

La fe en los últimos escritos de Kant

JOSÉ MIGUEL ODERO*



1. La fe en la «Religión dentro de los límites de la mera razón» (1793)

Hace dos siglos, en la Pascua de 1793, se publicaba esta obra dedicada monográficamente a la filosofía de la religión¹. El título de la publicación parece hacer referencia a la conciencia de estar realizando una investigación *parcial* del tema de la religión, una investigación autolimitada, que sólo pretende averiguar cuál es la naturaleza de la religión «dentro de los límites de la mera razón» en general —y no dentro de los límites de *la razón crítica*—².

Ahora bien, Kant esperaba mucho de su investigación, porque la perspectiva racional de la religiosidad habría de sacar a la luz la verdadera naturaleza de la religión; dicho con otras palabras, lo que él pretendía era determinar cuál era la imagen de Dios: «La restitución de la imagen de Dios es todo lo que se puede hacer»³.

* Facultad Eclesiástica de Filosofía, Universidad de Navarra, Apdo. 170, E-31080 Pamplona

¹ Su publicación estuvo en relación —como es sabido— con la aparición el año anterior de una obra de Fichte sobre la revelación, de tendencia demasiado radical, a juicio de Kant (cfr. G. ROTTA, *Il "Saggio di una critica di ogni rivelazione" di J.G. Fichte e la filosofia di Kant*, «Studi Kantiani», 3 (1990), pp. 63-89).

² Cfr. F. O'FARRELL, *Kant's Concern in Philosophy of Religion*, «Gregorianum», 58 (1977), pp. 471-522.

³ *Religion...* [Vorbereitung]; AK VI, pp. 109 s. Como purificadora de la religión fue comprendida esta obra por muchos de sus contemporáneos. Así Jung-Stilling escribía años después que la reforma de Kant, como la revolución de Lutero, devolvería al cristianismo su pureza primitiva, dirigiéndolo sólo a la santidad (cfr. *Carta de H. Jung-Stilling a Kant* [1.III.1789], en: *Briefwechsel...*, nº 346; AK XI, p. 9). Haremos referencia a las obras de Kant por la edición de la Academia de Berlín (AK). Las abreviaturas empleadas serán las siguientes: *Bemerkungen*: «Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen» (Nachlaß); *Briefwechsel*: «Briefwechsel (1747/1803)» (Nachlaß); *Metaphysik der Sitten*: «Die Metaphysik der Sitten» (1797); *Opus Postumum*: «Opus postumum» (Nachlaß); *Reflexionen*: «Reflexionen zur Logik» (XVI) y «Reflexionen zur Religionsphilosophie» (XIX) (Nachlaß); *Religion*: «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft» (1793).

Vamos a analizar la doctrina sobre la fe que contiene esta obra, sin entrar con detalle en temas como el del «mal radical» o el de «el ideal del hombre-Dios», que ciertamente no podrían ser evitados en un estudio sobre la entera filosofía religiosa kantiana, pero que han sido ya objeto de análisis por múltiples investigadores, a los cuales se tendrá en cuenta⁴.

Kant proyectaba que su obra constase de dos partes: primeramente, la construcción filosófica de la doctrina de la «fe de razón»; en segundo lugar, el análisis del cristianismo y de su «teología bíblica» (*biblische Theologie*). La segunda parte habría de ser constatación e ilustración de la filosofía de la religión conceptual y *a priori* construida en la primera parte de la obra, y también cierta apología filosófica del cristianismo⁵. En realidad ambas partes quedaron de hecho superpuestas a lo largo de las cuatro secciones de la «*Religion...*».

A lo largo de esta obra se introducen algunas expresiones características relativas a la fe. Se emplea la expresión «pura fe religiosa» (*reiner Religionsglaube*) para referirse a la fe que se apoya en el concepto kantiano de «religión». A este «*reiner Religionsglaube*» se contrapone luego la «fe de iglesia» (*Kirchenglaube*), que es la fe en una determinada revelación (*Offenbarungsglaube*), en cuanto mantenida por una comunidad. Cuando la revelación es considerada como un hecho histórico, a través del cual Dios manifiesta al hombre contenidos diversos de la ley moral natural —a los cuales se los denomina *estatutos* positivos divinos—, la fe en ella es una «fe estatutaria» (*statutarischer Glaube*). Si el creyente investiga sobre los orígenes de una pretendida revelación, puede llegar a alcanzar

⁴ Por señalar tan sólo algunos estudios recientes, cfr. H. RENZ, *Geschichtsgedanke und Christusfrage. Zur Christusanschauung Kants und deren Fortbildung durch Hegel in Hinblick auf die allgemeine Funktion neuzeitlicher Theologie*, Göttingen 1977; G. DI GIOVANNI, *Free Choice and Radical Evil. The Irrationalism of Kant's Moral Theory*, en G. FUNKE - T.M. SEEBOHM (a cura di), «Proceedings of the Sixth International Kant Congress», II/2, Washington 1989, pp. 311-325; G.E. MICHALSON, *Fallen Freedom. Kant on radical Evil and moral Regeneration*, Cambridge 1990.

⁵ «Puedo hacer la segunda prueba, a saber: partir de alguna revelación tenida por tal y, haciendo abstracción de la religión racional pura (en tanto que constituye un sistema consistente por sí), poner la revelación, como *sistema histórico*, en conceptos morales sólo fragmentariamente y ver si este sistema no remite al mismo *sistema racional* puro de la religión, que sería consistente por sí mismo —ciertamente no en una mira teórica (en lo cual debe ser incluida también la mira técnico-práctica del método de enseñanza como *tecnología*), pero sí en una mira moral-práctica— y suficiente para una religión propiamente tal, la cual, en cuanto concepto racional *a priori* (que permanece tras la eliminación de todo elemento empírico), sólo tiene lugar en este respecto. Si ocurriese así, se podrá decir que entre la razón y la Escritura no sólo se encuentra compatibilidad sino también armonía» (*Religion...*, [Prólogo a la 2ª ed.]; AK VI, pp. 12 s.). Michalson ha puesto de relieve que esta supuesta «prueba» o experimento no es «un experimento sino una deducción. La teoría kantiana de la razón práctica ha restringido drásticamente su libertad de movimientos filosófica respecto a una investigación de la vida religiosa de los seres racionales. El resultado es un *círculo* hermenéutico con una venganza» (G.E. MICHALSON, *The historical Dimensions of a rational Faith. The Role of History in Kant's religious Thought*, Washington 1979, p. 91). La *venganza* consiste en que con todo este aparato no se acaba demostrando nada sobre la religión *real*.

conocimientos históricos sobre el origen de su «*Kirchenglaube*»; dichos conocimientos son un tipo de «fe histórica» que aquí se denomina «fe erudita» (*gelehrter Glaube*). Por fin aparece otro concepto: el de la «fe beatificante» (*seligmachender Glaube*), que no es sino el «*reiner moralischer Vernunftglaube*» en cuanto esperanza de salvación.

1.1. El método de esta filosofía de la religión

El Autor concebía esta obra, en un principio, como cierto estudio de *metafísica especial*. Dicho estudio sería realizado —según él afirma— sin prejuicios ni presupuestos, sin partir ni siquiera de los resultados de su anterior labor crítica: «Para comprender esta obra según su contenido esencial, es necesaria solamente la moral común, sin meterse en la crítica de la razón práctica, y menos aún de la teórica»⁶.

El método que se emplea consiste en utilizar los conceptos de una religión empírica —el cristianismo— para ilustrar cómo la moral se prolonga en forma de religión y cómo desde la moral se puede juzgar la autenticidad de la vida religiosa. En este sentido —a pesar de la observación citada en el párrafo anterior—, hay que reconocer que la «*Religion...*» empalma directamente con las conclusiones de las tres «*Críticas*», y especialmente con la «*Crítica de la razón práctica*», de modo que para comprender adecuadamente esta obra es preciso conocer previamente al Kant crítico.

La religión encuentra su lugar en el universo racional a partir de la moral. Sin embargo, Kant pone buen cuidado en precisar que la religión, aunque aparezca en su sistema después de la moral, no es superior a la ética⁷. La supremacía de la moral tiene una importante consecuencia metodológica para la filosofía de la religión, y es ésta: la «teología racional» tiene una autoridad casi *despótica* para interpretar la historia y para utilizar pasajes y conceptos bíblicos sin contar con su contexto, es decir, con una libertad casi ilimitada⁸.

Kant concibe esta empresa de hermenéutica religiosa como *racionalismo no naturalista*, porque se atiene a los límites de la razón humana, pero no niega ni la existencia ni la posibilidad ni la necesidad de la revelación⁹. Reconociendo la

⁶ *Religion...* [Prólogo a la 2ª ed.]; AK VI, p. 14.

⁷ *Ibidem* [Prólogo a la 1ª ed.]; AK VI, p. 3.

⁸ Cfr. *ibidem*; AK VI, pp. 9; 110. El único desorden posible de la filosofía respecto de la «teología bíblica» sería manipularla para fines no morales: «*In diese etwas hinein trägt und sie dadurch auf andere Zwecke richten will*» (*ibidem*; AK VI, pp. 9 s.). En conformidad con este principio, a lo largo de esta obra Kant se permite un uso muy libre de la terminología religiosa del cristianismo, pues la reinterpreta sin ningún prurito de exactitud histórica, atento tan sólo a su posible utilidad moral (cfr. *ibidem*; AK VI, p. 43, nt.).

⁹ Cfr. *Religion...*; AK VI, pp. 154 s. Como veremos, nuestro Autor no se opone a la existencia de una revelación, pero se muestra desde el primer momento enemigo de cualquier fideísmo, que niega el derecho de la razón a pensar y analizar desde la experiencia humana el hecho religioso, como si éste fuera «un mundo encantado» (*ibidem*; AK VI, pp. 88 s., nt.). Sin embargo, hay que observar que, para Kant, tal «mundo encantado» es cualquier consideración no empirista de la religiosidad; es decir, Kant no sólo descarta la posibilidad del fideísmo, sino también un modo de pensar que se abra verdaderamente al misterio.

existencia de la teología cristiana, exige a su vez de los teólogos que dialoguen francamente con los filósofos, pues éstos tienen también derecho a dejar oír su voz en materia religiosa¹⁰. Ese diálogo exige al teólogo adquirir una buena formación filosófica. Porque, si el teólogo ha de juzgar para sus fines propios los resultados de la investigación científica, tendrá que conocer antes cuidadosamente cuáles son las normas que delimitan la legítima autonomía de las ciencias¹¹. Es decir, se reconoce implícitamente el derecho de los teólogos a juzgar desde la revelación una filosofía de la religión, pero a la vez carga sobre los hombros de éstos la responsabilidad que conlleva tal tarea¹².

1.2. Religión, revelación y fe

Los contenidos de este libro acerca de los tres conceptos mencionados en el título del presente apartado merecerán un análisis especial, pero ahora nos limitaremos a introducirlos muy brevemente.

Se anunciaba en el prólogo a la «*Religion...*» que la religiosidad se apoya en la moral fundamental, tal como esta moral fuera definida en la «*Crítica de la razón práctica*». La religión sería así una cierta ampliación de la moral, ampliación necesaria, pero producida a modo de crecimiento y desarrollo de elementos de

¹⁰ En caso contrario, si los teólogos negasen esta libertad de expresión en materia de religión ateniéndose a una demasiado estricta separación de intereses entre filosofía y «teología revelada», «se podría inversamente culpar a los teólogos bíblicos o a los juristas estatutarios de cometer innumerables intrusiones en el dominio de la filosofía, pues unos y otros, dado que no pueden prescindir de la razón y —donde se trata de ciencia— de la filosofía, muy frecuentemente han de tomar en préstamo algo de ésta, aunque sólo en interés propio de ellos. Si en el caso del teólogo bíblico se debiese atender a no tener nada que ver —en cuanto es posible— con la razón en asuntos de religión, fácilmente puede preverse de qué lado estaría la pérdida; pues una religión que sin escrúpulo declara la guerra a la razón a la larga no se sostendrá contra ella» (*ibidem* [Prólogo a la 1ª ed.]; AK VI, p. 10). Estas palabras resultarían proféticas acerca de la suerte que iba a correr el fundamentalismo protestante a lo largo de siglo XIX.

¹¹ «Por parte del teólogo bíblico lanzar sólo ocasionalmente miradas huidizas a ello [las dificultades filosóficas], es una falta de solidez con la cual al fin nadie sabe bien lo que debe pensar de la doctrina religiosa en su totalidad» (*ibidem*, [prólogo a la 1ª ed.]; AK VI, pp. 10 s.). Acerca de este punto conviene poner de relieve que forma parte de la fe cristiana el respeto a la legítima autonomía de las realidades terrenas, y entre ellas el respeto a la autonomía de las ciencias filosóficas (cfr. Concilio Vaticano II, *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* [“*Gaudium et Spes*”], nº 59). De hecho, la Iglesia Católica se ha convertido hoy día en una de las principales instituciones que defienden la necesidad de la filosofía y de los estudios humanísticos, en medio de un mundo escorado hacia el pragmatismo.

¹² «El teólogo que juzga libros puede estar en tal puesto con el encargo de procurar solamente la salud de las almas o también la salud de las ciencias; el primero está sólo como clérigo, el segundo a la vez como sabio» (*Religion...*, [Prólogo a la 1ª ed.]; AK VI, pp. 8 s.). Según Kant el teólogo sabio debe moderar asimismo la acción de otros creyentes en orden a que, por un exceso de celo religioso mal entendido, no sufra daño alguno el legítimo progreso científico.

suyo morales¹³. Ahora bien, una religión concebida como derivación de la moral ha de estar marcada por la universalidad, que es aspiración esencial de la ética filosófica¹⁴. Esa radical universalidad moral es el factor que explica la comunicabilidad universal que caracteriza a lo que Kant entiende por «verdadera religión»¹⁵. Como ilustre representante del Siglo de las Luces, él *cree* en la fuerza deslumbradora de la verdad racional, de modo que basta su publicación para asegurar su pervivencia y extensión universal.

Sin embargo, cuando después el Autor desciende del plano del *deber ser* al plano de la realidad histórica, se encuentra con que las comunidades de fe concretas son incapaces en principio de poseer y transmitir la religión universal, justamente por estar marcadas con elementos singulares distintivos y por cierta ceguera, fruto del «mal radical». ¿Cómo resolver esta paradoja? Nuestro Autor lo hace afirmando que tan sólo en un sentido cabe hablar de iglesia verdadera y de comunidad de *fe en una determinada revelación*: si en esta iglesia los elementos empíricos y distintivos son tolerados como vehículo necesario y «apoyo sensible» del núcleo moral-religioso; es decir, si estos elementos se hallan totalmente subordinados a la religión universal que mediante esa colectividad se trasmite¹⁶.

1.3. Fe y salvación

Como ya adelantamos, a la fe moral en su unicidad se referirá ahora Kant con un término nuevo: «fe beatificante» (*seligmachender Glaube*), que es la misma «fe moral» en cuanto contiene en sí misma el derecho a ser feliz, es decir, el fundamento firme de la esperanza¹⁷.

Habiendo tocado el tema de la fe y de su relación con la salvación —tema conocido teológicamente como el problema de la *justificación*—, nuestro filósofo tendrá que enfrentarse enseguida con el luteranismo, y lo hará de forma neta al mantener que la «fe fiducial» —fe que salva sin necesidad de las obras— no es digna de un hombre razonable. Porque la posibilidad de una ayuda sobrenatural

¹³ Cfr. *ibidem* [Prólogo a la 1ª ed.]; AK VI, p. 6.

¹⁴ «La cuestión de cómo quiere Dios ser honrado debe ser respondida de modo universalmente válido para todo hombre *considerado meramente como hombre*» (*ibidem*; AK VI, p. 104).

¹⁵ Cfr. *ibidem*; AK VI, pp. 122 s. En una anotación de estos años escribía que el interés práctico que fundamenta la fe moral «es válido para todos» (*Reflexionen...*; AK XVI, nº 2495, datable en 1790/1804).

¹⁶ Cfr. *Religion...*; AK VI, p. 109. Notemos que, cuando —en ésta y en otras ocasiones— se pone en escena la revelación divina como objeto de fe, parecen contraponerse *fe* y *religión*, en detrimento de la fe. La palabra *fe* estaría hipotecada por una revelación concreta, mientras que el término *religión* apuntaría a lo universal que es patrimonio común de los hombres con creencias accidentales diversas. Esta decisión terminológica redundante en múltiples equívocos a la hora de poner en relación los textos sobre la fe que se encuentran en la «*Religion...*» y en obras anteriores. Hay que recordar que, hasta ahora, la «fe moral» era única y no múltiple (cfr. *ibidem*; AK VI, pp. 107 s.).

¹⁷ Cfr. *Religion...*; AK VI, p. 115.

no justifica ninguna pasividad moral; por el contrario sólo con esfuerzo podríamos hacernos dignos de ella; «es necesario —concluye— que el hombre ponga esto como máxima en el fundamento de su fe [*es seinem Glaube als Maxime unterlege*]»¹⁸. La justificación o salvación —insiste Kant contra Lutero— no puede obtenerse por la pura fe¹⁹. Enseguida añade, contra el sentir de los católicos, que la salvación tampoco tiene nada que ver con obras que moralmente sean indiferentes ante la ética filosófica —tal sería el caso de los sacramentos—: «La ilusión de conseguir mediante acciones religiosas de culto algo con respecto a la justificación ante Dios es la *superstición religiosa*»²⁰. Esta actitud no es un elemento más de su filosofía religiosa, sino una tesis central y un auténtico *postulado*²¹.

Por otra parte, vemos que se formula ahora desde la religión la *vía moral* hacia Dios²², con la novedad de equiparar la fe en Dios con el conocimiento sintético *a priori*: la proposición —*Hay un Dios* «es una proposición sintética *a priori*» en moral, si se toma en sentido práctico y no analítico; porque «la admisión de su existencia [*die Annehmung seines Daseins*] dice más que la mera posibilidad de un tal objeto»²³. ¿Cabe hablar, pues, de una realidad de Dios? Dicha realidad

¹⁸ *Religion...*; AK VI, pp. 116-118. Es necesario, porque la única fe salvadora es la «fe moral», «única fe que mejora el alma [*als allein seelensbesserndem Glauben*]» (*ibidem*; AK VI, p. 124).

¹⁹ Por otra parte, Kant reconoce en esta obra que la fe tiene una función activante de la vida moral, capaz de producir en el hombre abrumado por el «mal radical» una auténtica *conversión*: «No puede soñarse en una absolución por parte del hombre lastrado por la culpa ante la justicia divina, si no es suponiendo un cambio completo en las disposiciones del corazón [*gänzliche Herzensänderung*]» (*ibidem*; AK VI, p. 76).

²⁰ *Ibidem*; AK VI, p. 174; cfr. pp. 120 s. Kant es deudor de los prejuicios de su tiempo, en lo que concierne al valor antropológico del culto como manifestación de la vivencia religiosa (cfr. A. EHRENSPERGER, *Die Theorie des Gottesdienstes in der späten deutschen Aufklärung [1770-1815]*, Zürich 1971; A. WINTER, *Gebet und Gottesdienst bei Kant. Nicht «Gunstbewerbung», sondern «Form aller Handlungen», «Theologie und Philosophie», 52 (1977), pp. 341-377).*

²¹ «Adopto en primer lugar la tesis siguiente como un principio que no necesita de ninguna demostración: *todo lo que, aparte de la buena conducta de vida, se figura el hombre poder hacer para hacerse agradable a Dios es mera ilusión religiosa y falso servicio de Dios*» (*Religion...*; AK VI, p. 170).

²² «Si la más estricta observancia de la leyes morales debe ser pensada como causa de la producción del bien supremo (como fin), entonces, puesto que la capacidad humana no es suficiente para hacer efectiva en el mundo la felicidad en consonancia con la dignidad de ser feliz, ha de ser aceptado un ser moral todopoderoso como soberano del mundo, bajo cuya previsión acontece esto, a saber: la moral conduce sin falta [*unausbleiblich*] a la religión» (*ibidem*; AK VI, pp. 7 s., nt.).

²³ *Ibidem*; AK VI, pp. 6 s., nt. El texto completo es el siguiente: «La tesis: hay un Dios, por lo tanto hay un bien supremo en el mundo, si (como tesis de fe) debe provenir sólo de la moral, es un tesis sintética *a priori*, que, aunque sólo es aceptada en respecto práctico, sin embargo va más allá del concepto del deber, que la moral contiene (y que no supone ninguna materia del albedrío, sino solamente leyes formales del mismo), y por lo tanto no puede ser desarrollada analíticamente a partir de la moral. Pero ¿cómo es posible una tesis semejante *a priori*? La concordancia con la mera idea de un legislador moral de todos los hombres es ciertamente idéntica con el concepto moral de deber, y así la tesis que dispone esta concordancia sería analítica. Pero la aceptación de la existencia de un objeto tal dice más que la mera posibilidad del mismo». En otro lugar, se habla de la fe en Dios como el mínimo de conocimiento alcanzable por todo hombre en el lo moral (cfr. *ibidem*; AK VI, pp. 153 s., nt.).

se relaciona en esta obra con la posibilidad de una acción divina salvadora posthistórica, escatológica; pero el Autor piensa que esa salvación depende intrínsecamente de la praxis del sujeto durante esta vida²⁴.

En consecuencia, se pone especial énfasis en afirmar que no son objeto de fe cualesquiera de los hipotéticos deberes para con Dios: «En una religión universal no hay deberes especiales de cara a Dios, pues Dios no puede recibir nada de nosotros, y nosotros no podemos actuar sobre él ni para él [*wir können auf und für ihn nicht wirken*]»²⁵. Por eso, asevera que la devoción —disposición espiritual de sumisión a Dios— es una ilusión religiosa en cuanto que hace olvidar el valor director de la ley moral: «en todas sus formas esta ilusión es igualmente absurda y condenable [*ungereimt und verwerflich*] como tendencia secreta a la superchería [*als verborgene Betrugsneigung*]»²⁶. Es desde aquí de donde arranca la intolerancia que Kant manifiesta ante el ejercicio religioso de la oración, porque no es capaz de concebirla como una comunicación con Dios. Dios, en efecto, «no necesita de una declaración de la intención interna del que desea, mediante lo cual nada se hace»²⁷.

El rechazo de la devoción y de la oración son los elementos más significativos del proceso de *despersonalización* al cual se somete el objeto de la fe

²⁴ La remuneración futura o justificación —incoada en la revolución de la disposición del sujeto (*Gesinnung*)— es el objeto del aspecto fiducial de la fe, es decir, es el objeto de la fe como confianza. En este sentido la idea de justificación —dice Kant— no aporta nada realmente positivo, pues la confianza [*Trost*] está ya supuesta —en cuanto esperanza (*Hoffnung*), no en cuanto certeza (*Gewißheit*)— en los sentimientos morales (cfr. *ibidem*; AK VI, p. 76). Como escribía por entonces al benedictino Reuß: «No digo aquí que la razón en materias religiosas se atreva a afirmar que es suficiente ella misma, sino que, cuando no es suficiente no sólo para comprender sino también en su facultad de ejecución, ha de esperar de la asistencia sobrenatural del Cielo todo lo restante a lo que debe llegar por encima de su capacidad, sin que le sea lícito saber en qué consiste...» (*Borrador de una carta a M. Reuß* [V.1793], en: *Briefwechsel...*, nº 575; AK XI, p. 431). Por lo que respecta a los efectos de la gracia divina, afirma paralelamente: «Podemos conceder esos efectos como algo incomprensible, pero no admitirlos en nuestra máxima ni para el uso teórico ni para el práctico» (*Religion...*; AK VI, p. 53, nt.). El concepto «medio para conseguir la gracia» (*Gnadenmittel*) es en sí contradictorio, pero sirve para autoilusionarse [*Selbsttäuschung*] y actuar (cfr. *ibidem*; AK VI, p. 192).

²⁵ *Ibidem*; AK VI, p. 154, nt.

²⁶ *Ibidem*; AK VI, p. 170. Esta afirmación contradice una famosa tesis de Tomás de Aquino, según la cual la devoción es la esencia de la religiosidad (cfr. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae*, II-II, q. 82, aa. 1 s.; H. HOLZ, *Philosophische und theologische Antinomik bei Kant und Thomas von Aquin*, «Kant-Studien», 61 (1970), pp. 66-82).

²⁷ *Religion...*; AK VI, p. 194. Resulta llamativo que Kant sólo conciba la oración como oración de petición interesadamente egoísta. Tenía elementos en su antropología para aspirar a una visión más amplia y comprensiva del diálogo del hombre con Dios. Así, escribiría cuatro años más tarde: «El hombre es un ser destinado a vivir en sociedad (...) y, al cultivar su condición social, siente intensamente la necesidad de abrirse a otros (incluso sin pretender nada con ello)» (*Metaphysik der Sitten*; AK VI, p. 471; cfr. *Religion...*; AK VI, pp. 195, nt.; 197). Pero lo más que admite es el «espíritu de oración», consistente en la autoconcienciación de la necesidad de obrar el bien. Desconoce la oración como relación interpersonal.

religiosa²⁸. Este proceso parece consecuencia de los principios críticos de su filosofía, que terminan imponiéndose a espaldas de la fenomenología religiosa, hasta llegar a deformar la religiosidad en algunas de sus características más elementales²⁹. En efecto, hoy en día la filosofía de la religión no sólo reconoce en la oración un acto constitutivo de la religiosidad humana, sino que incluso llega a definir la religiosidad y la fe por referencia a la oración: «Fe es el término abstracto con el cual se describe aquella actitud del espíritu y de la mente del hombre, cuya expresión concreta es la oración»³⁰.

2. La fe en los escritos póstumos

En los escritos no publicados en vida de Kant pueden descubrirse algunas expresiones nuevas sobre la fe. A continuación estudiaremos algunos textos de interés que aparecen en «*Reflexionen*», datables en la última década de su vida, en las «*Bemerkungen...*» y, sobre todo, en el «*Opus Postumum*»³¹.

2.1. Un Dios inmanente

En el «*Opus Postumum*» la fe se identifica con pensar en Dios: «La mera idea de Dios es al mismo tiempo un postulado de su existencia. Pensar en él y creer en él es una proposición idéntica»³². Ya no se menciona para nada el

²⁸ Cfr. C. FABRO, *La preghiera nel pensiero moderno*, Roma 1979.

²⁹ Cfr. Th.M. SEEBOHM - J.J. KOKELMANS (a cura di), *Kant and Phenomenology*, Lanham 1984.

³⁰ J. PELIKAN, *Faith*, in M. ELIADE (a cura di), «*Encyclopedia of Religion*», V, New York 1987, p. 250.

³¹ En las «*Lose Blätter*» se emplea la expresión «deberes de fe» (*Glaubenspflichten*), pero sólo para negar la existencia de deberes propios de la fe. Los supuestos deberes de fe, tales como admitir la existencia de Dios, son deberes no morales, que sólo se imponen en orden al cumplimiento de las leyes de conciencia (por lo tanto no tienen validez de suyo, sino sólo relativamente). Por la íntima función que lo moral juega en la constitución de la fe religiosa, Kant afirma que la fe en la Biblia que no dependa del sentido moral es un «fe literal» (*Buchstabenglaube*). Sin embargo entiende que la Biblia es la «norma de fe» (*Kanon des Glaubens*), la realidad más poderosa para el mejoramiento moral de la humanidad. La religión consiste en una «doctrina de fe» (*Glaubenslehre*) a partir de ideas, la cual puede fundarse en la historia o en la razón filosófica (*philosophische Glaubenslehre*).

³² *Opus Postumum*; AK XXII, p. 109. Este pensamiento estaba ya formulado por Hume (D. HUME, *A Treatise of human Nature*, I, III, § 7). Kant explica en otro lugar porqué no es necesaria una prueba de la existencia de Dios: «La idea de un ser que todo lo sabe, todo lo puede, quiere todo lo moralmente bueno y está íntimamente presente a todos los seres del mundo (*omnipraesentissimum*), es la idea de Dios. Que esta idea tenga realidad objetiva, es decir que tenga fuerza, según la ley moral, en la razón de todo hombre no degradado completamente en animal, de modo que el hombre no pueda sino decirse a sí mismo: *Hay un Dios, y en verdad un solo Dios*, es algo que no necesita de prueba alguna de su existencia, como si se tratase de un ser natural, sino que se halla ya en el concepto

argumento moral («*ad absurdum practicum*»)³³. En parte, esta inmediatez de la posición de Dios en la fe se puede explicar por una radicalización de la inmanencia característica de los últimos escritos kantianos. Se acaricia entonces la idea de que «somos autocreadores de Dios»³⁴. Dios es puesto así legítimamente como objeto existente a partir del mandato de la razón práctica: «Que un tal ser [Dios] exista es algo que muestra la razón ético práctica en el imperativo categórico en la libertad bajo leyes, en el conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos. Sentimiento de la presencia de la divinidad en el hombre»³⁵.

De esta forma, Dios se vuelve una necesidad intrínseca para la existencia humana, aunque no enriquezca cognoscitivamente al hombre. Kant continuará hasta el final de sus días subrayando el carácter no cognoscitivo y plenamente subjetivo de la fe³⁶. Es paradójico que, para ello, aduzca aún motivos

de esta idea, desarrollado según el principio de identidad. La mera forma constituye aquí el ser de la cosa. El hombre ilustrado no puede sino condenarse o disculparse a sí mismo, aunque aquél que pronuncia en él el juicio (la razón ético-práctica) pueda, ciertamente, aletargarse por los impulsos sensibles, etc. Que haya un Dios en la naturaleza (a modo de alma del mundo) es algo de lo que no cabe hacerse cuestión, pues ese concepto es contradictorio; pero Dios se manifiesta en la razón ético-práctica y en el imperativo categórico» (*Opus Postumum*; AK XXI, p. 92). Según Adickes, el «*Opus Postumum*» revela que Kant abandonó los argumentos morales del periodo crítico, para reemplazarlos con una fe en Dios más personal y subjetiva, basada en una “vivencia subjetiva” de Dios (*subjectives Erleben*), vivencia que es simultánea al reconocimiento del imperativo categórico. Los argumentos morales eran incompatibles con la filosofía crítica, pues comprometían el carácter subjetivo de la fe (cfr. E. ADICKES, *Die bewegenden Kräfte in Kants philosophischer Entwicklung und die beiden Pole seines Systems*, «Kant-Studien», 1 (1897), pp. 769-885). Una «Reflexión» de esos años apoya la teoría de Adickes, aunque paradójicamente Kant presenta una cierta argumentación para justificar la fe subjetiva: «Fe. Lo que deseo, lo creo, si es que hubiese fundamento para ello (pero no por eso fácilmente, sino que busco autopersuadirme de que puedo esperar lo que es bueno desde el punto de vista práctico mandado). Pero si es un deber deseirlo (pues para creer no se da deber alguno), entonces tengo derecho a creerlo, si es que puedo» (*Reflexionen...*; AK XVI, n° 2503, datable en 1790/1804).

³³ Cfr. G.A. SCHRADER, *Kant's presumed Repudiation of the moral Arguments in the «Opus Postumum»*. *An Examination of Adickes' Interpretation*, «Philosophy», 31 (1951), pp. 228-241.

³⁴ «Dios y el mundo son ideas de la razón ético-práctica y técnico-práctica. (...) Somos subjetivamente autocreadores de los objetos pensados» (*Opus Postumum*; AK XXI, p. 21). Esto es así por el carácter espontáneo de la razón, la cual «se crea inevitablemente objetos para sí misma. De ahí que todo ser pensante tenga un Dios» (*ibidem*; AK XXI, p. 83).

³⁵ *Ibidem*; AK XXII, p. 108. Sobre este tema, cfr. B. TUSCHLING, *Metaphysische und transzendente Dynamik in Kants «Opus Postumum»*, Berlin 1971.

³⁶ Así leemos en unas notas de esos años: «El puro *Vernunftglaube* (...) no aporta nada al conocimiento» (*Reflexionen...*; AK XVI, n° 2790, datable en 1790/1804). El énfasis en el carácter subjetivo de la fe se explica así: «Que hay un Dios: este postulado está fundado en el principio de la razón ético-práctica, porque la razón humana, sin aquél, no estaría refrenada. La proposición no está fundamentada objetiva sino subjetivamente» (*Opus Postumum*; AK XXI, p. 147).

apologéticos, concretamente, la fragilidad de la teología filosófica³⁷. Esta idea aparecía ya en el «*Beweisgrund...*» de 1763, de modo que puede considerarse como una obsesión que inspira todo el pensamiento religioso kantiano a lo largo de su evolución. Es decir, Kant acaba donde había comenzado.

2.2. Objeto de la fe

La teología moral del «*Opus Postumum*» está polarizada alrededor del problema de cómo concebir a Dios y qué valor atribuirle a la proposición *hay un Dios*: «El grado supremo de la filos[ofía] transc[endental], es decir, del conocimiento sintético por puros conceptos (*a priori*), se encuentra en esta doble pregunta: 1. *¿Qué es Dios?* 2. *¿Hay un Dios?* El objeto de esta cuestión es una mera idea, es decir: no algo dado, sino meramente pensado (*non dabile sed mere cogitabile*). —La segunda pregunta reza así: *¿Qué es Dios?* La más alta posición [*Standpunkt*] de la fil[osofía] transc[endental]: *teología trascendental*»³⁸. Pero esta problemática, objeto de tantas polémicas desde principio de siglo, sólo interesa *in obliquo* a nuestro estudio sobre la fe.

El concepto de Dios le parece a nuestro Autor extremadamente *problemático*³⁹. A lo largo de las páginas de esta obra inacabada parece como si ensayase a pensar el tema de Dios en todas sus posibles configuraciones, positivas y negativas, considerando —como era su norma— todos los aspectos del problema⁴⁰.

³⁷ Cfr. *Bemerkungen...*; AK XXI, p. 57. En ocasiones su pensamiento parece genuinamente teológico-cristiano, cuando considera la influencia real de la gracia en la naturaleza humana: «[El hombre] debe tener religión, y sólo por medio del pensamiento en la vida futura animarse a sí mismo; la naturaleza humana no es capaz de una inmediata purificación moral. Pero si de modo sobrenatural es realizada en él la purificación, entonces el pensamiento del premio futuro no es necesario» (*ibidem*; AK XXI, p. 28). Parece expresarse aquí que la gracia es lo que puede permitir el desinterés del obrar humano. En otra ocasión Kant considera igualmente que el progreso del género humano no mejorará nada la fuente de la moralidad; para ello sería preciso «una especie de nueva creación (de influencia sobrenatural)» (*Opus Postumum*; AK XXII, p. 620).

³⁸ *Ibidem*; AK XXII, p. 63.

³⁹ «Por lo pronto, la cuestión que hay que resolver es: ¿de dónde nos viene ese concepto? No se trata de ningún concepto hipotético en apoyo de otras proposiciones, sino que es pensado como subsistente de suyo (absolutamente), aunque no por ello se declare que tal ser exista. El concepto es problemático. Algo completamente distinto sería un ser problemático como, por ejemplo, el calórico, que es sólo un tapabocas [*Lückenbüßer*] con el que [el físico] se entretiene a sí mismo y a otros con hipótesis inadmisibles» (*ibidem*; AK XXI, p. 36).

⁴⁰ V. Mathieu propone otro criterio hermenéutico: En el «*Opus Postumum*» —afirma— «no existe casi ningún enunciado kantiano sobre Dios que no esté contradicho por otro enunciado. Pero la clave de estos contrastes puede ser hallada: las tesis —afirmamos— favorables a Dios son siempre verdaderas si la idea de Dios se toma indirectamente en relación con un hecho (el imperativo categórico); por el contrario serían verdaderas las antítesis —desfavorables a Dios— si se tomase su idea directamente como idea de un hecho» (V. MATHIEU, *La filosofía trascendental e l'Opus Postumum*, Paris 1958, p. 420). Por nuestra parte, pensamos que estos infolios que reúnen notas sueltas no deben ser tratadas como un texto publicado (definitivo), sino como los tanteos de un pensamiento que en esos últimos años de su vida se mueve en ese límite incierto, determinado por la biología, que separa la madurez de la senilidad (cfr. A. BUCHENAU - G. LEHMANN (a cura di), *Der alte Kant, Hasse's Schrift. Letzte Äusserungen Kants und persönliche Notizen aus dem «Opus postumum»*, Berlin 1925).

Por una parte, Kant está preocupado de distinguir al objeto de la fe religiosa del objeto de nuestro conocimiento fenoménico. De ahí su insistencia en que el objeto de la fe no es Dios en cuanto *sustancia*⁴¹, ni alguien que exista «fuera del hombre que piensa racionalmente»; Dios no sería ni más ni menos real que el espacio, el tiempo o el mundo —que en la filosofía kantiana son formas e ideas puestas por el hombre—⁴².

Aunque en otros lugares apunta que Dios debe ser concebido, eso sí, como persona, y persona que es el fundamento de la humana libertad: «El concepto de Dios es el de un ser como causa suprema de los seres del mundo, y como persona. Cómo sea posible la libertad de un ser del mundo [es algo que] no puede probarse directamente; sólo en el concepto de Dios, si éste fuera admitido, podría hacerse»⁴³. Dios debe ser pensado, pues, como «un sujeto fuera de mí que me

⁴¹ «...Ausencia de Dios y temor de Dios, bendito de Dios. —Dios no es una sustancia, sino la idea personificada del derecho y de la benevolencia, que se limitan mutuamente con el fin de limitar un principio de la sabiduría por medio del otro. La proposición *Hay un Dios* no significa la fe en la existencia de una sustancia en cuanto ser aprehensible, ni tampoco es una cosa hipotética —como en el caso del calórico— asumida para la explicación de fenómenos, pues no es un objeto sensible, sino que se trata de un axioma de la razón pura práctica para ponerse a sí mismo como principio de acciones [*Handlungen*]» (*Opus Postumum*; AK XXII, p. 108). En otro texto se reafirma la immanencia atribuida a Dios: «El sujeto del imperativo categórico de la razón, no técnico-práctica, sino ético-práctica: un ideal trasc[endent]al procedente de la fil[osofía] trasc[endent]al como proposición sintética *a priori* a partir de un concepto puro (no de la intuición sensible), es Dios. Que un ser tal exista no se puede negar: pero tampoco puede afirmarse que exista fuera del hombre que piensa racionalmente. En él (en el hombre que piensa moralmente, según mandatos del deber de nosotros mismos) vivimos (*sentimus*), urdimos nuestra vida (*agimus*) y somos (*existimus*)» (*ibidem*; AK XXII, p. 55).

⁴² «Decir sencillamente que hay un Dios, o que hay una totalidad de seres sensibles fuera de nosotros, o sea: un mundo (un todo universal en un sistema de seres sensibles), son proposiciones análogas a la de *hay un espacio y un tiempo*. Todos estos objetos del saber son meramente productos, representaciones (ideas) hechas por nosotros mismos, entre las cuales es Dios la suprema... Las idea Dios (no de Dios) pues sería entonces un objeto, algo pensado como existente. Dios no es una cosa subsistente fuera de mí, sino un pensamiento propio mío. Es absurdo preguntar si hay un Dios. Un *verbum personale* pertenece a la gramática. Se puede jurar por Dios sin aceptar su existencia. Jurar por Dios sin aceptar (sin afirmar) su existencia significa solamente escrupulosidad moral» (*ibidem*; AK XXI, p. 153).

⁴³ *Ibidem*; AK XXI, p. 19. Uno de los atributos divinos como Persona es el de tener una voluntad moral, lo que se traduce en otorgar la ley moral: «El ser cuya voluntad es la ley práctica para todo ser racional es el ser moral supremo (*ens summum*), la suma inteligencia que, distinta de todo ser mundano, legisla bajo un principio único: Dios. Hay pues un solo Dios. No como creador (*Demiurgus*) o alma del mundo» (*ibidem*; AK XXII, p. 114). Paradójicamente Kant —haciendo caso omiso a la famosa definición de Boecio— concibe a Dios como una persona que no es una sustancia: «El concepto de Dios es el concepto de una persona, pero no de una sustancia para sí misma, sino que [es] la idea de la determinación de una sustancia» (*ibidem*; AK XXI, p. 61). Sobre la personalidad de Dios en esta obra, cfr. A. LAMACCHIA, *Percorsi kantiani*, Bari 1990, pp. 213-233.

impone obligaciones», que me dicta el deber⁴⁴; pero se afirma lo contrario en otro pasaje: «El imperativo categórico no presupone una sustancia que sea una autoridad suprema exterior a mí, sino que es un mandato o prohibición de mi propia razón. Sin embargo, debe ser considerado procedente de un ser que tiene un dominio irresistible sobre todas las cosas»⁴⁵.

Leemos, por una parte, que decir —*Hay un Dios* sería construir «una proposición existencial»⁴⁶. Pero en otros lugares vemos escribir a Kant que la fe en Dios no postula existencia alguna, sino que Dios es un ente de razón, y la fe un autoengaño: «La fe en la existencia de Dios no surge en el hombre por la gran bondad de los dones naturales, sino que es un hipócrita engaño del conocimiento, de admiración por su perfección, etc... La idea de aquello que la razón humana misma hace del universo es la representación activa de Dios. No como una personalidad particular, sustancia fuera de mí, sino pensamiento en mí...»⁴⁷.

En algunos textos leemos que Dios es la razón práctica misma que se

⁴⁴ «No se puede probar la existencia de Dios, pero tampoco es posible comportarse si no es según el principio de una tal idea, aceptando los deberes como mandatos divinos. El concepto de Dios es el concepto de un sujeto fuera de mí que me impone obligaciones» (*Opus Postumum*; AK XXI, p. 15).

⁴⁵ *Ibidem*; AK XXII, p. 50.

⁴⁶ «Que la filosofía (doctrina de la sabiduría) se llame en alemán sabiduría mundana se debe a que la sabiduría —la ciencia en ella— tiende intencionadamente al fin último (el sumo bien). Pero como, en sentido estricto, sólo a Dios cabe atribuir sabiduría y sólo un ser tal puede estar dotado al mismo tiempo de omnipotencia —pues sin ello el fin último (el sumo bien) sería una idea sin realidad— la proposición: *hay un Dios* se convierte en una proposición existencial» (*ibidem*; AK XXI, p. 149).

⁴⁷ *Ibidem*; AK XXI, p. 154. Este autoengaño mencionado por Kant es la base más clara que puede aducir Vaihinger para su *Als-ob-Philosophie*: «La existencia de un ser tal puede, empero, ser *postulada* sólo en el respecto práctico: la necesidad de actuar como si yo estuviera sometido a esta guía: [Dios, que es] al mismo tiempo fiador: temible, pero también salvador, en el conocimiento de todos mis deberes como mandatos divinos (*tanquam non ceu*); por consiguiente, en esta fórmula no está postulada la *existencia* de un ser tal, lo que sería también contradictorio en sí» (*ibidem*; AK XXII, p. 116). De ahí que se conciba inmanentistamente la religiosidad: «Religión es el conocimiento del hombre de sus deberes como (*tanquam*) mandatos divinos. De esto no se sigue que uno crea que hay un Dios, más bien es suficiente hacerse una idea del mismo» (*Reflexionen...*; AK XIX, nº 8104; datable en 1796/1804). Según ello, la existencia y Dios serían modalidades heterogéneas: «No es posible disputar sobre la existencia (en sustancia) o inexistencia de un Dios, pues ello no constituye ningún objeto de litigio (*objectum litis*). No se trata de seres existentes fuera del sujeto que juzga y de cuyas características fuera lícito disputar, sino de una mera idea de la razón pura que examina [así] sus propios principios» (*Opus Postumum*; AK XXII, pp. 52 s.). La irrealidad atribuida a Dios llega hasta el punto de afirmar de Él que es un *ente de razón*: «El concepto de un ser tal no es el de una sustancia, es decir: una cosa que exista independientemente de mi pensar, sino que es la idea (autocreación), ente de razón —*ens rationis*— de una razón que se constituye a sí misma en ente de razón, y que establece proposiciones sintéticas *a priori* según principios de la filosofía trascendental; es un ideal, del cual no se pregunta, ni cabe preguntar, si un tal objeto exista, pues este concepto es trascendente» (*ibidem*; AK XXI, p. 27).

autolegisla⁴⁸; y también que Dios puede ser nuestro mismo ser⁴⁹. En fin, encontramos también confesiones de escepticismo o de socrática ignorancia: «La cuestión de si hay un Dios tiene, dicho claramente, pronta contestación, dado el propio deseo de lisonja. Pues si hay un Dios, ya lo he encontrado; y si no lo hay, nada pierdo ni gano, salvo en mi conciencia [*Gewissen*], por lo cual debo admitir algo, de lo que nada sé, como si lo supiera. Dios: el que *escruta los corazones*»⁵⁰.

Vittorio Mathieu ha interpretado agudamente todas estas perplejidades, describiendo la figura de un Kant reafirmado en su agnosticismo religioso: «En conclusión, el Dios de Kant en esta parte del *Opus Postumum* no es el Dios de las religiones o, al menos, no es el Dios de una posible religión revelada. Es cierto que personalmente Kant sentía todo esto con espíritu religioso y que el Dios de la filosofía venía a identificarse para él con el Dios de las religiones. Pero en la reflexión filosófica el concepto de lo divino se tecnifica, y el “*es ist ein Gott*”, continuamente repetido en el *Opus Postumum* tiene un significado diverso de aquel que empleaba frente a la naturaleza, para hablar en favor del argumento teleológico de la existencia de Dios. En el *Opus Postumum*, quizá mucho más que en otras obras precedentes, el concepto de Dios se usa en un sentido puramente técnico como hipóstasis del carácter absoluto del deber moral»⁵¹.

Sagazmente Mathieu no deja de expresar lo que sigue y seguirá siendo, en nuestra opinión, una paradoja ínsita en el pensamiento religioso kantiano; se trata de la constatación de que la mente de Kant se desplaza constantemente entre dos polos contrarios. De una parte, su agnosticismo le arrastra a una progresiva desexistencialización del Dios que era objeto de su «fe de razón». Pero, por otra parte, él no puede apartarse de la tentación, que le acosa como buen filósofo, de mirar la realidad de la fe cristiana en la cual se ha inspirado, y de percibir así la fuerte carga de realismo que esta fe conlleva; su propósito de llegar a interpretar en su sistema de filosofía religiosa la fe cristiana es una instancia objetiva que le presiona en el mismo sentido. La tensión entre esta doble polarización de su pensamiento es el origen de la característica inquietud del pensamiento kantiano tardío, que plantea alternativamente las tesis y antítesis sobre Dios que hemos analizado en esta nota.

⁴⁸ «No es Dios un ser fuera de mí, sino simplemente un pensamiento en mí. Dios es la razón ético-práctica autolegisladora. De ahí, un solo Dios en mí, en torno a mí y sobre mí» (*ibidem*; AK XXI, p. 145). La misma idea se reitera en otro lugar: «El concepto de Dios es la idea de un ser moral que, como tal, juzga y manda universalmente. No es éste una cosa hipotética, sino la misma razón pura práctica en su personalidad, junto con sus fuerzas motrices en vista de los seres del universo y sus fuerzas» (*ibidem*; AK XXII, p. 118).

⁴⁹ «Hay un ser en mí, distinto de mí, que está en relación causal de efectividad (*nexus effectivus*) sobre mí (*agit, facit, operatur*), y que, él mismo libre, sin depender de la ley natural en el espacio y el tiempo, me guía internamente (justifica o condena): y yo, el hombre, soy ese mismo ser: éste no es algo así como una sustancia fuera de mí; y, lo que es más extraño: la causalidad es una determinación para obrar en libertad (no como necesidad natural)» (*ibidem*; AK XXI, p. 25). La lógica de este texto deja mucho que desear, pues ¿cómo un ser «distinto de mí» puede ser simultáneamente idéntico conmigo mismo?

⁵⁰ *Ibidem*; AK XXII, p. 64.

⁵¹ V. MATHIEU, o. c., p. 418.