero en sentido relativo. Por ejemplo un lapicero puede ser bueno, pero en sentido relativo, porque decimos de él que es bueno *para*, es decir, se escribe bien con él, la tinta no se corre, es suave al manejo de la mano, etc. También las cosas referentes a las personas pueden ser buenas en sentido relativo: los talentos del espíritu, las cualidades del temperamento y los bienes de la fortuna son todos buenos, pero en sentido relativo. Así, la inteligencia, la capacidad para el cálculo, la rapidez para reaccionar frente a condiciones adversas a nuestros planes son todas estas cosas buenas en sentido relativo. Esto quiere decir que si esas cualidades o bienes se encuentran gobernadas por una voluntad perversa pueden ser usadas para el mal⁵⁵. Otra manera de expresar lo que significa la *buena voluntad* es a través del concepto del deber moral. La *buena voluntad* es aquella que se relaciona con el deber moral de un modo especial. Lo hace cumpliendo con el deber *por respeto* al deber. Es decir, la *voluntad santa* cumple con el deber moral por la sola representación del deber, no por la expectativa de alguna ganancia adicional. Aquella voluntad que actúa en búsqueda de alguna ganancia adicional actúa movida por las inclinaciones naturales que tiene el ser humano en cuanto ser natural. En cambio, al actuar por el solo respeto al deber la voluntad se independiza a la persona de sus condicionamientos naturales y se hace libre. Dicho en otros términos: el ser humano es un compuesto de dos dimensiones: la razón y la naturaleza. En tanto ser racional

⁵⁵ Sobre esta distinción del uso del sentido relativo y sentido absoluto en los términos morales cf. TUGENDHAT, Ernst; *Lecciones de ética*, Barcelona: Gedisa, 1997.

su voluntad cuenta con la posibilidad de conducirlo a actuar por respecto al deber o a la ley moral. En tanto ser natural, se encuentra articulado a los resortes mecánicos de sus inclinaciones, las cuales responden a las leyes generales de la naturaleza que lo afectan. Ahora bien, mientras el ser humano actúa por respeto al deber su voluntad no sólo es buena, sino que es libre. Y sólo en ese caso es libre porque las leyes morales que sigue son establecidas por su propia razón de manera autónoma. De otro modo, si se deja guiar por sus inclinaciones no es libre sino que se encuentra sometido a las leyes que la naturaleza le impone. En conclusión, la voluntad es libre sólo en el caso de que sus motivaciones coincidan con la ley o el deber moral. En caso contrario no lo es. Aquí la libertad y la moral se identifican.

El resultado de esta reflexión resulta ser que mientras que el ser humano actúa según las leyes morales es libre y bueno. El mal se produce cuando el ser humano se aparta de la ley moral y se deja guiar por sus inclinaciones. Pero este resultado resulta paradójico, pues si el hombre se deja guiar por las inclinaciones deja de ser libre (se vuelve esclavo), y por lo tanto no se puede decir de él que sea malo.

Con esto hemos obtenido ya los elementos que necesitamos para percibir el cambio operado en el texto del 92. Pero culminemos precisando lo que hemos denominado las condiciones objetivas de la moral kantiana según el texto de 1785. Ya sabemos qué características debe tener la voluntad para ser moral, sólo falta examinar de qué manera la razón determina cuáles son las leyes morales. Esta determinación la realiza la razón a través de un procedimiento que Kant llama *imperativo categórico*. El aspecto de la moral kantiana vinculado al *imperativo categórico* es ampliamente conocido y no es relevante para nuestro estudio por el momento.

En la primera sección del texto de la *Religión* se hace referencia a un debate en la tradición filosófica respecto del mal en la naturaleza humana. En el texto se señalan tres posiciones. La primera de estas posiciones señala que hubo una edad de oro en el pasado en el que los seres humanos eran buenos y existía el bien en el mundo (los seres humanos habitaban el paraíso de manera inocente), pero la historia de la humanidad y del mundo muestra una caída progresiva en el mal tanto moral como físico, de modo que ahora asistimos a los últimos días. Esta primera visión asume una perspectiva apocalíptica.

Una visión más reciente es la contraria que señala que el mundo progresa de lo malo a lo mejor y se encuentra en el hombre una disposición al mejoramiento moral. Esta perspectiva no se extrae de la experiencia, sino que proviene de los moralistas desde Séneca a Rousseau y tiene como objetivo impulsar el cultivo infatigable del germen del bien que se encuentra en los seres humanos. Finalmente, la tercera posición afirma que el ser humano no es ni bueno ni malo (o, en todo caso, tanto lo uno como lo otro).

Esta tercera posición es la que Kant asume. Aquí el hombre es malo no porque ejecute acciones que sean malas y contrarias a la ley, sino por que dichas acciones son tales que dejan concluir máximas malas en el hombre. Esto trae como consecuencia que no podemos decir que una persona es mala amparándonos en lo que la experiencia nos muestra o sus acciones nos indican, sino que necesitamos saber que tales acciones se derivan de principios *a priori* malos. Pero además necesitamos concluir un fundamento de todas las máximas malas, fundamento que es a la vez malo y *a priori*.

La posición kantiana respecto del mal supone una redefinición de la naturaleza humana. Hay que dejar de concebir la naturaleza como algo amoral, es decir, como lo contrario del fundamento de las acciones por libertad y en contradicción con los predicados de “moralmente bueno” y “moralmente malo”. Es necesario ahora entender por naturaleza humana el fundamento subjetivo del uso de la libertad humana en general. Este fundamento subjetivo tiene que ser, a su vez, un acto de libertad, ya que de otro modo no podría haber imputación moral. En conclusión, el fundamento del mal no puede residir en ningún objeto que determine el albedrío mediante una inclinación, sino sólo en una regla que el albedrío se hace a sí misma para el uso de su libertad, es decir, una máxima. Así, el fundamento de adopción de máximas reside en el libre albedrío. Este fundamento es llamado *innato* ya que es puesto a la base antes de todo uso de la libertad dado en la experiencia.

Kant señala que el primer fundamento subjetivo de la aceptación de máximas morales es insondable. Dado que esta aceptación es libre, el fundamento de ella no ha de buscarse en ningún motivo impulsor de la naturaleza, sino en una máxima. Y puesto que esta máxima ha de tener también un fundamento (el que no se puede buscar fuera de la máxima) uno es remitido siempre más allá, en la serie de fundamentos de determinación subjetivos, al infinito sin poder llegar al primer fundamento. Kant asume un punto de vista

que él denomina “rigorista”⁵⁶ para dar respuesta al problema del fundamento que aquí se está planteando. De acuerdo a éste, la libertad del albedrío no puede ser determinada a la acción por ningún motivo propulsor si no es que el hombre ha admitido tal motivo en su máxima. Sólo de esta manera pueden coexistir el motivo impulsor y la absoluta espontaneidad del arbitrio.

Ahora bien, sólo son posibles dos motivos impulsores: a) la ley moral, y b) lo opuesto a la ley moral. Aquí se levantan dos preguntas: 1) ¿tiene la virtud que ser enseñada? (¿el hombre es indiferente por naturaleza tanto a la virtud como al vicio?). 2) ¿Hay más de una virtud, por lo tanto ocurre quizás que el hombre sea virtuoso en unas partes y vicioso en otras? Los antiguos respondieron a ambas preguntas de forma negativa y adoptaron una posición rigorista. Con ello, consideraban a la virtud en sí en la idea de la razón. Pero, afirma Kant, si se quiere considerar al hombre en su forma fenoménica, ha de responderse afirmativamente a ambas preguntas: el hombre no puede ser en algunas partes moralmente bueno y en otras moralmente malo. Si es bueno en algo es debido a que ha adoptado la ley moral en su máxima. El tener por naturaleza una u otra intención en tanto que calidad innata no significa que el hombre no la haya adquirido por medio del cultivo. No se ha adquirido en el tiempo para siempre, de modo que se sea así o de otra manera. La intención es el primer fundamento subjetivo de la adopción de las máximas. Ésta es única y se refiere al uso completo de la libertad. La causa o fundamento subjetivo de la adopción de la intención no puede ser conocida puesto que no podemos derivar el fundamento supremo de la intención de ningún acto primero del arbitrio que haya tenido lugar en el tiempo. Llamamos a la intención una cualidad del albedrío que le corresponde por naturaleza, aunque de hecho está fundada en la libertad.

2.1.3.2.1.- La conversión de la voluntad en una voluntad buena: gracia y naturaleza

En el texto sobre el *Conflicto de las facultades*, al lado del problema de la proliferación de sectas estatutarias, Kant incluye un segundo problema. Este problema

⁵⁶ KANT, Immanuel; *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza editorial, 2001. P. 40.

consiste en cómo es posible que la religión moral haga mejores a los hombres. Aquí el objetivo es único y no da lugar a pluralidad de sectas, pero la elección de los medios para lograr tal objetivo sí puede dar lugar a ello. El problema se presenta en estos términos: ¿Cómo es posible la regeneración del ser humano merced a una intervención directa de parte de Dios y qué ha de hacer el hombre para conseguirla? Aquí se abren dos posibilidades: a) se confía en que esta regeneración venga dada directamente por la intervención de Dios, intervención sobrenatural, o b) se confía en las propias fuerzas humanas.

Aquí, el problema religioso se convierte en el siguiente: el hacer de nosotros *otros* hombres y no sólo *mejores*. Se trata del problema de la conversión. Este problema, señala Kant, fue planteado por Philip Jacob Spener contra los protestantes ortodoxos. El problema se plantea de esta manera: los seres humanos se hacen gratos a Dios a) creyendo la doctrina revelada, observando las prescripciones de la Iglesia y colocando en último lugar el comportamiento moral, o b) dando primacía al comportamiento moral. Pero esta segunda opción conduce a dos posiciones encontradas: el pietismo y el moralismo. Ambas soluciones son místicas, pues hacen depender la conversión moral de la persona de cierto influjo sobrenatural⁵⁷.

La solución al problema es enteramente mística, porque el hombre está sumido en el pecado y no puede mejorar sino por intervención natural de Dios. Tal solución divide a los creyentes en dos sectas importantes, en relación al sentimiento relativo a la influencia natural. Tal sentimiento puede ser interpretado de dos maneras:

a) La primera interpretación es presentada por Spener y corresponde al pietismo. Según ésta la conversión se realiza por medio de un anonadamiento del corazón, compungiéndolo. Aquí basta con alejar de sí el dominio del mal para que se presente el dominio del bien.

El pietismo presenta la separación del bien y el mal como una operación sobrenatural, a saber, la compunción o el anonadamiento del corazón en la contrición. Se trata de una aflicción que sólo puede alcanzar el grado necesario – cercano a la desesperación – gracias al influjo de un espíritu celestial, algo por lo que el hombre ha de

⁵⁷ KANT, Immanuel; *El conflicto de las facultades*, Madrid: Alianza editorial, 2003. P. 118.

suplicar, afligiéndose así de no estar suficientemente afligido, con lo que tal aflicción no puede brotar por entero de su corazón. Se trata del descenso a los infiernos del conocimiento de uno mismo que desbroza el camino a la divinización, tal como lo había manifestado Hamman. Aquí, el arrepentimiento llevado al máximo adquiere un poder transformador. Pero esta transformación comienza con un milagro y termina con algo natural, a saber, una conducta moralmente buena. Este milagro sólo es esperable por medio de la oración, pero la plegaria sólo es escuchada cuando hay fe, y la fe es producto de la gracia, cosa que el hombre no puede lograr por medio de sus propios esfuerzos.

b) La segunda interpretación es defendida por Zinzendorf y corresponde al moravismo⁵⁸. Ésta presenta la conversión como el derretimiento del corazón, disolviéndolo en una beata comunión con Dios. Aquí basta con prestar cobijo al principio del bien, entendido como una influencia sobrenatural, para expulsar el mal.

Según el moravismo, el primer paso que debe dar el hombre que es consciente de su pecado se realiza por medios enteramente naturales, a través de la razón. Ésta, por medio de la ley moral, coloca al ser humano delante de un espejo en el que puede ver su calidad moral y percibir su propia corrupción, y se sirve de la disposición moral hacia el bien para decidirle a adoptar dicha ley como máxima en lo sucesivo. Pero la puesta en práctica de tal propósito es un milagro. Que el hombre se decida al bien no es complicado, pero que persevere y progrese en él requiere de un influjo sobrenatural. Tal influjo sería el sentimiento de una comunión sobrenatural y la conciencia de un trato continuo con un espíritu celestial. El cultivo de un trato así se da por medio de la plegaria⁵⁹.

De acuerdo con Kant, la divergencia entre el pietismo y el moravismo no se encuentra en el nivel del objeto o meta de toda religión, a saber, un comportamiento moral en el ser humano, comportamiento que sea agradable a Dios. La divergencia se encuentra, más bien, en las condiciones subjetivas de donde obtenemos la fuerza para la conversión. Entonces aquí no se trata de la *virtud* sino de la *gracia*.

Ahora bien, una prueba de esta intervención de la gracia es imposible, inviable, puesto que el hombre tendría que probar que se ha dado en él una experiencia sobrenatural,

⁵⁸ El término “moravismo” hace referencia a la secta denominada Morava, fundada por Nikolaus Ludwig von Zinzendorf.

⁵⁹ KANT, Immanuel; *El conflicto de las facultades*, Madrid: Alianza editorial, 2003. P. 119.

lo cual sería contradictorio, pues ello desborda las capacidades humanas. Lo que sí podría afirmarse es que el hombre ha experimentado dentro de sí una transformación y no sabe explicar cómo se ha realizado ésta sino sólo atribuyéndola a un milagro. Se trata de una experiencia que no tiene sus bases en la naturaleza y que no depende de sus leyes, con lo que queda fuera del campo del entendimiento humano. De este modo no se sabe si se trata de una experiencia real que sería entendible por el entendimiento, o se trata de meras ensoñaciones. Desde la perspectiva de Kant, pretender sentir el influjo sobrenatural (y ajeno al entendimiento) de la divinidad implica una contradicción en sí, puesto que la divinidad se encuentra en (coincide con) la razón.

Es posible, señala Kant, encontrar en el cristianismo indicios de solución al problema speneriano. Este principio no se da ni por la revelación, ni por los milagros, ni por la confluencia de muchos adeptos. Sólo se haya inspirado en la propia alma del hombre, ya que de no ser así, no podría tener efecto en él. Hay dentro de nosotros algo que eleva a la humanidad a la idea de una dignidad que es impensable en el hombre empírico. El hacer valer la moralidad en nosotros no es sorprendente porque esto es acorde con la razón pura, en tanto que ciudadanos de dos mundos. Se trata de una superioridad del hombre suprasensible sobre el hombre sensible. La moralidad es la disposición moral que albergamos dentro de nosotros y que resulta inseparable de la humanidad, cosa que es causa de admiración. La confusión ocurre cuando se toma lo suprasensible de naturaleza práctica como algo sobrenatural que no se haya bajo nuestro control y tampoco nos es propio.

La solución kantiana del problema spenereano se encuentra señalada en la Biblia: el Cristo la testimonia en su doctrina y en su ejemplo. Se trata del espíritu de Cristo que se haya en nosotros junto con la disposición moral originaria. De esta manera, Kant encuentra en la fe Biblia, que señala a la presencia del espíritu de Cristo en nosotros como solución al problema de la conversión⁶⁰.

En resumen: el problema de la conversión abre un debate entre tres posiciones: La primera posición es la ortodoxa, que señala que ésta se logra a través del seguimiento de los ritos prescritos por la Iglesia. La segunda posición es el misticismo (dividido, a su vez, en pietismo y moralismo), donde se sostiene que la conversión no se logra a través de la

⁶⁰ KANT, Immanuel; *El conflicto de las facultades*, Madrid: Alianza editorial, 2003. P. Pp123 - 126.

adhesión a los ritos, sino a través de una conversión moral, pero dicha conversión moral invoca necesariamente la presencia de la gracia, ya sea de una u otra manera, invocación ésta que supone la presencia de un poder sobrenatural actuante.

Tanto la posición de la ortodoxia como la del misticismo se mueve sólo en el plano de la razón especulativa porque desconoce la distinción entre razón teórica y razón práctica. Desde esa carencia se hace inviable toda solución y se termina cayendo en innumerables contradicciones. La tercera posición, denominada por Kant “fe bíblica”, termina siendo la única solución apropiada porque, en primer lugar, asume la distinción entre razón teórica y razón práctica, y en un segundo momento, inserta el espíritu de Cristo en nosotros en el ámbito de la razón práctica. De esta manera el espíritu de Cristo, expresado en la Biblia, se inserta y coincide con la voz de la conciencia moral que se expresa en la razón del hombre entendido como ciudadano del mundo nouménico.

Así, desde el punto de vista de Kant, el credo bíblico, tal como puede verse desarrollado por medio de la razón a partir de nosotros mismos constituye la verdadera doctrina religiosa que se funda en el criticismo de la razón práctica e incide con una fuerza divina en el corazón de todos los hombres, cara al mejoramiento sustancial, haciéndolo confluir con la Iglesia universal e invisible.

2.2.- Moral y sumo bien

Una vez que hemos visto la necesidad y las posibilidades humanas de conversión y de adquirir una conducta “agradable a Dios”, es decir, moral, hemos de ver qué puede esperar la persona que tiene un comportamiento auténticamente moral⁶¹. Se trata de la concatenación entre la conducta moral y la felicidad. En la tradición filosófica que Kant recoge el asunto es tratado como el problema del sumo bien.

⁶¹ En Segunda Sección del Canon la *Crítica de la razón pura* Kant formula sus tres preguntas, que son ampliamente conocidas en el ámbito académico, señalando que todo interés de la razón (especulativo y práctico) se resume estas tres preguntas: 1.- ¿Qué puedo conocer?, 2.- ¿Qué debo hacer?, 3.- ¿Qué puedo esperar? Y profundiza la tercera de estas preguntas preguntando: Si hago lo que debo, ¿qué puedo esperar? ¿Acaso, si me comporto de tal manera que no soy indigno de la felicidad, puedo esperar ser partícipe de ella? A808, B836. Esta cuestión tiene tres características: a) Es teórica y práctica a la vez; b) Lo práctico sólo conduce como hilo conductor a la respuesta de la pregunta teórica (y si ésta alcanza mayor elevación, a la de la pregunta especulativa) y c) Todo esperar se dirige a la felicidad y es, con respecto a lo práctico y a la ley moral, precisamente lo mismo que el saber y la ley de la naturaleza son con respecto al conocimiento teórico de las cosas mismas.

Antes de introducirnos al estudio del sumo bien, hemos de tener en cuenta que desde la perspectiva de Kant, la ley moral es el único fundamento determinante de la voluntad pura, pero como esta ley es formal, hace abstracción de toda materia y, por lo tanto, de todo objeto del querer. En consecuencia el bien supremo no es fundamento determinante de la moral. Si así lo fuese, la moral sería heterónoma y no autónoma. Es justamente la formalidad de la ley moral la que garantiza la autonomía moral de la razón. Pero, además, en el concepto de bien supremo ya está incluida la moral como condición superior. En este sentido, el bien supremo no es sólo objeto sino también fundamento determinante de la voluntad pura. Es la ley moral contenida en él lo que determina a la voluntad según el principio de autonomía.

El concepto del sumo bien contiene una ambigüedad: o se trata a) de lo más elevado (*supremum*) (es decir, aquella condición que es en sí incondicionada, *originarium*) o se trata b) de lo perfecto (*consummatum*) (a saber, aquél todo que no es parte de un todo más grande, *perfectissimum*). Puesto que el concepto de virtud es central en el concepto de sumo bien, la determinación de cuál de los dos sentidos es el adecuado para la comprensión del supremo bien está dado por la posición que ocupa la virtud en él. En el concepto de sumo bien la virtud resulta ser la condición más elevada, en tanto que *supremum*, pero como la virtud no resulta ser el bien completo (tal como lo pretende considerar al sumo bien como *consummatum*), puesto que no sólo se requiere de la virtud, sino también de la felicidad⁶². El sumo bien necesita cumplir con tres condiciones fundamentales: que la persona que lo alcance necesite de la felicidad, que sea digno de ella y que participe de la misma. De esta manera, en el concepto de supremo bien concurren tanto la virtud como la felicidad. La virtud consiste en el bien más elevado. La felicidad, en cambio, si bien es agradable para quien la posee, no es por sí sola buena en todos los sentidos, sino que presupone la virtud como condición⁶³.

⁶² En la *Crítica de la razón pura* Kant presenta una distinción entre *ideal del bien supremo originario* y del *bien supremo derivado*, identificando lo primero con Dios, como una *razón suprema* que enlaza el comportamiento moral con la felicidad, mientras que lo segundo representa la conexión entre la felicidad y la moralidad. A810, B838.

⁶³ En la *Crítica de la razón pura* la felicidad es identificada con la satisfacción de todas nuestras inclinaciones. Se asocia a la pragmática (regla de la sagacidad), que es ley práctica que nace de los móviles de la felicidad. La pragmática se caracteriza por que 1.- Aconseja lo que hay que hacer si quieres ser partícipe de la felicidad y 2.- Se basa en principios empíricos. Ello permite saber: a) cuáles son las inclinaciones existentes que pretenden ser satisfechas y b) cuáles son las causas naturales que pueden operar la satisfacción de ellas. A806, B834.

2.2.1.- Coordinación entre moralidad y felicidad

La tradición filosófica entiende que el problema del sumo bien es la parte central de la llamada *Doctrina de la Sabiduría*. Dicha doctrina entiende que el sumo bien (*Summum bonum*) consiste en la confluencia entre la virtud y la felicidad, concentrándose en la manera en que se realiza la conexión entre la virtud y la felicidad.

Summum bonum es una idea presente en todos los sistemas morales de la antigüedad. Se trata de un ideal, un *maximun* de lo que se puede pensar, es decir, un arquetipo de nuestro concepto del bien. De esta manera, el mundo más perfecto es el supremo bien establecido. Supone la felicidad (bien físico o bienestar) de las criaturas racionales vinculada al hacerse dignas de la misma. Es decir, que alguien se sienta bien, que tenga placer sensorial, y actúe bien, conforme a la virtud. Sus dos elementos son: el bien físico (el bienestar o la felicidad) y el bien moral (la buena conducta y lo bueno). La virtud puede ser un ideal natural o místico. Se trata de un ideal místico si el medio no se encuentra en la naturaleza, sino que se trata de una intervención sobrenatural, la gracia (o es

Respecto de la ley moral, señala en el mismo texto, que no tiene como móvil nada más que alcanzar el *merecimiento de ser feliz*. Manda cómo debemos comportarnos, sólo para ser dignos de la felicidad y hace abstracción de: a) las inclinaciones, b) los medios naturales para satisfacerlas. Además, la ley moral considera solamente: a) la libertad de un ente racional en general, b) las condiciones necesarias sólo bajo las cuales la libertad concuerda con la distribución de la felicidad según principios (y, por consiguiente, al menos puede basarse en meras ideas de la razón pura y ser conocida *a priori*). A807, B835.

La ley moral es asociada en la misma *Crítica* con el denominado “Mundo moral”. Se trata del mundo en la medida en que sea conforme a todas las leyes morales. Se lo piensa como un mundo inteligible y se hace abstracción: a) de las condiciones finales de la moralidad, b) de los obstáculos [que se oponen] a la moralidad y aún de todos los obstáculos [que se oponen] a la moralidad en él (debilidad y corrupción de la naturaleza humana). Se trata, pues de una idea práctica que puede y debe tener su influjo sobre el mundo sensible, para tornarlo a éste tan conforme a esa idea como sea posible, en aproximación asintótica, y cuentan con realidad objetiva, aunque no como un objeto de la intuición inteligible sino como si se refiriera al mundo sensible, pero entendido como un objeto de la razón pura en su uso práctico y como si se refiriera a un *corpus mysticum* de los seres racionales en él, en la medida en que el libre albedrío de ellos, bajo leyes morales, tiene en sí mismo integral unidad sistemática, tanto consigo mismo, como con la libertad de cualquier otro. A808, B836. Dicho “mundo moral” se presenta como una prefiguración tanto del reino de los fines, presentado en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, y de la comunidad ética presentada en el texto de *La religión dentro de los límites de la mera razón*.

prefigurado por medio del entusiasmo). Ellos vieron acertadamente que la felicidad (el bien físico o el bienestar) por sí sola no podía ser el único bien supremo. El hombre sólo se hace digno de ella diferenciando lo justo de lo injusto. Esto le otorga la dignidad de ser feliz. El sumo bien es la conjunción de una y otra cosa.

Cinco escuelas se han disputado la interpretación adecuada del tema: el cinismo, el epicureísmo, el estoicismo, el platonismo y el cristianismo. El cinismo se origina en la secta de Diógenes, el epicureísmo tiene su origen en la secta de Epicuro, mientras que el estoicismo lo tiene en la secta de Zenón⁶⁴. El platonismo tiene su origen en Platón y el cristianismo lo tiene en el Cristo. Ahora bien Kant señala que el cinismo, el epicureísmo y el estoicismo son “escuelas de la antigüedad”, mientras que el platonismo y el cristianismo constituyen “ideales místicos”. La diferencia entre las escuelas y los ideales místicos consiste en que las primeras son de carácter estrictamente filosófica, es decir, racionales, en cambio los ideales místicos incluyen elementos no racionales (el entusiasmo, en el caso de Platón⁶⁵; la intervención divina, bajo la forma de la gracia, en el caso del cristianismo).

Entre el cinismo, de una parte y el epicureísmo y el estoicismo, de otra, existe una diferencia fundamental. Mientras que Diógenes consideraba que el sumo bien se daba por naturaleza en el ser humano, Epicuro y Zenón coinciden en que no es así, sino que éste es fruto del arte. El cinismo al considerar el sumo bien como tarea de la naturaleza y no del arte, señalaba que éste consiste en la inocencia, ingenuidad, sobriedad del goce de la felicidad. El ideal modélico es el hombre natural. Aquí los medios para conseguir la felicidad son negativos: el hombre se contenta con poco por naturaleza, no tiene por naturaleza necesidad alguna, tampoco experimenta la carencia de medios y goza bajo esa carencia de su felicidad. Es más, el acopio de recursos acrecienta nuestras necesidades. Mientras más medios poseemos, más necesidades sobrevienen, y el hombre se predispone a una complacencia aún mayor, lo cual genera intranquilidad en el ánimo. De este modo Diógenes afirma: que los seres humanos pueden ser felices sin opulencia y ser morales sin virtud. Sin duda, se trata del camino más corto a la felicidad y a la moralidad ya que si no

⁶⁴ La denominación de “sectas” para las mencionadas escuelas es del propio Kant. Cf. *Lecciones sobre ética*, Barcelona; Editorial y crítica, 1988. P. 44.

⁶⁵ La interpretación del platonismo como un ideal místicos con las características señaladas Kant la expresa en su reflexión 1.485. Ciertamente, esta apreciación sobre Platón es controversial, pero mi objeto en esta parte no es discutir si Kant interpreta bien o mal a Platón, sino presentar de qué manera lo interpreta.

se alberga ningún deseo nuestras acciones coincidirán con la moralidad. Kant señala que Rousseau es el Diógenes moderno, quien sostiene que nuestra voluntad sería buena por naturaleza, la cual nos provee de todo lo necesario, y nos corrompemos al crearnos necesidades artificiales⁶⁶.

Para el epicureísmo el bien supremo consiste en la sagacidad, la felicidad o el placer, que es entendido como una satisfacción interior y un corazón alegre. Pero en ningún caso se trata de una filosofía del placer. El buen comportamiento es un medio para la felicidad. Si bien carecemos de vicios por naturaleza, somos proclives a ellos, por lo tanto la inocencia no está garantizada, por lo que hemos de recurrir al arte. La felicidad es el fin y la dignidad es sólo un medio, con lo que la felicidad es una consecuencia de la moralidad. El prototipo es el hombre mundano. Pero el error de Epicuro es que no concede móvil ni valor alguno a la dignidad, considerando como único móvil a la felicidad.

Desde el punto de vista de Zenón, el bien supremo consiste en la sabiduría, es decir, en la moralidad. Aquí, quien se comporta bien será feliz por ello. Si bien carecemos de vicios por naturaleza, somos proclives a ellos, por lo tanto la inocencia no está garantizada, por lo que hemos de recurrir al arte. La moralidad es el fin, mientras que dignidad y virtud constituyen por sí mismas el sumo bien, en tanto que la felicidad es una consecuencia de la moralidad. El prototipo es el hombre sabio (experimenta dentro de sí la felicidad, gozando de todo, posee dentro de sí la fuente de la serenidad y de la honradez, siendo el rey que se gobierna a sí mismo y no es susceptible de ser obligado a hacer aquello a lo que él mismo se constriñe). Sin embargo, el error de Zenón es que dota de valor intrínseco a la virtud y sitúa allí el bien supremo, privando de móviles a la virtud.

En el estudio sobre el sumo bien que realiza Kant en la dialéctica de la *Crítica de la razón práctica* no considera todas las cinco posiciones que sí anota en sus lecciones y en sus reflexiones. En la segunda crítica considera sólo el epicureísmo, el estoicismo y el cristianismo. Pero curiosamente sólo realiza un estudio sistemático de los dos primeros mientras que la tercera opción queda mencionada y pincelada de manera rápida. Y tanto el cinismo como el platonismo quedan excluidos. Desde mi punto de vista las razones de la opción tomada en la segunda crítica son las siguientes: El cinismo y el platonismo quedan

⁶⁶ Esta afirmación es recogida en las llamadas *Lecciones de ética* de Kant. Ciertamente, esta apreciación puede dar pie a una controversia, pero mi interés al respecto se centra no en si Kant ha leído correctamente a Rousseau o no, sino en que lo interpretó en este sentido específico.

excluidos por razones distintas: el cinismo ofrece una relación automática (natural) entre la felicidad y la moralidad que no alza vuelo filosófico alguno, y por lo tanto no merece ser considerada. Lo que Kant entiende por platonismo basa la relación entre felicidad y virtud en el entusiasmo y no en una articulación racional, razón por la cual no merecería ser considerado como filosófico. Algo distinto sucede con el cristianismo, que a diferencia del cinismo y el platonismo, sí es mencionado en la dialéctica trascendental. Pienso que la mención escueta de esa opción se debe a que va a ser acoplada a la solución de la antinomia, es decir, a la posición del propio Kant. Esta asimilación no es mencionada explícitamente, pero tanto el texto de la segunda crítica como pasajes de las lecciones permiten afirmarlo.

El epicureísmo y el estoicismo comparten el mismo método para tratar el sumo bien: buscar la unidad entre virtud y felicidad estableciendo una identificación entre ambos conceptos. El cristianismo, en cambio, no procede a través de dicha identificación. En lo que sigue veremos el epicureísmo y al estoicismo, señalaremos sus errores y después nos dedicaremos al cristianismo y su conexión con la propuesta de Kant.

El epicureísmo sostiene que la virtud consiste en cobrar conciencia de la propia máxima que conduce a la felicidad, señalando que la moralidad reside, en última instancia, en la prudencia. Así, el concepto más importante de la identidad es la felicidad. Con ello hace que los principios más elevados del sumo bien sean principios estéticos, es decir, basados en los placeres que un comportamiento prudente puede proporcionar. Con ello pone el principio en la conciencia de la necesidad subjetiva, es decir, la necesidad sensible. De esta marea el concepto de virtud se encuentra contenido en la máxima de procurarse la propia felicidad. La felicidad es el bien más completo y la virtud consiste simplemente en la forma que tiene la máxima para procurarnos dicho bien, es decir el uso racional de los medios para procurarla.

Es preciso aclarar algo respecto de la interpretación de la felicidad que tiene el epicureísmo. Al colocar por delante la felicidad, no considera la voluptuosidad como principio supremo. Más bien el principio supremo consiste en el contentamiento con uno mismo. El modo de gozar más profundamente de la alegría consiste en la práctica desinteresada del bien, además de la moderación y la continencia de las inclinaciones. Con ello la felicidad reside en la estabilidad de las pasiones y los sentimientos. Lo que distingue

a los epicúreos de los estoicos es precisamente el hecho de poner como fundamento dicho deleite.

Para el estoicismo sucede lo contrario que para el epicureísmo: la felicidad consiste en cobrar conciencia de la propia virtud. Con esto sucede que el concepto más importante de la identidad es la moralidad (y no la felicidad, como ocurre en el epicureísmo). Así, sólo en la moralidad consiste la verdadera sabiduría. Mientras que el epicureísmo interpreta que el principio supremo del sumo bien es de carácter estético⁶⁷, el estoicismo lo coloca del lado de la lógica, es decir, en la independencia de la razón de todos los fundamentos determinantes de carácter sensible. Con ello la felicidad sólo se alcanza en la conciencia del cumplimiento con la virtud. La virtud es el bien más completo y la felicidad no es más que la conciencia de poseerlo.

La falencia principal de ambas escuelas es que buscan la conexión entre la virtud y la felicidad de manera analítica y no de manera sintética. La conexión analítica consiste en una conexión lógica que opera según la ley de la identidad según la cual el esfuerzo por ser virtuoso y la búsqueda racional de la felicidad son acciones completamente idénticas. Pero esa identidad resulta ser falsa, pues los conceptos de virtud y de felicidad son del todo distintos. La muestra de ello es que la felicidad no incluye necesariamente a la virtud (se puede ser feliz sin necesidad de ser virtuoso) y viceversa.

En cambio la búsqueda de la conexión entre ambos conceptos por medio de la síntesis supone un enlace real según la ley de la causalidad. Aquí la conexión descansa sobre el hecho de que la virtud produce la felicidad, como algo distinto de la conciencia de la virtud misma. El enlace entre los conceptos que constituyen el sumo bien tiene que ser necesariamente sintético, pero dicha síntesis no depende de la experiencia (pues en la experiencia no se comprueba tal enlace). El enlace sintético debe ser *a priori*, es decir ha de ser trascendental.

En resumen: la solución al problema fundamental del sumo bien, a saber, la conexión entre la virtud y la felicidad puede ser buscada por tres caminos:

⁶⁷ Estético en el sentido de que el principio de felicidad supone un deleite moderado de los sentidos y el contentamiento con uno mismo. Lo estético aquí se encuentra en la primacía de la sensibilidad. El asunto del juicio estético para la valoración artística es otro problema que no tiene que ver aquí, por lo menos de manera directa. Ciertamente, es posible que alguien alcance el contentamiento de sí en la valoración del arte por medio de juicios estéticos, pero eso es un asunto de segundo orden respecto de lo que se discute aquí.

- a) Por medio del análisis, donde se pretendería encontrar una identidad lógica entre ambos conceptos (como lo proponen los epicúreos y los estoicos). Ese camino fracasa porque tal identidad lógica es falsa.
- b) Por medio de la síntesis empírica, en la cual se pretende encontrar en la experiencia la realización de dicha conexión. Pero dicha supuesta conexión en la experiencia es contraintuitiva.
- c) A través de la síntesis *a priori*, es decir, afirmando que el enlace es trascendental. Esta es la única opción que queda abierta y Kant buscará explorar este camino.

En la sección dedicada a la dialéctica de la razón práctica de la *Crítica de la razón práctica*, Kant presenta el problema de la articulación entre la virtud y la felicidad bajo la forma de una antinomia de la razón. Dicha antinomia se presenta de la siguiente manera:

- a) El deseo de felicidad debe ser la causa motriz de la máxima de la virtud. Sin embargo, esto es imposible absolutamente, porque las máximas en este caso no son morales y no pueden fundar la virtud.
- b) Las máximas de la virtud tienen que ser la causa eficiente de la felicidad. Pero esto también es imposible, porque en las conexiones prácticas en el mundo entre las causas y los efectos no se encuentran conectados virtud y felicidad.

La solución de la antinomia pasa por considerar falsa la afirmación de que la búsqueda de la felicidad produce un fundamento de convicción virtuosa, pero considerar no como absolutamente falsa (es decir, asumirla como posible) la afirmación según la cual la convicción virtuosa produce la felicidad. Esta segunda afirmación es falsa de modo condicionado sólo en tanto considerada como la forma de la causalidad en el mundo de los sentidos.

[Pero] como no sólo tengo derecho a concebir mi existencia como noumeno en el mundo inteligible, sino que incluso tengo en la ley moral un fundamento de determinación puramente intelectual de mi causalidad (en el mundo de los sentidos), resulta que no es imposible que la moralidad de la convicción tenga una conexión, si no inmediata, al menos mediata (mediante un autor inteligible de la naturaleza), y además necesaria, como causa, con la felicidad como efecto en el mundo de los sentidos⁶⁸.

De esta manera queda claro que la única manera de resolver la antinomia entre la felicidad y la moralidad es asumiendo el punto de vista trascendental que permite distinguir al ser humano en tanto que noumeno y el ser humano en tanto fenómeno. Aunque no es necesario, señalaré que cuando se habla de estos dos sujetos humanos se hace de una manera metafórica, pues en realidad se trata de la misma persona vista desde dos puntos de vistas al mismo tiempo: como noumeno y como fenómeno.

La ley moral presente en la conciencia de las personas resulta ser para Kant la prueba que permite que concibamos a las personas como noumenos y en tal sentido tienen como fundamento de sus acciones la virtud (la convicción moral). Pero además, esto permite pensar a las personas como pertenecientes a un mundo inteligible en el cual se encuentra también Dios, como objeto de ese mundo y como postulado de la razón práctica, que resulta ser la “garantía”, o mejor dicho, ofrece la esperanza (de manera mediata, es decir basada en el comportamiento moral de las personas en el mundo sensible) de la realización de la felicidad basada en la dignidad. Así, Dios, en tanto “inteligencia ordenadora de la naturaleza” se presenta como la causa de la felicidad en el mundo. Es decir, Él se presenta, en tanto que postulado de la razón práctica, como asignador de los premios (la felicidad) y los castigos (la desdicha) en este mundo.

Pero este enlace en la naturaleza no puede tener lugar más que de modo accidental y no basta para construir el bien supremo. Sin embargo, a pesar de la aparente contradicción de la razón consigo misma, que confunde los fenómenos con las cosas en sí, el bien supremo es el fin superior necesario de la voluntad humana moralmente determinada, es decir, un objeto verdadero para ésta. Esto es debido a que es prácticamente posible. Y las máximas de la voluntad moral tienen realidad objetiva.

De esta manera se resuelve completamente la antinomia de la razón práctica. Para llegar a esta solución hemos tenido que asumir el punto de vista nouménico. De tal solución

⁶⁸ KANT, Immanuel; *Crítica de la razón práctica*, México: FCE, 2005. P. 137.

se desprende que en los principios fundamentales prácticos se pueden concebir - al menos como posible - un enlace natural y necesario entre la conciencia de la moralidad y la esperanza de una felicidad proporcional a la moralidad como consecuencia de ésta. Pero no por ello este enlace se puede conocer y comprender a partir de los recursos de la razón teórica. Sin embargo, razón pura práctica tiene que representárselo como posible, ya que el contribuir en todo lo posible a la realización del sumo bien es un mandamiento necesario.

Pero como este enlace pertenece a la relación suprasensible de las cosas y no puede ser dado según leyes empíricas, es necesario ver cómo es posible. Esto es porque lo que importa, a fin de cuentas, son las acciones que pretenden realizar el sumo bien. El fundamento de la posibilidad en cuestión Kant propone que lo busquemos, en primer lugar, en relación con aquello que está inmediatamente en nuestro poder; y en segundo lugar, en relación a aquello que la razón nos ofrece para completar nuestra incapacidad y que escapa a nuestro poder. Pero como lo demuestra la investigación filosófica desarrollada por Kant, ese enlace no es posible para los seres humanos, sino que se requiere postular la idea de Dios como garantía⁶⁹.

La solución dada por Kant coincide con el cristianismo. Aquí el cristianismo no se identifica con lo que las Iglesias cristianas o la tradición denominan cristianismo, sino con aquella concepción religiosa que tiene en su corazón las exigencias morales que la razón produce de manera autónoma. Esta posición es la única que logra un enlace noumenal entre felicidad y virtud, tal como ha sido señalado arriba, en la necesidad de incluir la idea de Dios como articulador de la felicidad y la virtud. Esto trae la consecuencia de que sólo en el cristianismo es posible albergar la esperanza de la coordinación entre la felicidad y la

⁶⁹ En la *Crítica de la razón pura* se dice respecto de la necesidad del enlace entre la felicidad y la moralidad que “así como los principios morales son necesarios según la razón en el uso *práctico* de ella, igualmente necesario es también, según la razón, suponer en su uso *teórico* que cada cual tiene motivo para esperar la felicidad en la misma medida en que se ha hecho digno de ella por su comportamiento; y que por consiguiente el sistema de la moralidad está enlazado indisolublemente con el de la felicidad, pero sólo en la idea de la razón pura”. A 809, B 837. Y más adelante se completa esta idea señalando que “[e]n un mundo inteligible...se puede pensar también como necesario tal sistema de la felicidad proporcionalmente enlazada con la moralidad; porque la libertad, por las leyes morales en parte impulsada y en parte restringida, [es] ella misma la causa de la universal felicidad. Pero este sistema de la moralidad que se recompensa a sí misma es sólo una idea, cuya realización de basa en la condición de que *cada cual* haga lo que debe. Pero como la obligatoriedad que procede de la ley moral sigue siendo válida para el uso particular que cada uno haga de la libertad aunque otros no se comporten de manera adecuada a esa ley, resulta que ni por la naturaleza de las cosas del mundo, ni por la causalidad de las acciones mismas y la relación de ellas con la moralidad, está determinada la relación que las consecuencias de ellas tendrán con la felicidad”. A 810, B 838.

virtud; los no creyentes carecen de esa esperanza (esta conclusión ya apareció en nuestro análisis de la teodicea)

En el cristianismo el ideal de Cristo es el de la santidad, cuyo modelo es el propio Cristo (prototipo de perfección moral). Cristo es santo por gracia divina y constituye el ideal de la perfección moral más pura, pero como no puede ser alcanzada por los hombres se funda en la creencia de la asistencia divina (la gracia). Aquí la felicidad es un ideal mayor que la dignidad, la cual es garantizada después de la muerte. El ideal del Evangelio contiene la mayor pureza de las costumbres y el mayor móvil, que es la felicidad o la bienaventuranza.

La superioridad del cristianismo consiste en que los antiguos no fijaban la meta de la perfección moral, sino que la trataban tal y como ésta podía emanar de la naturaleza humana, y siendo ésta muy defectuosa, también lo eran las leyes de la moral. Sus sistemas morales acomodan la virtud a la debilidad humana. El ideal cristiano, en cambio, es completo y en él reside la mayor pureza y la mayor felicidad. Aquí, los principios de la moralidad son ejecutados en su entera santidad y, además, cuentan con la asistencia divina como complemento.

2.2.2.- Necesidad de pensar a Dios como asignador del premio de la felicidad por una vida moral

La realización del sumo bien es un objeto de la voluntad moralmente motivada. Para la voluntad, la adecuación de la convicción con la ley moral es la condición más elevada del bien supremo. Dicha adecuación debe ser posible y lleva el nombre de *santidad*. La santidad es entendida por Kant como la perfección de la cual no es capaz ningún ser racional perteneciente al mundo de los sentidos en ningún momento de su existencia, pero como esta es exigida como prácticamente necesaria, sólo puede encontrarse en un progreso que va hacia el infinito. Tal progreso sólo es posible suponiendo la inmortalidad del alma, lo que significa una existencia y una personalidad del mismo ser que continúa hasta el infinito. Así, la inmortalidad del alma es un postulado necesario para la razón práctica.

Puesto que esta adecuación moral plena está remitida al infinito, se encuentra en el ámbito de la religión, con lo que se remite a la idea de Dios. Esto exige, entonces, la existencia de Dios, pero no como objeto de nuestro conocimiento, sino como postulado de la razón práctica. Dios aparece como el que articula la moralidad con la felicidad, es decir, los dos elementos del sumo bien. De este modo, el problema que se resuelve con el postulado de Dios es la articulación de la vida digna y la felicidad. El componente complicado de esta articulación es la felicidad (que corresponda a un comportamiento digno), puesto que la moralidad está ya resuelta por los recursos de la moral universalista.

Se entiende por felicidad el estado de un ser racional en el mundo a quien, en el conjunto de su existencia, todo le va bien según su deseo y su voluntad, y por lo tanto, se funda sobre la concordancia de la naturaleza con el fin total perseguido por ese ser y asimismo con el fundamento determinante de su voluntad. Pero, puesto que el ser humano, en tanto ser natural, no es la causa de la naturaleza por medio de su voluntad, puesto que no puede arreglar el mundo conforme a su felicidad; y tampoco puede, el ser humano, hacer que todo lo que le procure felicidad sea acorde a la ley moral. Ahora bien, si el sumo bien representa la conexión entre la moralidad y la felicidad, esta no puede ser realizada por el hombre (no depende de sus propios poderes naturales), sin embargo dicha conexión debe ser postulada como necesaria, razón por la cual se postula la existencia de Dios. Dios, por medio de entendimiento y voluntad, es la causa de la naturaleza y contiene los fundamentos para la conexión entre la moralidad y la felicidad.

De este modo, el postulado de la existencia de Dios, es el fundamento del bien supremo. Pero este postulado es una hipótesis o el objeto de una fe racional pura (que proviene de la razón pura). De otro lado, dentro del concepto de sumo bien, Kant sostiene la distinción entre a) el bien supremo originario, que es la coordinación entre la moralidad y la felicidad, y b) el bien supremo derivado, que es el mundo mejor.

Dios, en tanto que fundamento del supremo bien aparece como idea necesaria para lograr la articulación entre la virtud y la felicidad, pero además aparece como garante de la felicidad a quien desarrolla su vida conforme a la virtud. De esta manera, Dios aparece como el asignador del premio de la felicidad. Esto supone dos aclaraciones necesarias. En primer lugar Dios no es tomado como un objeto metafísico del que es posible tener conocimiento constitutivo, sino que es un postulado de la razón, es decir, un objeto

necesario para la razón práctica, cuyo fin es hacer posible el despliegue y la articulación de las ideas de la razón práctica: la ley moral, la libertad y la inmortalidad del alma.

La segunda aclaración consiste en que la idea de Dios como asignador de la felicidad no se identifica con el Dios de la tradición metafísica que premia y castiga a las personas conforme respeten o no las leyes de la moral heterónoma que tiene su fundamento en este Dios metafísico. En contra de esa manera de pensar la relación entre la teología y la moral, Kant sostiene que la idea de Dios, en tanto que postulado de la razón práctica, permite la esperanza de que la felicidad vendría como consecuencia del desarrollo de la virtud⁷⁰.

2.2.3.- Felicidad y dignidad de ser feliz

⁷⁰ En la *Crítica de la razón pura* señala la importancia del mundo futuro como posibilidad de realización de la coordinación entre la felicidad y la virtud. De tal manera que por medio de la razón debemos representarnos como pertenecientes al mundo moral, y aunque los sentidos no nos representan más que un mundo de fenómenos, [resulta que] debemos suponer que aquél es una consecuencia de nuestra conducta en el mundo sensible; y como éste no nos ofrece tal conexión debemos suponerlo como un mundo que para nosotros es futuro. Por consiguiente, Dios y una vida futura son dos presuposiciones que, según principios de la misma razón pura, son inseparables del mandato que la razón nos impone.

Ahora bien, mientras que la moralidad constituye en sí misma un sistema, la felicidad no, excepto en la medida en que sea repartida de manera proporcional a la moralidad. Pero eso sólo es posible en el mundo inteligible bajo un sabio Creador y Regidor. De esta manera, la razón o se ve obligada a suponerlo, junto con la vida en el mundo futuro, o se ve obligada a considerar las leyes morales como fantasías vacías (porque sin aquella presuposición debería quedar anulada la consecuencia necesaria de ellas, que la razón misma conecta con ellas). Por eso se consideran las leyes morales como mandamientos, lo cual no sería posible si ellas no conectaran *a priori* con su regla consecuencias proporcionales y no llevaran consigo *promesas* y *amenazas*. A 811, B 839. Pero ellas tampoco podrían hacer esto, si no residieran en un ente necesario, entendido como bien supremo, que es el único que puede hacer posible tal unidad funcional. A 812, B 840.

La felicidad está lejos de ser para nuestra razón el completo bien. La razón no la aprueba (por mucho que la inclinación la desee) si no está unida al merecimiento de ser feliz, es decir, a la conducta moralmente buena. La sola moralidad, y con ello, el solo *merecimiento* de ser feliz, está también lejos del completo bien. Para completarlo a éste, aquél que no se ha comportado de manera indigna de la felicidad debe poder tener la esperanza de participar de ella. A 813, B 841. Por consiguiente, la felicidad, en la exacta medida de la moralidad de los seres racionales, por la cual ellos son dignos de ella, es lo único que constituye el bien supremo de un mundo en el que debemos instalarnos, según los preceptos de la razón pura, pero práctica. La teología moral tiene sobre la especulativa la peculiar ventaja de que ella conduce infaliblemente al concepto de este Ente originario *único*, *perfectísimo* y *racional*, concepto que la teología especulativa ni siquiera indica a partir de fundamentos objetivos y del que mucho menos puede convencernos. Pero esta unidad sistemática de los fines en este mundo de las inteligencias, conduce infaliblemente a la unidad de todas las cosas que constituyen este gran todo; unidad conforme a fines basada en leyes universales de la naturaleza – así como la primera unidad se basa en leyes universales y necesarias de la moral- y reúne la razón práctica con la especulativa. A 814, B 842.

La idea de la esperanza de la felicidad como consecuencia del comportamiento moral no debe inducirnos al error de pensar que el agente virtuoso debe cumplir con la ley moral teniendo como objetivo no la virtud en sí, sino la felicidad. Si fuese de este modo, la teoría moral se estaría vaciando de contenido moral. La conducta moral no puede tener como motivación la consecución de la felicidad, sino que la realización de la virtud, independiente de la felicidad. Pero ello no quiere decir que los conceptos de virtud y felicidad sean incompatibles (cosa que ya hemos visto suficientemente), sino el ser humano debe procurar su felicidad haciéndose digno de ella. Hacerse digno de la felicidad supone un comportamiento moralmente motivado.

Lo que permite a Kant poner en claro la relación entre la moralidad y la felicidad es lo siguiente: corresponde a la moral determinar tanto el contenido de la ley moral como la calidad moral del sujeto. De esta manera, la moral es producida por la moral de manera autónoma, sin colocar otro concepto (la felicidad) como *fin* de la voluntad. La calidad de la ley moral no descansa en la presencia de algún fin, sino en la autonomía de la razón que la produce. La presencia de un fin cualquiera (por ejemplo, la felicidad) rompería con la autonomía de la razón y la haría heterónoma, lo cual vaciaría de contenido moral a la máxima. De parte del agente sucede otro tanto, si su acción moral estuviese motivada por un fin particular (la felicidad, por ejemplo) ésta carecería de valor moral. Su acción sólo tiene valor moral cuando se realiza por respeto a la ley moral.

Sin embargo un sujeto que cumple con estas exigencias puede preguntarse si su auténtico comportamiento moral le da la posibilidad de albergar la esperanza de la felicidad, es decir, de completar el supremo bien.

En la *Crítica de la facultad de juzgar*⁷¹, Kant retoma el tema del supremo bien, pero estableciendo su conexión con el juicio teleológico, juicio que pertenece a la facultad de juzgar reflexionante. En ese texto se establece la distinción entre el juicio determinante y el juicio reflexionante. Mientras que el juicio determinante aplica las categorías a los datos para producir los fenómenos y legislar en la naturaleza –en tanto conjunto de fenómenos– un curso mecánico, el juicio reflexionante teleológico nos abre a otra perspectiva que nos

⁷¹ KANT, Immanuel; *Crítica de la Facultad de Juzgar*, Caracas: Monte Ávila, 1992.

permite interpretar el mundo como orientado por ciertos fines que terminan articulando la naturaleza con la libertad.

De esta manera, la experiencia conduce nuestra facultad de juzgar hacia un concepto de una conformidad a fin objetiva y material. Esto es, hacia el concepto de un fin de la naturaleza pero sólo cuando hay que juzgar una relación de causa a efecto (que nos hallamos facultados a considerar como legal solamente si a la causalidad de la causa le suponemos la idea del efecto como la condición de posibilidad de éste que se halla en el fundamento de aquella misma causa).

Para comprender una cosa como fin se requiere que su forma sea posible no con arreglo a simples leyes de la naturaleza, sino que aun su conocimiento empírico suponga conceptos de la razón (y no del entendimiento, como en el juicio determinantes). En este contexto es importante la contingencia de su forma en todas las leyes naturales empíricas con respecto a la razón que debe conocer en toda forma de un producto natural también su necesidad, aunque sólo quisiera aprehender las condiciones vinculadas a su producción, y no puede, sin embargo, asumir en esa forma dada esta necesidad, es el fundamento para admitir la causalidad de ese objeto como si precisamente por ello sólo fuese posible mediante la razón. La razón, en tanto que voluntad, es la facultad de actuar con arreglo a fines, y el objeto representado por ésta será el fin.

Ahora bien, es importante establecer adecuadamente la relación entre la teleología y la teología. La teleología no pertenece a la teología como parte suya, si bien en ésta puede hacerse de aquella el más importante de los usos. La teleología tiene por objeto suyo a las generaciones de la naturaleza y a la causa de éstas. Aunque apunte a esta última como un fundamento que reside fuera de la naturaleza y por encima de ella (como autor divino), no lo hace para la facultad de juzgar determinante, sino (a objeto de guiar el enjuiciamiento de las cosas en el mundo por medio de tal idea, adecuada al entendimiento humano, como principio regulativo) solamente para la facultad de juzgar reflexionante en la consideración de la naturaleza. Igual o menos parece pertenecer a la ciencia de la naturaleza, que para dar razones objetivas de los efectos naturales requiere de principios determinantes, y no sólo reflexionantes.

Nada se ha ganado para la teoría de la naturaleza o la explicación mecánica de los fenómenos por sus causas eficientes al considerarla según la relación de los fines entre sí.

El situar los fines de la naturaleza en sus productos, en tanto que conformen un sistema según conceptos teleológicos, pertenece propiamente sólo a la descripción de la naturaleza que es trazada de acuerdo al hilo conductor de la facultad de juzgar reflexionante. Este hilo conductor es útil para la práctica. La teleología, como ciencia, no pertenece a ninguna doctrina, sino solamente a la crítica.

Esta mirada teleológica nos permite juzgar al hombre, no simplemente como a todos los seres organizados, en cuanto fin natural, sino también, aquí en la tierra, como el fin último de la naturaleza, en referencia al cual todas las demás cosas naturales constituyen un sistema de fines, según principios de la razón, y no por cierto para la facultad de juzgar determinante, pero sí para la reflexionante.

Si ha de encontrarse en el hombre mismo lo que debe ser fomentado como fin por medio de su vinculación con la naturaleza, el fin tiene que ser, entonces, o bien de tal especie que pueda ser satisfecho por la naturaleza en su acción bienhechora, o bien la aptitud y habilidad para toda clase de fines para los cuales pudiera ser empleada por el hombre la naturaleza externa e internamente. El primer fin de la naturaleza sería la felicidad, el segundo, la cultura del hombre.

El concepto de la felicidad no es uno que el hombre abstraiga acaso a partir de sus instintos, y que así extrajese de la animalidad en él, sino que es la mera idea de un estado, a la cual quiere él hacer que este último se adecue bajo condiciones meramente empíricas (lo cual es imposible). Se la propone él a sí mismo, y de modo tan diverso, por medio de su entendimiento imbricado con la imaginación y los sentidos. A este concepto lo altera incluso tan a menudo, que aun si la naturaleza estuviera enteramente subordinada a su arbitrio no podría adoptarse en absoluto ninguna ley determinada firme y universal, para concordar con este concepto vacilante y, así, con el fin que cada cual se propone de modo arbitrario. Pero, ya sea que rebajemos este fin a la verdadera necesidad en que nuestra especie concuerda exhaustivamente consigo misma, ya que, por otra parte, queramos elevar todo lo posible la destreza para procurarle fines imaginados, jamás alcanzaría el hombre lo que él entiende por felicidad.

Para descubrir dónde, en el hombre al menos, hemos de poner ese fin último de la naturaleza, tenemos que buscar lo que la naturaleza sea capaz de cumplir a objeto de prepararlo para lo que él mismo debe hacer para ser fin final. La producción de la aptitud de

un ser racional para fines cualquiera en general (por consciente, en su libertad) es la cultura. Sólo la cultura puede ser el fin último que se tenga la razón en atribuirle a la naturaleza en vista del género humano. Pero no toda cultura es suficiente para ese fin último de la naturaleza.

La cultura de la habilidad es la principal condición subjetiva de la aptitud para el fomento de los fines en general. No basta para coadyuvar a la voluntad en la determinación y elección de sus fines, lo cual pertenece, sin embargo, esencialmente a la total envergadura de una aptitud para fines. Esta última condición de la aptitud, que podría llamarse cultura de la disciplina, es negativa, y consiste en la liberación de la voluntad del despotismo de los deseos, por el cual, al estar apegados a ciertas cosas naturales, nos vemos incapacitados para elegir por nosotros mismos, en la medida en que dejamos que los impulsos nos valgan de ataduras, que la naturaleza nos ha dado solamente a manera de hilos conductores para que no descuidemos la destinación de la animalidad en nosotros, o la dañemos aun, al paso que somos, sin embargo, lo bastante libres para tensarlos o aflojarlos, alargarlos o acortarlos, según lo exijan los fines de la razón.

Ahora bien, en el parágrafo 84 precisa aún más el concepto de fin final, señalando que el fin final es el fin que no requiere de ningún otro condición de su posibilidad. Si admitimos como real el enlace de fines en el mundo y admitimos para él una especie de causalidad, a saber, la de una causa intencionalmente eficiente, no podemos quedar detenidos en la pregunta: ¿para qué las cosas del mundo, los seres organizados, tiene tal o cual forma, y son puestas por la naturaleza en tales y cuales relaciones con otras?; sino que, una vez que se piensa un entendimiento que debe ser considerado como causa de la posibilidad de unas formas tales como las que efectivamente se encuentran en las cosas, tiene entonces que inquirirse también, en esas mismas, por el fundamento objetivo que puede haber tenido ese entendimiento productivo a un efecto de esta especie, y que es entonces el fin final para el cual tales cosas existen.

El fin final no es un fin que la naturaleza fuese suficiente para llevar a efecto y producir conforme a su idea, porque es incondicionado. Una cosa que, en virtud de su dotación objetiva deba existir necesariamente como un fin final de una causa inteligente tiene que ser de tal especie que no dependa, en el orden de los fines, de ninguna otra condición ulterior más que simplemente en su idea.

Tenemos en el mundo una única especie de seres cuya causalidad es teleológica, esto es, dirigido a fines, y, sin embargo, dotado al mismo tiempo de tal suerte de la ley según la cual han de determinar sus fines es representada para ellos mismos como incondicionada e independiente de condiciones naturales, pero en sí como necesaria. El ser de esta especie es el hombre, mas considerado como noumenon; el único ser natural en que podemos reconocer, de parte de su propia dotación, una facultad suprasensible, la libertad, y aun la ley de la causalidad, junto al objeto de ésta que aquél puede proponerse como fin supremo, el bien supremo en el mundo. Del hombre, en cuanto ser moral, no puede ya seguir preguntándose para qué existe. Su existir tiene en sí mismo el fin supremo, al cual puede, tanto como esté en su poder, someter a la naturaleza entera, o al menos frente al cual no es lícito que se considere sometido a ninguna influencia de la naturaleza.

En el párrafo 85 presenta una crítica a la fisicoteología, señalando que ésta es el intento de la razón, a partir de los fines de la naturaleza, que sólo pueden ser conocidos empíricamente, de concebir la causa suprema de la naturaleza y sus propiedades. En cambio, una teología moral sería el intento de inferir, a partir del fin moral de los seres racionales en la naturaleza, que puede ser conocido a priori, aquella causa y sus propiedades. La primera precede de modo natural a la segunda. La fisicoteología, por lejos que se la pueda impulsar, nada puede revelarnos acerca del fin final de la creación. Puede justificar el concepto de una causa inteligente del mundo como un concepto de la posibilidad de las cosas idóneo únicamente de modo subjetivo para la constitución de nuestra facultad de conocimiento, que podemos hacernos comprensible por fines, pero no determinar más este concepto ni en la perspectiva teórica ni práctica. La tentativa de la fisicoteología no es suficiente para su propósito de fundar una teología, sino que no pasa nunca de ser solamente una teleología física, porque la referencia a fines en ella es siempre considerada solamente como condicionada en la naturaleza. La fisicoteología es una teología física mal entendida utilizable solamente como propedéutica para la teología.

Hay un juicio del cual ni aun el más vulgar entendimiento puede privarse al meditar sobre la existencia de las cosas en el mundo y sobre la existencia del mundo mismo: a saber, que todas las múltiples creaturas, por grande que pueda ser el arte de su ordenamiento y variado el nexos en que se relacionan unas a otras en conformidad a fin, y aun la totalidad de tantos sistemas suyos que incorrectamente llamamos mundo no

existirían para nada si no hubiese en ellos hombres (seres racionales en general); o sea que sin los hombres la creación entera sería un mero desierto, de balde y sin fin final.

Pero tampoco es con respecto a la facultad de conocimiento (razón teórica), que obtiene recién su valor la existencia de todo lo demás en el mundo, como si debiese existir alguien que pudiese contemplar el mundo. Es sólo la facultad de desear, mas no la que hace al hombre dependiente de la naturaleza por impulsos sensibles, ni aquella con respecto a la cual el valor de su existencia descansa en lo que recibe y goza; sino el valor que sólo él puede darse a sí mismo, y que consiste en que lo que hace, cómo y según qué principios actúa él, no como miembro de la naturaleza, sino en la libertad de su facultad de desear, es decir, una buena voluntad es lo único en virtud de lo cual su existencia puede tener un valor absoluto y en referencia a lo cual la existencia del mundo puede tener un fin final.

Concuera también plenamente con esto el juicio más común de la sana razón humana, a saber, que el hombre sólo en tanto ser moral puede ser un fin final de la creación, cuando se dirige el juicio sólo a esta pregunta y se le incita a ensayar una respuesta. ¿De qué sirve, va a decirse, que este hombre posea tanto talento, que lo ponga incluso en mucha actividad y por su medio ejerza una provechosa influencia en la comunidad, y que tenga, por tanto, gran valor tanto en relación a las circunstancias de su fortuna como a la utilidad de los otros, si no posee una buena voluntad? Si se lo considera en su interior, es un objeto que merece el desprecio; y si la creación no ha de carecer en todas partes de fin final, él, entonces, que como hombre también pertenece a ésta, en cuanto hombre malvado, sin embargo, tiene que verse privado, en un mundo bajo leyes morales y de conformidad con ellas, de su fin subjetivo, a saber, la felicidad, como la única condición bajo la cual su existencia puede ser compatible con el fin final.

Y como reconocemos al hombre como fin de la creación solamente en cuanto ser moral, tenemos una razón, o por lo menos la condición principal, para considerar al mundo como un todo que está cohesionado según fines y como sistema de causas finales; pero sobre todo tenemos, para la relación de los fines naturales con una causa inteligente del mundo, un principio para pensar la naturaleza y propiedades de esta causa primera como fundamento supremo en el reino de los fines, y para determinar de este modo su concepto; y esto no lo podía la teleología física, que solamente podía dar ocasión a conceptos

indeterminados de esa misma, y precisamente por ello, inaptos tanto para el uso teórico como para el uso práctico.

A partir de este concepto así determinado de la causalidad del ser originario no sólo lo tenemos que pensar como inteligencia y como ser legislador para la naturaleza, sino también como supremo jefe legislador en un reino moral de los fines. En referencia al bien supremo que únicamente es posible bajo su imperio, pensamos a este ser originario como omnisciente, para que aun lo más íntimo de los sentires no le esté oculto; como omnipotente, para que pueda conformarse la naturaleza toda a este fin supremo; como absolutamente bueno y a la vez como justo, para que estas dos propiedades, que son la sabiduría, constituyan las condiciones de la causalidad de una causa suprema del mundo como bien supremo, bajo leyes morales; y así también tenemos que pensar en este ser todas las demás propiedades trascendentales, como la eternidad, la omnipresencia, etc. pues la bondad y la justicia son propiedades morales, que se suponen en referencia a un semejante fin final.

De este modo la teleología moral llena las carencias de la teleología física, y funda por vez primera una teología. El concepto de seres del mundo bajo leyes morales es un principio a priori, según el cual tiene el hombre necesariamente que juzgarse. La razón considera, también a priori, como un principio que le es necesario para el enjuiciamiento para el enjuiciamiento teleológico de la existencia de las cosas, que donde hay una causa del mundo que opera intencionalmente y está dirigida hacia un fin, aquella relación moral tenga que ser la condición de posibilidad de una creación con tanta necesidad como la relación según leyes físicas, siempre que esa causa inteligente tiene también un fin final. Solamente se trata de saber si tenemos algún fundamento suficiente para atribuirle un fin final a la causa suprema que actúa de acuerdo con fines, ya sea desde la perspectiva de la razón especulativa o desde la de la razón práctica.

En los párrafos 87 y 89 desarrolla la prueba moral de la existencia de Dios. De esta manera señala que hay una teleología física que ofrece a nuestra facultad de juzgar reflexionante teórica una prueba suficiente para admitir la existencia de una causa inteligente del mundo. Pero también en nosotros mismos, y más aún en el concepto de un ser racional en general dotado de libertad, hallamos una teleología moral, que, empero, puesto que la relación de los fines, junto con su ley, puede ser determinada en nosotros

mismos a priori, y por tanto conocida como necesaria, no requiere a tal propósito de ninguna causa racional fuera de nosotros mismos para esta legalidad interna.

Esta teleología moral sí nos atañe como seres mundanos y, por tanto, como seres vinculados a otras cosas en el mundo, y esas mismas leyes morales nos prescriben dirigir nuestro enjuiciamiento a éstas, ya como fines, ya como objetos, con respecto a los cuales nosotros mismos somos fin final. De esta teleología moral brota la pregunta de si ella fuerza nuestro enjuiciamiento racional a ir más allá del mundo y buscar un principio inteligente supremo, a objeto de representarnos la naturaleza en cuanto conforme a fin también en referencia a la interna legislación moral y a su cumplimiento posible.

En consecuencia, hay sin duda una teleología moral; y ella está en conexión con la nomotética de la libertad por una parte, y, por otra, con la naturaleza. Si en alguna parte hay un fin final que la razón debe indicar a priori, no puede ser otro que el hombre bajo leyes morales. Las leyes morales tienen la índole peculiar de prescribir para la razón algo como fin sin condición, tal como lo requiere el concepto de fin final. Y la existencia de una razón tal que en referencia de fines puede ser para sí misma la ley suprema, es decir, la existencia de seres racionales bajo leyes morales, sólo puede ser pensada como fin final de la existencia de un mundo.

La ley moral, como condición racional formal del uso de nuestra libertad, nos obliga por sí sola, sin depender de un fin cualquiera como condición material; pero nos determina también, y ciertamente a priori, un fin final, al que ella nos hace obligatorio tender: y éste es el bien supremo posible en el mundo mediante libertad. La condición subjetiva bajo la cual el hombre puede ponerse un fin final bajo la ley precedente es la felicidad, en otras palabras, bajo la condición objetiva de la concordancia del hombre con la ley de la eticidad, en cuánto dignidad de ser feliz.

Pero según todas nuestras facultades racionales nos es imposible representarnos estos dos requisitos del fin final impuesto a nosotros por la ley moral, como ligados por meras causas naturales, y en conformidad con la idea del fin final. Por tanto, el concepto de necesidad práctica de un tal fin a través de la aplicación de nuestras fuerzas, no concuerda con el concepto teórico de la posibilidad física de su realización efectiva, si no la vinculamos a nuestra libertad según otra causalidad más que de la naturaleza.

En consecuencia, tenemos que admitir una causa moral del mundo (un autor del mundo), para proponernos, de conformidad con la ley moral, un fin final: y en la medida en que lo último es necesario ha de admitirse también necesariamente que existe un Dios

Este argumento moral no ha de proporcionar ninguna prueba objetivamente válida de la existencia de Dios, no ha de probarle al que duda de su fe que Dios existe, sino que, si quiere pensar moralmente de manera consecuente, tiene que asumir la admisión de esta proposición entre las máximas de su razón práctica. Con ello tampoco debe de querer decirse para la eticidad que ha de admitir la felicidad de todos los seres racionales del mundo en conformidad con su moralidad, sino que es necesaria por ella. Es, por tanto, un argumento subjetivo, suficiente para seres morales. Esta prueba no quiere decir que sea igualmente necesario admitir la existencia de Dios que reconocer la validez de la ley moral. Sólo habrá que abandonar la intención del fin final.

La limitación de la razón, en vista de todas nuestras ideas de lo suprasensible, a las condiciones de su uso práctico, tiene a lo que atañe a la idea de Dios, la inconfundible utilidad de evitar que la teología se pierda en las nubes de la teosofía, en conceptos trascendentes que confunden a la razón, o se hunda en la demonología, es decir, en un modo antropomorfo de representación del ser supremo; que la religión no caiga en la teúrgia que es una ilusión delirante de poder sentir a otros seres suprasensibles, y tener, a su vez, influjo sobre ellos; o en la idolatría, es decir, una ilusión supersticiosa de poder hacerse grato al ser supremo por otros medios que un sentir moral.

La idolatría en sentido práctico es siempre aquella religión que piensa un ser supremo con propiedades según las cuales algo además de la moralidad, y distinto a ella, puede ser la condición por sí idónea para que el hombre se conforme. Pues por muy puramente y libre de imágenes sensibles que se haya captado ese concepto en perspectiva teórica, prácticamente es representado, no obstante, como un ídolo, es decir, antropomórficamente en cuanto a la índole de su voluntad.

Esta limitación tiene que realizarse conforme al único principio posible. Admitir que respecto a lo suprasensible no se puede determinar nada absolutamente de modo teórico (si no es exclusivamente de manera negativa, y admitir que respecto de lo práctico, la religión que entiende a Dios como legislador tiene que ajustarse a la moral. Con respecto a la esperanza en una vida futura, cuando, en lugar del fin final, que hemos de llevar a cabo por

nosotros mismos en conformidad con la prescripción de la ley moral, interrogamos a nuestra facultad teórica del conocimiento, a manera de hilo conductor del juicio de la razón acerca de nuestra destinación, la doctrina del alma no da nada más que un concepto negativo de nuestro ser pensante: a) que ninguna de las acciones de un ser pensante puede explicarse por medio del materialismo, b) que de su naturaleza separada y de la duración o no duración de su personalidad después de la muerte, no nos es posible emitir ningún juicio determinante que amplíe el saber a partir de fundamentos especulativos por medio de toda nuestra facultad teórica de conocimiento.

2.3.- Conflicto con la teología bíblica

Un elemento que completa nuestra comprensión de la manera en que Kant relaciona la religión con la moral es el punto de vista que propone para interpretar las Sagradas Escrituras. Este aspecto es de suma importancia puesto que la tradición teológica que Kant está cuestionando construye su teología moral a partir la Biblia, pero la lectura que la tradición hace de las Escrituras está teñida de una metafísica dogmática. Es por ello que Kant presentará un criterio de interpretación de los textos bíblicos que tiene como principio las pautas de la moral universalista. Dicho criterio de interpretación se constituye en un punto de vista crítico que permite discriminar, al interior de las mismas Sagradas Escrituras, qué pasajes tienen auténtico contenido moral (y por consiguiente, son auténticamente religiosos; es decir, han de ser tomados como palabra de Dios) y cuáles no. Aquí la filosofía crítica muestra toda la carga de su radicalidad, pues realiza una crítica de la misma Biblia. Considero necesario subrayar que la novedad del paso dado por Kant al aplicar los componentes de su filosofía crítica no consiste en leer el texto sagrado a partir de su concepción filosófica, sino que al hacer eso se encuentra en condiciones de señalar qué partes tienen un auténtico contenido religioso (al tener un auténtico contenido moral) y qué partes no. Tal crítica a la Biblia es inédita.

Esto supone entrar en conflicto con la teología bíblica. Ya antes habíamos visto a Kant debatir con la teología dogmática, con la teología moral; ahora el debate será con los teólogos bíblicos. De este modo la filosofía de la religión de Kant trae consigo una crítica, directa o indirectamente, a todos los aspectos de la teología tradicional, puesto que lo que

realmente está sucediendo aquí es que Kant está aplicando el “giro copernicano” a la religión, y eso exige una reestructuración radical de la teología en su conjunto.

Es preciso señalar, además, que este debate con los teólogos bíblicos de su época gira en torno al *principio de interpretación*: mientras que para los teólogos este principio recae en la *autoridad* de la Iglesia (ya sea católica, ya sea protestante), para Kant recae en la *libertad*. Aquí el *principio moral de la libertad para la interpretación de las Sagradas Escrituras* no atañe sólo al principio de la libre interpretación (presentada por Lutero en su texto de 1520 titulado *La libertad del cristiano*⁷²), sino que se dirige a establecer una interpretación que haga valer la libertad moral de los cristianos, tal como la moral universalista comprende la libertad⁷³.

En lo que sigue presentaré primero una atinencia importante hecha por Kant, según la cual la filosofía tiene pleno derecho de expresar su punto de vista respecto de la teología bíblica (y sobre religión en general) sin que la facultad de teología (y la teología bíblica) sienta que su fuero está siendo invadido (1). En segundo lugar, presentaré de qué manera el punto de vista kantiano realiza una crítica radical a la interpretación sobrenaturalizada de la Biblia (autoritaria), y el combate que le hace (2). Por último, extraeré las consecuencias que se sigue de lo anterior respecto las bases de la autoridad para la interpretación del texto bíblico, paso que nos conduce directamente al campo de la política (3).

2.3.1.- Sobre los fueros correspondientes a la filosofía y a la teología bíblica

A la luz de la desaprobación por parte la Facultad de Teología de la Universidad de Königsberg de la primera sección del texto de la *Religión* (que lleva como título *La inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana*), Kant introdujo dicho ensayo en un volumen que contenía los otros tres ensayos que componen el libro sobre la religión. Y al enviar el texto completo a la misma Facultad,

⁷² Cfr. LUTERO, Martín; *La libertad del cristiano*, en: *Lutero: Obras*, Salamanca: Sígueme, 1977.

⁷³ El principio de la libertad de interpretación parece coincidir con el principio presentado por Kant, pero no necesariamente coincide. El principio de la libre interpretación coincide con el de Kant en la importancia de hacer valer la propia conciencia del cristiano que lee el texto (coinciden en el proceso), pero se diferencia en que el principio de Lutero no cuenta con las herramientas críticas para evaluar si el resultado de la interpretación hace valer la libertad moral del cristiano (no necesariamente coinciden en el resultado).

planeó⁷⁴ una carta (de la cual sólo nos ha llegado el borrador, que data de agosto de 1792). En dicha carta Kant procura explicar los motivos por los que la Facultad referida no tenía razones para la desautorización de la publicación del libro completo, puesto que éste no invade los fueros propios de la teología bíblica.

Me permito reproducir en su integridad el borrador de la carta, introduciendo comentarios entre las partes de la misma:

Me cabe el honor, dignísimos señores, de hacerles llegar tres tratados filosóficos que deben formar un todo con el de *BMS* [el texto de *La inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana*], no tanto para la censura, sino más bien [se trata] de presentarlos al juicio sobre si la Facultad Teológica se atribuye la censura de los mismos; a fin de que la [Facultad] filosófica pueda ejercer sin escrúpulos su derecho sobre ello de acuerdo con el título que lleva el escrito, puesto que la Teología filosófica se presenta en el mismo tiempo en relación con la bíblica, en tanto se atreve a acercarse a ella al hacer su propios intentos de interpretación de la Escritura, o en sentido contrario, allí donde la razón no basta o no puede seguir la interpretación de la Iglesia, estamos así ante una competencia indiscutible de la misma [Facultad filosófica] en la que ella se mantiene dentro de sus límites, sin agredir en nada a la Teología bíblica; [o agrediéndola] tan poco como cuando se trata de la Teología; pues bien poco motivo hay para acusarla de invasión en los derechos de cualquier otra ciencia, por el hecho de que se sirva para su confirmación o dilucidación de cuantas ideas filosóficas considere oportunas para su objeto (el subrayado es mío)⁷⁵.

En este primer párrafo aparecen unas líneas importantes “*allí donde la razón no basta o no puede seguir la interpretación de la Iglesia, estamos así ante una competencia indiscutible de la misma [Facultad filosófica] en la que ella se mantiene dentro de sus límites, sin agredir en nada a la Teología bíblica*”. Estas líneas quieren decir que respecto de aquellos pasajes bíblicos donde la interpretación de los teólogos y la interpretación filosófica entran en conflicto, la filosofía tiene el derecho de tomar distancia de la interpretación de los primeros. Esto no debe ser tomado como una *invasión de fueros*, sino como una *independencia de fueros*, a menos que se entienda por lo primero el negarle a los teólogos tener influencia en la filosofía, lo cuál resulta de una comprensión excéntrica, que carece de argumentos válidos, del problema. Esta defensa de la independencia de la filosofía trae dos consecuencias: en primer lugar, la filosofía ha dejado de estar subordinada a la teología; en segundo lugar la teología bíblica puede seguir manteniendo su propia

⁷⁴ Tal como dijimos antes, no contamos con la información que nos permita afirmar si la carta fue efectivamente enviada.

⁷⁵ KANT, Immanuel; *Correspondencia*, Zaragoza: Instituto “Fernando el Católico”, 2003. Pp. 226-227.

interpretación (diferente a la de la filosofía), pero no puede decir que en esos puntos la razón la asiste. Esto último trae consigo una consecuencia importante: sobre esos puntos específicos la teología no puede extraer consecuencias ni epistemológicas, ni morales y tampoco de orden político. Con esto queda claro que la independencia de los fueros trae consigo consecuencias morales y políticas que no son del agrado de las iglesias de talante autoritario.

Incluso allí donde la Teología filosófica parece presentar principios contrapuestos a los de la Teología bíblica, como por ejemplo en la doctrina de los milagros, confiesa y demuestra que no entiende estos principios como válidos objetivamente, sino sólo como válidos subjetivamente, es decir, entiende que deben ser asumidos como máximas cuando en los enjuiciamientos teológicos sólo queremos ser dirigidos por nuestra razón (humana); con lo cual, los milagros no son negados, sino dejados sin restricción al teólogo bíblico, en cuanto que éste quiere juzgar sólo en cuanto tal y evita toda mezcla con la filosofía⁷⁶.

Aquí el principio de la independencia de fueros es aplicado al caso específico de los milagros. Aquí la razón, al interpretar los milagros entiende que sus principios son *subjetivos* y no *objetivos*, es decir, su interpretación no desautoriza la realizada por los teólogos, pero sus principios racionales *subjetivos* deben ser asumidos como máximas si queremos ser dirigidos por nuestra razón. Pero debemos ser dirigidos por nuestra propia razón en los campos del conocimiento, de la moral y de la política. Con ello sólo queda el campo oracular y de la mística para la interpretación de los milagros realizada por los teólogos. Con ello queda claro que de la experiencia mística u oracular de los milagros no es legítimo extraer consecuencias cognitivas, morales ni políticas. Ello no significa negar los milagros, sino darles su propio lugar.

Puesto que desde hace algún tiempo el interés de los teólogos bíblicos se ha convertido en el interés del Estado, pero al mismo tiempo el interés de las ciencias también pertenece igualmente al interés del Estado, justo los mismos teólogos como ilustrados universitarios (no sólo como eclesiásticos) están capacitados y obligados a no descuidar ni discriminar a una de las Facultades, como [sic.] por ejemplo a la filosófica, a favor de las otras, pues cada una tiene la misma capacidad y obligación de expandirse; es evidente que si se da por hecho que un escrito pertenece a la Teología bíblica, la comisión que está autorizada para la censura tendrá que juzgar sobre el mismo; pero entre tanto que ése no es el caso, sino que sobre ello sólo hay una duda, aquella Facultad de una Universidad a la que corresponde la especialidad

⁷⁶ *Ibíd.*

bíblica, sólo entiende que un escrito trata asuntos de su incumbencia, o no; en el último caso, si no encuentra razones para hacer de ello reclamación, la censura tendrá que ser tarea para la Facultad para la que se ha anunciado el escrito. (Por eso se hace uso del nombre Universidad, porque en su seno se atiende a que cada ciencia no ensanche su territorio a costa de otra).⁷⁷

Finalmente, queda claro que si la teología bíblica (y toda la teología en general) quiere ganarse el respeto de la academia universitaria y tener un lugar legítimamente ganado al interior de la universidad debe de respetar los fueros de cada una de las disciplinas, comenzando con el de la filosofía⁷⁸. A propósito de esto, en el texto del *Conflicto de las Facultades*, en la parte dedicada a la *División general de las facultades* Kant presenta la división que la tradición ha ido sedimentando: de una parte se encuentran las llamadas *Facultades superiores* (Teología, Derecho y Medicina), y de la otra se encuentra la Filosofía entendida como *Facultad inferior*. Lo que caracteriza al primer grupo de facultades es que, a causa de su función pública, éstas se encuentran sujetas a la injerencia del gobierno, y por lo tanto carecen de libertad respecto de la política del gobierno de turno, mientras que la Facultad de filosofía es completamente libre. Pero también sucede (y esto lo comenta Kant en *Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico*) que la filosofía en cuanto tal es entendida como una sierva del derecho y de la teología. Pero hay dos sentidos en que se puede entender este servicio: el primero consiste en ir por delante llevando la lámpara que ilumine el camino de las dos disciplinas (cosa que constituye su verdadero servicio y así debería ser entendida su tarea), o en ir por detrás, como quien recoge la cola al vestido de las otras dos disciplinas que fungen de emperadores, utilizando la capacidad argumentativa para justificar las pretensiones de dichas disciplinas, y no para aclarar sus conceptos por medio de la discusión racional. Pero en este trance sucede que en realidad la teología y el derecho son utilizados por el gobierno para que justifiquen las pretensiones políticas del mismo, con lo que arrastran a la filosofía

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ En su discurso en Ratisbona Ratzinger ha vuelto recientemente sobre este tópico: el derecho de la teología al interior de la universidad. Su interés es no sólo legítimo sino de suma importancia, pues es necesario defender el derecho de la teología a estar presente en el debate universitario, porque lo contrario empobrece tanto al debate universitario como a la misma teología, la cual correría el riesgo de volver su rostro hacia el fanatismo y al fundamentalismo. Ahora bien, los recursos que Ratzinger utiliza son los de una razón que no ha pasado por el tamiz de la crítica de sí misma. Si bien en el texto se explican las razones de dicha opción, es necesario un debate al respecto. La actitud de Ratzinger es sumamente valiosa, pues ello permite abrir un debate razonado sobre el tema.

en ese juego. Es por ello que es necesaria la defensa de la autonomía de la universidad frente al poder político, al tiempo de la autonomía de las Facultades entre sí.

2.3.2.- Interpretación moral de las Sagradas Escrituras

La interpretación moral de las Sagradas Escrituras tiene como función orientarnos en el pensamiento cuando se trata de analizar la Biblia. Dicha interpretación tiene como principio fundamental que sólo debemos asumir como mandatos divinos aquellos que se condicen con la autonomía de la razón. Este principio se enmarca en un principio crítico más amplio que permite definir la religión como el conjunto de las leyes morales (provenientes de la razón autónoma) considerados como si fuesen mandatos divinos.

A partir de este principio de interpretación Kant, en *El conflicto de las facultades*, proyecta una crítica a la interpretación presentada por el teólogo bíblico. Kant sabe que el teólogo bíblico establece una conexión importante con el teólogo moral, pues lo que el primero señale como “palabra de Dios” va a ser transformado en norma de conducta por el segundo. Esto coloca a la teología bíblica en una relación que es ambigua, pues, de una parte su palabra tiene una influencia decisiva en el campo de la teología moral, pero de otro lado sus métodos de análisis de los textos sagrados van a ser supervisados por la autoridad eclesial, de manera que su libertad para realizar sus investigaciones va a ser limitada. En el siglo XVIII la teología no se había ilustrado lo suficiente, a pesar de Lutero y la reforma, y todas las ramas de la teología se encontraban en armonía sobre la base de una visión tradicional y dogmática de la teología. A partir de los estudios de Harnack y el desarrollo del Método Histórico Crítico se va a establecer un conflicto entre la teología bíblica, de una parte, y la teología dogmática y la teología moral, por otra. Es por ello que varios teólogos bíblicos actualmente mantienen una relación tensa con las autoridades eclesiales (al menos así sucede al interior de la Iglesia Católica). Un problema similar, pero en un nivel diferente, sucedió con la teología pastoral durante los años 1970 y 1990, con la importancia de la Teología de la Liberación de Gustavo Gutiérrez, la cual no fue condenada porque en el proceso de revisión se la consideró de carácter estrictamente “pastoral”, con lo cual no podría entrar en conflicto con la dogmática. Pero esta desconexión entre la dogmática y la teología pastoral requiere de explicación.

La teología bíblica comienza su argumentación partiendo necesariamente de la afirmación de la existencia de Dios. En la época de Kant el argumento que este teólogo esgrime es que la demostración de la existencia de Dios está probada bajo la afirmación de que la Biblia así lo afirma (Él se habría manifestado en la Biblia). Así, en la Biblia –afirma el teólogo- se habla de la existencia de Dios y de su naturaleza, llegando hasta donde la razón no puede seguir, es decir, hasta los *misterios*. Pero, tal como nota Kant, el teólogo no puede probar que sea Dios quien haya hablado en la Biblia, pues la Biblia constituye una “cuestión histórica”, es decir, escrita a través del tiempo. La verificación de si Dios habla a través de ella no la puede hacer el teólogo bíblico sino el filósofo. El teólogo lo que hace es establecer las conexiones entre los pasajes al interior del texto, pero de allí no se deriva su santidad, su ser “palabra de Dios”, en cambio el filósofo se encuentra en condiciones de verificar si las afirmaciones consignadas en el texto son santas, puesto que tiene el principio moral que es el único criterio de evaluación para el caso. El teólogo bíblico cuenta, a lo sumo, con un cierto *sentimiento* del carácter divino de la Biblia pero que no puede explicar ni probar.

En cuanto al sentido moral del texto – afirma el teólogo bíblico-, como no existe un exegeta humano autorizado por Dios, el teólogo bíblico debe contar con una apertura sobrenatural de la comprensión debida a un espíritu que lo guíe hacia la verdad, antes de que la razón convalide su interpretación. Desde este punto de vista, la razón se encuentra completamente desautorizada. Este espíritu invocado por el teólogo permite establecer la fe eclesial, en la cual la razón y la filosofía no tienen lugar, puesto que ellas saltan por encima de los muros de esta fe eclesial, pudiendo conducir a la fe hacia los peligros de la anarquía.

Kant coloca la teología racional frente a la teología bíblica. La teología bíblica es hecha por un versado en las Escrituras y pone sus miras en el credo eclesiástico (basado en estatutos, es decir, en leyes que se derivan, en última instancia, de una voluntad ajena). La teología racional es elaborada por alguien que se inspira en la razón y vuelve sus ojos hacia una fe religiosa, la cual se basa en leyes propias que cualquier ser humano puede ir descubriendo – es decir, produciendo- a través de su razón. Además afirma que es propio del concepto de religión el que ésta no puede fundarse sobre dogmas, por muy alto que puedan ser su origen. Con esto la teología racional llega a dotarnos de la definición de religión que he estado mencionando: ésta no consiste en el concepto de ciertas doctrinas en

cuanto a revelaciones divinas, sino que se trata del compendio de nuestras leyes morales tomadas como mandatos divinos. La religión no se distingue de la moral en cuanto a sus materias u objetos, pues ambos se refieren a los deberes en general, sino que se distingue sólo formalmente. La religión supone una legislación racional, que mediante una idea de Dios emanada de la propia moral, proporciona una influencia sobre la voluntad de cara al cumplimiento de todos sus deberes.

Por su vinculación con la moral, que es sólo una y universal, la religión también es solamente una. Sin embargo, hay muchas formas de creer en la revelación divina. Se trata de diferentes formas de representarse sensiblemente la voluntad divina, para procurarle a ésta influjo sobre nuestro ánimo. Pero estas diferentes formas de creer están unidas a diferentes dogmas estatutarios que no pueden provenir de la razón. Esto trae como consecuencia que, en el caso del cristianismo, el libro sagrado, la Biblia, se encuentre integrado por dos partes: a) el canon y b) el organon. El canon constituye la fe religiosa pura, basada en la razón al margen de todo estatuto. Aquí las Escrituras tienen como objeto el mejoramiento moral de las personas, de modo que sus conceptos y principios no han de ser aprendidos de ninguna instancia externa, sino de propia razón. El organon, en cambio, contiene el credo eclesiástico que se sustenta enteramente en los estatutos que requieren de una *revelación* para ser considerados doctrina sacra y precepto de vida. Es decir, contienen una creencia histórica, que opera de vehículo sensible de la fe religiosa, sin ser un ingrediente necesario de la misma. De esta manera, el canon constituye la dimensión moral y suprasensible (en el sentido de a priori moral kantiano) y el organon contiene la dimensión sensible.

El teólogo bíblico hace hincapié en el organon y exige estudiar las Escrituras pensando que en ellas se encontrará la vida eterna. Pero en realidad el organon representa el modo de pensar de la época en el que el texto ha sido escrito. En cambio la teología racional se levanta sobre el canon y en la religión moral. En resumen, la teología bíblica a) se ocupa del conocimiento bíblico desde un punto de vista teórico, b) toma las doctrinas como *revelación divina* y c) acusa al filósofo de no hacer lo mismo (y con esto último no respeta los fueros del último), en cambio la filosofía a) se ocupa de la práctica, prestando más atención a la religión que al credo eclesiástico, b) en vez de asumir las doctrinas como

revelación, les asigna un sentido discrecional y c) acusa a la teología bíblica de no hacer valer la religión interior, que es en el fondo religión moral y se ciñe a la razón.

Una vez distinguida la interpretación moral de las Escrituras de la realizada por los teólogos bíblicos, Kant presenta cuatro principios para la exégesis moral de la Biblia.

I.- Distinguir entre los dogmas teóricos aquellos que sean conformes a la razón de aquellos que sean contrarios.

II.- Considerar como irrelevante la fe en aquellos dogmas que cuentan con la revelación como única vía de conocimiento (vinculada a la razón teórica) y señalar que en materia religiosa todo depende del obrar (es decir, de la razón práctica) y a ello deben subordinarse todos los dogmas.

III.- Hay que considerar el obrar humano como resultado del uso espontáneo de las fuerzas morales del ser humano y no como efectos de una causa extraña que actúa en él desde arriba y que considera al ser humano como un sujeto pasivo.

IV.- No es necesario el conocimiento del origen de la gracia, de modo que la razón está autorizada a creer en un complemento sobrenatural de la deficiencia en el comportamiento humano

Seguidamente analizaremos dichos principios.

2.3.2.1.- Primer principio filosófico de exégesis bíblico

Tal como ya lo he enunciado, este primer principio exige distinguir entre los dogmas teóricos presentes en la Biblia, aquellos que son conformes a la razón de los que colisionan con ella. A los primeros hay que interpretarlos en función de las normas morales que surgen de la razón misma. En cambio, respecto de los segundos es necesario indagar si cuentan con un sentido práctico-moral. Como cuestión previa, Kant distingue en la Biblia dos partes: una parte estatutaria y otra parte auténticamente religiosa. Los pasajes en los que se presentan los dogmas que entran en conflicto con la razón son interpretados como conteniendo “relatos históricos” es decir sedimentados en ella históricamente por los hombres y que forma parte de la parte estatutaria de la Biblia, pero que carecen de un

verdadero contenido religioso. En cambio, la parte auténticamente religiosa de las Escrituras contiene los dogmas que coinciden con los principios morales de la razón.

Los ejemplos que Kant coloca en el texto del *Conflicto de las facultades* son, de una parte, el dogma de la trinidad y el de la encarnación. El primero no contiene ninguna consecuencia moral (de él no se extrae ninguna consecuencia práctica), y en consecuencia, no puede ser interpretado en función de normas morales. Lo mismo sucede con la cuestión si nuestro cuerpo resucita con nuestra alma o no, ello no tiene relevancia moral alguna.

Una cosa distinta sucede con el dogma de la encarnación de una de las personas de la trinidad. De aquí sí se extraen consecuencias morales, porque no es lo mismo si esta persona (Jesús) es tomada como divina o como humana. De ser lo primero, entonces el dogma de la encarnación queda vacío de contenido moral pues, al enfatizar la divinidad de Jesús, no sirve como ejemplo para nosotros, pues queda claro que jamás podremos estar a su altura por la distancia que hay entre la divinidad y la humanidad. En cambio, si se trata de lo segundo, queda claro su sentido moral pues, al enfatizar la humanidad de Jesús, Él se presenta como el modelo de persona moral y como muestra de que es posible también la moralidad en nosotros.

La Biblia nos puede presentar una serie de “relatos históricos”, sin embargo, nosotros hemos de orientarnos exclusivamente por la fe que la razón moral nos infunde. De esta manera, el principio de interpretación de las Escrituras es puesto por la razón moral. De aquí se deriva un principio interpretativo fundamental: **la razón es el máximo intérprete en materia de religión**⁷⁹. Así, la razón está autorizada a interpretar el texto bíblico como juzgue adecuado a sus principios morales, aun cuando no cabe atribuirle otro sentido que el literal. En este último caso, la razón no ha de interpretarlo al pie de la letra si es que no quiere atribuirle error (y decretarlo como una sección estatutaria y no religiosa de las Escrituras)

En contra de ello, los teólogos bíblicos adoptan el principio de la lectura literal y sobrenaturalizada del texto. De acuerdo a dicha lectura, no existe la distinción entre la parte estatutaria y la parte auténticamente religiosa de las Sagradas Escrituras. Esto trae como consecuencia que en aquellos pasajes en los que se enuncian dogmas que entran en colisión con los principios morales de la razón tiene que suceder que la razón (por ser considerada

⁷⁹ KANT, Immanuel; *El conflicto de las facultades*, Madrid: Alianza editorial, 2003. P. 98.

razón simplemente humana) debe allanarse frente los dogmas referidos, por el hecho de que estos últimos han sido dados por una instancia sobrenatural, la misma divinidad completamente trascendente. Pero con ello las Escrituras nos estarían exigiendo una cosa que es profundamente inmoral: renunciar a la autonomía moral de la razón. Esta exigencia sólo es posible si se desconoce la distinción entre razón especulativa y razón práctica, distinción que obviamente los teólogos bíblicos desconocían.

2.3.2.2.- Segundo principio filosófico de exégesis bíblico

Tal como lo enuncia el segundo principio de interpretación, la fe en aquellos dogmas que no cuentan con otra vía de conocimiento al margen de la revelación carece de mérito intrínseco, pues puede ser que no sean conocidos por los sujetos. En contraposición del conocimiento de los dogmas lo que verdaderamente cuenta en cuestión religiosa es el obrar. Todo depende del obrar, y a ello deben quedar sometidos todos los dogmas. Aquí se opera un giro importante: en vez de que la fe (entendida como conocimiento) dependa del conocimiento de los dogmas, sucede que los dogmas (es decir su validez religiosa) dependen de la fe (entendida como obrar moral). En este principio se subraya la primacía de la razón práctica respecto de la razón teórica.

Como consecuencia de este principio queda claro que las cuestiones de fe no se encuentran constituidas por aquellos dogmas que deben ser creídos, sino que ésta debe ser asumida desde un punto de vista práctico, es decir moral, y por eso pueden ser sólo creídos (por sus consecuencias morales, es decir, hacer mejor al ser humano) aunque no lleguen a ser demostrados. De esta manera, la fe entendida como “tener por verdad” se encuentra fuera de la religión, pues no hace mejor a los seres humanos. Con esto queda claro que el objeto de la religión no es tener conocimientos verdaderos, sino hacer mejor a los hombres⁸⁰.

⁸⁰ Rousseau en el segundo capítulo de su libro *Las confesiones* relata que después de haber escapado de Ginebra, siendo aún pequeño, fue acogido por un párroco rural – M. de Pontverre -, quien lo alimentaba y lo cuidaba, mientras le hablaba de la herejía de Ginebra y de la sana doctrina del Catolicismo. Rousseau se daba cuenta, entonces, que él mismo tenía una teología superior a la de aquél cura. El cura tenía una teología y una fe puramente doctrinal, que se basaba en una supuesta posesión de la verdad, mientras que Rousseau había entendido que una fe más profunda no se basa en el saber o en lo que se cree, sino en el obrar. Así, al ver que

Cuando el “tener por verdad” se simula por temor a un supuesto castigo divino o por temor al efectivo castigo eclesial, entonces carece de franqueza, y por lo tanto, también de religión.

De todo lo anterior se deriva una consecuencia importante. Puesto que los dogmas son importantes para un credo eclesial, estos deben ser modificados paulatinamente para que coincidan con la religión. Kant no considera necesario desintegrar las agrupaciones eclesiales, sino que paulatinamente vayan transformando sus dogmas.

2.3.2.3.- Tercer principio filosófico de exégesis bíblico

Este tercer principio indica que hay que interpretar el actuar humano como resultado del uso espontáneo de sus fuerzas morales, no como efecto de unas causas externas y extrañas actuando en él desde arriba y manteniendo al ser humano como un sujeto pasivo. Es por esa razón que hay que modificar la interpretación de la Biblia y apartarse de la lectura literal de ella para hacer que prevalezca el sentido moral que tiene la religión y, así, evitar que prevalezca la interpretación que señala que hay intervenciones sobrenaturales que alteran las relaciones entre los hombres y justifican el sometimiento de unos a otros.

En este tercer principio aparece la gracia como un elemento importante. La “gracia” es entendida como aquella disposición misteriosa que subyace en nosotros y se constituye como el principio de la pura moralidad. A la “gracia” se contraponen la “naturaleza”, la que es presentada como el principio que predomina en el ser humano a fin de proporcionarle su felicidad.

La gracia y la naturaleza se hayan en franca contradicción, puesto que la naturaleza, en un sentido práctico tiene que ver con el poder de ejecutar ciertos fines a partir de un esfuerzo propio. La gracia, en cambio, presenta la naturaleza del ser humano en cuanto se ve movida a obrar por mor de un principio propio e interno y que considera su deber suprasensible (su deber moral). Al tratar de entender esta motivación moral decimos que se

M. de Pontverre insistía en que su huésped fuese a misa, sin importarle si tenía un comportamiento moralmente correcto, Rousseau escribe: “[M. de Pontverre] [v]eía un alma arrebatada a la herejía y devuelta a la Iglesia. Honrado o granuja, ¿qué importaba con tal que yo fuese a misa? No hay que creer, por lo demás, que esa forma de pensar sea peculiar de los católicos; es la de toda religión dogmática en la que lo esencial no es obrar, sino creer”. ROUSSEAU, Jean-Jaques; *Las confesiones*, Madrid: Alianza Editorial, 1997. P. 82.

debe a un impulso divino en nosotros, y por lo tanto decimos (erróneamente) que tiene su base en el exterior y no en nosotros.

Para evitar esta errónea interpretación de la moral hemos de interpretar aquellos pasajes de las Sagradas Escrituras que aparentan sugerir una sumisión pasiva del ser humano a un poder ajeno y supuestamente divino que obraría a favor de nuestro comportamiento moral. Dichos pasajes deben ser interpretados como señalando la necesidad de esforzarnos por desarrollar en nosotros una disposición moral

2.3.2.4.- Cuarto principio filosófico de exégesis bíblico

El último principio de exégesis sostiene que no es necesario tener un conocimiento del origen de la gracia, es decir, de aquél principio que motiva a la acción moral. Si bien la razón está autorizada a creer en un complemento sobrenatural de la deficiencia en el comportamiento humano, sin embargo la razón no debe precisar y tratar de saber en qué consiste ese complemento.

Esto se explica porque si el ser humano ha de ser santo (es decir, moral) de acuerdo a su destino, también ha de poder llegar a serlo. Al no serle posible ello a partir de sus propias fuerzas naturales, cabe esperar que lo consiga por una colaboración exterior. La fe en este complemento lo torna dichoso y lo anima a comportarse moralmente. Sin embargo no es necesario saber en qué consiste este complemento. Los pasajes bíblicos que contengan algo al respecto han de interpretarse no como dadores de un conocimiento, sino como motivadores de nuestra voluntad

2.3.3.- Debate sobre en qué reside la autoridad para la interpretación del texto bíblico

En la sección 2.3.1 hemos revisado la manera en que Kant distingue los fueros pertenecientes a la filosofía y a la teología bíblica, y como resultado de esa distinción ha aparecido la exigencia de que la teología bíblica no coloque límites a la investigación filosófica, porque el mismo intento de establecer esos límites a la razón es ya interferir en

fueron ajenos. Ahora corresponde afrontar el debate sobre en qué reside la autoridad para la interpretación de las Escrituras. Puesto que nos preguntamos sobre la autoridad, nos encontramos en el tránsito que nos conduce al aspecto político de la religión. Por otro lado, la presente sección procura establecer las consecuencias que se derivan de los análisis de Kant para enfrentar la cuestión.

Para poder responder a la pregunta sobre quién tiene la autoridad para la interpretación de la Biblia y en qué reside dicha autoridad, es necesario distinguir entre dos propósitos distintos que puede tener la interpretación de las Escrituras: un propósito oracular (místico) y un propósito moral. Lo que caracteriza a la interpretación oracular es que tiene como finalidad incrementar la fe y la experiencia religiosa del creyente; mientras que lo que corresponde a la interpretación moral es la derivación de normas de conducta para los creyentes. Ahora bien, en ambos casos, la autoridad puede residir o bien en la autoridad eclesial o en el creyente (ya sea en virtud de la razón o en virtud de alguna otra facultad, dependiendo del caso).

2.3.3.1.- ¿En qué reside la autoridad para la interpretación oracular de las Escrituras?

La interpretación oracular o mística de la Biblia consiste en aquella que realiza el creyente o las comunidades de fe para alimentar sus vivencias espirituales. Esta da origen a las grandes corrientes espirituales que surgen en las religiones (por lo menos en las llamadas Religiones del Libro - Judaísmo, Islam y Cristianismo -, pero también es posible encontrarlas en otras religiones como el Hinduismo⁸¹ o en corrientes espirituales no se reconocen a sí misma como religiones, sino como caminos místicos, tal como sucede con el caso del Budismo⁸²), pero también tiene que ver con vivencias individuales que los creyentes suelen cultivar, claro está, en cierta conexión con las grandes corrientes espirituales de las comunidades. Pero aquí hay dos restricciones que es necesario colocar: a) a la autoridad eclesial y b) a la comunidad. La restricción a la autoridad eclesial es doble

⁸¹ Respecto de la diversidad de espiritualidades que se ha mostrado en el Hinduismo Cf. SEN, Amartya; *India contemporánea: Entre la modernidad y la tradición*, Barcelona: Gedisa, 2007.

⁸² TUGENDHAT, Enst; *Egocentricidad y misticismo*

y consiste en que, de una parte, la jerarquía eclesial no tiene el derecho de imponer un tipo de espiritualidad sobre las diversas comunidades que forman parte de su religión; y, por otra parte, la jerarquía eclesial no tiene el derecho de descalificar una forma de espiritualidad (no puede censurarla y menos perseguir a las comunidades por eso, es decir, no puede declararlas herejes). Lo que puede hacer la jerarquía eclesial es presentar modelos espirituales, pero sin pretender imponerlos a las comunidades. Dichos modelos deben recoger cierta diversidad espiritual para no generar una imposición subrepticia. De otro modo no se garantiza la vivencia de la fe en libertad. Además tenemos la restricción puesta a la misma comunidad, la cual es también doble: por una parte, la comunidad no puede imponer su vivencia espiritual sobre los individuos, por otra, la comunidad no puede descalificar ninguna vivencia espiritual particular (no puede censurar ni perseguir a la persona por ese motivo).

De esto resulta que la autoridad respecto de la interpretación oracular del texto sagrado reside – en última instancia- en el creyente individual, pues tal lectura enriquece su vivencia espiritual. Esta puede ser apoyada, claro está, por la vivencia comunitaria al interior de una comunidad de fe, pero puede también realizarse separadamente de la comunidad. Se puede presentar dos objeciones a esta conclusión: a) esto conduce a una suerte de anarquía en el ámbito de las vivencias espirituales, y b) esto podría conducir a la disolución de las fronteras entre las comunidades espirituales y entre las mismas Iglesias. La respuesta a ambas posibles objeciones puede ser la siguiente: lo importante reside en la autenticidad de la vivencia espiritual de la persona individual, y frente a ello es necesario correr esos riesgos, que son reales. Pero peor que ello sería que las comunidades y las jerarquías eclesiales irrumpieran por la fuerza para cortar el proceso espiritual del individuo e imponer una forma preferida de espiritualidad. Ahora bien, las mismas jerarquías eclesiales y las mismas comunidades de fe pueden fomentar el robustecimiento de la espiritualidad a través de la vivencia auténtica y libre de las mismas. Esto serviría de polo de atracción espiritual para creyente. Pero, en última instancia, con todas las bondades que eso trae, ello no puede convertirse en un fin, sino que el fin es que el creyente pueda establecer una relación auténtica con Dios. Ciertamente, ese fortalecimiento de las espiritualidades comunitarias puede alimentar la fe del individuo, pero el objetivo no puede ser mantener atado al individuo a ellas, ya sea por coacción psicológica o física.

Una tercera posible objeción tiene que ver con la manera en que el creyente puede acercarse a los textos sagrados. Esta señala que el creyente necesita de una preparación (formación) para interpretar el texto. Ciertamente puede ser así, pero hay dos cosas que hay que tener en cuenta: en primer lugar, hasta la persona más ignorante puede tener una vivencia espiritual genuina y para ello le bastará un conocimiento básico de los textos; en segundo lugar, si se considera necesaria cierta formación respecto de los textos sagrados, ésta debe ser plenamente respetuosa de la libertad del creyente.

2.3.3.2.- ¿En qué reside la autoridad para la interpretación moral de las Escrituras?

Ahora analizaré, utilizando los recursos que la filosofía crítica proporciona, quién cuenta con la autoridad suficiente para realizar la interpretación moral de las Escrituras y sobre qué bases se sustenta dicha autoridad. Hay dos cosas que hay que aclarar previamente, antes de abordar el problema. En primer lugar, si queremos seguir las pistas que Kant nos deja, hemos de entender la interpretación moral como un punto de vista que pone de relieve la libertad y la autonomía de los creyentes. En segundo lugar, hemos de tener en cuenta que no toda la Biblia tiene un contenido moral (en el sentido de que hay partes en la que la libertad de la persona se subordina a una autoridad sobrenaturalizada), y en ese sentido sólo una parte y no toda ella tiene un auténtico contenido religioso.

Dicho esto, tenemos tres opciones respecto de la determinación de en quién reside la autoridad para la interpretación moral de las Escrituras: la jerarquía eclesial, la comunidad de fieles o el creyente individual. Ni la jerarquía eclesial ni la comunidad de fieles pueden estar autorizadas para ello porque lo que caracteriza a la interpretación moral de la Biblia es justamente que esta se basa en el principio según el cual la religión no es otra cosa que las leyes morales (producidas autónomamente por los individuos siguiendo el procedimiento de la razón) asumidas como si se tratasen de mandatos divinos. De manera que el único que está autorizado a interpretar moralmente las Escrituras es el creyente individual por medio de su razón. Un argumento adicional que nos conduce a la misma conclusión es el siguiente: lo que caracteriza a la interpretación moral de la Biblia es su carácter normativo, y desde este punto de vista normativo es indispensable que la única

autoridad repose en la razón del sujeto, porque ello representa precisamente la autonomía y la libertad que todo sistema normativo supone para Kant.

2.3.3.3.- Tránsito de la autoridad para la interpretación de la Biblia a la eclesiología

Una vez que hemos determinado, siguiendo argumentos kantianos, que la autoridad para la interpretación de la Biblia reside en el creyente individual, nos quedan dos problemas importantes por enfrentar. El primero de estos es responder cuál es el trabajo de la teología bíblica, mientras que el segundo tiene que ver con cuál es la forma y la función que debe tener la estructura de la Iglesia según Kant. El primero de estos problemas nos mantiene aún en el campo de la relación entre la religión y la moral, en cambio el segundo nos coloca en el centro de la relación entre la política y la religión, contenido del tercer capítulo de la presente investigación.

La teología bíblica consiste en el estudio de las Escrituras y tiene como punto de referencia para sus investigaciones el llamado credo eclesiástico, que se encuentra basado en estatutos puestos por una voluntad particular, a saber, la jerarquía eclesial. Sus investigaciones tienen un claro propósito teórico y de ello es imposible derivar alguna consecuencia práctica, ya sea moral o política, ni tampoco ninguna consecuencia espiritual, es decir, oracular o mística. De esta manera las herramientas críticas aportadas por Kant cortan toda pretensión de la teología bíblica de sobrepasar sus fueros.

2.4.- Conclusiones del segundo capítulo

El segundo capítulo ha servido para colocar las herramientas necesarias para establecer la relación entre la religión y la política en el pensamiento filosófico de Kant. Para ello este segundo capítulo ha abordado sistemáticamente un conjunto de problemas morales que se suscitan a raíz de la religión. Es por esta razón que la presente sección de conclusiones debe dividirse en dos partes: una primera, en la que se recuerda el camino

recorrido en la investigación en el presente capítulo (1) y una presentación de las reflexiones centrales ganadas aquí (2)

2.4.1.- Presentación sucinta del recorrido del segundo capítulo

Una vez que se han cerrado las puertas para la demostración de la existencia de Dios, y con ello las puertas para todo tratamiento de la religión por medio de la razón especulativa, hemos visto abrirse las puertas de la razón práctica. De esta marea, Dios aparece como una idea de la razón práctica, es decir, la idea de Dios muestra su utilidad para la práctica, o sea, para la moral.

Pero este paso ha colocado a Dios, y a la religión en general, dentro de los límites de la razón, de manera que no es posible afirmar legítimamente nada sobre Dios que desborde los límites de la razón. Ello conduce a la afirmación de una religión racional que se identifica inevitablemente con la moral universalista, es decir, con aquella moral que es producida por la razón autónoma. Esto es así, porque la razón que está operando en esta religión es práctica. Pero si la moral es universalista y sólo una, la religión también lo tiene que ser, cosa que aporta la distinción entre religión y secta estatutaria, es decir la existencia de una sola Iglesia y una diversidad de sectas que sirven de vehículos hacia la verdadera Iglesia. Cuando las sectas se alejan de los principios morales de la Iglesia se producen formas paganas.

Una vez llegado aquí se hace necesario enfrentar el problema del mal, que es una de las cuestiones centrales de la religión. Ello conduce a enfrentar primero el fracaso de la teodicea como problema moral y, en segunda instancia, a presentar una antropología moral en términos religiosos que nos permita sacar el problema del mal moral del campo de la teodicea y de la teología (una vez que sus esfuerzos han sido infructíferos) y colocarlo en el campo de la antropología filosófica. En este nuevo terreno se abren dos problemas: el del mal radical y el de la conversión de la voluntad.

Una dimensión adicional de la religión vista desde la perspectiva práctica es la de la salvación o la felicidad. Esto coloca sobre el tapete el problema del Sumo Bien, es decir, la

coordinación entre la virtud y la felicidad, en el cual aparece la idea de Dios como asignador de la felicidad (la salvación) gracias a una vida virtuosa.

Finalmente era necesario enfrentar la cuestión de las Escrituras y su interpretación legítima. Ello condujo al interior del conflicto entre la filosofía y la teología bíblica. Esto supuso, en primer lugar, establecer una distinción de fueros, aclarar la interpretación moral de la Biblia presentada por Kant, en segundo lugar, en aclarar en qué reside la autoridad para la interpretación de las escrituras y, finalmente, ubicar el lugar que corresponde al teólogo bíblico. Como en el problema de la interpretación ha aparecido la necesidad de determinar cuál es la autoridad competente, ello nos coloca a las puertas de la eclesiología, tema que será el objeto de nuestro tercer capítulo.

2.4.2.- Presentación de las reflexiones centrales ganadas en el segundo capítulo

Cuatro cuestiones centrales hemos ganado en la discusión en el presente capítulo: a) la identificación de la religión con la moral, b) una reflexión filosófica sobre el mal, c) una reflexión sobre el problema del supremo bien y d) una discusión filosófica sobre la autoridad respecto de la interpretación de las Sagradas Escrituras.

La religión racional se identifica con la moral racional. Ahora bien, la religión racional es la única verdadera y todo aspecto de la religión revelada que se identifique con ella forma parte de la verdadera religión. Por lo tanto, la religión –entiéndase la verdadera religión- consiste en el sistema de preceptos morales considerados como mandatos divinos. En este paso Kant introduce la voz de Dios al interior de la conciencia del sujeto, de tal manera que Dios y la conciencia se hacen uno. Esto trae como consecuencia dos cosas de suma importancia para la religión: en primer lugar, ningún precepto religioso puede entrar en colisión con la conciencia moral del individuo; y en segundo lugar, la religión termina reconociendo la autonomía moral del individuo al determinar sus normas morales. Esta identificación de la religión con la moral sirve de un punto de vista crítico de gran alcance, pues permite colocar a raya toda pretensión autoritaria que en nombre de una supuesta religión y de supuestos mandatos divinos intentan allanar la conciencia moral del individuo

y su libertad racional. Esto trae como consecuencia una redefinición de la autoridad eclesial y de la estructura eclesial, cosas a tratarse en el siguiente capítulo.

La cuestión del mal ha sido tradicionalmente abordada por la teología bajo la forma del problema de la teodicea. Aunque en los seminarios católicos se entiende por teodicea un estudio de las demostraciones de la existencia de Dios presentadas en la tradición, seguido por un estudio sobre el mal visto como problema teológico, la teodicea se debe entender en los términos que Leibniz lo hizo en su momento: si hay Dios y éste es omnisciente, omnipotente y suma bondad, cómo es que existe el mal en el mundo. Kant demuestra cómo todos los intentos de resolver el problema de la teodicea tienen que fracasar, y en consecuencia el problema del mal no debe ser abordado desde una perspectiva teológica sino desde una perspectiva filosófica. El enfoque adecuado para dar razón del problema del mal es una antropología moral que permite dar cuenta de una característica de la voluntad que no había sido estudiada anteriormente, a saber, la voluntad humana cuenta con la capacidad de elegir qué máximas deben motivar sus acciones: máximas que acojan los principios morales o máximas que se aparten de ellos. Al suceder lo segundo sucede un fenómeno antropológico moral que consiste en la perversión de la voluntad. Al acoger en sus máximas principios no morales la persona no sólo actúa contra la moral, sino que se hace mala. Con esta descripción lo que gana Kant es sacar el problema del mal del infructuoso terreno de la teología y colocarlo en el productivo terreno de la antropología moral.

Pero la voluntad corrompida es susceptible de conversión por medio de lo que la teología denomina la gracia y lo que Kant, desde el terreno de la moral presenta como la determinación de la voluntad. Pero este proceso de conversión no es más que un tránsito hacia un tema central en el pensamiento de Kant sobre la religión. Se trata del problema del Sumo Bien y el papel que Dios, en cuanto postulado de la razón, desempeña en él. El problema del Sumo Bien consiste en la posibilidad de que la felicidad corone una vida vivida conforme a la virtud. Puesto que la relación entre la virtud y la felicidad no es necesaria, sino accidental, queda claro que la vida moral no va a ser necesariamente acompañada por la felicidad. El hecho de que la relación entre la felicidad y la moralidad no sea analítica hace necesario pensar a Dios como garantizador de la coordinación entre

ambos términos. Esto permite que el converso, es decir, la persona moral pueda albergar la esperanza de la felicidad.

Finalmente, un cuarto tema central de este capítulo es el de la interpretación moral de las Sagradas Escrituras. Este tema lleva a Kant a un debate con la teología bíblica que lo conduce a distinguir críticamente al interior de la misma Biblia una parte que tiene un auténtico contenido religioso, porque se haya habitada de principios morales, de otra parte que carece de un auténtico contenido religioso porque ha sido añadida por las sectas de manera extrarreligiosa. Siendo las cosas así, queda claro que hay dos posibles interpretaciones de la Biblia. La primera toma en cuenta sólo los pasajes que tienen contenido moral explícito, o aquellos de los que se puede extraer el contenido moral implícito. La segunda toma en cuenta el conjunto de la Biblia sin discriminación crítica y hace pasar como sagrados aquellos preceptos que colisionan con la conciencia moral del sujeto. Al lado de la cuestión de la interpretación del texto bíblico se ubica el problema de en qué reside la autoridad para interpretar las Escrituras. Si la voz de Dios ha sido insertada al interior de la conciencia del individuo, es claro que la autoridad para toda interpretación de la Biblia reside en el individuo y no en ninguna jerarquía eclesial.

CAPÍTULO III. Vínculo entre la religión y la política. Primera parte: la eclesiología



En el presente capítulo ingresaré al tema de interés central de la presente investigación, a saber, la relación entre política y religión desde el punto de vista de la filosofía de Kant. Esta relación, en el pensamiento de Kant se articula en lo que la teología denomina *eclesiología*, de manera que se puede afirmar que aquí abordaré la eclesiología desarrollada por Kant. Los dos capítulos anteriores han preparado el camino para lo que aquí aparecerá, en el sentido de que en ellos se aprecian y se desarrollan los conceptos fundamentales que sirven de base a lo que aquí mencionaré. En el capítulo siguiente presentaré los aportes, las proyecciones y límites de la forma que tiene Kant de tratar la relación entre política y religión.

El capítulo anterior ha estado dedicado a la relación entre la religión y la moral. En él he abordado, entre otras cosas, dos temas que tienen repercusiones políticas directas: la primera es la cuestión de la relación entre la facultad de filosofía y la facultad de teología en el seno de la universidad. La segunda es el asunto relativo a en quién reside la autoridad para la interpretación de las Escrituras. Ambos temas se relacionan, puesto que la posición que asume la filosofía, en tanto que pensamiento libre, respecto de la teología (y especialmente de la teología bíblica) permite hacer que la cuña del pensamiento basado en la moral autónoma ingrese a la lectura del texto bíblico y permita introducir consideraciones que provienen de la filosofía crítica. Ambos temas son de suyo cuestiones políticas, pues ponen sobre el tapete la consideración sobre en qué reside legítimamente la autoridad tanto en el conflicto que se establece entre la facultad de filosofía y la facultad de teología, como en aquel sobre cuál es la legítima interpretación de las Sagradas Escrituras. La legitimidad de la autoridad no es algo que se constituye por el uso de la fuerza, sino sobre la base de la argumentación racional. Ya en los textos sobre política como en los textos dedicados a la doctrina del derecho⁸³ Kant deja en claro que sólo la argumentación puede proveer de legitimidad a la autoridad (y es la base del poder), mientras que todo

⁸³ Cfr. *La doctrina del derecho* en: *Metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos, 1989; *Acerca del tono aristocrático que viene utilizándose últimamente en la filosofía*, en: *Ágora* 9, 1990. Pp. 137-51; *Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico*, en: KANT, Immanuel, *En defensa de la ilustración*, Barcelona: Alba Editorial, 1999. *Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría pero de nada vale para la práctica*, en *En defensa de la ilustración*, Barcelona: Alba Editorial, 1999; *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?* en: KANT, Immanuel; *En defensa de la ilustración*, Barcelona: Alba Editorial, 1999.

poder adquirido por otros medios da lugar a una usurpación. De manera que ambas cuestiones políticas no se deciden sobre la base de la fuerza, sino sobre la base de los argumentos.

Sobre ambos conflictos políticos, derivados tanto de la distinción de fueros como de las fuentes de autoridad para la interpretación de la Biblia, ya he tratado en el capítulo anterior. En el presente capítulo trataré otro aspecto de la relación entre la política y la religión, a saber, la eclesiología tal como la desarrolla Kant.

3.1.- La eclesiología

En la tercera sección de *La religión dentro de los límites de la mera razón* Kant aborda la cuestión de la eclesiología bajo el título *El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra*. En él se expone que la lucha que el ser humano emprende contra el principio malo que lo habita (principio que ya hemos analizado al tratar del mal radical) tiene las siguientes características: a) se trata de una lucha permanente, b) las causas que mantienen al ser humano presa del mal no provienen solamente de su condición de ser aislado de los demás, sino que al interior de la misma convivencia social surgen fuerzas (bajo la forma de la envidia, la codicia, el ansia de dominar sobre los otros y las tendencias hostiles hacia los demás, entre otras) que arrastran a los individuos hacia el mal. Todas estas fuerzas y tendencias se hacen presentes tan pronto el individuo vive en sociedad. No se precisa suponer que el individuo se encuentra hundido en el mal (es decir, corrompido completamente), sino que basta con verlo insertado en la vida social, lugar en el que los hombres se corrompen mutuamente en su disposición moral y se hacen malos unos a otros.

3.1.1.- La comunidad civil ética

El dominio del principio bueno es posible solamente por medio de la construcción y la extensión de una sociedad en la cual los sujetos se comportan según leyes de virtud,

sociedad misma que es erigida por mandatos que provienen de la moral (es decir, por un imperativo categórico). Así, la construcción de tal sociedad se hace tarea y deber por medio de la razón. La razón misma ordena al género humano la construcción de dicha sociedad por medio de un imperativo categórico. Este mandato exige formar una **sociedad ética** que liga a los hombres bajo leyes de virtud. Pero dicha comunidad es una **sociedad civil ética** o **comunidad ética** en tanto sus leyes son públicas (es decir, de conocimiento público y que rigen las relaciones entre los miembros de la comunidad). Se trata de una comunidad ética en contraposición de una **comunidad civil de derecho** (o comunidad política). Pero esta comunidad ética puede muy bien existir en medio de una comunidad política e incluso estar formada por todos los miembros de la misma, pero en relación a la comunidad política tiene un principio de unión distinto (a saber, la virtud), además de una forma y una constitución distinta.

La comunidad civil de derecho se encuentra regida según leyes públicas de carácter vinculante, respecto de las cuales las autoridades legítimas tienen la facultad de coaccionar a quienes no las respeten. Además dicha comunidad se encuentra contrapuesta al **estado de naturaleza jurídico**. La comunidad civil ética se encuentra regida por leyes de virtud, respecto de las cuales no existe poder externo al sujeto que tenga la facultad de coaccionar el incumplimiento de tales leyes. Además la comunidad civil ética se encuentra contrapuesta al **estado de naturaleza ético**. Aquí, el hombre se da leyes a sí mismo. Cada hombre es su propio juez y no hay ninguna autoridad pública poseedora de poder, que según leyes determine con fuerza de derecho lo que en las cosas que se presentan es deber de cada uno y lleve ese deber a ejercicio general.

Pero a pesar de sus diferencias, la comunidad civil de derecho y la comunidad civil ética guardan ciertas relaciones entre sí. En las comunidades políticas existentes los ciudadanos se encuentran en estado de naturaleza ética entre sí y están autorizados a permanecer en él⁸⁴. Sería, más bien, una contradicción el que la comunidad política debiera forzar a los ciudadanos a entrar en una comunidad civil ética, puesto que esta última tiene implícita en su concepto la libertad respecto de toda coacción. La comunidad política puede

⁸⁴ Así, en el texto de *Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico* Kant afirma que “El establecimiento de un Estado, por duro que suene, aún para un pueblo de demonios (con tal que tengan entendimiento) es dirimible” *Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico*, en: KANT, Immanuel, *En defensa de la ilustración*, Barcelona: Alba Editorial, 1999. P. 333.

desea que los ciudadanos se vinculen también por leyes de virtud, puesto que allí donde no llegan los medios de coacción sí lo hacen las intenciones de virtud, pero si el gobernante quiere conducir a los ciudadanos por la fuerza hacia esa comunidad, contradice la libertad que la anima (tal como ya he mencionado), además de que mina y hace insegura la constitución política, por que usa su poder político de manera ilegítima y puede suscitar la respuesta de la ciudadanía, respuesta que puede quebrar la comunidad política. De esta manera, el ciudadano permanece enteramente libre respecto a si quiere o no ingresar a una comunidad ética.

La comunidad civil ética reposa sobre leyes públicas y contiene una constitución política. Quienes se ligan a ella han de tolerar las restricciones que sus leyes les imponen, puesto que no debe haber nadie en ella que esté en conflicto con el deber de los miembros como ciudadanos. El concepto de una comunidad ética está referido siempre a la totalidad de los hombres, porque los deberes de virtud conciernen a todos los hombres. No sucede lo mismo con la comunidad política, donde las leyes conciernen sólo a los ciudadanos del Estado y no a todos los hombres en general. En el Estado los hombres aún no forman una comunidad ética, y se encuentran en un estado de naturaleza ética. Es un imperativo moral que los seres humanos salgan del estado de naturaleza ético para hacerse miembros de una comunidad ética. Este imperativo no es un deber de los hombres para con los hombres, sino del género humano para consigo mismo. Esta unión ética del género humano en tanto ser racional se realiza en vistas a la consecución del Sumo Bien entendido como Bien comunitario. Así, el Sumo Bien exige la unión de las personas en un todo en orden al mismo fin, a saber, un sistema de hombres bienaventurados. Se trata pues de la idea de una república universal según leyes de virtud.

3.1.2.- La Iglesia

En el capítulo precedente hemos visto la distinción que establece Kant entre secta estatutaria e Iglesia. Recordemos simplemente que las sectas estatutarias (que comúnmente denominamos Iglesias) contienen elementos instituidos por los hombres que son ajenos a los mandatos morales, mientras que la Iglesia contiene solamente mandatos morales. Ahora

bien, Kant define a **la comunidad ética como el pueblo de Dios regido bajo leyes de virtud**, es decir, se trata de la Iglesia. Así como para Kant hay una sola religión verdadera, también hay una Iglesia verdadera: la comunidad ética.

La comunidad ética implica: a) que los particulares se someten a una legislación común y b) que todas las leyes que los ligan han de poder considerarse como mandatos de un legislador comunitario. Pero dichas leyes no pueden ser tomadas como aquellas que el mismo pueblo se da, sino como provenientes originariamente de la voluntad de un ser superior. Estos mandatos tienen que ser reconocidas a la vez como provenientes de la razón humana autónoma, a fin de que sean auténticas leyes morales. Las leyes de la comunidad ética son leyes morales que encuentran su origen en la razón autónoma, pero son consideradas como mandatos divinos. Es en este sentido que la comunidad ética es considerada como Pueblo de Dios, es decir, como Iglesia. Aquí Dios es concebido como soberano moral del mundo.

Ahora bien es necesario distinguir **el Pueblo de Dios regido bajo leyes de virtud** (la Iglesia) de **el Pueblo de Dios bajo leyes estatutarias** (las sectas). Las sectas contienen leyes cuyo seguimiento no implica la moralidad como legalidad de las acciones. También hay que distinguir la Iglesia de un **Pueblo de Dios como comunidad jurídica**, en donde Dios aparecería como legislador del derecho y su constitución sería teocrática. Según la cual ciertos hombres, en calidad de sacerdotes, reciben los mandatos directamente de Dios y conducen un gobierno aristocrático.

La constitución de la Iglesia como comunidad ética no debe ser pensada como dependiente de la providencia divina, sino que cada ser humano debe de actuar en vistas a que ésta se realice. Cada hombre debe de actuar como si todo dependiese de sí y sólo de esta manera puede esperar que Dios haga lo suyo. Se trata del deseo de los bienaventurados: que venga el Reino de Dios. Para que se realice el Reino de Dios es que los hombres organizan la Iglesia. El reino de Dios no es un objeto de nuestra experiencia. Se trata, más bien, de una **Iglesia invisible**, es decir, una Idea de la unión de todos los hombres rectos bajo el gobierno moral divino inmediato. La **Iglesia visible** es, en cambio, la unión efectiva de todos los hombres que concuerdan con el ideal del Reino. La verdadera Iglesia visible representa el Reino moral de Dios sobre la tierra, en la medida en que esto es posible entre los hombres. Ella es una *comuna* regida bajo sus superiores, al igual que toda

sociedad bajo leyes, que requiere de superiores. En la Iglesia visible, los superiores son llamados maestros o pastores de almas. Éstos administran los asuntos del jefe invisible (Dios), por lo que se trata de servidores de la Iglesia.

Las características fundamentales de la verdadera Iglesia visible son las siguientes:

- 1) La universalidad, es decir, debe contener en ella a todos los hombres, los cuales han de estar en unidad en su interior, sin división de sectas estatutarias.
- 2) La calidad o pureza, es decir, en ella han de estar unidos los miembros bajo motivos morales. Ello implica que deben estar purificados de la superstición y el fanatismo.
- 3) La relación bajo el principio de libertad, tanto en la relación interna entre los miembros entre sí como en la relación externa de la Iglesia con respecto del poder político.
- 4) La modalidad, a saber, la inmutabilidad en cuanto a su constitución., con excepción de las ordenaciones contingentes respecto de la administración. La Iglesia ha de estar bajo leyes originales y estables, prescritas públicamente y no bajo símbolos arbitrarios⁸⁵.

Con estas características, la Iglesia se presenta como un representante de un Estado de Dios. Pero su constitución no es como la de las comunidades políticas: o monárquica (regida bajo un Papa o un Patriarca), o aristocrática (regida bajo obispos o prelados), o democrática (regida por sectarios iluminados). Es mejor compararla con una comunidad doméstica bajo un padre moral comunitario que es invisible, cuyos hijos conocen su voluntad y los miembros se consideran como ligados por un parentesco de sangre, es decir, como hermanos.

3.1.3.- La fe religiosa de la Iglesia

La fe de la verdadera Iglesia visible es una fe religiosa pura, que es la única que puede servir de fundamento a una iglesia universal. Esta fe religiosa pura no es otra que una

⁸⁵ Como se puede apreciar, estas cuatro características coincide con la tabla de las categorías presentada en la *Crítica de la razón pura*.

fe racional que es comunicable y entendible por cualquiera por medio de la razón. Esta fe racional se contrapone a la fe histórica, la cual se basa sólo en hechos que no van más allá de las circunstancias de tiempo y lugar relacionados a sus relatos. La fe histórica suele también aparecer como fe de servicio a Dios. Bajo esta forma se contrapone a la fe racional del siguiente modo: mientras que la fe racional pura es moral y reconoce los límites del conocimiento humano, la fe de servicio a Dios o no reconoce los límites del conocimiento o no les hace caso.; además esta última es como la sumisión a un soberano cualquiera que exige ser ensalzado. Esta fe, por último, entra en claro conflicto con la moral.

Como ya hemos visto reiteradas veces, la religión considera a Dios como un legislador. Pero Dios puede ser considerado como legislador de dos formas, una errada y otra correcta. La forma errada de considerar a Dios como legislador es como productor de una legislación meramente estatutaria, la cual supone una revelación considerada contingente y que no puede llegar a todos los seres humanos. La legislación correcta, en cambio, es una ley puramente moral. Ahora bien, una Iglesia (secta) requiere de una legislación estatutaria, dada por revelación, que es una creencia histórica y una fe eclesial. Ello se debe a que, en tanto seres humanos necesitamos de ello para acercarnos hacia la fe racional. La Iglesia así entendida es la reunión de muchos hombres bajo la intención de la fe moral en orden a una comunidad moral pero necesitada de una obligación pública y cierta forma eclesial que estriba en ciertas condiciones empíricas y contingentes. Pero ello no autoriza a considerar la legislación estatutaria como mandato divino. Con ello Kant apunta a que no sólo la Iglesia invisible (el reino de Dios) es una Idea regulativa, sino también la Iglesia visible que contiene una fe pura y racional también lo es. En medio de determinadas sectas estatutarias encontramos ciertos elementos de carácter moral, aunque necesitan purificación, pero el proceso de cristalización de la Iglesia moral es paulatino y tiene que ver ineludiblemente con el avance de la ilustración. En este sentido, precisa Kant, que la voluntad de Dios es que sigamos intentando acercar nuestras estructuras eclesiales a la religión pura. Por la necesidad natural que tienen todos los seres humanos de exigir para sus supremos conceptos y fundamentos de la razón algunos apoyos sensibles, ha de utilizarse alguna fe eclesial histórica, pero para unir la fe eclesial y la fe moral se requiere de una interpretación moral de las Escrituras en vistas de una religión pura racional.

Para ello hay que comenzar teniendo bien clara la diferencia entre la religión estatutaria y la religión pura. La religión estatutaria se encuentra basada en estatutos, edificaciones y rituales instituidos por los hombres y no por Dios, a través de los cuales se contradice los auténticos mandatos divinos, que son en realidad de naturaleza moral. Esta consta de templos (edificios consagrados al público servicio de Dios) y de sacerdotes (administradores consagrados de los usos devotos), que constituyen una jerarquía que repugna los mandatos morales porque coacta la libertad de los fieles. Por su parte, la religión pura es entendida como las leyes morales considerados como mandatos divinos. En este sentido, toda su organización se encuentra en sintonía con los auténticos mandatos morales. Consta de una Iglesia (lugar de reunión para la instrucción y la vivificación en las intenciones morales) y de maestros espirituales (maestros de religión pura moral), pero dichos maestros no constituyen una jerarquía que coacta la libertad de los fieles. Ahora bien, es necesario que la religión pura se exprese por medio de la Iglesia verdadera, es decir, se hace inevitable que la fe eclesial se añada a la fe racional como vehículo y medio de unión pública entre los seres humanos. Pero debe quedar claro que hay una sola religión verdadera, por más que pueda haber muchos modos de creencia estatutaria y por más que la multitud confunda la religión con la fe eclesial.

Respecto de la fe eclesial suceden, además, los siguientes fenómenos: cuando ella se hace pasar por la única universal, llama a quien no la reconoce como **infiel** (quien es odiado con todo el corazón) y al que sólo se aparta de ella en determinados aspectos como **heterodoxo** (de quien hay que apartarse como contagioso). En cambio, si se aparta de la fe eclesial en lo esencial aunque se considera como miembro de la secta es llamado **hereje** (es más odiado que el enemigo externo, es expulsado como anatema y entregado a los infiernos). Queda claro que, para la secta estatutaria ortodoxa, el más peligroso y el más repudiable de estos tres personajes es el hereje, sin lugar a duda. Se trata de aquellos que meten sus manos entre las cosas sagradas, especialmente entre las creencias sagradas para alterarlas y apartar a la multitud de la correcta vía señalada por la ortodoxia estatutaria. La **ortodoxia**, por su parte, pretende rectitud en la creencia única de los doctores o cabezas de la iglesia en cuanto a la fe eclesial. Como ya he anotado más arriba, la religión estatutaria y las sectas sirven de vehículo sensible hacia la fe racional pura, y los administradores de las sectas cuando entienden su función como la de ir acercando la secta a la Iglesia, cumplen

bien su papel y son **maestros de fe**. En cambio cuando ellos se mantienen en la creencia estatutaria y pretenden mantener a los fieles en ella son llamados **clericales** y dan origen al **clericalismo**, que no es otra cosa que el aferrarse a las creencias estatutarias de una determinada secta.

3.2.- Temas pendientes respecto de la relación entre la religión y la política

Ahora bien, con la presentación de la eclesiología desarrollada por Kant quedan aún en el tintero aún algunos aspectos que Kant no desarrolla, pero que se pueden extraer perfectamente de los argumentos de Kant. Estos otros aspectos son los siguientes: a) La libertad de creencia de los fieles al interior de las sectas estatutarias (Iglesias o comunidades eclesiales⁸⁶), b) la libertad de creencia de las mismas comunidades eclesiales al interior de la sociedad democrática, c) la paz entre las diferentes comunidades eclesiales y el diálogo interreligioso, d) la relación entre la democracia y las comunidades eclesiales, e) el aporte de las comunidades religiosas en relación a la paz entre los pueblos y f) la cuestión del papel de autoridad moral que las autoridades religiosas deben cumplir en el mundo contemporáneo. Todos estos temas no son desarrollados por Kant, pero dan pie a una exploración que me permitirá sentar en el cuarto y último capítulo del presente trabajo mis posiciones al respecto. Con esto la tesis que presento para la discusión consta de dos partes fundamentales. Una primera, en la que expongo de manera sistemática el pensamiento de Kant sobre las cuestiones religiosas y una segunda parte, en el cuarto capítulo, en la que presento mi propia posición sobre temas contemporáneos respecto a las cuestiones de religión. En esta segunda parte me nutriré de muchos argumentos presentados por Kant, pero en algunas partes tomaré distancia de ellos justificando suficientemente mi opción, como será en el caso de la pertinencia del papel moral de las autoridades religiosas.

⁸⁶ En su momento utilizaré indistintamente los términos “sectas estatutarias”, “Iglesias” y “comunidades eclesiales” puesto que lo que me importa es utilizar los términos que permitan enfrentar el debate contemporáneo de la manera más clara.

3.3.- Conclusiones

El presente capítulo nos ha introducido a una de las primeras dimensiones de la relación entre la religión y la política en el pensamiento filosófico de Kant. Esta primera dimensión ha desarrollado la eclesiología, es decir, la estructura de la Iglesia. Al respecto, lo que hemos encontrado es, en primer término, la distinción entre sectas estatutarias e Iglesia. Mientras que las sectas estatutarias tienen una compleja estructura jerárquica que tiene como fin el preservar el credo estatutario que tienen por fe, la Iglesia tiene una estructura simple: cuenta con maestros religiosos que tienen como fin motivar a los fieles a ceñirse a la fe racional pura, que es la que tiene en su centro las leyes morales (que constituyen la verdadera religión). Una distinción adicional reside en que las sectas estatutarias son grupos cerrados que se ofrecen sólo para un grupo de personas, quienes aceptan sus credos estatutarios en sentido ortodoxo. La Iglesia, en cambio, es universal, es decir, no solamente está abierta a todos los hombres sino que los incluye a todos en tanto seres racionales.

Pero, al mismo tiempo hemos visto que los seres humanos necesitan de símbolos visibles y de estructuras de organización eclesial que les sirvan como vehículo hacia las iglesias. Es por ello que las sectas estatutarias son necesarias mientras nos acercamos a la verdadera Iglesia. Las sectas han de funcionar como vehículos que nos conduzcan a la verdadera Iglesia. Aquí ha introducido Kant un punto de vista crítico que permite distinguir aquellas sectas que conducen a la Iglesia de aquellas que se resisten a abandonar su fe estatutaria para asumir una fe pura y racional. Estas últimas sectas se encuentran capturadas por el clericalismo. Pero esta distinción entre ambos tipos de sectas incluye la distinción entre dos tipos de jerarquías eclesiales. Las primeras son aquellas jerarquías eclesiales que buscan gobernar la secta estatutaria abriendo espacios de libertad para los fieles de modo que vayan acercándose a la idea de la verdadera Iglesia, que es aquella en la que los fieles gozan de una auténtica libertad moral. Las segundas, en cambio, se empeñan en coactar toda posibilidad de libertad moral de los fieles y gobiernan la secta de manera despótica. Estas últimas encarnan el clericalismo y condenan a los que no creen en sus dogmas estatutarios como impíos, a quienes se apartan en parte de sus dogmas estatutarios los sindicamos como heterodoxos y quienes, manteniéndose dentro de la secta, se apartan de

ciertas creencias centrales estatutarias son criminalizados como herejes, cosa que desde el punto de vista de la ortodoxia clericalista es lo peor que un criminal en cuestiones de religión puede llegar a ser.

Pero el paso de la secta a la Iglesia es un primer paso. Un segundo paso es el que conduce de la Iglesia al Reino de Dios o Iglesia invisible. Allí toda jerarquía desaparece y sólo tenemos a Dios como legislador moral. Pero en realidad se trata de asumir las leyes morales que brotan de la propia conciencia moral de los sujetos como mandatos divinos. A ellas jamás podremos alcanzarlas en esta tierra, aunque los creyentes guardan la esperanza de poder alcanzarlas después de la muerte (tal como sucede con el Sumo Bien). Pero a través de la historia del despliegue de la ilustración nos vamos acercando a ellas.

Finalmente, he tomado nota de una serie de temas que los trabajos de Kant sobre la eclesiología y sobre la relación entre la religión y la política dejan sin abordar. Estos temas no fueron abordados por Kant porque hacen referencia a realidades sociales del siglo XX y XXI que Kant no podía prever en su tiempo. Es por este motivo que se hace necesario un cuarto y último capítulo en la presente investigación, en el cual pueda desarrollar esos problemas que han quedado abiertos. Para el trabajo de dichos temas utilizaré los conceptos kantianos, hasta donde ellos puedan aportar al esclarecimiento de los problemas, y en los casos en que dichos conceptos no basten recurriré a conceptos que la filosofía contemporánea ha desarrollado. Haré uso especialmente de determinados conceptos pragmatistas que, de una parte, se articulan lo suficientemente bien con la concepción de razón práctica que Kant presenta, de tal manera que pueden acudir en ayuda de los conceptos kantianos pero que, por otra parte, toman distancia de toda metafísica, incluso de la metafísica trascendental desarrollada por Kant.

CAPÍTULO IV. Vínculo entre religión y política. Segunda parte: la política



En el capítulo anterior hemos abordado un aspecto de la relación entre la religión y la política: la eclesiología tal como Kant la presentó en sus textos. En el presente capítulo, que es de carácter más exploratorio y propositivo, presentaré las consecuencias que se derivan de los análisis de Kant para las cuestiones religiosas en las sociedades contemporáneas. La filosofía reciente ha estado desarrollando toda un camino de investigación al respecto, vía que ha sido muy fructífera y que ha vuelto a poner sobre la mesa reflexiones de filósofos como Heidegger, Kierkegaard, Hegel, William James, entre otros⁸⁷. Sin embargo, no se ha integrado a este debate de manera suficiente los aportes de Kant al respecto⁸⁸. Ello no quiere decir que no se hayan realizado investigaciones sobre temas religiosos en Kant, sino que no se ha elaborado una propuesta de orientación kantiana en el debate contemporáneo. Las investigaciones sobre la religión en Kant se han centrado más en las conexiones que el tema tiene con el resto de la obra de Kant y no su relación con el debate en la filosofía reciente. El esfuerzo de este capítulo consiste en recuperar algunas argumentaciones y temas kantianos para el debate contemporáneo.

Con ese propósito abordaré el problema religioso contemporáneo en el siguiente orden: a) La libertad de creencia de los fieles al interior de las sectas estatutarias (Iglesias o comunidades eclesiales), b) la libertad de creencia de las mismas comunidades eclesiales al interior de la sociedad democrática, c) la paz entre las diferentes comunidades eclesiales y el diálogo interreligioso, d) la relación entre la democracia y las comunidades eclesiales, e) el aporte de las comunidades religiosas en relación a la paz entre los pueblos y f) la cuestión del papel de autoridad moral que las autoridades religiosas deben cumplir en el mundo contemporáneo.

Mi propósito es mostrar la relevancia que tiene el pensamiento de Kant sobre las cuestiones religiosas para las sociedades contemporáneas. Muchos de los argumentos

⁸⁷ La lista de los filósofos recientes que han trabajado el tema de la religión es larga. Mencionaré algunos autores solamente, a riesgo de cometer grandes injusticias con otros. Rorty, Richard; *El futuro de la religión: solidaridad, caridad, ironía*, Buenos Aires: Paidós, 2006; Vattimo, Gianni; *Después de la Cristiandad: por un cristianismo no religioso*, Madrid: Paidós, 2003 y *Creer que se cree*, Barcelona: Paidós, 1996; Derrida, Jacques; *Religión*, Madrid: PPC, 1996; Taylor, Charles; *Las variedades de la religión hoy*, Barcelona: Paidós, 2003; Caputo, John; *What would Jesus deconstruct?: the good news of postmodernism for the Church*, Grand Rapids: Baker Academic, 2007 y *The weakness of God: a theology of the event*, Bloomington: Indiana University Press, 2006.

⁸⁸ Uno de los filósofos contemporáneos que ha realizado este esfuerzo, ciertamente de manera tangencial, es el estadounidense Richard Bernstein. En su trabajo Bernstein más que centrarse en el tema religioso se centra en la antropología moral que Kant desarrolla para abordar el problema del mal. Cf. BERNSTEIN, Richard; *El mal radical: una indagación filosófica*, Buenos Aires: Lilmod, 2005.

esgrimidos en el presente capítulo serán prolongaciones de argumentaciones kantianas. Otros de ellos serán, en cambio, propuestas propias en las cuales se explicarán las razones por las que me aparto de Kant o tomo una vertiente cercana pero distinta.

4.1.-La libertad de creencia religiosa al interior de las Iglesias

En el capítulo anterior hemos estudiado la estructura interna que debe tener la Iglesia. Además hemos seguido a Kant en la distinción entre “secta estatutaria” e “Iglesia”. Ahora abordaremos la cuestión de la libertad de los fieles al interior de la Iglesia, en lo que refiere a sus creencias. Nuestro interés se centra en ver hasta qué punto es posible abogar por la libertad de los sujetos al interior de sus comunidades religiosas en cuestiones de fe.

Uno de los derechos fundamentales reconocido internacionalmente en la actualidad lo constituye el de libertad religiosa. Cercano al derecho de opinión, se trata del derecho a profesar libremente una creencia religiosa sin ser perseguido u hostigado por el Estado o por sectores de la sociedad a la que se pertenece. En una sociedad democrática y liberal los ciudadanos han de gozar de este derecho a profesar sus creencias religiosas, por más que éstas resulten extravagantes a los demás miembros de la sociedad⁸⁹.

Sin embargo ese derecho fundamental ha sido violado permanentemente en sociedades democráticas contemporáneas, en algunos casos por falta de una cultura liberal, que separe adecuadamente la esfera del Estado de la esfera religiosa⁹⁰, o en sociedades donde se supone que dicha separación se ha realizado pero la situación de conflicto armado que significa el combate contra el terrorismo internacional ha hecho que surjan nuevas

⁸⁹ El derecho a profesar creencias religiosas o a tener un tipo de vida que resulta extraña o extravagante al resto de la sociedad es tematizado por John Stuart Mill en *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial, 1970. Véase especialmente el capítulo cuarto titulado *De los límites de la autoridad de la sociedad sobre el individuo*.

⁹⁰ Como es sabido, el surgimiento de las sociedades democráticas liberales ha significado la distinción de la esfera del poder y la esfera religiosa, de manera que se hace posible que los diferentes grupos religiosos puedan convivir en una sociedad donde el Estado no privilegia a ninguna doctrina religiosa particular. Ahora bien, no todas las sociedades democráticas contemporáneas han completado este proceso de separación. En muchas sociedades latinoamericanas la Iglesia Católica mantiene aún una cuota importante de poder político que es una proyección de su función tutelar del pasado. Muestra de ello es la institución del Te Deum en las Fiestas Patrias peruanas o la fuerte capacidad de presión que mantiene la Iglesia Católica en algunos parlamentos latinoamericanos. Ello es muestra de que falta profundizar la consolidación de una sociedad democrática y liberal.

formas de tiranía. Este aspecto de la libertad religiosa lo abordaré en la siguiente sección del presente capítulo.

A la par de éste existe otro derecho, ciertamente no positivizado, pero que se desprende de la argumentación jurídica racional, que es el derecho que tienen los fieles al interior de una comunidad religiosa determinada a asumir su creencia de manera libre y no bajo las imposiciones de la jerarquía eclesiástica. Desde esta perspectiva se puede percibir con claridad que las jerarquías religiosas o las comunidades eclesiales pueden oprimir las libertades de los fieles imponiéndoles formas de asumir la creencia religiosa que profesan⁹¹. En esta actitud las jerarquías, o las comunidades eclesiales pueden quebrar el nexo que Kant acertadamente establece entre libertad de conciencia y religión. En esta sección diluiré la distinción que Kant había establecido entre “Iglesia” y “secta” no porque la considere incorrecta, pues sigo sosteniendo con Kant que la verdadera Iglesia es aquella en la que el nexo entre la religión y la libertad de la conciencia es fuerte. Sin embargo, a fin de agilizar la redacción y la lectura utilizaré indistintamente los términos “Iglesia”, “secta” y “comunidad eclesial”.

⁹¹ Existen muchas maneras en que las jerarquías religiosas, sin necesidad de abordar a los fieles pistola en mano, pueden forzarlos a transformar su manera de asumir su creencia religiosa. La historia reciente de ciertas Iglesias da cuenta de jerarquías que, utilizando las argucias del derecho canónico, han quitado parroquias y templos a congregaciones enteras. En el sur andino del Perú las nuevas autoridades religiosas obligan a sus fieles a recatequizarlos señalando que la labor de los obispos anteriores había permitido un sincretismo pagano que es necesario erradicar. Desde los años 60 el obispado de la zona, a cargo del religioso de los Sagrados Corazones, Luis Dalle, había tenido una actitud de diálogo con la cultura aymara y una importante actividad social. En los años 90 la congregación de los Sagrados Corazones ha tenido que abandonar la parroquia de San Juan del Oro, y lo mismo ha sucedido con otras congregaciones progresistas en el resto del sur andino durante los primeros años del presente siglo. En todos esos lugares la alta jerarquía ha colocado a movimientos afines a su visión de la fe en esos lugares. Todo ello constituye realmente una catástrofe eclesial si se tiene en cuenta que la labor social desarrollada por la Iglesia progresista sirvió de una herramienta muy importante para evitar que la presencia de Sendero Luminoso no fuese poderosa.

Otro mecanismo es la segregación de ciertos fieles respecto de las prácticas sacramentales, como el obligar a todos los fieles a comulgar directamente de la mano del sacerdote, y no poder tomar la hostia por en sus propias manos, como antes era permitido. El endurecimiento ritualista se ha convertido en una forma de control. Otra forma de hostigamiento se realiza contra los teólogos, especialmente los pastoralistas y biblistas por expresar ideas que no agradan a la alta jerarquía, aun cuando dichas ideas teológicas no se apartan de los márgenes de la doctrina oficial. Casos emblemáticos son la persecución emprendida contra Gustavo Gutiérrez y Eduardo Arens en Perú.

4.1.1.- La libertad religiosa a elegir *cómo* creer

Se ha estudiado anteriormente las violaciones a la libertad de creencia religiosa que provienen del entorno social y político, de modo que se ha hostigado a las personas por lo que creen o por en quién creen. Quiero concentrarme esta vez en otro aspecto del problema de la libertad religiosa que no ha sido suficientemente explorado. Lo constituye no tanto en la libertad de en *qué* o *en quién* creer (es decir, si se es cristiano, musulmán o judío, por ejemplo), sino la libertad a elegir *cómo* creer lo que se cree. Gran parte de las guerras religiosas que asolaron el continente europeo durante el siglo XVI han tenido como foco disputas respecto al *cómo* de la creencia religiosa más que el *qué* de la misma⁹².

¿A qué me refiero con esta distinción entre el *qué* y el *cómo* en cuestiones de creencia religiosa? El derecho a abrazar una creencia religiosa –es decir, el qué creer– pertenece a una persona o a una comunidad y demarca una esfera de libertad que no puede ser vulnerada por otras personas o grupos que no comparten dicha creencia religiosa. Como comunidad podemos creer en Cristo, en Alá o tener otra creencia religiosa posible. El atentado contra la libertad de las comunidades de creyentes puede graficarse claramente con las cruzadas, en las cuales los cristianos agredieron a sus enemigos exteriores, que abrazan otros credos. El ejercicio de la violencia en estos casos se pretende justificado como una reacción legítima contra los impíos, es decir, contra aquellos que no creen en la *religión verdadera*, que no es otra que la *secta estatutaria supuestamente verdadera*.

Ahora bien, una cosa es creer, por ejemplo, en Cristo (al interior del cristianismo) y otra distinta la manera en que uno vive o practica dicha creencia. Respecto del *cómo* ya no se trata de la relación de la comunidad de creyentes con los que no creen sino se trata, más bien, de la relación entre creyentes al interior de la misma comunidad de fe. Así, por

⁹² Muestra de ello ha sido la persecución de los herejes tanto por la Inquisición católica como por la ortodoxia protestante, especialmente calvinista. La historia se encuentra plagada de trances de persecución y masacre de herejes. Uno de ellos, destacable por lo sanguinario, tuvo lugar durante el siglo XIII bajo el papado de Inocencio III. En Albi, al sur de Francia, se había fortalecido una versión del cristianismo de había bebido del maniqueísmo anticlerical de los tantos que plagaron Europa desde los inicios del medioevo. Los albigenses no sólo estaban casi todos convertidos a dicha versión del cristianismo que se presentaba sumamente crítica al papado (al igual que los llamados *fraticelli*, que derivaban de los franciscanos), sino que la región, gracias al trabajo y esfuerzo de los habitantes de Albi, había prosperado notablemente. Durante la última campaña orquestada por Inocencio III, organizada en 1214, al encontrar el primer pueblo numeroso de la región los soldados preguntaron cómo distinguir a los herejes de quiénes no lo eran. A ello encontraron como respuesta: “Matadlos a todos, Dios sabrá lo suyo”. La masacre –y el saqueo– estaban justificada, pues Dios separará a los herejes de los fieles a la ortodoxia.

ejemplo, una cosa es creer en Cristo y otra distinta es la manera en la que se profese esa fe. Esta es la fuente de la que surge el ejercicio de la violencia conocida como *combate de las herejías*. Aquí la violencia es utilizada contra los enemigos que se hayan dentro de la comunidad de creyentes, como sucedió con la Inquisición católica. Lo que me interesa es esclarecer este último aspecto, referente al modo de creer, porque sospecho que algunos de los males del mundo contemporáneo tienen sus raíces en ello.

Para el caso específico de las comunidades cristianas la distinción entre el *qué* (o en *quién*) creer y el *cómo* creer se presenta de este modo: en ellas las personas creen en Cristo (*quién*) y creen que Él es el Salvador (*qué*), pero tienen (o deberían tener) el derecho a elegir la manera (el *cómo*) de creer en Cristo y de creer que Él es el Salvador.

Si bien la cuestión por el *qué* afecta directamente a lo doctrinario mientras que la cuestión referida al *cómo* se vincula con lo ritual, oracular y lo ético, no todo lo referente a lo doctrinal es agotado por el *qué* puesto que hay muchas maneras de interpretar y asumir un núcleo doctrinal. De hecho los núcleos doctrinales libres de toda interpretación no existen, sino que lo único con lo que contamos son doctrinas interpretadas. Las diferentes interpretaciones son diferentes modos de asumir los cuerpos doctrinarios

En términos generales podría decirse que hay dos modos de asumir una creencia religiosa. El primero lo denominaré “doctrinario” o “teórico”, mientras que al segundo lo llamaré “experiencial” o “práctico”. Los términos “teórico” y “práctico” se encuentran evidentemente conectados con la distinción entre la razón teórica y la razón práctica de Kant. Algo más, alguien quizás pueda objetar que hay muchas y no sólo dos maneras de creer. Frente a ello he de aclarar que aquí se trata de dos actitudes que considero lo suficientemente abarcadoras como para cubrir gran parte del espectro respecto a las creencias religiosas⁹³.

⁹³ Gustavo Gutiérrez es su *Teología de la liberación. Perspectivas* utilizó los términos “ortodoxia” y “ortopraxis” -es decir, creencia (cor)recta y acción (cor)recta- de modo análogo, aunque tal vez no del todo, a mi uso de los términos “doctrinario” y “experiencial”. Sospecho que las etiquetas que estoy usando no son del todo traducibles a los términos de Gutiérrez puesto que detrás de la diferenciación que estoy introduciendo se encuentra la distinción kantiana entre razón pura y razón práctica de una manera que resulta problemática encontrar en la teología de la liberación. La distinción kantiana entre ambos tipos de racionalidades procura encarar el complicado problema filosófico de la relación entre la teoría y la práctica de una manera distinta a la forma en que Gutiérrez procura hacerlo. Escapa a los objetivos del presente trabajo esclarecer las distinciones entre la argumentación kantiana que utilicé y la argumentación de Gutiérrez en lo que respecta a la distinción y articulación de teoría y práctica, aunque convendría aplicarse a este asunto en algún momento. Cf. GUTIÉRREZ, Gustavo; *Teología de la liberación: perspectivas*, Lima: CEP, 1996.

4.1.2.- Las creencias religiosas asumidas de modo doctrinario o teórico

La primera forma de tener una creencia religiosa la he denominado “doctrinaria” o “teórica”, pero ello no significa que todo el que asuma un sistema doctrinario en su vida de fe está asumiendo sus creencias religiosas de manera doctrinaria. Esto último sucede cuando las personas o los grupos exigen a todos los demás creyentes relacionarse con los dogmas (o las verdades de fe) de la manera en la que ellos lo hacen, es decir, asumirlos de manera literal⁹⁴. La exigencia de asumir los dogmas de esta manera se desprende de la creencia de que se tiene acceso al conocimiento de aquello a lo que los dogmas refieren, es decir, que la razón humana puede tener como contenido de conocimiento a Dios. En este sentido no respeta los límites de la razón en su uso teórico. Un segundo elemento de la creencia doctrinariamente asumida consiste en que reduce y empobrece la identidad de los creyentes, es decir, genera una autoimagen reducida y empobrecida en la persona de los fieles. Finalmente, un tercer elemento de la creencia doctrinaria es el político, que conduce a los creyentes a movilizarse –motivado por líderes político-religiosos – contra sus enemigos al interior de la comunidad de creyentes o contra enemigos externos, como otras comunidades religiosas y formas de vida.

La conjunción de estos elementos esconde potencialidades sumamente violentas frente a los correligionarios como frente a los no creyentes. Así la purgación de las creencias en la tristemente célebre lucha contra las herejías en el pasado del catolicismo y del protestantismo ha sido muestra de violencia contra los correligionarios. En tanto que la “guerra contra las otras religiones”, que incluso tiene su centro en torno al término “terrorismo internacional” – ya sea luchando contra el “demonio occidental” que se

⁹⁴ En realidad, la literalidad de los textos o de los dogmas o de ciertas verdades nunca es real, sino que es construida o definida por líderes de los grupos en cuestión, quiénes señalan en qué sentido han de interpretarse tanto los textos, como los dogmas y las verdades de la fe. *Cfr.* ARENS, Eduardo; *La Biblia sin mitos. Una introducción crítica*, Lima: CEP, 2004. Véase allí especialmente el apéndice titulado *El fundamentalismo*.

presenta como “cruzado del siglo XXI”, o sea bajo la forma del “mal radical” que combatiremos con las fuerzas de Yaveh; esta guerra contra los otros (y en última instancia contra “el maligno”) representa un potencial sumamente peligroso⁹⁵. De hecho hay algo de perverso en ello, aunque sea solamente el hecho de agredir e insultar a otro, o tomar las armas contra él por el hecho de que tiene otras creencias religiosas o en razón de que, compartiendo nuestras propias creencias, las asume de manera distinta⁹⁶.

Se suele llamar fundamentalista o integrista a quien se relaciona con los dogmas de un modo tan estrecho como para asumir una supuesta lectura literal de los mismos. Para éstas personas los dogmas tal cual ellos los interpretan definen por entero la fe en cuestión, de tal modo que quienes tengan interpretaciones distintas de éstos se encuentran profundamente en el error. El “error” consiste aquí no en que no crean en los dogmas, sino en que no lo hacen “correctamente”. De tal manera que si se quiere salvar el alma de aquél o salvar la religión de los herejes hay que enmendar la manera en que los “hermanos desviados por el mal” creen lo que nosotros creemos. De ahí a pensar que todo tipo de violencia se legitima frente a la “perdición” hay un paso muy corto. Lo doctrinario o fundamentalista aquí no consiste es adherirse a dogmas específicos ni creer que el otro está en el error, sino más bien tener la militante idea de que es nuestro deber enmendarle la plana al otro respecto a su manera de creer.

Pero esta adhesión estrecha a ciertas verdades de fe es posible porque uno interpreta su identidad de manera empobrecida. Comúnmente las personas articulan su identidad a través de una pluralidad de lealtades. Por ejemplo, una persona puede ser católico, peruano,

⁹⁵ Respecto a la retórica estadounidense en su combate político-religioso contra el mal véase BERNSTEIN, Richard; *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*. Buenos Aires: Katz, 2006.

⁹⁶ La disputa que sostuvo Bartolomé de las Casas con Juan Ginés de Sepúlveda en el siglo XVI muestra aristas que lindan con los temas de la herejía y la impiedad. En la discusión teológica sobre el estatuto religioso de los indígenas americanos, se encuentran implicadas dos cosas diferentes. La primera, de orden teológico, es la referente a la salvación de los no bautizados. La segunda, de orden político y económico, refiere a la legitimidad de la conquista y a la autoridad de los encomenderos para enriquecerse con el trabajo de los aborígenes como si de sus esclavos se tratara. Esta segunda cuestión es sumamente importante en la discusión sobre el entonces reciente *Derecho de Gentes*, así como la reflexión en torno al acceso a la justicia que se estaba gestando con Francisco de Vitoria en la época. Pero la primera de estas cuestiones tiene que ver con la pregunta sobre cómo considerar a los originarios americanos, puesto que la revelación no les había sido comunicada: ¿eran herejes?, ¿paganos? ¿o habría que considerarlos de alguna otra forma? Para explicarse lo más importante en esta cuestión en un sentido existencial, se resolvió que gente no bautizada como ellos no irían al infierno ni al purgatorio –reservados a impíos y herejes– sino al limbo. El limbo se convirtió en el lugar – lejos de Dios– donde irían los no bautizados en general, y no sólo los no bautizados europeos. Recientemente el Papa Benedicto XVI ha declarado saludablemente que el limbo es una invención del imaginario popular sin sustento teológico. Sea como fuere, la creencia en el limbo generó mucho dolor en quienes perdieron a hijos antes de poder bautizarlos.

limeño, literato, tener una determinada orientación política, ser hispanohablante, o muy bien podría tener doble nacionalidad y haber crecido en un hogar bilingüe y haberse identificado adicionalmente con una tercera lengua y cultura que adquirió en la escuela a la que asistió. De esta manera en las personas hay una pluralidad de focos que configura una identidad compleja. El fundamentalismo se origina cuando se oscurecen los focos identitarios para resaltar exclusivamente uno de los elementos que lo constituye. De esta manera, cuando la persona decide - o es inducida a- hacer valer sólo el hecho de que es católico, se produce en su vida un gran empobrecimiento y termina teniendo actitudes hostiles para con otros. Muchas veces sucede que en los conflictos sociales las personas sienten agredidas algunas de sus fuentes de identidad, que posteriormente pueden convertirse en la punta de lanza de las reivindicaciones, que muy bien podrían oscurecer las otras fuentes de la identidad si las condiciones son propicias para ello⁹⁷.

Ahora bien, cuando las personas son inducidas o forzadas por las comunidades religiosas y sus líderes políticos a asumir ese empobrecimiento de su identidad se atenta contra su propia libertad. En cuestiones de libertades religiosas hay que tener en cuenta que una cosa es la libertad de los grupos a tener sus creencias religiosas y otra cosa es la libertad de las personas a asumir sus creencias de manera libre, por medio de coacciones internas o externas. La existencia de comunidades religiosas es un bien de nuestro mundo contemporáneo, pero no hay que olvidar que lo es en tanto que ellas expresan la libertad de creencia de las personas y no la sumisión de las mismas. No son, en ningún caso, un bien en sí mismas⁹⁸.

En la páginas 215 y 216 de su libro *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, Amartya Sen expresa con claridad la crítica contra esta opción, que perfectamente podemos denominar “tradicionalismo” citando una observación que el emperador indio, Akbar realizó alrededor de 1590 respecto de la relación entre la razón libre y el tradicionalismo, en el marco de las reflexiones sobre la relación entre la fe y la razón. El emperador dice a su interlocutor y amigo Abul Fazl lo siguiente:

La búsqueda de la razón y el rechazo del tradicionalismo son tan brillantemente obvios que están por encima de la necesidad de discutir. Si el tradicionalismo fuese

⁹⁷ Cf. MAALOUF, Amin; *Identidades asesinas*, Madrid: Alianza Editorial, 2002.

⁹⁸ Cf. SEN, Amartya; *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, Buenos Aires: Katz, 2007.

apropiado, los profetas simplemente habrían seguido a sus mayores (y no habrían traído nuevos mensajes).

4.1.3.- Las creencias religiosas asumidas de modo experiencial o práctico

El modo experiencial o práctico de asumir una creencia religiosa se distingue del modo doctrinal como lo teórico de lo práctico. Mientras que lo doctrinal consiste en asumir ciertas “verdades de fe” de un modo especificado, lo experiencial o práctico consiste en vivir ciertos ideales prácticos que sobrepasan con creces las verdades definidas dogmáticamente. Podríamos decir que estos ideales prácticos constituyen el horizonte de fe en el que se insertan las “verdades de fe” dogmáticamente definidas. Es decir, el modo experiencial o práctico de vivir la fe supone el respeto de los límites de la razón teórica a la vez que integra la creencia religiosa en el ámbito de la moral. En este sentido creer de manera experiencial nos puede abrir a la tolerancia puesto que se entiende que en el trasfondo vital de nuestras creencias religiosas se encuentra la exigencia práctica de respetar a los otros aunque no compartan nuestras doctrinas. Esto de modo que podríamos considerar a las creencias de los fieles de otras religiones como creencias dignas de respeto y aprecio en vez de radicalmente erradas⁹⁹.

El retorno de lo religioso en nuestro mundo contemporáneo no sólo ha traído el antiguo modo más doctrinario de asumir las creencias religiosas, sino que también han significado el florecimiento del modo experiencial de asumirlas. De modo que lo religioso retorna no sólo como componente político y doctrinario en la escena mundial actual, sino como forma de vivir la esperanza que, en cierto modo, el fin de los grandes relatos revolucionarios había dejado deshabitada. Este retorno experiencial de lo religioso tiene

⁹⁹ La vivencia de fe de algunos de los santos de la Iglesia Católica, como Teresa de Ávila y Francisco de Asís ha sido del tipo experiencial. Ellos han experimentado diferentes vivencias religiosas, incluso aquellas que no eran bien vistas por las autoridades eclesiales y los creyentes doctrinarios. En el caso de Francisco, la radicalización de la pobreza y la práctica de la propia mortificación corporal lo llevó al extremo de estar a punto de la casi expulsión de la Iglesia.

algo de inédito, no por que antes no se haya propuesto asumir el cristianismo –u otra religión- en ese sentido. De hecho así lo propusieron Castellio, en el cristianismo protestante y ciertos intelectuales islámicos lo habían hecho, entre otros. Lo nuevo es que ahora la propuesta de asumir las religiones en sentido experiencial no es exclusividad de las élites intelectuales. Esto puede tener muchas causas, como la expansión de la educación y la mayor despliegue de las comunicaciones. Sea como sea existen cada vez más personas que no están dispuestas a simplificar y empobrecer la riqueza de sus identidades plurales

Se trata de una manera razonable de tener creencias religiosas porque se considera el derecho legítimo de los demás a tener sus propias creencias religiosas, e inclusive se ve la pluralidad como un valor del mundo contemporáneo, por ser expresión de las libertades. Al interior de las comunidades de fe el creyente experiencial respeta y valora la existencia de una pluralidad de formas de asumir las creencias religiosas. Incluso, el creyente doctrinal es respetado y valorado por el creyente práctico, siempre que el primero sea respetuoso y no ejerza violencia contra otros. Respecto de las relaciones interreligiosas el creyente experiencial no sólo es respetuoso sino que valora la existencia de la pluralidad de creencias religiosas. En ningún momento muestra hostilidad frente a otros por el hecho de que tienen credos religiosos distintos al suyo.

Estas actitudes son posibles por varios motivos. De un lado el creyente experiencial da prioridad a la caridad antes que a los aspectos dogmáticos. Por otra parte, sucede que su identidad no ha sufrido el estrechamiento de definirse sólo como creyente, sino también como perteneciente a una o varias comunidades políticas, perteneciente a una o varias comunidades lingüísticas, tener tal orientación política, tener tal profesión o cual afición, etc. Ello no necesariamente arrincona su dimensión religiosa, sino que le permite matizarla y enriquecerla, lo que significa tener una vida más amplia y rica. Además, le es posible tener esa actitud respecto a la religión porque no se encuentra capturado por el miedo frente a los demás, a la pluralidad del mundo humano o al inminente castigo divino que, según el fundamentalismo, sobrevendría a quién no cree “correctamente”. Si bien puede encontrar cosas que lo atemorizan, el temor no cierra su capacidad de reflexionar y de manejar los conflictos y desacuerdos propios de la convivencia social de manera razonable. La actitud fundamentalista, en cambio, se encuentra relacionada a la inseguridad y la ansiedad que muchas personas experimentan y que les obliga a refugiarse en formas de vivir y de creer

tanto doctrinas religiosas como doctrinas laicas que le ofrecen una supuesta seguridad y que, entre otras cosas, definen su identidad en contraposición a doctrinas opuestas. Esta manera de asumir las creencias se encuentra en sintonía con el últimamente tan ensalzado “conflicto entre civilizaciones”¹⁰⁰.

4.1.4.- La apertura a la tolerancia y al diálogo interreligioso

Uno de los grandes humanistas del siglo XVI ha sido Sebastián Castellio, quien pensaba la libertad de conciencia en cuestiones religiosas como un don del Espíritu. Esta intuición lo condujo a considerar la tolerancia religiosa como un principio fundamental, de tal manera que se constituyó en el precedente de John Locke, el padre de la tolerancia de las sociedades democráticas modernas y contemporáneas. Castellio, en su controversia con el fundamentalismo de Jean Calvino asienta en las mismas Escrituras su principio de tolerancia para con quien cree de manera distinta – es decir, frente a todos aquellos a los que tanto la Inquisición católica como el fundamentalismo protestante de Calvino acusan de herejes y consideran dignos de penas de muerte tortuosas y ejemplares -. Castellio afirmará lo siguiente:

Las verdades de la religión son por naturaleza misteriosas, y desde hace más de mil años constituyen la materia de una inagotable controversia, en la que la sangre no dejará de correr hasta que el amor no ilumine los espíritus y tenga la última palabra. Cualquiera que interprete la palabra de Dios, puede equivocarse y cometer errores, y con ello nuestro primer deber sería el de la tolerancia recíproca. Si todas las cuestiones fueran tan claras y evidentes como que sólo hay un Dios, todos los

¹⁰⁰ Cf. HUNTINGTON; Samuel; *El conflicto entre civilizaciones, próximo campo de batalla*, Valencia: Pre-texto, 1986. Ciertamente, la perspectiva que Huntington y sus seguidores respecto de las condiciones de las nuevas relaciones globales son sesgadas y no reflejan la complejidad de los encuentros culturales y sociales en el mundo contemporáneo, como la cooperación, la asistencia, la interculturalidad, la migración, el sistema internacional de derechos humanos y el conjunto de garantías que son también apoyados por miembros de muchas de las civilizaciones que hoy en día supuestamente estarían en pie de lucha.

cristianos podrían tener fácilmente una misma opinión sobre todas esas cuestiones, pero como todo está oscuro y confuso, los cristianos no deben juzgarse los unos a los otros. Y si somos más sabios que los paganos, seamos también mejores y más compasivos que ellos¹⁰¹.

Puesto que la Verdad doctrinaria última es confusa y nadie puede estar seguro de tener la interpretación correcta, sólo queda la *veracidad práctica* que consiste en reconocer que no se tiene el dominio sobre la Verdad y tratar al otro compasivamente. Castellio lo subraya adecuadamente: si acaso somos mejores que los que no creen, ello no sería porque tenemos la doctrina correcta, o la única interpretación válida de las verdades de fe, sino que somos compasivos, es decir, caritativos. Nuestra superioridad no sería teórica, sino práctica. Con ello se asienta el principio de la tolerancia desde Castellio hasta nuestros días. Y no se trata sólo de la tolerancia con los supuestos herejes – que no creen de la manera en que nosotros creemos –, sino también con los supuestos impíos – quienes no creen en aquello que nosotros creemos.

Esto tiene consecuencias directas tanto para las relaciones entre los fieles en las comunidades religiosas (es decir, las relaciones al interior de las comunidades de creyentes) como para el diálogo ecuménico y el diálogo interreligioso (las relaciones y el diálogo entre las religiones). Al interior de las comunidades de fe la tolerancia basada en la caridad supone el respeto de los diferentes modos de creer en las verdades de fe. En lo referente al diálogo ecuménico e interreligioso, el soporte del mismo no puede ser una verdad doctrinal, en el sentido de una ‘doctrina verdadera’ que el otro tendría que asumir necesariamente como la única correcta para iniciar realmente el encuentro. No es posible iniciar el diálogo a partir de esa exigencia, ya que el otro podría condicionar a su vez el diálogo a que asumamos su doctrina, y no la nuestra, como la verdadera. En vez de ello, el diálogo ha de cimentarse en la veracidad, es decir, en la disposición moral a ser honesto con el otro, y el deseo profundo de ser compasivo con nuestros interlocutores. Ello supone reemplazar las doctrinas por la práctica de la caridad como fundamento del diálogo, además de que en el encuentro entre versiones del cristianismo y entre religiones nos acercamos con la disposición moral que nos haga desear construir un mundo en el que se permita a cada cual creer en libertad.

¹⁰¹ Citado en ZWEIG, Stefan; *Castellio contra Calvino. Conciencia contra violencia*. Barcelona: Acantilado, 2001. Pp. 170-71.

La disposición moral hacia la veracidad y la pretensión de tener la verdad última como actitudes para insertarnos en el diálogo sobre nuestras creencias religiosas y los diversos modos de asumirlas traen consecuencias radicalmente opuestas. Ser veraz significa ofrecer una actitud sincera al otro. La persona veraz no tiene como objetivo mantener una verdad de principio a fin en el diálogo. La veracidad no se opone al error (como sí sucede con la verdad), sino a la mentira. Si las cosas de Dios son misteriosas para todos, si la verdad última respecto a lo religioso nos es oculta, entonces aquél que afirme tener la Verdad que debe condicionar el encuentro estaría mintiendo. Su mentira consiste en afirmar tener certeza respecto de algo que es para todo humano incierto. Ello no es una falta epistémica sino moral, pues lo que se muestra con ello es intransparencia. La veracidad es la apertura al otro de modo que manifestamos abiertamente los límites de nuestras certezas para poder abrir espacio a las dudas¹⁰².

Esta disposición moral no es algo ajeno a las aspiraciones de las grandes religiones, como el cristianismo, el Islam, el judaísmo y el budismo, entre otras. La primacía de la compasión y la caridad se encuentra en el corazón de estas confesiones y todos los creyentes razonables de estas religiones entienden que éste es el foco de acuerdo sobre el que se construye el diálogo interreligioso. Si bien la presencia del terrorismo internacional de rostro islámico ha generado la imagen en el mundo contemporáneo de que los musulmanes son violentos, irracionales y fanáticos, ello no refleja el corazón del Islam expresado tanto en el Corán como en la tradición islámica, en el que se enfatizan los mensajes de paz y tolerancia. El terrorismo islámico es tan representativo del Islam como lo son la Inquisición y Hitler del cristianismo.

4.1.5.- La libertad a la no creencia

En su libro *India contemporánea* Amartya Sen cuenta una anécdota que es muy reveladora. Su familia, y en especial su abuelo, era creyente hinduista. Sin embargo la experiencia de Sen respecto de la religión era distinta. Él mismo cuenta que:

¹⁰² Kant y Montaigne

“Como mis pensamientos infantiles –cualquiera fuese su valor- no me empujaban en modo alguno hacia la religión, pregunté a mi abuelo si el hecho de que ésta no me atrajera debía preocuparme. Me contestó: ‘No, en realidad las convicciones religiosas no tienen sentido mientras no puedas pensar seriamente por ti mismo; ya llegarán con el tiempo’”

Hasta aquí, algo que merece comentario es la respuesta “las convicciones religiosas no tienen sentido mientras no puedas pensar seriamente por ti mismo”. Con esto se está reafirmando una intuición que ya hemos presentado en este apartado: hay dos maneras de relacionar el pensamiento libre y la religión. La primera manera es la que adoptan los dogmáticos: el pensamiento libre y la religión son necesariamente excluyentes, de manera que si alguien quiere ser una persona religiosa debe de someter su capacidad de pensar a los dogmas de fe entendidos literalmente. Es por esta misma razón que muchas personas creen que si alguien se dedica a la filosofía o a la ciencia, esa persona debe ser atea o no creyente. La segunda manera, en cambio, es la adoptada por los creyentes experienciales: el pensamiento libre y la religión no son necesariamente excluyentes, de manera que el abrazar un credo religioso no opaca en absoluto la capacidad de pensar de manera libre.

Pero hay algo más que el abuelo de Sen está señalando, y es que uno se encuentra realmente en condiciones de afrontar la cuestión sobre la religión realmente y de manera seria cuando se encuentra en condiciones de pensar por sí mismo. Con ello está afirmando que sólo cuenta como opción auténticamente religiosa la opción experiencial. Esta segunda afirmación del abuelo de Sen resulta estimulante pero tiene un aspecto que es controversial: radicalizando dicho argumento alguien podría abrogarse el derecho de discriminar a quienes creen de manera doctrinaria y calificarlos como infantiles, falsos creyentes e incluso herejes.

El relato de Sen no termina allí:

Puesto que en mi caso [las convicciones religiosas] no llegaron en absoluto (mi escepticismo parecía madurar con el tiempo), algunos años después le dije a mi abuelo que se había equivocado por completo. ‘¡De ninguna manera!’”, replicó, ‘has abordado la cuestión religiosa y, por lo que veo, te has situado en la parte atea –la filosofía lokâyata-del espectro hindú’¹⁰³.

¹⁰³ SEN, Amartya; *La india contemporánea. Entre la modernidad y la tradición*, Barcelona: Gedisa, 2007. P. 72.

Nuevamente, la respuesta del abuelo de Sen sigue siendo de interés: “has abordado la cuestión religiosa y, por lo que veo, te has situado en la parte atea –la filosofía lokâyata– del espectro hindú”. El mismo reconocimiento de haber pensado la cuestión religiosa y el haber optado por el escepticismo no creyente al respecto ha hecho que Sen se plantee el tema de la creencia. Y después de haberlo hecho se sitúa en la parte atea. Es como si el hinduismo tuviese previsto un lugar para quienes adoptan el escepticismo no creyente. La imagen es singular: el no creyente no escapa del espectro religioso, porque se trata de un ateísmo fruto de una reflexión y una toma de posición respecto de la creencia religiosa. En otras palabras, la imagen sugiere que en la vida de toda persona existe una dimensión para lo que podemos denominar “la cuestión religiosa”, que tiene que ver con la pregunta respecto a si creer o no creer, y que todos, tarde o temprano se enfrentan a esta pregunta. Esto supone que la cuestión religiosa es algo ineludible en la experiencia de toda persona.

Sin embargo la experiencia de las personas pone en cuestión esta manera de pensar. Hay gentes no creyentes que jamás se han hecho la pregunta religiosa porque para esas personas la religión no se ha presentado como una opción en sus vidas, incluso si viven en un ambiente social donde está presente la religión. Considero falsa la posición que afirma que la vida de una persona está compuesta por un determinado conjunto de dimensiones ineludibles, entre las cuales se encuentra la cuestión religiosa. Si bien es cierto que la cuestión económica, o la de las relaciones de afecto y amistad está siempre presente, no se puede decir lo mismo respecto de la religión. De esta manera, hay personas que son completamente indiferentes frente a la religión y no podemos decir que a ellas les falta desarrollar una dimensión importante y que por ello tienen una vida incompleta.

Esto nos arroja, por lo menos, dos tipos de no creyentes: aquellos que se han planteado la cuestión religiosa y han decidido ubicarse en el sector no creyente, y quienes jamás se han planteado la cuestión religiosa, porque les ha sido completamente indiferente e inexistente en su vida. Frente a ellos, los creyentes tendrán dos tipos de actitudes, depende si uno es creyente doctrinario o experiencial. El creyente doctrinario creerá que el no creyente se encuentra profundamente en el error y será calificado de impío al que hay que convencer para que abrace la creencia religiosa. En este sentido puede tomarse la reivindicación de Ratzinger respecto de Europa como un continente cristiano. No me

refiero que Ratzinger tenga esa actitud respecto de los no creyentes, sino que ese argumento puede ser utilizado como argumento de los grupos católicos y evangélicos radicales para intentar forzar a las personas a abrazar el cristianismo. El creyente experiencial, en cambio, tendrá una actitud distinta: acepta de buena fe la opción de vida de los no creyentes, así como antes había hecho lo mismo con el creyente doctrinario, siempre y cuando el no creyente no lo hostigue. Si se siente hostigado tiene derecho a defender su libertad de creencia recurriendo a los recursos del Estado de Derecho.

4.2.- La libertad de creencia de las mismas comunidades eclesiales al interior de las sociedades contemporáneas

El otro aspecto de la libertad religiosa, más ampliamente discutido, es aquél que apunta a la libertad que las comunidades de fe exigen dentro del ámbito de la comunidad política y el entorno social en el que se inscriben. La comunidad política puede permitir el desarrollo o perseguir a las comunidades religiosas, dependiendo de la concepción que la inspire. El entorno social también puede ser tolerante u hostil frente a determinadas comunidades de fieles. Cuando es el Estado (en tanto que comunidad política) quien persigue a la(s) comunidad(es) religiosas, se trata de un proceso de discriminación política, la cual se expresa a través de la ley o de los principios de la Constitución. Cuando se trata de una reacción adversa por parte del entorno social, se trata de un fenómeno de discriminación social.

Al abordar el problema de la libertad de creencia de las comunidades religiosas al interior de las sociedades contemporáneas lo haré desde un punto de vista normativo e iré presentando las diferentes formas de distancia que algunas sociedades pueden asumir de este modelo normativo. Las sociedades en las que se respetan las libertades de las comunidades religiosas respecto de sus creencias son las sociedades democráticas bien ordenadas y las sociedades jerárquicas consultivas decentes. Al tomar como modelos normativos estos dos tipos de sociedades estoy siguiendo la propuesta de John Rawls en su

libro *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*¹⁰⁴. Ambos tipos de sociedades son las únicas que respetan los derechos humanos de su población y, como consecuencia, también la libertad de creencia religiosa. Lo que viene a continuación es una presentación de los tipos de discriminación religiosa posible que permitan entrever el modelo normativo para las sociedades contemporáneas. Es por esta razón que abordaré primero la discriminación política de las comunidades religiosas y después la discriminación social de las mismas.

Señalo que sólo las sociedades democráticas y las sociedades jerárquicas consultivas decentes son las que muestran las posibilidades de hacer valer la libertad religiosa por la estructura política que contienen. En lo que respecta a la sociedad, el encontrarse articulada sobre la base de un consenso entrecruzado entre diferentes doctrinas religiosas y no religiosas garantiza que las libertades de creencia religiosa sean protegidas políticamente. En el caso de la jerarquía consultiva decente, si bien no se trata de una sociedad democrática, el que las decisiones políticas sean tomadas a través de un proceso de consulta, garantiza que las libertades religiosas sean protegidas por el sistema político¹⁰⁵.

4.2.1.- La discriminación política de las comunidades religiosas

¹⁰⁴ RAWLS, John; *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*, Barcelona: Paidós, 2001.

¹⁰⁵ En su libro Rawls precisa que en una jerarquía consultiva decente “la estructura básica de la sociedad debe incluir una familia de cuerpos representativos cuya función en jerarquía es participar de un procedimiento establecido de consulta y preservar lo que la concepción popular de justicia como bien común considera como los intereses fundamentales de todos los miembros del pueblo.....Si bien no todas las personas en una sociedad jerárquica decente son consideradas como ciudadanos libres e iguales, ni como individuos separados merecedores de igual representación (según la máxima ‘un hombre, un voto’), se las considera decentes y racionales y capaces de aprendizaje moral en los términos de su sociedad. Como miembros responsables de la sociedad, pueden reconocer cuándo sus obligaciones están de acuerdo con la idea popular de justicia como bien común” Pp. 85 y 86. Y lo que es más importante desde el punto de vista político es que “[e]n materia de decisiones políticas, una jerarquía consultiva decente ofrece la oportunidad de que sean escuchadas diferentes voces...según los valores religiosos y filosóficos de la sociedad tal como se expresan en la idea de bien común. Como miembros de asociaciones, corporaciones y empresas, las personas tienen el derecho de disentir en alguna etapa del procedimiento de consulta (...) y el gobierno tiene la obligación de tomar el disentimiento en serio y darle una respuesta consciente. RAWLS, John; *El derecho de gentes y “Una revisión de la idea de razón pública”*, Barcelona: Paidós, 2001. Pp. 86. Así, en una jerarquía consultiva decente no todos los miembros tienen voto, pero todos tienen una voz que debe ser oída por el gobierno. Estas características hacen de este tipo de sociedad un lugar en el que se puede alojar perfectamente la libertad de creencia religiosa.

La discriminación política de comunidades religiosas puede darse por varias razones: a) Porque el Estado está religiosamente configurado, de tal manera que las otras religiones son prohibidas o perseguidas, b) porque el Estado se reivindica laico en el sentido más radical del término, es decir que no permite la presencia de comunidades religiosas en su territorio o abraza formas de laicismo, como el francés, que si bien permite en su territorio la presencia de diferentes comunidades religiosas, no permite que éstas se expresen en los lugares declarados “espacios públicos” como ministerios y escuelas públicas. Lo que caracteriza a todas estas formas de discriminación es que a partir del Estado se legisla de manera discriminatoria.

La forma de Estado que combate la discriminación política de las comunidades religiosas la denominaré Estado democrático liberal neutral, el cual es también laico, pero no adverso a la religión en ningún sentido.

4.2.1.1.- El Estado configurado religiosamente

Un Estado configurado religiosamente es un Estado confesional. El Estado confesional puede asumir tres formas distintas: a) El Estado en el que los códigos jurídicos se diferencian de los textos sagrados, b) el Estado en el que los códigos que organizan el derecho tienen como base los textos sagrados y c) Estados confesionales tolerantes.

En la primer tipo de Estado encontramos la distinción entre el fuero civil y el fuero religioso, bajo la forma de la distinción entre derecho civil y derecho canónico. Este tipo de distinción se dio durante la Edad Media en Europa, aunque no siempre en el contexto la forma política estatal. Durante parte de la Edad Media la configuración política fue el Imperio (El Imperio Carolingio y, posteriormente, el Sacro Imperio Romano Germano). Ya posteriormente, en los albores del siglo XIV se da el surgimiento del Estado francés. Ya sea en el Imperio medieval o en el Estado francés del siglo XIV se da una diferenciación entre el derecho civil y el derecho canónico, aunque existe siempre una única religión aceptada: la religión Católica. El Emperador era coronado por el Papa y el monarca francés debía pagar tributo al Papa. Los impíos o los herejes eran perseguidos, aunque los segundos con más virulencia que los primeros. Pero lo que caracteriza a estas formas políticas es que si

bien hay una única religión aceptada, el derecho no se encuentra basado directamente en las escrituras. La segunda forma de Estado se encuentra representada por las configuraciones políticas que se han desarrollado en ciertos países islámicos como el Irán del Ayatolá Jomeini. Aquí el derecho y el texto sagrado forman una unidad de manera que el derecho se encuentra basado de manera directa en el Corán. Ciertamente, otras creencias religiosas no son aceptadas, y sus comunidades son perseguidas o expulsadas. En ambos tipos de formas de configuración política no se ha producido la separación completa entre el Estado y la religión que el proceso de ilustración exige.

Una cosa distinta sucede en Estados o Reinos confesionales que son tolerantes con las comunidades religiosas distintas, como en el caso del Reino que establecieron los árabes en España hasta el siglo XV. En estas configuraciones políticas se tiene una religión oficial que puede impregnar incluso el derecho, pero se permite la existencia de comunidades que tienen otras religiones, como cristianos y judíos (porque en cierto modo se les consideraba hermanos en la fe, por provenir del mismo libro sagrado).

Desde el punto de vista normativo, ninguna de estas tres formas políticas se acerca al régimen que haga valer plenamente las libertades religiosas de las comunidades, pero ciertamente la tercera forma se acerca más a las otras dos porque instaura un régimen de tolerancia. De esta manera, este tercer tipo de configuración política podría ser aceptable en una comunidad internacional bien ordenada. La comunidad política integrista (que basa su derecho en el texto sagrado) se encuentra más distante respecto de lo esperable en un Estado donde la libertad y la religión se conjugan armónicamente. Ciertamente, tales Estados integristas rechazan radicalmente el proceso de Ilustración y el proceso de modernización política de sus instituciones porque ven en ello la presencia del gran Satán. De esa manera, rechazan toda presencia cultural occidental y no tienen la capacidad de distinguir lo malo que occidente les ha llevado (como el colonialismo) de lo bueno (la cultura). Un caso de este rechazo indiscriminado frente Occidente lo encontramos en la India, donde el partido Indudva, de talante Hinduista radical rechaza todo lo occidental. Otro caso indio lo representan el mismo Gandhi y muchos de los posteriores representantes de los llamados “estudios subalternos” – con determinadas excepciones, como el caso de Chaterjee - que si bien aceptan la democracia occidental rechazan radicalmente toda forma

de cultural occidental, porque no la distinguen adecuadamente de expresiones del colonialismo británico¹⁰⁶

4.2.1.2.- El laicismo

Más allá de todo otro significado que podamos darle al término laicismo, utilizo dicho término para este contexto de discusión de una manera precisa a fin de denotar aquella posición política según la cual el Estado rechaza la presencia de manifestaciones religiosas ya sea en todo el territorio, ya sea en los espacios públicos por parte de particulares o por parte del Estado mismo. La primera de esas opciones la denomino “laicismo radical”, la segunda “laicismo francés” y la tercera “laicismo del estado liberal neutral”. Esta tercera forma de laicismo representa al Estado que hace justicia a las comunidades religiosas.

El laicismo radical consiste en el rechazo, por parte del Estado, de la presencia de toda manifestación religiosa, ya sea en privado o en público, en todo el territorio nacional. Se trata de una política llevada a cabo por el Estado de persecución, eliminación o expulsión de toda comunidad de creyentes, principalmente por considerar que dichas comunidades representan rezagos de un antiguo régimen que el Estado procura superar por medio de la fuerza. La manifestación más clara se ha presentado durante los años que precedieron a la Revolución Francesa. En este contexto “laicismo” se presenta como sinónimo de “enemigo o adversario de la religión”. Al mismo tiempo este laicismo se presenta como una especie de religión estatal o cívica que no tolera la presencia de ninguna otra religión en el territorio.

Hay una versión moderada de este tipo de laicismo que tiene como ejemplo la política del Estado francés contemporáneo respecto a las manifestaciones religiosas. Este “laicismo francés” contemporáneo acepta que los particulares tengan manifestaciones religiosas en sus hogares, en sus comunidades y en sus respectivas iglesias pero que no ostenten símbolo religioso alguno en los espacios público-estatales como las escuelas

¹⁰⁶ Para una discusión sumamente enriquecedora de este asunto Cf. SEN, Amartya; *India contemporánea. Entre la modernidad y la tradición*, Barcelona: Gedisa, 2007.

públicas o en los ministerios. Ejemplo de ello es la política de no permitir a los niños que lleven indumentaria o símbolos religiosos en las escuelas del Estado. Esta forma de laicismo sigue apareciendo como una religión oficial sostenida por parte del Estado, pero que es tolerante con otras religiones. En las áreas de dominio público-estatal los particulares han de “rendir culto” a la “religión cívica” del Estado. Así el Estado laico no es enemigo de la religión, sino que es tolerante con ella. Pero ello no significa que esté dispuesto a reconocer los derechos de las religiones en todos los espacios.

La forma de laicismo que hace justicia a la existencia de comunidades religiosas en su territorio es la que se practica en un Estado liberal neutral. Aquí no sólo se permite a las personas religiosas que expresen sus creencias en sus hogares, en sus comunidades y en sus iglesias particulares, sino también en los espacios público-estatales como en las escuelas públicas. Así, el Estado liberal permite que los particulares ostenten símbolos religiosos en escuelas y ministerios, por ejemplo, pero el Estado mismo no propone, de su parte, ningún símbolo religioso, como cruces en las escuelas públicas o la enseñanza de la religión católica en las mismas.

Pero el paso que da el liberalismo de la neutralidad respecto de las religiones es aún más grande que eso. Mientras que ninguno de los dos modelos anteriores de laicismo permite la presencia de argumentos de naturaleza religiosa en el debate político público, la tercera forma de laicismo que estoy presentando sí lo permite, bajo la forma de lo que John Rawls denomina la estipulación. En su *Revisión de la “idea de razón pública”* Rawls señala que:

Comprometerse con la razón pública es apelar a una de estas concepciones políticas, a sus ideales y principios, criterios y valores, cuando se debate cuestiones políticas fundamentales

Ciertamente Rawls se refiere aquí a alguna de las múltiples concepciones que se encuentran al interior de la familia de concepciones liberales. Y precisa inmediatamente la cuestión de la estipulación:

Esta exigencia nos permite incorporar nuestras doctrinas globales, religiosas y no religiosas, al debate político en cualquier momento, a condición de que, a su debido tiempo, ofrezcamos las razones públicas que sustentan los principios y las políticas

que nuestra doctrina global dice preferir. Me refiero a este requisito como *la estipulación*.¹⁰⁷

De esta manera es posible que quienes profesan una concepción religiosa ofrezcan argumentos de carácter religioso en el debate político público a condición de que expliciten el contenido político liberal que sus declaraciones entrañan. Esto supone que se trata de concepciones religiosas razonables completamente compatibles con la democracia liberal.

4.2.2.- La discriminación social de las comunidades religiosas

No sólo se presenta y se ha presentado la discriminación de las comunidades religiosas desde el ámbito político, sino también al interior de la sociedad. Mientras que la discriminación política tiene su expresión en la legislación, la discriminación social tiene su manifestación en formas de discriminación que van desde mirar a la comunidad religiosa como extravagante hasta la violencia verbal (el insulto religioso) o la violencia física (el golpe o el asesinato). La historia está plagada de este tipo de fenómenos.

La historia de la tradición liberal tiene en John Stuart Mill uno de los grandes defensores de las comunidades religiosas frente a la marginación social. En el cuarto capítulo de su libro *Sobre la libertad*, que lleva como título *De los límites de la autoridad de la sociedad sobre el individuo* el filósofo británico procura demarcar con precisión en qué casos la sociedad puede restringir las acciones y las costumbres de los individuos, ya sea por medio de la ley o mediante sanción moral. Mill nos ofrece un criterio claro para establecer la distinción entre los casos en que la sociedad está autorizada a limitar la libertad de los individuos y los casos en que no. Dicho criterio consiste en si la conducta del individuo (o la minoría) en cuestión perjudica a otros individuos o a la sociedad. Y, a fin de precisar que su criterio se dirige a hacer valer la libertad del individuo señala lo siguiente:

¹⁰⁷ RAWLS, John; *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*, Barcelona: Paidós, 2001. P. 168.

[E]l daño contingente o, como podría ser llamado, constructivo, que una persona cause a la sociedad por una conducta que ni viola ningún deber específico respecto al público ni ocasiona un perjuicio perceptible a ningún individuo, excepto a él mismo, es un inconveniente que la sociedad puede consentir en aras del mayor bien de la libertad humana¹⁰⁸.

De esta manera, la libertad del individuo se encuentra protegida frente a la autoridad de la sociedad, siempre que el ejercicio de esta libertad no perjudique a otros. Con esto se protege las libertades del individuo en toda su amplitud. Como parte de las libertades encontramos también la libertad de creencia religiosa de los individuos o de las comunidades religiosas frente a la tiranía que la sociedad quisiese imponer. Dicha tiranía la ejerce la sociedad al momento de obligar a los individuos o a las minorías a adoptar las creencias religiosas de la mayoría.

De acuerdo con la perspectiva de John Stuart Mill, pueden darse dos formas de violación de la libertad religiosa de las minorías. La primera forma consiste en la sociedad que, sin necesariamente invocar algún credo religioso específico, obligan a una comunidad religiosa determinada a abandonar su credo específico, como sucede con la sociedad inglesa en tiempos de Carlos II que combate a la comunidad de puritanos sindicándolos de fanáticos. La segunda forma consiste en la tiranía que ejerce una mayoría religiosa sobre una minoría religiosa de credo distinto, como era el caso de la sociedad española, de mayoría católica, que persigue a las comunidades de otras denominaciones cristianas, por razones como el que sus sacerdotes son casados. Un caso similar lo constituye el caso de los Parsis de Bombay, que habían sido obligados por los hinduistas a no comer carne de buey, y cuando los musulmanes invadieron la zona en la que se habían establecido se les obligó a abstenerse también de comer carne de cerdo.

Este segundo tipo de discriminación se basa en razones religiosas, de modo que la mayoría obliga a la minoría a abandonar parte o la totalidad de sus prácticas religiosas para adecuarse a las prácticas de la mayoría. El primer tipo de discriminación, en cambio, se basa en que la mayoría de la sociedad tiene supuestos motivos morales para obligar a las minorías a abandonar sus prácticas religiosas. En ambos casos las prácticas de las minorías no dañan ni los bienes, ni la integridad de los miembros de la sociedad, ni tampoco

¹⁰⁸ MILL, John Stuart; *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial, 1970. P. 162.

vulneran los derechos y las libertades de las personas. Un caso de tiranía de la sociedad sobre una comunidad religiosa que Mill resalta de forma especial es el trato de la sociedad norteamericana con los mormones. Me permito introducir una cita extensa en función de su poder ilustrativo:

No puedo contenerme de agregar a estos ejemplos del poco respeto que de ordinario se tiene por la libertad humana, el lenguaje de injusta persecución que emplea la prensa en este país – se refiere, claro está, a los Estados Unidos de América – , siempre que se siente llamada a ocuparse del notable fenómeno del mormonismo. Mucho puede decirse sobre el inesperado e instructivo hecho que una nueva revelación y una religión basada en ella, producto de una palpable impostura, y todavía sin el apoyo del *prestigio* de las extraordinarias cualidades de su fundador, sea creída por cientos de miles de personas y haya llegado a ser el fundamento de una sociedad en tiempo de los periódicos, de los ferrocarriles y del telégrafo eléctrico. Lo que nos interesa aquí es que esa religión, como otras mejores, tiene sus mártires; que su profeta y fundador fue condenado a muerte por el populacho a causa de sus predicaciones; que otros de sus partidarios perdieron sus vidas por la misma injusta violencia; que fueron arrojados por la fuerza, en masa, del país que les vio nacer; mientras ahora, después de haber sido lanzados a un lugar solitario, en medio de un desierto, muchos en este país declaran sin rebozo que sería justo (si bien no sería conveniente) enviar una expedición contra ellos, para conformarse por la fuerza con las opiniones de la demás gente. El artículo de la doctrina mormónica , causa principal de esta antipatía que rompe las restricciones propias de la tolerancia religiosa, es el que sanciona la poligamia, la cual, aunque se permita a los mahometanos, los indios y los chinos, parece excitar implacable animosidad cuando se practica por personas que hablan inglés y pretenden ser una especie de cristianos.

Y continúa Mill:

Nadie desapueba más profundamente que yo esta institución mormónica; aparte de otras razones, porque lejos de estar en algún modo apoyada por el principio de libertad, es una directa infracción de este principio, en cuanto no hace sino remachar las cadenas de una mitad de la comunidad, emancipando a la otra mitad de toda reciprocidad de obligaciones hacia ella. No obstante, debe recordarse que esta relación es tan voluntaria para las mujeres, que parecen ser sus víctimas, como cualquier otra forma de institución matrimonial; y por sorprendente que pueda aparecer este hecho, tiene su explicación en las ideas y hábitos corrientes en el mundo, los cuales, enseñando a las mujeres a mirar el matrimonio como única cosa necesaria, hace concebible que muchas de ellas prefieran ser una de las varias esposas de un hombre a quedarse sin casar¹⁰⁹

De esta manera, las comunidades religiosas minoritarias pueden ser discriminadas socialmente ya sea por una mayoría social que reivindica supuestas razones morales o por

¹⁰⁹ Op.Cit. Pp. 174-175.

una sociedad que mayoritariamente adhiere a una creencia religiosa que discrimina a la minoría por supuestas razones de corrección religiosa (ya sea referente a las prácticas o al credo). Este segundo caso se parece al caso de discriminación de las minorías religiosas por parte de un Estado confesional, pero en realidad no se trata del mismo fenómeno, pues aquí no se trata de una religión que es fomentada desde el Estado, sino que es la que abraza la mayoría de la sociedad. El Estado aquí es neutral en términos religiosos, (como los Estados Unidos de América respecto de cualquier denominación cristiana y religiosa en general) y no emprende como Estado ninguna acción contra los mormones, sino que estas acciones son impulsadas por la opinión de la sociedad expresada por los medios que presiona al Estado para realizar tal persecución. Por eso es necesario distinguir la discriminación de carácter político de la de índole social. En todos estos casos nos encontramos ante fenómenos de discriminación de naturaleza social.

4.2.3.- La corrección de la discriminación tanto política como social de las comunidades religiosas

Ambos fenómenos de discriminación deben ser eliminados al interior de las sociedades democráticas contemporáneas como de las sociedades no democráticas. La razón es la siguiente: la libertad de optar por una versión de la creencia religiosa es expresión de la libertad humana en general y por ello debe de ser respetada. Esta constituye una razón a la vez política, moral y religiosa. Se trata de una razón política, porque, más allá de la organización política que tenga una sociedad, se trate de una organización democrática o de una jerarquía consultiva decente, en la que todos los miembros son consultados sobre las cuestiones políticas, contando así con voz, aunque por tratarse de una sociedad de castas o jerarquizada por razones religiosas o de otra índole, no todos cuentan con voto sobre las decisiones políticas, la exigencia de no discriminación es política porque es la única manera que tiene un Estado de conseguir el reconocimiento al interior de la comunidad de naciones, porque con ello respeta un derecho humano fundamental. A su vez, se trata de una razón moral porque la auténtica moral es la que se encuentra informada por

la idea de la libertad. Finalmente, se trata de una razón religiosa, porque un credo auténticamente religioso incluye una moral informada por la idea de libertad.

El Estado democrático debe de mediar en los casos de discriminación social frente a alguna comunidad religiosa, de hostigamiento entre comunidades religiosas o de hostigamiento de los creyentes al interior de una determinada comunidad religiosa por su manera de asumir su creencia religiosa. El Estado Democrático de Derecho debe intervenir, a través de los recursos del derecho, para hacer valer la libertad de creencia de los ciudadanos. También en el caso de aquellos ciudadanos que no abrazan ninguna creencia religiosa deben ser protegidos por el derecho del posible hostigamiento de alguna comunidad de creyentes¹¹⁰.

4.3.- La paz entre las diferentes comunidades eclesiales, el diálogo interreligioso y el aporte de las comunidades a la paz entre los pueblos

Una vez abordado el problema de la libertad de creencia religiosa dentro de las sociedades contemporáneas se hace necesario (i) examinar las posibilidades para la paz entre las diferentes religiones, (ii) de qué manera las religiones pueden establecer un diálogo interreligioso y (iii) en qué consiste el aporte de las religiones a la paz entre los pueblos.

4.3.1.- La paz entre las religiones

Ya hace algunas décadas ha venido proliferando en algunos medios académicos y editoriales la idea de que estamos asistiendo a lo que llaman “conflicto o choque entre civilizaciones”. A raíz de la guerra contra el terrorismo global tal creencia se ha hecho aún más popular y ha tomado un nuevo empuje. El combate contra el terrorismo ha tomado

¹¹⁰ El caso, en ciertas zonas de Lima, en cuyos parques se exhibe una imagen de la Virgen María, o en los colegios y universidades públicos en los que se ostenta, de parte de la Institución, ciertos símbolos religiosos, como crucifijos representan una violación de los derechos de creencia y de conciencia de las personas. El Estado está llamado a someter a las exigencias del derecho a aquellos funcionarios públicos y a aquellas Instituciones que realizan esas prácticas de hostigamiento contra los ciudadanos. No valen aquí los argumentos de que el Perú es un país de tradición católica, puesto que no todos los ciudadanos lo son y el Estado no es un Estado confesional sino laico.

ribetes culturales y religiosos. Los actores políticos hablaban en sus discursos como si estuviesen combatiendo las fuerzas del mal con el apoyo de las fuerzas del bien, es decir, según sus declaraciones, tales políticos sostienen tener razones religiosas para combatir a sus adversarios, satanizándolos. Con gran lucidez, el filósofo pragmatista norteamericano Richard Bernstein¹¹¹ no duda en denominar esa actitud en la política internacional reciente como el “abuso del mal”. Con esa expresión no se refiere a que las manifestaciones del mal (o del *Satán*) en la escena mundial contemporánea son excesivas, sino que el recurso al pretexto de combatir el “mal” en nombre del “bien” es lo que resulta abusivo. Y todo ello no tiene que ver solamente con la propaganda bélica que eso trae consigo, sino con políticas de guerra que han resultado un escándalo frente a la opinión pública mundial (como los abusos contra los prisioneros en las cárcel de Guantánamo y con las vergonzosas posiciones académicas que se levantaron en defensa de la legitimación de la tortura a prisioneros). En síntesis el combate al terrorismo global ha servido políticamente a las extremas derechas de pretexto para, en nombre de un supuesto bien (y un supuesto *Señor de los ejércitos*) abusar del término “mal” y actuar schmittianamente, es decir, reduciendo derechos y libertades, y controlando a la población con un discurso sobre los males que la amenazan¹¹². Esto trajo consigo la falsa idea de que no es posible combatir el terrorismo a través de la legalidad democrática y el respeto a los derechos humanos.

Si bien el discurso del “choque de civilizaciones” es anterior a los sucesos de Septiembre del 2001, la política antiterrorista de los Estados Unidos propiciada por el gobierno de G.W. Bush se encuentra inspirada con la tesis del conflicto entre civilizaciones sostenida por Samuel Huntington. La guerra contra el terrorismo mundial supuestamente no haría más que demostrar que la Cristiandad en su conjunto se encontraba en lucha contra el Islam. Ambas religiones representarían los aspectos nucleares de las civilizaciones

¹¹¹ BERNSTEIN, Richard; *El abuso del mal. La corrupción política y de la religión desde el 11/9*, Buenos Aires: Katz, 2005.

¹¹² Carl Schmitt señala que “La específica distinción política a la que es posible referir las asociaciones y los motivos políticos es la distinción de *amigo (Freund)* y *enemigo (Feind)*. Ella ofrece una distinción conceptual, es decir, un criterio, no una definición exhaustiva o una explicación del contenido. En la medida en que no es derivable de otros criterios, ella corresponde, para la política, a los criterios relativamente autónomos de otras contraposiciones; bueno y malo para la moral, bello y feo para la estética y así sucesivamente”. SCHMITT, Carl; *El concepto de lo político*, en: ORESTES AGUILAR, Héctor: (compilador de textos), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México: FCE, 2004. P. 177. Esta concepción de la política que Schmitt había definido en 1939 subyace en los teóricos y los agentes de los conflictos entre las llamadas “civilizaciones” o contra el terrorismo internacional.

occidental y musulmana. Puesto que la tesis de Huntington se ha reeditado con una fuerza inusitada en los últimos tiempos, y con consecuencias nefastas en los derechos y las libertades de muchas personas y poblaciones, es necesario examinar dicha teoría. Es por esa razón que en la presente sección del trabajo estableceré las relaciones entre los conceptos de “religión” y el de “conflicto entre civilizaciones”, a fin de examinar si realmente asistimos a una era de conflicto entre las grandes civilizaciones, y de ser así, qué papel desempeñarían las religiones en dicho proceso. El rol desempeñado por las creencias religiosas sería fundamental en este “choque entre civilizaciones” si lo característico de una civilización fuese su filiación religiosa, de modo que se pudiese hablar de “civilización occidental o cristiana”, de “civilización islámica”, de “civilización hinduista”, entre otras.

4.3.1.1.- ¿Asistimos a un conflicto entre religiones?

La posición esgrimida por Samuel Huntington en su conocida obra *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial* presenta dos tesis fundamentales: la primera es que, una vez finalizada la guerra fría, asistimos a un conflicto entre civilizaciones; y la segunda es que el elemento que define, en última instancia, a una civilización es la religión. Como consecuencias de ambas afirmaciones se deduce que las religiones se encuentran en conflicto, y por lo tanto no se puede esperar de ellas una colaboración para establecer la paz entre los pueblos.

La tesis de Huntington parte de una constatación fáctica: a raíz del fin de la guerra fría, las relaciones políticas en el mundo se han reconfigurado de un modo tan inusitado, que el antiguo modo de explicarlas como el conflicto entre el capitalismo y el comunismo ya no permite explicar los fenómenos políticos en la escena mundial que se ha abierto. Además, una segunda constatación fáctica acompaña el análisis: a diferencia de quienes habían postulado a inicios de los años 90 que asistiríamos a un mundo en el que reinaría el liberalismo y se acabarían todos los conflictos de manera paulatina¹¹³, Huntington observa que si bien el conflicto entre las dos superpotencias ha llegado a su fin, los conflictos y

¹¹³ Cf. FUKUYAMA, Francis; *El fin de la historia y el último hombre: la interpretación más audaz y brillante de la historia presente y futura de la humanidad*, Buenos Aires: Planeta, 1992.

guerras alrededor del globo se encuentran muy lejos de desaparecer. Frente a tales constataciones, el propósito de Huntington en su libro es ofrecer una hipótesis explicativa, que él asocia con un paradigma kuhniano, que permite explicar de manera más exitosa que los relatos rivales lo que sucede en el mundo post guerra fría.

El paradigma propuesto trae consigo una narrativa respecto de la historia de los conflictos en el mundo a partir del encuentro de occidente con otras culturas a través de procesos de colonización, es decir, a partir de la época moderna. De esta manera el nuevo enfoque presenta la historia dividida en tres periodos. El primer período es el que tiene inicio en la Paz de Westfalia (1648), donde los agentes principales del orden internacional son los estados nacionales, quienes se encuentran en un “equilibrio de fuerzas” en términos políticos, económicos, territoriales y militares, y que mantiene con los pueblos no occidentales relaciones coloniales. Dicho equilibrio consiste en que el poderío de las potencias se encuentran nivelado entre sí. El desencadenamiento de la Primera Guerra Mundial hace saltar por los aires este esquema, pues el conflicto comienza a adquirir proporciones globales, e involucran al conjunto de potencias al mismo tiempo. A raíz de este suceso el orden internacional procura reorganizarse en la llamada Sociedad de las Naciones. Pero el período de vida de ésta fue sumamente breve.

Ya en la Segunda Guerra Mundial comienzan a tener un peso importante las ideologías que varios países pueden compartir como por ejemplo, el fascismo, la democracia capitalista y el comunismo. Ella trajo consigo una nueva configuración del orden internacional marcado por la presencia de las dos superpotencias: los Estados Unidos de América y la Unión Soviética. Estas superpotencias mantendrán una carrera armamentista, política y económica que sería denominada “guerra fría”. En esta confrontación no se enfrentan sólo estados nacionales defendiendo posiciones territoriales y acceso a recursos, sino que, sobre todo se encuentran en pugna dos ideologías, el capitalismo y el socialismo, que buscan predominar en el globo. Esto hace que el componente político de la conflagración durante la guerra fría tenga una gran importancia.

Desde el final de la guerra fría no sólo asistimos al fin del conflicto entre el bloque soviético y el bloque capitalista, sino que han resurgido los nacionalismos, las reivindicaciones sociales y políticas de diferentes culturas y religiones. Es más, las reivindicaciones y conflictos sociales y políticos han comenzado a tener como

protagonistas importantes a grandes civilizaciones, como la cristiana, el Islam y la civilización hinduista. Si los rasgos pertinentes en la política global son ahora las formas de vida culturales y las religiones, las unidades mayores que agrupan culturas que comparten elementos importantes son, desde la perspectiva de Huntington, son las civilizaciones. Las civilizaciones serían las entidades culturales más amplias. Ahora bien el componente que caracteriza especialmente a las civilizaciones es la religión. De esta manera señala que:

De todos los elementos objetivos que definen las civilizaciones (...) el más importante suele ser la religión (...). En una medida muy amplia, las principales civilizaciones de la historia humana se han identificado estrechamente con las religiones del mundo; y personas que comparten etnicidad y lengua pueden, como en el Líbano, en la antigua Yugoslavia y el subcontinente asiático matarse unas a otras porque creen en dioses diferentes¹¹⁴.

Y más adelante, completa su perspectiva en los siguientes términos:

La religión es una característica definitoria básica de las civilizaciones, y, como dijo Christofer Dawson 'las grandes religiones son los fundamentos sobre los que descansan las grandes civilizaciones'. De las cinco 'religiones mundiales' de que habla Weber, cuatro - cristianismo, Islam, hinduismo y confucionismo- se asocian con grandes civilizaciones¹¹⁵.

Para Huntington parece ser evidente que el mejor paradigma para explicar lo que sucede en la política mundial reciente es el del choque o conflicto entre civilizaciones y que lo que define esencialmente a las civilizaciones es la religión. Como consecuencia de su argumentación, no quedaría que conceder que las grandes religiones se encuentran en conflicto unas con otras. Ello explicaría de manera más efectiva la serie de conflictos que se han suscitado los conflictos alrededor del planeta después del derrumbe de los regímenes comunistas más importantes, especialmente la Unión Soviética. Si, como se afirma en el libro que estoy comentando:

[E]l mundo post guerra fría es un mundo con siete u ocho grandes civilizaciones. Las coincidencias y diferencias culturales configuran los intereses, antagonismos y relaciones entre los Estados. Los países más importantes del mundo provienen en su

¹¹⁴ HUNTINGTON, Samuel; *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona: Paidós, 2003. P. 47.

¹¹⁵ Op. Cit. P. 53.

gran mayoría de civilizaciones diferente. Los conflictos locales con mayores probabilidades de convertirse en guerras más amplias son los existentes entre grupos y Estados pertenecientes a civilizaciones diferentes¹¹⁶.

Y si se afirma que la religión es lo que define, en última instancia, a las grandes civilizaciones, no queda más que entender que en este mundo multipolar y multicivilizacional las guerras más importantes serían por razones religiosas. De esta manera, las religiones son una de las mayores causas de las guerras en el mundo y se encuentran lejos de aportar a la paz mundial. Esta conclusión sólo es susceptible de extraer si es que se abraza una concepción de la identidad que Amartya Sen denomina singularista¹¹⁷, según la cual las personas definen su identidad principal o exclusivamente por su pertenencia a una de estas grandes religiones. Pero tal descripción de la identidad es controversial y es necesario cuestionarla.

4.3.1.2.- Redefiniendo el concepto de identidad

La cultura de la ilustración durante el siglo XVIII insistió en la idea según la cual todos los seres humanos somos iguales. Pero de inmediato, los representantes del romanticismo político y filosófico, como Herder, señalaron que los seres humanos no somos sino diferentes y que cada pueblo tiene su propio modo de ser, incompatible con el de los demás. Pero el desarrollo de la antropología cultural durante los siglos XIX y XX ha sacado a luz que al interior de cada estado nacional se encuentran conviviendo un conjunto de culturas distintas, de modo que la cede de la identidad no se encuentra en la nación, sino en la cultura a la que uno pertenece.

En el discurso sobre las civilizaciones se presenta una concepción singularista de la identidad de las personas. Dicha visión simplifica la compleja identidad de las personas, oscureciendo algunas de sus dimensiones a fin de iluminar la que más conviene a los líderes políticos o a los agentes que buscan manipular a los individuos. Habitualmente una persona suele tener varios focos de identidad que la hacen rica en dimensiones y aristas.

¹¹⁶ Op. Cit. P. 30.

¹¹⁷ Cf. SEN, Amartya; *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, Buenos Aires: Katz, 2007.

De esta manera, una persona puede ser católico, liberal, filósofo entre otras cosas. Esa persona puede ser peruano, limeño, pero cultivar un vínculo y afinidad por el lugar de procedencia de sus padres. Así, un individuo, puede cultivar diferentes focos de identidad, y realizar una elección razonada respecto de qué prioridad darle a cada dimensión de su vida.

Sin embargo, el discurso sobre el choque de civilizaciones promueve la creencia de que la identidad de las personas puede ser entendida de modo singularista, es decir, es posible entender la identidad de las personas como definida completamente por uno de sus aspectos, el religioso, (ser Islámico, por ejemplo) y oscurecer los demás componentes. Si a esto se suma que ese aspecto de su identidad está siendo golpeada por un pueblo adversario, nos encontramos ante una situación sumamente explosiva. El discurso del conflicto entre civilizaciones puede incluso tener consecuencias políticas, pues puede hacer sentir a las personas que se encuentran enfrentadas entre sí a causa de sus creencias religiosas. El problema no se soluciona si uno elimina el término “conflicto” y comienza a hablar de armonía diálogo o encuentro entre las civilizaciones. Y es que el término problemático resulta ser realmente el de “civilizaciones”. Dicho término exige que dividamos a las personas por compartimientos estancos y códigos clasificatorios que se levantan sobre la base de la descripción singularista de la identidad.

Pero no se trata de un discurso inocente, sino que busca fomentar un tipo de política que promueve la violencia y el conflicto. Esta política procede fomentando lo que Amartya Sen denomina “destino como ilusión”, es decir, la creencia de que uno, en tanto individuo se encuentra destinado a una identidad singularistamente definida y no se encentra con la posibilidad de elegir razonadamente la manera de priorizar sus diferentes aristas de la identidad. De esta manera se genera en las personas la peligrosa ilusión de que son ante todo cristianos, y por ende vemos en el Islam nuestro gran enemigo. Tal ilusión empobrece la identidad de las personas y además los conduce al enfrentamiento.

Ciertamente, la religión constituye una de las aristas de la identidad compleja de muchas personas en el mundo. Hoy la religión ha tomado una renovada importancia en el mundo contemporáneo. Esta vuelta de lo religioso se ha dado de dos maneras distintas: de una parte han crecido los grupos ortodoxos, fundamentalistas y radicales, y de otra ha crecido en número de personas religiosas que no se sienten representadas por las

instituciones religiosas, especialmente cuando tales instituciones han radicalizado sus posiciones contra lo que denominan lo mundano, la secularización de la política, la ciencia, la modernización, la postmodernidad y otras manifestaciones que son acusadas de ser signos de la decadencia de la humanidad¹¹⁸. A falta de una terminología precisa, denominaré a este segundo grupo de creyente que no asume su credo de manera fundamentalista como el de los “creyentes libres”. Entre los creyentes libres se encuentran ciertamente un gran contingente de intelectuales (entre ellos el renombrado Gianni Vattimo), pero también un conjunto grande de gente común y corriente.

Esta diferencia también se intercepta con la diferencia entre aquellos que asumen políticas agresivas contra otros grupos y quienes no lo hacen. Pero quienes no son agresivos lo son debido a que pertenecen a una versión pacifista del credo religioso, sino más bien por haber elegido razonablemente hacer valer otras aristas de su propia identidad, y no sólo la religiosa. Se podrá argumentar que el componente religioso de una identidad no opera de la misma manera que las elecciones profesionales, las ciudades o países a los que se pertenezca; se podrá decir que la religión ofrece al creyente una cosmovisión de modo que uno es un filósofo católico, o un peruano católico y así sucesivamente. De esta manera la denominación religiosa va acompañando todos los demás rasgos identitarios, adjetivándolos. Pero en esta situación el lugar que tiene la elección de los pesos relativos de cada componente queda reducido a nada, ya que se parece destinado a que la dimensión religiosa pese absolutamente de modo que gobierna las demás dimensiones. Si bien esta es la opción que muchas personas han asumido, no es la única posible. Lo que no puede ser aceptable es que se obligue a los creyentes a dar un peso absoluto al componente religioso al momento de balancear el peso de sus rasgos identitarios. La razón de esta inaceptabilidad reside en que con ello se estaría eliminando parte de la libertad para elegir, y las opciones religiosas adquieren su valor por expresar la libertad de elección.

4.3.1.3.- ¿Están las civilizaciones en conflicto y las religiones en pie de guerra?

¹¹⁸ Véase, al respecto, el artículo de Gianni Vattimo en: *La Religión* Madrid: PPC, 1996.

En su momento el Ayatola Jomeini invocó al Islam a emprender la guerra contra lo que denominó “El Gran Satán”. Aquella persona que estrelló el avión contra las Torres Gemelas creía que su “martirio” le haría poseedor del premio del paraíso. Ciertamente, eso ha sucedido y sigue sucediendo. Sin embargo, sospecho que ello no nos autoriza a tomar en serio los términos “civilización” y “choque entre civilizaciones” en tanto que conceptos de la ciencia política y de la filosofía política. Se trata de términos de carácter *político* más que científico o filosófico. El uso del término civilización en este contexto está diseñado para establecer separaciones entre las personas, oscurecer ciertos rasgos de la identidad de las personas y empobrecer sus vidas. El término “conflicto entre civilizaciones” aparece con anterioridad a que los conflictos en la arena del mundo se desencadenen. Se muestra más como detonante que como concepto descriptivo. Los seres humanos somos diversamente diferentes, es decir, que entre los pertenecientes a una “civilización” existe un conjunto de diferencias y modos de vida, diversidad que sólo es posible abstraer por medio del terror o la violencia. De esta manera, uno podría preguntarse ¿quién representa la civilización occidental: acaso Hitler y Mussolini, o los gestores de la Declaración Universal de los Derechos Humanos? Y la civilización oriental ¿se encuentra mejor representada por Gandhi (quien luchaba por la independencia y la gestación de una india democrática) o por los dictadores asiáticos?

No asistimos a un conflicto entre civilizaciones, sino que hay creyentes que radicalizan (o son inducidos a radicalizar) su opción religiosa hasta el extremo de volverse políticamente agresivos. Pero hay otros creyentes que no toman esa opción. De hecho, es posible que ciertos creyentes sean colaboradores de buena fe por la paz en el mundo. Pero ello no supone que se trate de miembros de “civilizaciones pacifistas”, pues ello sería volver a la misma abstracción que se está denunciando. ¿Con qué derecho le podemos, nosotros los occidentales, decir a un musulmán que no está interpretando mal el Islam? Creyentes que comparten los mismos dogmas de fe pueden adoptar posiciones distintas frente a la violencia. Ello revela que el componente de “violencia” o de “paz” no es algo que sea intrínseco a los credos religiosos, sino que se trata de un componente político que proviene de fuera. Lo que caracteriza a un creyente fundamentalista no es necesariamente el contenido doctrinal que abraza, sino la forma en que lo hace. Cuando esa forma excluye u oscurece otras dimensiones de su identidad, se encuentra entonces a merced de la

utilización política por parte de algún líder. Pero ese opacamiento de las diversas aristas de la identidad es algo que no se debe necesariamente a la religión, sino a la presencia de una voluntad política.

4.3.2.- El diálogo entre las religiones

De la sección anterior hemos obtenido como resultado que las religiones no se encuentran necesariamente en guerra unas con otras y que la tesis de Huntington es cuestionable. Ello significa que las religiones pueden encontrarse en un diálogo que podría ser fructífero para la paz entre los pueblos. Por este motivo es importante que estudiemos las condiciones para dicho diálogo.

Cuando tratamos el diálogo entre las religiones debemos hacer una distinción previa entre el diálogo ecuménico y del diálogo interreligioso. El diálogo ecuménico es aquél que se realiza entre las diferentes versiones del cristianismo, mientras que el diálogo interreligioso es aquél en que intervienen no solo cristianos sino también creyentes de otras confesiones. Para efectos del trabajo que estoy realizando, tal distinción no es relevante, razón por la cual hablaré simplemente de diálogo entre las religiones en general.

La distinción que sí resulta pertinente para mi investigación es la que se puede establecer entre la dimensión doctrinal y la dimensión práctica de las religiones. Esta distinción tiene su origen en la diferencia entre la distinción de Kant entre razón pura y razón práctica. La dimensión doctrinal se asocia a la razón teórica porque enfatiza el aspecto epistémico de la religión. Dicho aspecto se dirige a conocer la verdad de los dogmas de fe de la religión en cuestión y busca afirmar la verdad de esos dogmas. La dimensión práctica se encuentra vinculada con la razón práctica, puesto que no se dirige al conocimiento de la verdad, sino que se concentra en la acción moral de los fieles, así como la razón práctica produce las normas morales que deben servir de fundamento a las acciones morales de las personas.

4.3.2.1.- La dimensión doctrinal y el diálogo entre las religiones

La dimensión doctrinal cuenta con dos problemas fundamentales para servir de una base sólida para el diálogo entre las religiones. El primer problema es el revelado ya por Kant y se trata de la imposibilidad de llegar al conocimiento de la verdad. La verdad que pretenden tener los creyentes que toman la dirección doctrinal es la verdad sobre Dios, es decir, el conocimiento de Dios, para de allí derivar las exigencias morales. No repetiré aquí los argumentos de Kant, que ya he presentado en capítulos precedentes.

El segundo problema es que a partir de, supuestamente, haber alcanzado la verdad en ese sentido, quienes toman el camino doctrinal intentan dos estrategias que están condenadas al fracaso: la primera estrategia consiste en buscar entre las diferentes verdades sobre lo religioso que cada tradición religiosa tiene puntos en común que sirvan de base para el diálogo. El problema de esta estrategia es que si se llegasen a hallar esos puntos doctrinarios comunes serían tan pocos que no servirán de base ni para el diálogo ni para las acciones a favor de la paz entre los pueblos, además de que cada tradición religiosa dará una interpretación distinta a esos pocos puntos doctrinales que estaría en cuestión el si los creyentes de diferentes tradiciones religiosas están refiriéndose a lo mismo.

La segunda estrategia consiste en que cada religión ponga como condición para el diálogo la aceptación de la verdad, en el sentido en que ella la interpreta. Con este pedido la religión en cuestión estaría condicionando desde el principio los términos del diálogo. Ciertamente, el diálogo debe tener parámetros para poderse realizar, pero dichos parámetros deben ser procedimentales y no epistémicos. El diálogo interreligioso debe tener como parámetros, por lo menos, que cada uno de los participantes tengan derecho a expresar sus afirmaciones, que estas afirmaciones se expresen claramente y de manera argumentativa y que venza en el diálogo el mejor argumento. Pero no se pueden poner parámetros epistémicos al diálogo y condicionar el diálogo a un conjunto de verdades partisanas. La razón de esa prohibición reside en que cualquier otro participante en el diálogo puede colocar la misma condición, y al no haber ningún juez imparcial que resuelva el conflicto entre las diferentes pretensiones de parte, el diálogo estaría condenado al fracaso.

4.3.2.2.- La dimensión práctica y el diálogo entre las religiones

Asumir el camino de la dimensión práctica del diálogo religioso se convierte en la única estrategia factible para tener éxito. La dimensión práctica no asume pretensiones epistémicas, de modo que no es necesario indagar si hay puntos comunes entre las diferentes verdades de las diferentes tradiciones religiosas, ni partir de una de las verdades para condicionar el diálogo. La dimensión práctica se centra en el acuerdo moral entre las religiones. Pero es necesario aquí aclarar las cosas respecto del acuerdo moral. Hay dos maneras de entender el término “moral” en este contexto. La primera manera consiste en entender la moral en sentido tradicional y hacerla depender de una concepción religiosa particular y de un conocimiento de Dios y de su voluntad. Ese punto de vista nos devuelve a la estrategia doctrinal, porque el acuerdo moral dependería del acuerdo sobre los dogmas. La segunda manera de entender la moral es desde el punto de vista crítico. Este punto de vista no hace depender la moral del conocimiento de Dios, por lo tanto permite un acuerdo entre personas de diferentes confesiones. Ese acuerdo tiene como foco a la libertad y a la reivindicación de las libertades y los derechos fundamentales de las personas, ya sean creyentes o no. De esta manera el acuerdo práctico y moral entre las religiones se encuentra completamente dirigido a la defensa de las libertades y los derechos fundamentales de los ciudadanos y de los seres humanos en general.

4.3.2.3.- Distinción entre la estrategia doctrinal y la estrategia práctica, de una parte, y el fundamentalismo, de otra parte.

Antes de terminar con la distinción entre la estrategia doctrinal y la estrategia práctica para el diálogo entre las religiones, es necesario ver la relación que guardan estas estrategias con el fundamentalismo. Respecto del fundamentalismo hemos de precisar que en la literatura especializada es posible percibir que se hace un uso indiscriminado de tres términos, los cuales son tomados desde el principio como sinónimos. Tales términos son los de “fundamentalismo”, “integrismo” y “conservadurismo”. Pero sucede que no

necesariamente un fundamentalismo es integrista y tampoco es cierto que todo conservadurismo sea fundamentalista o integrista

Precisemos estos términos con el fin de aclarar dicho fenómeno. El primero de estos términos es el de “fundamentalismo”. Éste es usado en dos sentidos, uno estricto y otro amplio. En su sentido estricto, el término se remite a la unión de tradicionalistas de las iglesias evangélicas norteamericanas, más precisamente profesores de la universidad de Princeton, quienes escribieron, a partir de 1910, una serie de libros titulados *The Fundamentals*, buscando definir la ortodoxia de la fe cristiana y enfrentar el proceso de modernización de la sociedad¹¹⁹. Para ello llegaron a un acuerdo sobre ciertos principios que tendrían el estatuto de verdades incuestionables que habrían de prevalecer sobre las afirmaciones de la ciencia cuando entren en colisión con ellas. Estos principios fueron denominados *fundamentals* o *fundamentos de la fe* y quienes las asumían se autodenominaban *fundamentalistas*

Los principios que afirman los fundamentalistas son básicamente cinco. 1) la infabilidad de las Sagradas Escrituras, 2) el nacimiento virginal de Jesucristo, 3) el sacrificio redentor de Jesucristo en nombre de la humanidad, 4) la resurrección de la carne y 5) el retorno de Jesucristo para realizar en juicio final y establecer su reino milenarista sobre la tierra¹²⁰. Estos principios son utilizados contra tres objetivos principales. El primero es de carácter general y consiste en detener el avance de la modernización de la cultura occidental, es decir, la modernidad. El segundo y el tercero son más específicos, pero no por ello carecen de importancia: combatir los métodos histórico – críticos de interpretación de la Biblia, afirmando una lectura literal de las Sagradas Escrituras, y combatir el darwinismo, afirmando la tesis del creacionismo, según la cual el hombre ha sido creado por la gracia divina¹²¹. Además, estas afirmaciones son de carácter teológico y sirvieron a los fundamentalistas para enfrentar las llamadas teologías modernistas.

¹¹⁹ Cf. BRUCE, Steve; *Fundamentalismo*, Madrid: Alianza Editorial, 2000. Además, ARENS, Eduardo; *¿Cuál verdad?. Apuntes sobre el fundamentalismo*, en Páginas N° 188, agosto 2004, pp. 36-52.

¹²⁰ Sigo en esta parte a Klaus Kienzler y a Steve Bruce. KIENZLER, Klaus; *El fundamentalismo religioso*. Madrid: Alianza Editorial, 2000. BRUCE Steve; *Fundamentalismo*, Madrid: Alianza Editorial, 2000.

¹²¹ El peso de los fundamentalistas en los gobiernos norteamericanos ha sido tal que han conseguido la prohibición de la enseñanza del darwinismo en las escuelas públicas. Además consiguieron influir en la eliminación de la educación sexual de las escuelas públicas. Ello lo consiguió en 1973 Alice Moore y sus seguidores en Virginia Occidental. Además Moore inició una campaña en contra del peso de lo que denominó el “humanismo laico” en las escuelas. No lo ha sido tanto como para prohibir la práctica de abortos en las

El uso del término “fundamentalismo” en su sentido amplio resulta ser confuso y lo considero inapropiado. Con él se pretende aludir, sin hacer los matices pertinentes, fenómenos religiosos (como el fundamentalismo, el integrismo y el conservadurismo religioso), fenómenos sociopolíticos (como la política de ciertos gobiernos conservadores) o posturas teóricas en las ciencias sociales, especialmente la economía, y las ciencias en general (por ejemplo, se suele decir que un defensor a ultranza de la teoría económica de un libre mercado es un fundamentalista, aunque a veces suele identificar la teoría neoliberal en economía como “pensamiento único”¹²²; también se suele decir que es “fundamentalista” quien afirma con cierta certeza un sistema científico de creencias y que muestra poca disposición al diálogo con otras concepciones científicas). La inconveniencia de usar este término en su sentido amplio es que conduce a confusiones, en cambio permitir la descripción de fenómenos y la aclaración de problemas.

El integrismo, en cambio, tiene su origen en Oriente, específicamente ciertos países islámicos y su naturaleza es de carácter más abiertamente político. El integrismo combate la separación entre Estado y religión, de manera que las pautas morales y religiosas propios de un grupo de creyentes sirvan de pauta para la integridad de las relaciones políticas y sociales. Puesto que el liberalismo político que tiene su origen en el Occidente moderno proclama la separación entre Estado y religión, el integrismo rechaza la cultura política occidental por su potencial secularizador de la esfera pública¹²³.

El integrismo no es exclusivo del Islam. También en el cristianismo hubo una época en el que se apoyaba una concepción integrista de la política. Durante la Edad Media el integrismo era sumamente extendido y nadie lo veía mal. Se pensaba, más bien, que era lo que correspondía al orden político deseado por Dios. Es a partir de la modernidad filosófica y cultural que comienza a cuestionarse el integrismo en Occidente. El integrismo comparte con el fundamentalismo el rechazo a la modernidad, a la que identifica con Occidente y

clínicas estadounidenses, pero grupos fundamentalistas han actuado violentamente en esas clínicas y han amedrentado a médicos y enfermeras.

¹²² El término “pensamiento único” alude directamente a la crisis de los llamados “sistemas socialistas reales” y el advenimiento del capitalismo y el libre mercado como la concepción dominante en un mundo que ha abandonado, en ese sentido, la bipolaridad.

¹²³ Hace poco Umberto Eco publicó un artículo en la prensa internacional que resulta ser sumamente aclarador. En él dice que “lo que se tacha de fundamentalismo es, (...) más bien, una actitud clásica (o tentación perenne) del pensamiento religioso (no sólo cristiano sino también islámico) que es el integrismo y, es decir, la pretensión de que los principios religiosos deben ser también modelo de vida política y fuente de las leyes del Estado”. Diario *Le Monde*, sábado 20 de Agosto del 2005.

especialmente con los Estados Unidos, pero la democracia y la separación liberal entre Estado y religión es algo que los fundamentalistas norteamericanos aceptan mientras que los integristas rechazan¹²⁴. De esta manera, si bien el occidente cristiano no estuvo libre del integrismo en el pasado, este fenómeno, tal como lo conocemos se asocia a ciertos grupos de oriente. Si bien es cierto que incluso la distinción oriente – occidente está en proceso de redefinición¹²⁵, es posible aún señalar que el integrismo contemporáneo es una respuesta de ciertos grupos orientales contra el proceso de modernización social y política que proviene de occidente.

Por conservadurismo (dentro del campo de lo religioso, que es lo que interesa aquí) hemos de entender aquella actitud de preservar ciertas enseñanzas, textos, doctrinas y/o prácticas para el legado religioso de una comunidad. No necesariamente un conservador es un fundamentalista o un integrista. Mucho depende de qué es lo que busque conservar y de qué manera procure hacerlo. De hecho, todos los grupos cristianos mantienen la Biblia como un legado importante. Algunos de ellos procuran preservar cierta interpretación de las Sagradas Escrituras que tiene cierta orientación moral y doctrinal, pero ello no hace necesariamente de ellos unos fundamentalistas. De hecho, todos los católicos aceptan la interpretación según la cual la tradición de la Iglesia y la autoridad de Roma tienen un lugar importante. En el catolicismo hay y siempre ha habido sectores más liberales y sectores más conservadores que han tomado distancias de grupos fundamentalistas. Podríamos decir que lo que distingue al conservador de un fundamentalista es que mientras que el segundo tiene una lectura literal de la Biblia, el primero tiene una lectura mediada por una tradición de interpretación.

¹²⁴ Steve Bruce intuye esta distinción entre fundamentalismo e integrismo cuando señala que el fundamentalismo norteamericano es “individualista” mientras que lo que él denomina fundamentalismo islámico (que en realidad es integrismo) es “comunitario” y de carácter político. Op. Cit. p. 22. En realidad ambos fenómenos tienen consecuencias políticas. Si bien el fundamentalismo norteamericano parece ser apolítico es clara la presión que ejercen sus representantes en el sistema político estadounidense. La distinción no es entre político y apolítico, sino entre aceptación o no de la democracia liberal. El fundamentalismo la acepta, mientras que el integrismo la rechaza. Es más, el fundamentalismo utiliza los mecanismos de la democracia liberal para incrementar su fuerza en la sociedad. Dicha aceptación de la democracia liberal no hace de los fundamentalistas unos demócratas y unos liberales. Su relación con el sistema político pluralista es simplemente instrumental. Ciertos grupos fundamentalistas si pudieran, rechazarían la democracia liberal, pero puesto que no tienen el poder político necesario se ven forzados a convivir con la democracia. Lo que los distingue del integrismo es que toleran la democracia.

¹²⁵ Cf. MAARLOUF, Amin; *Identidades asesinas*, Madrid: Alianza Editorial, 2001.

Sin embargo, es posible rescatar un tercer uso del término fundamentalismo, que no se restringe al fundamentalismo evangélico ni se confunde con el integrismo ni con el conservadurismo. Este tercer sentido incluye la idea de que es posible tener una interpretación literal y dogmática del cuerpo doctrinal de una religión, de tal manera que no es necesario ser evangélico para abrazar un credo de modo fundamentalista, sino que basta con aceptar la literalidad de los dogmas, o de la tradición o de un texto considerado sagrado. En este tercer sentido asumiré el término “fundamentalismo” De esta manera la estrategia doctrinal para el diálogo religioso puede asumir ribetes fundamentalistas cuando se sobrecarga la exigencia de asumir la verdad de una religión particular como punto de partida para el diálogo. En cambio, la estrategia práctica no corre tal peligro porque no hace referencia alguna a ningún conjunto de verdades de carácter doctrinal.

4.3.3.- La colaboración de las religiones a la paz entre los pueblos

Asumir la religión en su carácter práctico, es decir, del modo en que Kant presenta la religión, a saber, como un fenómeno de la moral universalista, la capacita no sólo para alejar el conflicto entre religiones y afrontar el diálogo entre las religiones de manera fructífera, sino, además, ofrecer un aporte significativo a la paz entre los pueblos. Aquí, la paz entre las religiones no depende de saber cuál es la verdadera religión.

Si bien al interior de cada religión el término “verdad” es visto como importante, es necesario distinguir el concepto práctico del teórico de verdad. El concepto práctico de verdad puede tener dos acepciones. La primera acepción es la que proviene de la filosofía crítica, en la cual la verdad en su sentido práctico se encuentra basada la razón práctica y se centra en el conjunto de exigencias morales universalistas. Al interior de la filosofía crítica se reemplaza el término “verdad práctica” por el término “validez”, de modo que las leyes morales o los mandatos divinos no son “verdaderos”, sino “válidos”. El otro sentido del concepto de verdad práctica es el que proviene de la filosofía pragmatista que tiene hunde sus raíces en pragmatismo clásico de Charles Sanders Pierce, de William James y de John Dewey. El pragmatismo no distingue, como sí lo hace Kant, razón teórica de razón práctica, ni verdad teórica de verdad práctica, sino que toda verdad es práctica y ninguna es teórica.

Además, la verdad, en el pragmatismo, es identificada con otros términos como “ideas” o “creencias”. Con estas identificaciones rompen con el dualismo que encuentran en la tradición filosófica desde Platón. De esta manera, desde el punto de vista del pragmatista todas nuestras creencias tienen como referente la práctica misma y no necesariamente algo que pueda ser llamado el mundo objetivo. Si bien aquí las creencias están sujetas a modificaciones en el transcurso de la experiencia y el diálogo con otros, no contamos con un punto de vista crítico que permita orientar la corrección de nuestras creencias, excepto su verificación en la experiencia. Pero la verificación no ofrece un punto firme para ejercer la crítica de nuestras creencias. Lo que distingue a la filosofía crítica del pragmatismo es precisamente ese punto. La filosofía de Kant ofrece un punto de vista crítico firme que permita aclarar la validez de nuestras creencias o principios morales. Esto es posible porque Kant mantiene un punto de vista metafísico, que es la metafísica de la libertad. Con ello, la libertad se presenta como el punto crítico respecto de nuestras creencias morales y religiosas. El pragmatismo, en cambio, se define como un punto de vista filosófico que rechaza la metafísica, sea la que sea, así como rechaza todo dualismo sin distinción.

El concepto teórico, por su parte, se encuentra vinculado a la razón teórica y supone un conocimiento objetivo de los objetos en el mundo. Mantener un concepto teórico de verdad en las estrategias de diálogo y paz entre las religiones conduce al fracaso completo, muestra de ello es el fracaso de los intentos del teólogo Hans Küng. En su libro *Proyecto de una ética mundial*¹²⁶ intenta salvar el concepto teórico de verdad al momento de buscar el mejor argumento para el diálogo y la paz entre las religiones, pero dicho proyecto fracasa por que no se renuncia justamente a aquél concepto teórico de verdad en religión.

Küng presenta preliminarmente tres estrategias para la paz entre las religiones que considera fracasadas: a) La estrategia del aislamiento, b) la estrategia de la indiferencia y c) la estrategia del abrazo. La estrategia del aislamiento tiene como supuesto que los creyentes de cada religión dan por sentado que su propia religión es la verdadera, mientras que las demás son falsas, con lo que la paz sólo sería posible convirtiendo a todos a la religión verdadera. Como bien apunta el teólogo alemán, esta mediante esta estrategia las religiones se muestran intolerantes y en cambio de conducir a la paz, conduce al enfrentamiento entre las religiones, a menos que se plantee un modelo de paz imperial basada en el

¹²⁶ KÜNG, Hans; *Proyecto de una ética mundial*, Madrid: Trotta, 1992.

aplastamiento de las demás religiones. Pero este modelo de paz trae consigo dos problemas inevitables: el medio para alcanzarla es la violencia, y una vez alcanzada, la paz por aplastamiento no es estable, sino que depende de la acumulación de poder que puedan alcanzar los grupos religiosos vencidos no sea lo suficientemente como para quebrar el imperio.

Küng acierta al afirmar que la estrategia de la indiferencia también fracasa. Esta estrategia afirma que el problema de cuál sea la verdadera religión desaparece porque todas ellas son igualmente verdaderas, y por lo tanto, la mejor manera de alcanzar la paz es poniendo entre paréntesis las diferencias entre las religiones. Cuando aquí se afirma que todas las religiones son igualmente verdaderas, se está haciendo uso del concepto teórico de verdad. Esta eliminación de las diferencias, al basarse en el concepto teórico de verdad, termina soslayando todas las diferencias que existen en las tradiciones religiosas. Al seguir manteniendo el concepto teórico de verdad esta estrategia está señalando que las diferentes tradiciones religiosas son relevantes, pero inmediatamente las pone entre paréntesis.

Finalmente, la estrategia del abrazo sostiene que sólo una religión es verdadera, pero todas las religiones históricas participan de la verdad de esa religión verdadera. Esta estrategia termina realizando una escala entre las religiones, conforme a qué porcentaje de la verdadera religión alcancen a participar. Esto supone que existe un núcleo de verdad teórica religiosa de la que participan las religiones históricas de manera desigual. Esto no garantiza la paz en absoluto porque a) se genera una discusión respecto del contenido de esa única verdad teórica religiosa que se compartiría entre todas las religiones, y b) habría una subordinación entre las diferentes religiones.

Una vez descartadas las tres estrategias presentadas, Küng va a presentar su propia estrategia, pero esta va a mantener el concepto teórico de verdad. La cuarta estrategia, que Küng defiende, parte de una clarificación de los criterios de lo verdadero y de lo bueno. Se trata de criterios éticos generales que han de ser sometidos a debate. Pero tales criterios ya habrían sido hallados por las religiones cada vez que se remitieron a sus fuentes auténticas, camino por el cual éstas han coincidido que el criterio es lo auténticamente humano. De esta manera Küng llega a la siguiente afirmación:

Y en este punto no podemos pasar por alto que la religión ha mostrado especialmente su credibilidad cuando, desde el horizonte del Absoluto, ha logrado hacer valer lo auténticamente humano¹²⁷.

De esta manera, esta cuarta estrategia apunta a lo *verdaderamente o auténticamente humano* como criterio para establecer la paz entre las religiones. Dicho criterio tiene como contenido una verdad teórica que sería compartido por todas las religiones y que todas ellas encontrarían cuando regresan a sus verdaderas fuentes es lo que permitiría la construcción de la paz entre las religiones. La solución de Küng es ininteligible porque su concepto central (a saber, lo auténticamente humano) lo es. La cuarta estrategia nos está conduciendo a algo así como la esencia verdadera de lo humano que sería conocido por los poderes de la razón teórica, pero por lo visto en el primer capítulo del presente trabajo, nos es imposible acceder a ese conocimiento. Con ello, la cuarta estrategia fracasa también, puesto que supone que podemos acceder a algo que en realidad no nos es alcanzable.

Ciertamente, un elemento importante para consolidar la paz entre los pueblos es la articulación de un derecho internacional bien ordenado, tal como lo presenta John Rawls en su *Derecho de gentes*¹²⁸, de donde obtendremos una quinta estrategia para la paz entre las religiones. Esta quinta estrategia será una estrategia plausible, y se acercará bastante a la estrategia kantiana, aunque se apartará de ella en ciertos puntos cruciales. En la idea del derecho internacional bien ordenado la religión cumple un papel importante, no sólo para la paz entre las sociedades democráticas, sino en un sistema internacional que incluya a sociedades que cuentan con una jerarquía consultiva decente. Al interior de las sociedades democráticas las religiones se encuentran articuladas como doctrinas generales razonables, es decir, cada grupo religioso es tolerante respecto de la convivencia, en la misma sociedad, con otros grupos religiosos. Es más, ese régimen de tolerancia se establece puesto que es articulado por principios que brotan de las mismas doctrinas religiosas. Esto es lo que expresa la idea de consenso entrecruzado, tal como Rawls lo entiende. A través de dicho consenso, cada doctrina religiosa razonable (al igual que toda doctrina comprensiva razonable) apoya los principios fundamentales de la justicia en la sociedad democrática por razones que son inherente al corazón de su doctrina religiosa, puesto que tales doctrinas son

¹²⁷ Op.cit. P. 111.

¹²⁸ Cf. RAWLS, John; *El derecho de gentes y "una revisión de la idea de razón pública"*, Barcelona: Paidós, 2001.

razonables, es decir, se comprometen con los valores políticos fundamentales como la tolerancia, el respeto de creencia religiosa, la igualdad de derechos y la libertad de los ciudadanos, entre otros.

Al interior de una sociedad jerárquica decente, que se encuentra articulada en torno a la idea de bien común, podemos encontrar una religión de Estado, que es la que a) comparte la mayoría de la sociedad y b) estructura la sociedad en clases o castas. No obstante, la presencia de una religión de Estado no impide la existencia de minorías religiosas que sean toleradas y respetadas. Además, la estructuración en castas por motivos religiosos y la posición de minoría de los demás grupos religiosos, no impide la realización de procesos de consulta al momento de las tomas de decisiones políticas. Si bien es cierto, en una sociedad de este tipo no hay un sistema político que incorpore la idea de un hombre, un voto, todos los miembros de la sociedad son consultados (es decir, tienen voz, aunque no voto), y ello las torna en sistemas políticos aceptables. Las relaciones entre las religiones al interior de estos sistemas políticos es estable, incluso teniendo en cuenta la existencia de una religión de Estado, ya que los miembros de las religiones minoritarias no sólo no son hostigadas sino que son consultados respecto de las tomas de decisiones políticas.

La concepción desarrollada por Rawls desde su *Teoría de la justicia*¹²⁹ se encuentra influenciada por el pensamiento de Kant, especialmente por la consideración respecto de la libertad individual. Es por ello que su concepción es denominada liberal, por la valoración de la libertad de los ciudadanos al interior de las sociedades democráticas. Pero esta valoración de la libertad, de raigambre kantiana, junto con la valoración de un procedimiento contractual para producir los principios de justicia (que se encuentran tanto en John Locke como en la teoría jurídica de Kant) se encuentra articulada con la absorción del pragmatismo estadounidense. La presencia del pragmatismo se explicita tanto en el *Liberalismo político*¹³⁰ como en el *Derecho de gentes*. En el *liberalismo político* se señala que teoría de la justicia como imparcialidad, que es la teoría de la justicia que Rawls está defendiendo, es fruto de un *equilibrio reflexivo* que articula un conjunto de intuiciones que son propias de una sociedad democrática y pluralista¹³¹. Esta reflexión sobre las intuiciones políticas y jurídicas fundamentales de la tradición democrática expresa una estrategia

¹²⁹ RAWLS, John; *Teoría de la justicia*, México: FCE, 1995.

¹³⁰ RAWLS, John; *Liberalismo político*, México: FCE, 1995.

¹³¹ Op. Cit, P. 33.

pragmatista en el pensamiento de Rawls. En el texto del *Derecho de gentes* también se expresa la impronta pragmatista al considerar como aceptables en el orden internacional bien ordenado a las sociedades democráticas, sino también a las sociedades que cuentan con jerarquías consultivas decentes, en las cuales no todos los miembros cuentan con derechos políticos plenos (en ellas no rige el principio democrático *un hombre, un voto*). Esta elección pragmática tiene la ventaja de expandir el alcance del derecho internacional bien ordenado, pero se renuncia a parte de las libertades de los miembros de las sociedades no democráticas. Lo que está colocando a ambos lados de la balanza es la libertad y los derechos plenos de los miembros y la estabilidad del orden internacional. El resultado es el mejor equilibrio posible, teniendo en cuenta la pluralidad de sociedades que se encuentra en el mundo. Además, las libertades que se están sacrificando forman parte del núcleo básico de los derechos humanos.

Esta estrategia pragmatista en el pensamiento de Rawls se reproduce en su concepción respecto de la estructura política de las mismas sociedades democráticas. En el *Liberalismo político* se Rawls establece una distinción entre dos tipos de liberalismos: el liberalismo político y el liberalismo comprensivo, que se identifica con una doctrina comprensiva entre otras. Mientras que se muestra partidario del liberalismo político explica que los liberalismos de John Stuart Mill o el de Kant son comprensivos, es decir, se trata en ambos casos de una concepción global de la vida. La ventaja del liberalismo político la encuentra Rawls en el hecho de que no todos los miembros de la sociedad democrática tienen que comprometerse con una doctrina comprensiva liberal para lograr una sociedad democrática bien ordenada. Esto trae consigo una distinción entre los valores de la vida pública y política, que son valores liberales y las diferentes concepciones del bien que las personas pueden abrazar.

En el caso de las religiones, estas son interpretadas como doctrinas comprensivas que no necesariamente tienen que ser liberales, pero deben ser razonables. El límite que permite aceptar o no a un grupo religioso no es que sea liberal, es decir, que otorgue iguales libertades a sus miembros al interior, sino que sea tolerante y que acepte, por motivos internos a su propio sistema de creencias, los principios de la justicia de una sociedad democrática bien ordenada. Así, pueden tener una concepción del bien, una concepción teórica de la verdad religiosa, y ser aceptadas en una sociedad democrática. Esto es

aceptado en vistas de la estabilidad social y en vistas al hecho del pluralismo. Pero aquí no se enfatiza suficientemente el que las comunidades religiosas tienen la obligación de respetar la libertad de sus propios miembros. Desde mi perspectiva, esta quinta estrategia para la paz entre las religiones puede ser efectiva, pues permite un acuerdo político entre las diferentes comunidades religiosas, pero no es suficiente al momento de garantizar las libertades de los miembros de las mismas comunidades religiosas.

Aquí nos encontramos con una cuestión complicada, porque el énfasis en la libertad de los miembros hacia el interior nos conduce a un liberalismo comprensivo, como es el de Kant, pero puede hacer frágil la estabilidad de la sociedad democrática. Como ya sabemos, Kant considera que existe una sola religión verdadera, que es racional y se articula en torno a una moral universalista.

4.3.4.- La cuestión del papel de autoridad moral que las autoridades religiosas deben cumplir en el mundo contemporáneo

Una vez que hemos visto la cuestión de la colaboración de las religiones para con la paz es necesario pasar a ver el papel de las autoridades religiosas en el mundo contemporáneo. Para ello hemos de establecer una distinción crucial entre “autoridad política” y “autoridad moral”. Esta distinción demarca claramente la distinción entre una falsa y una auténtica autoridad religiosa. Una falsa autoridad religiosa se entiende a sí misma como autoridad política, en cambio una auténtica autoridad religiosa se entiende como una autoridad moral.

Cuando las autoridades religiosas se entienden como autoridades políticas distorsionan su propia naturaleza, pues creen que su tarea consiste en expandir su religión en las sociedades que las anidan y a lo largo del mundo. Esta expansión de su religión puede incluir dos elementos: su credo religioso y los valores que se desprenden del mismo. La expansión de su credo implica el imponer sus creencias religiosas a otros grupos (religiosos y no religiosos) a la sociedad, además de los valores que se derivan de éste. Una manera más sofisticada de este tipo de imposición se da cuando una facción de una religión o comunidad eclesial impone su interpretación de los dogmas de su fe a los demás grupos de

la misma comunidad religiosa. La primera empresa política se conoce como la conversión de los impíos, mientras que la segunda es conocida como la persecución de lo heréticos. Ambas empresas suponen que se imponen los valores de la religión o la facción en cuestión, además ser de naturaleza política y producir daño físico y moral a las personas y grupos sindicados como adversarios.

Una manera más sutil aún de expansión política de parte de las Iglesias o de determinados sectores de las comunidades eclesiales consiste en imponer los valores dentro de las sociedades o a través del mundo. De esta manera tales grupos articulan grupos de presión política en las sociedades civiles de los países y en los parlamentos para imponer sus valores particulares en la sociedad y en la legislación. Casos como el comportamiento político de tales grupos respecto de asuntos como la eutanasia, la planificación familiar y la despenalización del aborto tanto terapéutico, eugenésico como a raíz de un embarazo no deseado producto de una violación son muestra de este tipo de presión.

Todos estos comportamientos políticos de ciertas Iglesias o de ciertas facciones eclesiales resultan ser contrarios a la religión, una vez entendida el componente moral universalista que se encuentra en el corazón de la religión. Aquí hay que distinguir este componente moral de los valores que cada Iglesia enarbola. Los valores pueden ser simples normas estatutarias que no tienen contenido moral y, por lo tanto, tampoco auténtico contenido religioso. La justificación de estas afirmaciones ya ha ampliamente discutida en capítulos anteriores. Las supuestas autoridades religiosas que llevan adelante este tipo de políticas deben ser declaradas como falsas autoridades religiosas. Esas personas usurpan ese cargo y no lo detentan de manera legítima. Con ello cometen injusticia frente a los fieles y frente al resto de la humanidad, y pueden ser declarados de idólatras, impíos o herejes.

Las auténticas autoridades religiosas, en cambio, se encuentran profundamente comprometidas con el contenido moral de las religiones y, por lo tanto con los valores de la vida pública propios de las democracias liberales que se desprende de esta moral universalista¹³². Se tratan de auténticas autoridades religiosas porque son auténticas

¹³² Entiendo por valores de la vida pública los valores morales de la libertad y la igualdad de las personas, los derechos humanos y la tolerancia. Sigo aquí las especificaciones que John Rawls introdujo en su *Idea de Razón Pública*. Cf. RAWLS, John; *El derecho de gentes y "una revisión de la idea de razón pública"*, Barcelona: Paidós, 2001.

autoridades morales, en el sentido de la moral universalista que he especificado a lo largo del trabajo. De esta manera, estas autoridades religiosas están comprometidas con la libertad de cada persona y rechazan la imposición de credos, modos de interpretar dogmas o la imposición de valores estatutarios sobre la conciencia de las personas. Pero, al estar comprometidos con las libertades fundamentales de las personas se comprometen con los derechos humanos de las personas, de manera que entienden que gran parte de su tarea consiste en denunciar a los poderes fácticos que vulneran los derechos humanos de las personas. Además, por su adhesión a los valores públicos propios de las democracias liberales, estas autoridades religiosas son tolerantes y exigen tolerancia para con otras Iglesias, siempre que éstas respeten los valores de la vida pública de las democracias liberales. Finalmente, al estar comprometidas con igualdad en derechos y libertades entre las personas consideran que la pobreza extrema vulnera esa igualdad, pues entienden que condiciones de pobreza extrema no permiten a las personas activar sus derechos y libertades. Es por esa razón que tales autoridades instan constantemente a los líderes de los Estados y a los líderes mundiales a combatir la pobreza.

Sólo estas autoridades religiosas son auténticas y se encuentran realmente comprometidas con la paz mundial. En cambio, las falsas autoridades religiosas entienden su tarea como actividad política. Aquí el término político es entendido en el sentido de contradistinción amigo-enemigo, tal como Carl Schmitt lo define en su libro *El concepto de lo político*. Esta concepción de la política exige a tales líderes y agrupaciones a luchar con otros grupos por imponer su influencia en las sociedades particulares y a lo largo del mundo. Esta actividad inspirada por tal concepción de la política en vez de colaborar con la paz en el mundo fomenta el enfrentamiento y el conflicto. El mismo hecho de que tales líderes propugnen el conflicto y la violencia es in indicio claro que no se trata de autoridades religiosas.

Si bien Kant no tematiza la cuestión de la autoridad religiosa, debido a que en su eclesiología no aborda el tema la jerarquización de las comunidades eclesiales, considero que es importante abordar esta cuestión debido a la importancia y a la influencia que ejercen las autoridades religiosas. Estas autoridades son importantes porque ellas están llamadas a velar por el respeto de las libertades y los derechos de las personas, además

porque tanto las auténticas como las falsas autoridades religiosas ejercen una influencia en la política en las sociedades y en el mundo contemporáneo.

4.4.- Conclusiones del cuarto capítulo

En el capítulo anterior me he concentrado en la eclesiología que Kant desarrolla en sus textos, especialmente en el último capítulo de *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Allí vimos la idea de comunidad ética como un elemento central de la eclesiología en Kant, y la relación que entre la Iglesia y las sectas estatutarias. En este capítulo he abordado la relación entre la religión y la política desde una perspectiva exploraría y a través de un ensayo que nos permita señalar algunos alcances adicionales de la filosofía de Kant respecto de la religión. En ese sentido he comentado estudiando la libertad de creencia de los fieles al interior de las sectas estatutarias (Iglesias o comunidades eclesiales), para luego tratar la libertad de creencia de las mismas comunidades eclesiales al interior de la sociedad democrática. Una vez abordada la libertad de creencia religiosa en sus dos aspectos, he pasado a estudiar la paz entre las diferentes comunidades eclesiales, el diálogo interreligioso y el aporte de las comunidades a la paz entre los pueblos, para finalmente abordar la cuestión del papel de autoridad moral que las autoridades religiosas deben cumplir en el mundo contemporáneo.

En esta última parte de la investigación he asumido argumentaciones kantianas y, en algunos puntos, he tomado distancia de de Kant. El primer punto crítico que esta última parte de la investigación encaró es el de la libertad de la creencia religiosa de los fieles al interior de las comunidades eclesiales. Aquí ha aparecido primera transformación del lenguaje kantiano. Si bien Kant considera que existe una sola Iglesia verdadera (la que está basada en normas de la mora universalista), he tenido que pasar al lenguaje de las comunidades de fe o las Iglesias para poder explorar cuáles son los márgenes de libertad que tales comunidades debe dar a sus miembros respecto de qué manera interpretar los dogmas de sus Iglesias. Se trata, pues, de una defensa de las otrora llamadas herejías. En la segunda sección he abordado la cuestión de la libertad de las comunidades eclesiales al interior de las comunidades políticas. Aquí he abordado el problema desde la perspectiva de los Estados democráticos liberales y las llamadas por Rawls Jerarquías Consultivas

Decentes. De esta sección de la investigación ha quedado claro que sólo en esos dos tipos de comunidades políticas es posible el ejercicio de la libertades religiosas de los miembros.

En la tercera sección hemos discutido el asunto de la paz entre las religiones para ver la posibilidad del aporte de las religiones a la paz mundial. Aquí he cuestionado la tesis de Samuel Huntington, según quien las grandes civilizaciones se encuentran en conflicto, y el componente que desencadena ese potencial conflictivo sería precisamente las religiones. Una vez rebatida la acusación de Huntington contra las religiones, he analizado las propuestas más aceptadas respecto del diálogo interreligioso. Ello me condujo a analizar la propuesta del teólogo alemán Hans Küng, quien realiza esfuerzos encomiables pero poco fructíferos para articular dicho diálogo manteniendo una concepción teórica de verdad, es decir, mantenerse dentro del registro de la razón especulativa. Al mostrar el fracaso de la propuesta de Küng, he pasado a proponer la articulación del diálogo interreligioso desde las bases dadas por la razón pragmática. Finalmente, en la cuarta sección he abordado el problema de la autoridad religiosa. Para ello ha sido necesario distinguir entre la autoridad política y la autoridad moral, y he asociado, siguiendo a Kant, esta última con la autoridad religiosa. Si bien Kant no tematiza la cuestión de la autoridad religiosa, en el mundo contemporáneo cumplen efectivamente un papel determinante y requerimos de un criterio que nos permita reconocer cuándo nos encontramos ante una auténtica autoridad religiosa, para lo cual Kant nos ofrece herramientas sumamente útiles y valiosas.

Conclusiones

En el presente trabajo he abordado el pensamiento filosófico de Kant respecto de la religión. Este ha sido dividido en tres partes centrales: en la primera se presenta la relación entre conocimiento y religión; en la segunda se presenta la relación entre religión y moral; y en la tercera se presenta la relación entre religión y política. En la primera parte he realizado una exploración de los textos pertenecientes a diferentes etapas del pensamiento de Kant para mostrar cómo en ellos se va perfilando una conclusión fundamental: no es posible tener una demostración de la existencia de Dios, y por lo tanto, tampoco un conocimiento de sus atributos, como creía la teología tradicional. Llegado a esta conclusión, el filósofo alemán se dirige a una forma de la teología moral instruida por las consecuencias de la filosofía crítica.

Esta teología moral hace depender los conceptos teológicos de los resultados de la moral producida autónomamente por la razón. Esto significa que el proceso que viene de finales de la Edad Media culmina de manera sistemática en el pensamiento de Kant, se trata del proceso que hace de la razón la portavoz de Dios. Es por ello que los mandatos divinos son realmente leyes morales que la razón ha producido de manera autónoma. Esto nos condujo a examinar un conjunto de fenómenos religiosos, como el del mal y la conversión morales, desde una antropología moral de carácter crítica, puesto que los esfuerzos de la teología de dar cuenta de dichos fenómenos han fracasado.

Pero, puesto que la otra dimensión de la religión es política, en un doble aspecto, al interior de la Iglesia y en relación con la sociedad en su conjunto, ha sido necesario abordar cómo se articula una religión críticamente acrisolada en tales ámbitos. Al interior de la Iglesia se presenta una eclesiología centrada en una comunidad civil ética, que a diferencia de la comunidad civil política –que puede ser incluso un pueblo de demonios-, se encuentra conformada por personas que se hallan motivadas por las leyes de la moral universalista producida por la razón.

En el cuarto capítulo del presente trabajo he abierto las puertas a una serie de reflexiones respecto de problemas que Kant no podía prever. A fin de elaborar las preguntas que en las sociedades contemporáneas se abren respecto de la relación entre la religión y la política he requerido acudir a las herramientas conceptuales kantianas y complementarlas con las que el pragmatismo ofrece. Ello ha permitido que pueda pasar del

término “Iglesia”, tal como lo entiende Kant, al término “comunidad eclesial” para dotar de crédito a las diferentes comunidades eclesiales y diferentes religiones. Ello me permitió examinar qué tipo de límites deben respetar las diferentes comunidades eclesiales a fin de respetar la libertad de creencia religiosa de los fieles al interior de cada comunidad. Ello fue realizando distinguiendo el *qué* del *cómo* creer. Al mismo tiempo, el uso del término “comunidad eclesial” me permitió examinar qué características debe tener la relación entre las comunidades con el resto de la sociedad, así como la relación que deben guardar las diferentes comunidades entre sí. Para esto último he tenido que mostrar que no hay nada en la religión que acuda en ayuda de la tesis según la cual hay un conflicto entre las religiones, cosa que me permitió abonar a la idea de que es posible un diálogo interreligioso sobre la base no del concepto de verdad teórica, sino bajo el concepto moral de la veracidad y las leyes morales.

En todos estos procesos político-religiosos se ha mostrado necesaria la defensa de la libertad de los fieles y de los ciudadanos de la sociedad, incluso para la cuestión respecto de creer, no creer y cómo creer. El paso decisivo que dio Kant al desmontar la teología tradicional y su concepto teórico de verdad, y colocar a la teología moral como teología fundamental, y a la religión como un fenómeno de la moral (proceso conceptual que he denominado “giro copernicano” en la religión) ha permitido abrir las puertas a la libertad de las personas dentro de las diferentes religiones. Con ello queda claro que el distintivo de las comunidades eclesiales y las religiosas que se encuentran a la altura de las exigencias de las culturas ilustradas y post-ilustradas consiste en hacer valer la libertad de las personas y que no las obligan a ser “libres” por la fuerza.

Bibliografía

I OBRAS DE KANT

- *Antropología en sentido pragmático*, Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- *Antropología práctica*, Madrid: Tecnos, 1990.
- *Correspondencia*, Zaragoza: Instituto “Fernando el Católico”, 2005.
- *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1985.
- *Crítica de la razón práctica*, México: FCE, 2005.
- *Crítica de la Facultad de Juzgar*, Caracas: Monte Ávila, 1992.
- *El conflicto de las facultades*, Madrid: Alianza editorial, 2003.
- *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*, Buenos Aires: Prometeo, 2004.
- *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Madrid: Alianza editorial, 2002.
- *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid: Alianza editorial, 2001.
- *Lecciones de ética*, Barcelona; Editorial y crítica, 1988.
- *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Madrid: Akal, 2000.
- *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, Alianza editorial: Madrid, 1987.
- *Metafísica de las costumbres*, Madrid: Tecnos, 1989;
- *Pedagogía*, Madrid: Akal, 2003.
- *Reflexiones sobre filosofía moral*, Salamanca: Sígueme, 2004.

II OPÚSCULOS DE KANT

- *Acerca del tono aristocrático que viene utilizándose últimamente en la filosofía*, en: *Ágora* 9, 1990. Pp. 137-51.
- *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*, Madrid: Mínimo Tránsito, 2001.

- *Para la paz perpetua. Un esbozo filosófico*, en: KANT, Immanuel; *En defensa de la ilustración*, Barcelona: Alba Editorial, 1999.
- *Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la ilustración?*, en: KANT, Immanuel; *En defensa de la ilustración*, Barcelona: Alba Editorial, 1999.

- *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea*, en: KANT, Immanuel; *En defensa de la ilustración*, Barcelona: Alba Editorial, 1999.

- *Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría pero de nada vale para la práctica*, en: KANT, Immanuel; *En defensa de la ilustración*, Barcelona: Alba Editorial, 1999.

III OBRAS SOBRE KANT

BOROWSKI; Ludwig Ernst, *Relato de la vida y el carácter de Immanuel Kant*, Madrid: Tecnos, 1993.

CASSIRER, Ernst; *Kant, Vida y Doctrina*, México: FCE, 1974.

GÓMEZ CAFFARENA, José; *El teísmo moral de Kant*, Madrid: Cristiandad, 1984.

- “Kant y la filosofía de la religión” en: Kant: de la crítica a la filosofía de la religión, Dulce María GRANJA CASTRO (comp.).

GALLOIS, Laurent; *Le souverain bien chez Kant*, París: Librairie Philosophique J. Vrin, 2008.

HERRERA, Wilson; *Kant, el mal radical y la modernidad*, en: CASTAÑEDA, Felipe, Vicente DURAN y Luis Eduardo HOYOS, *Immanuel Kant; vigencia de la filosofía crítica*, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana, 2000.

HERRERO, Francisco Javier; *Religión e historia en Kant*

HÖFFE, Otfried; *Immanuel Kant*, Barcelona: Herder, 1986.

LUTZ- BACHMANN, Matthias; *La “comunidad ética” y la idea de una república mundial. La contribución del “escrito sobre la religión” de Kant a la filosofía política de las relaciones internacionales*, en: CASTAÑEDA, Felipe, Vicente DURAN y Luis Eduardo HOYOS, *Immanuel Kant; vigencia de la filosofía crítica*, Colombia: Pontificia Universidad Javeriana, 2000.

RAWLS, John; *Lecciones sobre historia de la filosofía moral*, Barcelona: Paidós, 2009.

STRAWSON, Peter; *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la Razón Pura de Kant*, Madrid: Revista de Occidente, 1975.

TUGENDHAT, Ernst; *Lecciones de ética*, Barcelona: Gedisa, 1997.

IV OTRAS OBRAS

ARENS, Eduardo; *La Biblia sin mitos. Una introducción crítica*, Lima: CEP, 2004.

- *¿Cuál verdad?. Apuntes sobre el fundamentalismo*, en Páginas N° 188, agosto 2004, pp. 36-52.

BERNSTEIN, Richard; *El abuso del mal. La corrupción política y de la religión desde el 11/9*, Buenos Aires: Katz, 2005.

- *El mal radical. Una indagación filosófica*, Buenos Aires: Lilmod, 2005.

BONHOEFFER, Dietrich; *Resistencia y sumisión: cartas y apuntes desde el cautiverio*, Barcelona: Ariel, 1971.

BRUCE, Steve; *Fundamentalismo*, Madrid: Alianza Editorial, 2000.

DEWEY, John; *La reconstrucción de la filosofía*, Buenos Aires: Aguilar, 1970.

FINK, Eugen, *Todo o nada. Una introducción a la filosofía*, Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964.

FUKUYAMA, Francis; *El fin de la historia y el último hombre: la interpretación más audaz y brillante de la historia presente y futura de la humanidad*, Buenos Aires: Planeta, 1992.

GUTIÉRREZ, Gustavo; *Teología de la liberación: perspectivas*, Lima: CEP, 1996.

HABERMAS, Jürgen; *La lógica de las ciencias sociales*, Madrid: Tecnos, 2009.

HEGEL, Georg Wilhelm; *Fenomenología del espíritu*, Valencia: Pre-textos, 2006.

HUNTINGTON, Samuel; *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, Barcelona: Paidós, 2003.

JAMES, William; *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona: Península, 1986.

-; *Pragmatismo. Un nuevo nombre para viejas formas de pensar*, Madrid: Alianza Editorial, 2000.

-; *La voluntad de creer y otros ensayos de filosofía popular*, Barcelona: Marbot, 2009.

KIENZLER, Klaus; *El fundamentalismo religioso*. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

KÜNG, Hans; *Proyecto de una ética mundial*, Madrid: Trotta, 1992.

LUTERO, Martín; *La libertad del cristiano*, en: *Lutero: Obras*, Salamanca: Sígueme, 1977.

- MILL, John Stuart; *Sobre la libertad*, Madrid: Alianza Editorial, 1970.
- MAALOUF, Amin; *Identidades asesinas*, Madrid: Alianza Editorial, 2002.
- MONTAIGNE, Michel de; *Apología de Raimundo Sabunde*, en: MONTAIGNE, Michel de; *Ensayos completos*, México: Porrúa, 2003.
- RAWLS, John; *El derecho de gentes y "Una revisión de la idea de razón pública"*, Barcelona: Paidós, 2001.
- RAWLS, John; *Liberalismo político*, México: FCE, 1995.
- RAWLS, John; *Teoría de la justicia*, México: FCE, 1995.
- RIVELAYGUE, Jacques; *Leçon de métaphysique allemande*, Tomo II, París: Bernard Grasset, 1990.
- ROUSSEAU, Jean-Jaques; *Confesiones*, Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- SECADA, Jorge; *Cartesian metaphysics: the late scholastic origins of modern philosophy* Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- SEN, Amartya; *Identidad y violencia. La ilusión del destino*, Buenos Aires: Katz, 2007.
- SEN, Amartya; *India contemporánea: Entre la modernidad y la tradición*, Barcelona: Gedisa, 2007.
- SCHMITT, Carl; *El concepto de lo político*, en: ORESTES AGUILAR, Héctor: (compilador de textos), *Carl Schmitt, teólogo de la política*, México: FCE, 2004.
- Teología política. Cuatro ensayos sobre la soberanía*. Traducción de Francisco Javier Conde, Buenos Aires: Struhard, 1998.
- SCHULZ, Walter; *El Dios de la metafísica moderna*, México: FCE, 1957.
- TUGENDHAT, Ernst; *Egocentricidad y misticismo. Un estudio antropológico*, Barcelona: Gedisa, 2004.
- *Antropología en vez de metafísica*, Barcelona: Gedisa, 2007.
- *Problemas*, Barcelona: Gedisa, 2002.
- ZWEIG, Stefan; *Castellio contra Calvino. Conciencia contra violencia*. Barcelona: Acantilado, 2001.

Contenido

Introducción	2
CAPÍTULO I Consideraciones preliminares: Religión y epistemología. Imposibilidad de la religión dentro del campo de la razón especulativa	6
1.1.- Cuestiones preliminares.....	8
1.1.1.- Organización del campo temático de la teología según Kant.....	8
1.1.2.- Distinción entre deísmo y teísmo	11
1.2.- Tratamiento de la religión realizado por Kant antes de la redacción de la <i>Crítica de la Razón Pura</i>	14
1.2.1.- Los argumentos de la fisicoteología y de la cosmoteología.....	16
1.2.2.- Los argumentos ontológicos	18
1.3.- El proyecto crítico y el fracaso de toda argumentación para la demostración de la existencia de Dios.....	21
1.3.1.- La metafísica tradicional y la teología tradicional como enfermedad de los filósofos y (en)sueño	22
1.3.2.- El proyecto crítico y las reflexiones sobre la religión.....	36
1.4.- Conclusiones del primer capítulo.....	51
CAPÍTULO II. Religión y moral: Religión y libertad al interior de la razón práctica	54
2.1.- Dios como idea de la razón práctica	56
2.1.1.- Imposibilidad de una demostración teórica de la existencia de Dios.....	57
2.1.2.- La religión dentro de los límites de la razón.....	61
2.1.3.- El problema del mal moral.....	68
2.2.- Moral y sumo bien	87
2.2.1.- Coordinación entre moralidad y felicidad.....	89
2.2.2.- Necesidad de pensar a Dios como asignador del premio de la felicidad por una vida moral	97
2.2.3.- Felicidad y dignidad de ser feliz	99
2.3.- Conflicto con la teología bíblica	109
2.3.1.- Sobre los fueros correspondientes a la filosofía y a la teología bíblica	110
	200

2.3.2.- Interpretación moral de las Sagradas Escrituras	114
2.3.3.- Debate sobre en qué reside la autoridad para la interpretación del texto bíblico	121
2.4.- Conclusiones del segundo capítulo	125
2.4.1.- Presentación sucinta del recorrido del segundo capítulo	126
2.4.2.- Presentación de las reflexiones centrales ganadas en el segundo capítulo	127
CAPÍTULO III. Vínculo entre la religión y la política. Primera parte: la eclesiología	130
3.1.- La eclesiología	132
3.1.1.- La comunidad civil ética	132
3.1.2.- La Iglesia	134
3.1.3.- La fe religiosa de la Iglesia	136
3.2.- Temas pendientes respecto de la relación entre la religión y la política	139
3.3.- Conclusiones	140
CAPÍTULO IV. Vínculo entre religión y política. Segunda parte: la política	142
4.1.- La libertad de creencia religiosa al interior de las Iglesias	144
4.1.1.- La libertad religiosa a elegir <i>cómo</i> creer	146
4.1.2.- Las creencias religiosas asumidas de modo doctrinario o teórico	148
4.1.3.- Las creencias religiosas asumidas de modo experiencial o práctico	151
4.1.4.- La apertura a la tolerancia y al diálogo interreligioso	153
4.1.5.- La libertad a la no creencia	155
4.2.- La libertad de creencia de las mismas comunidades eclesiales al interior de las sociedades contemporáneas	158
4.2.1.- La discriminación política de las comunidades religiosas	159
4.2.2.- La discriminación social de las comunidades religiosas	164
4.2.3.- La corrección de la discriminación tanto política como social de las comunidades religiosas	167
4.3.- La paz entre las diferentes comunidades eclesiales, el diálogo interreligioso y el aporte de las comunidades a la paz entre los pueblos	168
4.3.1.- La paz entre las religiones	168
4.3.2.- El diálogo entre las religiones	177
4.3.3.- La colaboración de las religiones a la paz entre los pueblos	183
4.3.4.- La cuestión del papel de autoridad moral que las autoridades religiosas deben cumplir en el mundo contemporáneo	189
4.4.- Conclusiones del cuarto capítulo	192

Conclusiones 194

Bibliografía 196

