

## KANT: LA RELIGIÓN COMO SÍNTESIS

Jaime Franco Barrio

I.E.S. Gonzalo Torrente Ballester,  
Santa Marta de Tormes (Salamanca)

*Resumen.* En el presente trabajo pretendemos hacer principalmente una lectura epistemológica de la concepción kantiana de la religión: partiendo del concepto de verdad como síntesis de formas a priori y de intuiciones sensibles expuesto en la fundamental "Crítica de la razón pura", descubrimos que la concepción kantiana de la religión (de la verdadera religión o verdad religiosa) presentada posteriormente en "La religión dentro de los límites de la mera razón" está construida sobre la base de aquel concepto de verdad. Y completamos esta lectura epistemológica con otra moral, presentando a esta instancia, por una parte, como componente práctico de la verdadera religión y, por otra, como punto de partida y meta de la misma. Terminamos el trabajo con una breve referencia a la mutilación (y, en parte, negación) de esta concepción kantiana de la religión que inmediatamente después llevarán a cabo Hegel y Kierkegaard.

*Palabras clave:* Kant, religión, moral, síntesis, verdad.

*Abstract:* In the present study we try to do mainly an epistemological reading of Kant's conception of religion: starting with the concept of truth as a synthesis of a priori forms and sensitive intuitions displayed in the fundamental "Critique of pure reason" we discover that Kant's conception of religion (of true religion or religious truth) presented later in "Religion within the limits of mere reason" is constructed on the basis of that concept of truth. And we complete this epistemological reading with another moral one, presenting morals, on the one hand, as a practical component of true religion and, on the other hand, as a starting point and a goal thereof. We conclude the study with a brief reference to the mutilation (and, in part, negation) of this Kant's conception of religion carried out straightaway by Hegel and Kierkegaard.

*Keywords:* Kant, religion, morals, synthesis, truth.

El pensamiento de Kant se generó en el contexto del siglo XVIII, período de equilibrio que se extiende entre dos grandes convulsiones que agitaron la Europa de la modernidad: las “guerras de religión”, hasta finales del siglo XVII, y las “guerras revolucionarias”, a finales del siglo XVIII<sup>1</sup>. Ambos acontecimientos comparten una misma causa: el *absolutismo*, fundamentado en la sinrazón. El absolutismo religioso (defendido en las “guerras de religión”), que lleva a cada uno de los diferentes credos a considerarse como *el único verdadero*; y el absolutismo político (atacado en las “guerras revolucionarias”), que lleva a la concentración de todos los poderes del Estado en una *única persona* y a la *degradación del ciudadano hasta el nivel del súbdito*. Frente a este espíritu de división, enfrentamiento y exclusión propio del absolutismo, surge la Ilustración con ánimo de reconciliación, unión, comunidad, universalidad: el ilustrado se siente ciudadano de un mundo en el que reinan unos valores comunes, de un mundo en el que se comparte el poder político, la moral, la religión...: de un mundo en el que la verdad no la impone unilateralmente el rey, ni Dios, ni..., sino que resulta del acuerdo amistoso entre dos partes interlocutoras, como muestra Kant también en el ámbito de la religión.

Además, la Ilustración es el tiempo de la política *reformista* de los monarcas ilustrados (Federico II de Prusia, Catalina II de Rusia, Carlos III de España, etc.), inspirada en los filósofos y orientada a la consecución de un mayor *respeto a la dignidad humana*, el cual también se refleja en la concepción kantiana de la religión (en cierto modo reforma de la anterior Reforma protestante) al ofrecer al hombre la oportunidad de colaborar en la reconstrucción del edificio de la verdadera religión.

Por otra parte, en la Ilustración se produce una quiebra de la metafísica clásica y un giro de la filosofía hacia el tema del hombre, en sus dimensiones epistemológica, moral, estética, política, *religiosa*... Filosofía ilustrada esta que, como la Física de Newton, aspira a explicar todas las cosas (el conocimiento, la sociedad, el lenguaje, la historia, la moral, la *religión*, etc.) a partir de sus “principios naturales”<sup>2</sup>. Y esto es lo que también pretende hacer Kant con la religión: fundamentarla en la naturaleza humana, caracterizada esencialmente por la razón, que es universal y, por tanto, agente reconciliador de los hombres enfrentados a causa del predominio en ellos del irracional instinto de imposición sobre los demás.

En este artículo nos proponemos hacer un análisis de la obra titulada *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), escrito de la etapa postcrítica de Kant, para ver cómo este pensador aplica en el ámbito de la religión el concepto de verdad elaborado durante su etapa crítica, sobre todo en la *Crítica de la razón pura* (1787), cuyo contenido es definitivo para la posición de Kant y, por tanto, constituye la base en la que se asienta toda su filosofía posterior<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Cirilo FLÓREZ MIGUEL, *La filosofía en la Europa de la Ilustración*, Madrid, Síntesis, 1988, p. 9.

<sup>2</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 14-16.

<sup>3</sup> Justus HARTNACK, *La teoría del conocimiento de Kant*, Madrid, Cátedra, 1977, p. 12.

En aquella obra Kant no pretende construir una nueva religión, sino sólo reinterpretar la existente: mostrar que la religión histórica no contradice en lo esencial a la religión natural de la razón<sup>4</sup>, lo que, en cierto modo (como acabamos de apuntar), equivale a una reforma de la Reforma; propósito este en el que los censores prusianos detectaron una tendencia heterodoxa, incluso una subversión de la religión oficial del Estado, por lo que intentaron impedir que Kant siguiera publicando sobre este tema, produciéndose así un conflicto entre ambas partes<sup>5</sup>.

## 1. DE LA MORAL A LA RELIGIÓN

La moral es una instancia incompleta, por lo que reclama la existencia de la religión como su complemento necesario. Este carácter de insuficiencia que manifiesta la moral estriba en la incapacidad del hombre meramente natural para alcanzar por sí solo el *bien supremo* –*das höchste Gut*<sup>6</sup>– (en su doble dimensión de moralidad y de felicidad) que le exige como deber la ley moral de su razón pura práctica. De ahí la necesidad del salto a la religión<sup>7</sup>, mediante los postulados de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios; categorías estas de “inmortalidad” y de “divinidad” que ya pertenecen al ámbito de la religión, porque hacen referencia a un mundo trascendente con el que podemos relacionarnos.

### 1.1. *Por el postulado de la inmortalidad del alma*

La inmortalidad del alma (*die Unsterblichkeit der Seele*) es el postulado exigido por la ley moral para la realización de la primera y principal parte del bien supremo, la *moralidad* (*Sittlichkeit*), o *santidad* (*Heiligkeit*), o *virtud* (*Tugend*), que se define como la completa coincidencia de la disposición de ánimo con la ley moral. Pero esta coincidencia no la puede lograr plenamente ningún ser racional en el mundo sensible finito, sino que sólo se puede conseguir parcialmente en un progreso infinito hacia aquella aquí imposible coincidencia completa. Ahora bien, “este progreso infinito es... sólo posible bajo el supuesto de una

<sup>4</sup> Eusebi COLOMER, *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*, Barcelona, Herder, 1986, vol. I, p. 271.

<sup>5</sup> Leslie STEVENSON y David L. HABERMAN, *Diez teorías sobre la naturaleza humana*, Madrid, Cátedra, 2007<sup>4</sup>, p. 151.

<sup>6</sup> Cfr. Walter BRUGGER, “Kant und das höchste Gut”, en *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 18(1964) 50-61.

<sup>7</sup> “Así pues, la moral conduce ineludiblemente a la religión, por la cual se amplía, fuera del hombre, a la idea de un legislador moral poderoso...” I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (RGV; Akademieausgabe, vol. VI), p. 6 (Prólogo a la 1ª edición); trad. de F. Martínez Marzoa (=MM), Madrid, Alianza Editorial, 1981, p. 22 (Prólogo a la 1ª edición). Cfr. también *Ibid.*, p. 8 –nota– (MM, p. 201 –nota 2–). “De esta manera conduce la ley moral por el concepto del supremo bien, como objeto y fin de la razón pura práctica, a la religión”. I. KANT, *Kritik der praktischen Vernunft* (KpV; Akademieausgabe, vol. V), p. 233; trad. de E. Miñana y Villagrana y M. García Morente (MGM), Madrid, Espasa-Calpe, 1975, p.181.

*existencia* y personalidad duradera en lo *infinito* del mismo ser racional (que se llama la inmortalidad del alma)”<sup>8</sup>. Así pues, la moralidad exigida como prácticamente necesaria por la ley moral sólo es posible si el alma es inmortal, por lo que suponemos o postulamos que lo es, ya que no podemos demostrarlo<sup>9</sup>.

## 1.2. *Por el postulado de la existencia de Dios*

La existencia de Dios (*das Dasein Gottes*) es el postulado exigido para la consecución del segundo componente del bien supremo: la *felicidad* (*Glückseligkeit*) adecuada a la moralidad; felicidad esta que se define como “el estado de un ser racional en el mundo, al cual, en el conjunto de su existencia, *le va todo según su deseo y voluntad*”<sup>10</sup>.

La ley moral presente en la conciencia, que nos impone el deber de alcanzar con nuestro propio esfuerzo el supremo bien como último objetivo<sup>11</sup>, nos lleva a postular una conexión necesaria entre la moralidad y la felicidad (bien supremo): el hombre *debe* tratar de alcanzar el supremo bien, lo cual implica que tiene que serle posible conseguirlo. Ahora bien, la ley moral no fundamenta ninguna conexión necesaria entre la moralidad y la felicidad adecuada a aquélla. “La ley moral por sí no *promete* felicidad alguna; pues ésta... no está necesariamente unida con la observancia de la ley moral”<sup>12</sup>. Por consiguiente, también hay que postular (ya que tampoco se puede demostrar)<sup>13</sup> la existencia de una causa sobrenatural que sea el fundamento de esa conexión: la existencia de Dios como necesariamente perteneciente a la posibilidad del bien supremo (felicidad). Dios es necesario para unir la felicidad a la moralidad correspondiente, al esfuerzo desarrollado por el hombre en el cumplimiento del deber: se requiere a Dios para donar la felicidad al hombre que se ha hecho merecedor y digno de ella<sup>14</sup>. Y sólo un ser como Dios puede realizar esta tarea consistente en proporcionar a cada uno aquello que sus actos merecen, porque

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 220 (MGM, p. 172).

<sup>9</sup> Cfr. I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft* (*KrV*; Akademieausgabe, vol. III), B 399-432; trad. de P. Ribas (R), Madrid, Alfaguara, 1978, pp. 366-381.

<sup>10</sup> *KpV*, p. 224 (MGM, p. 175).

<sup>11</sup> “La tesis «haz del sumo bien posible en el mundo tu fin último» es una tesis sintética *a priori*, que es introducida por la ley moral misma”. *RGV*, p. 7, nota. (*MM*, p. 201, nota 2).

<sup>12</sup> *KpV*, p. 231 (MGM, p. 180).

<sup>13</sup> Cfr. *KrV*, B 620-658 (R, pp. 506-523).

<sup>14</sup> *KpV*, p. 224-225 (MGM, p. 175), “...nosotros no podemos esperar el bien supremo, que la ley moral nos hace un deber de ponernos como objeto de nuestro esfuerzo, más que de una voluntad moralmente perfecta (santa y buena), y al mismo tiempo todopoderosa”. *Ibid.*, p. 233 (MGM, p. 181); “(la felicidad adecuada a la observancia del deber); esto es: la idea de un bien supremo en el mundo, para cuya posibilidad hemos de aceptar un ser superior, moral, santísimo y omnipotente, único que puede unir los dos elementos de ese bien supremo”. *RGV*, p. 5, Prólogo a la 1ª edición (*MM*, p. 21, Prólogo a la 1ª edición); cfr. también *Ibid.*, pp. 7-8, nota, y 139 (*MM*, pp. 201, nota 2, y 139).

sólo Él es conocedor de los corazones, sólo Él puede entrar en lo íntimo de las intenciones de las acciones de cada persona<sup>15</sup>.

## 2. NOTAS DISTINTIVAS DE LA VERDAD RELIGIOSA O VERDADERA RELIGIÓN

El propósito de Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*<sup>16</sup> es análogo al que formuló en otras obras: la fundamentación de un determinado tipo de verdad, concretamente de la verdad religiosa. En dicha obra trata de buscar los fundamentos sobre los que se asienta la verdad religiosa o verdadera religión, expresada en una Iglesia, lo mismo que en la *Crítica de la razón pura* intentó fundamentar la verdad científica y en la *Crítica de la razón práctica*, la verdad moral.

Las notas distintivas de la verdad religiosa son las mismas que las que definen aquellas otras dos verdades: la *universalidad* y la *necesidad*. Tanto el conocimiento científico como la ley moral, expresados en juicios, son verdaderos cuando son válidos para todos los sujetos y cuando su negación implica una contradicción.

Análogamente, la religión, para ser verdadera, también tiene que ser universal y necesaria: “única e inmutable”<sup>17</sup>. Que la religión es *universal* (*allgemein*) quiere decir que no está limitada a una parte de la humanidad, a un solo pueblo; significa que es válida para todos los hombres, porque los convence a todos: que es una religión del mundo, de todo el mundo. “Ella [la religión natural] tiene en sí el gran requisito de la verdadera Iglesia, a saber: la cualificación para la universalidad, en cuanto que por tal se entiende la validez para todo el mundo (*Gültigkeit für jedermann*), esto es: la unanimidad universal (*allgemeine Einhelligkeit*). Para en este sentido extenderla y mantenerla como religión del mundo (*Weltreligion*)...”<sup>18</sup> Por tanto, que la verdadera religión es universal significa que es única: aunque puede haber múltiples modos de creencia, “sólo hay una verdadera religión (*es ist nur eine wahre Religion*)”<sup>19</sup>.

Que la religión es *necesaria* (*nothwendig*) significa que tiene que ser siempre como es, que no puede ser de otra forma: la religión, en tanto que caracterizada por la nota de la necesidad, es inmutable, no puede cambiar. Esto significa que no es contingente (*zufällig*), arbitraria, fruto de la voluntad caprichosa del legislador: contrariamente al voluntarismo teológico de Ockham<sup>20</sup>, que

<sup>15</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 99 (MM, p.100).

<sup>16</sup> Sobre el significado del título de esta obra, cfr. Karl BARTH, *Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, Zürich, Theologischer Verlag, 1985<sup>5</sup>, pp. 249-250.

<sup>17</sup> RGV, p. 124 (MM, p. 126).

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 157 (MM, p. 153). “Una Iglesia carece de la señal de mayor peso de su verdad, a saber, la de una pretensión legítima de universalidad”. *Ibid.*, p. 109 (MM, p. 111). Cfr. también *Ibid.*, pp. 101, 122, 155-156, 168 y 181-182 (MM, pp. 102, 125, 151, 164 y 178).

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 107 (MM, p. 109).

<sup>20</sup> Cfr. Guillermo de OCKHAM, *Sent.* II q. 19; IV qq. 10-11.

concebía los mandamientos divinos como fruto de la voluntad caprichosa del legislador, Kant defiende que Dios instituyó la religión como tenía que hacerlo, como exige la razón. “Sólo la fe religiosa pura... puede ser reconocida como necesaria, por lo tanto como la única que distingue a la Iglesia verdadera”<sup>21</sup>.

Este carácter de necesidad propio de la religión verdadera es expresión de su universalidad: la religión verdadera (y, consiguientemente, la Iglesia verdadera que la expresa), por el hecho de ser universal, única, también es necesaria, inmutable. “El signo distintivo de la Iglesia verdadera es la universalidad; de ésta a su vez la señal es la necesidad y la determinabilidad sólo posible de un modo. Ahora bien, la fe histórica (que está fundada en la revelación como experiencia) tiene sólo validez particular, a saber, para aquellos a quienes ha llegado la historia sobre la cual reposa, y contiene en sí, como todo conocimiento empírico, no la conciencia de que el objeto creído *tenga que ser así* y no de otro modo (*so und nicht anders sein müße*), sino sólo que es así; contiene, pues, a la vez la conciencia de su contingencia”<sup>22</sup>.

Si éstas son las notas distintivas de la religión verdadera, el *fundamento* en que ésta se apoya ha de tener las mismas características: tal fundamento no es otro que la *razón* pura, facultad universal, común a todos los hombres, y capaz de conferir carácter de necesidad a sus productos. La razón pura teórica y práctica es el criterio universal que determina el único modo posible de ser de la religión verdadera. “La razón humana universal (*die allgemeine Menschenvernunft*) en una religión natural ha de ser reconocida y honrada en la doctrina de la fe cristiana como el supremo principio imperativo (*das oberste gebietende Prinzip*)”<sup>23</sup>. “La religión cristiana... tiene, sin embargo, sobre el judaísmo la gran ventaja de que se la representa salida *de la boca de su primer maestro* como una religión no estatutaria, sino moral, y, poniéndose de este modo en la más estrecha ligazón con la razón, pudo mediante ella ser por sí misma, sin erudición histórica, extendida con la mayor seguridad a todos los tiempos y pueblos”<sup>24</sup>. “Sólo la fe religiosa pura [de la verdadera religión], que se funda enteramente en la razón, puede ser reconocida como necesaria, por lo tanto, como la única que distingue a la Iglesia verdadera”<sup>25</sup>, expresión de la verdadera religión.

### 3. LA RELIGIÓN VERDADERA COMO SÍNTESIS

Lo mismo que en el campo de la ciencia (*Crítica de la razón pura*) la verdad acontece en el juicio, que es síntesis de las formas *a priori* y de las intuiciones

<sup>21</sup> RGV, p. 115 (MM, p. 117).

<sup>22</sup> *Ibid.*, 115 (MM, pp. 116-117).

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 165 (MM, p. 161). “...religión (pues ésta, para ser universal, ha de estar fundada siempre en la mera razón)...” *Ibid.*, p. 112 (MM, p. 114).

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 167 (MM, p. 163).

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 115 (MM, p. 117).

sensibles, en el campo de la religión la verdad también se produce en una síntesis. Pero, a diferencia de la síntesis simple constitutiva del juicio científico, que se fundamenta en la sola “razón pura” (teórica), en el campo de la religión la síntesis es doble, porque la religión se cimenta sobre la “razón pura práctica”: en la religión se produce una síntesis en el ámbito teórico y otra en el ámbito práctico; la primera, por el simple hecho de ser la razón el fundamento de la religión, y la segunda, por tener la razón un carácter práctico. El distinto tipo de razón que fundamenta la ciencia y la religión nos indica que la verdad científica tiene un carácter diferente de la verdad religiosa: la primera es una verdad sólo teórica, explicativa de la realidad (natural) ya existente, mientras que la segunda es una verdad también práctica, orientadora en la construcción de una realidad (personal) todavía inexistente.

### 3.1. *La síntesis en el ámbito teórico: la interpretación racional de la revelación*

Mediante esta síntesis se construye la dimensión teórica de la verdad religiosa: la verdad religiosa como saber racional. La verdad religiosa, aunque sea principalmente práctica, también tiene una dimensión teórica previa y fundamental, pues antes de obrar tenemos que *saber* cómo debemos actuar: el obrar requiere la previa orientación del saber.

En este ámbito teórico, a la hora de elaborar el concepto de religión verdadera, Kant distingue y tiene en cuenta dos elementos: la revelación y la moral, entendida esta última como ley racional.

#### 3.1.1. Insuficiencia de la sola revelación

Kant entiende por revelación (*Offenbarung*) el contenido de la Sagrada Escritura referente a la vida histórica de Cristo en la Tierra, que ha sido dado gratuitamente a los hombres. Este contenido es un conjunto de leyes o estatutos (“leyes estatutarias”), aparentemente irracionales e incomprensibles, para orientar la vida del hombre en la Tierra. A la creencia en él Kant le llama “fe histórica”, “fe histórica y fenoménica”, “fe eclesial”, “fe de Iglesia”...: fe en un contenido escriturístico referente a un acontecimiento histórico (la venida de Cristo a la Tierra) que no experimentamos, y cuya existencia tampoco podemos demostrar racionalmente. Esta fe irracional es propia de una “religión estatutaria” (*statutarische Religion*).

Pero, según Kant, este tipo de fe, y de religión, en sí mismo considerado, no es la fe y la religión verdadera. Y no lo es, en primer lugar, porque no es universal ni necesaria, sino particular y contingente<sup>26</sup>: por el hecho de no es-

<sup>26</sup> “La legislación estatutaria (que supone una revelación) sólo puede ser considerada como contingente y como una legislación que no ha llegado o puede llegar a todo hombre”. *Ibid.*, p. 104 (*MM*, pp. 105-6). “La fe histórica... tiene sólo validez particular, a saber, para aquellos

tar fundamentada en la razón universal (propia de todos y cada uno de los hombres), sino en la arbitrariedad del legislador divino, sólo es válida para algunos pueblos, y su contenido aparece como algo casual, contingente. En segundo lugar, no es la fe y la religión verdadera porque está “muerta”, es decir, porque no incita al creyente a obrar, a cumplir la ley. En tercer lugar, no lo es porque no tiene valor moral, pues no es una fe libre (aceptada por propia convicción, como se acepta lo racional), sino impuesta a la fuerza por el legislador o por la autoridad eclesiástica. Y, en cuarto lugar, no lo es porque no estamos seguros de si son justas las leyes que impone.

Al contrario, esta fe, y religión, es una “*fe ilusoria*” (*Wahnglaube*), porque es irracional: traspasa los límites de la razón al ascender a la esfera de lo sobrenatural prescindiendo de aquélla; cree lo que no puede comprender. “La ilusión religiosa fanática es la muerte moral de la religión, y sin la razón no puede en absoluto tener lugar una religión (*ohne die [Vernunft] doch gar keine Religion*), en cuanto que ésta... ha de ser fundada en principios”<sup>27</sup>. Kant cita como elementos irracionales integrantes de esta religión revelada estatutaria los milagros, los misterios y los medios de gracia; y denomina “*fe ilusoria*” a la creencia en los mismos.

“Puede haber tres modos de *fe ilusoria* que tiene lugar en la transgresión, posible para nosotros, de los límites de nuestra razón respecto a lo sobrenatural (que no es con arreglo a las leyes de la razón un objeto ni del uso teórico ni del práctico). *Primeramente* la creencia en que se conoce por experiencia algo que, sin embargo, nos es imposible aceptar como contenido según leyes objetivas (la creencia en *milagros*). En *segundo lugar*, la ilusión de que aquello de lo que no podemos mediante la razón hacernos ningún concepto, sin embargo hemos de admitirlo entre nuestros conceptos racionales como necesario en orden a nuestro bien moral (la fe en *misterios*). En *tercer lugar*, la ilusión de poder producir mediante el uso de simples medios de la naturaleza un efecto que para nosotros es un misterio, a saber: la influencia de Dios sobre nuestra moralidad (la fe en *medios de gracia*). De los dos primeros modos simulados de creencia...”<sup>28</sup>.

a quienes ha llegado la historia sobre la cual reposa, y contiene en sí, como todo conocimiento empírico, no la conciencia de que el objeto creído *tenga que ser así y no de otro modo*, sino sólo que es así; contiene, pues, a la vez la conciencia de su contingencia”. *Ibid.*, p. 115 (*MM*, p. 117). “Una Iglesia carece de la señal de mayor peso de su verdad, a saber, la de una pretensión legítima de universalidad, cuando se funda sobre una fe revelada, la cual, en cuanto fe histórica (aunque muy extendida mediante una Escritura y asegurada así a la más tardía posteridad), no es susceptible de ninguna comunicación universal que produzca convicción (*keiner allgemeinen überzeugenden Mittheilung fähig ist*)”. *Ibid.*, p. 109 (*MM*, p. 111).

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 175 (*MM*, p. 171).

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 194 (*MM*, p. 190).



## 3.1.2. Insuficiencia de la sola moral

La moral, como contenido, es el conjunto de leyes producidas por la razón para dirigir nuestro comportamiento. Es claro que tales “leyes puramente morales”, consideradas en sí mismas, no pueden constituir una religión, sino sólo una moral, pues, por definición, las solas leyes producidas por la razón constituyen el contenido de la moral y no el de la religión. Además, las solas leyes morales producidas por la razón de cada particular no garantizan la unión universal de los hombres en una Iglesia, la cual constituye la expresión de la religión. “Por la religión racional de cada particular no existe aún ninguna Iglesia como *unión* universal... Puesto que una unanimidad tal no podría mantenerse por sí misma...”<sup>29</sup>.

## 3.1.3. La síntesis de la revelación y de la moral como expresión de la dimensión teórica de la verdad religiosa: la religión racional, o natural

En el ámbito de la teoría, el verdadero saber religioso no es ni el solo saber revelado (los estatutos divinos, que son incomprensibles) ni el solo saber producido por la razón pura (las leyes morales, que son racionales), sino el saber resultante de la síntesis de ambos: un saber revelado y racional. Análogamente a como en el campo teórico de la ciencia la verdad surge en la síntesis de las intuiciones sensibles y de las formas *a priori*, en el ámbito teórico de la religión la verdad también se construye en la síntesis de la revelación (que hace el papel de elemento empírico, dado desde fuera)<sup>30</sup> y de la moral, o ley racional (que desempeña el papel de las formas *a priori*, producidas por la razón pura).

¿En qué consiste esta síntesis? En la interpretación (*Auslegung*) que la razón (“razón pura como intérprete”)<sup>31</sup>, o la moral, hace de la revelación: para obtener la verdad religiosa en su dimensión teórica hay que interpretar los contenidos revelados de la Escritura desde las leyes morales de la razón<sup>32</sup>; la razón tiene que traducir la revelación a conceptos morales: se trata de racionalizar la revelación, de buscar y descubrir su sentido racional<sup>33</sup>. Así pues, en último término la síntesis de la verdad religiosa teórica consiste en “juzgar”

<sup>29</sup> *Ibid.*, pp. 157-158 (MM, p. 154).

<sup>30</sup> “La fe histórica (que está fundada en la revelación como experiencia)... contiene en sí, como todo conocimiento empírico...” *Ibid.*, p. 115 (MM, pp. 116-117). “Apoyo sensible”, “confirmación empírica”, “creencia empírica”. *Ibid.*, pp. 109-110 (MM, p. 111). “La fe en el mismo arquetipo en el fenómeno (la fe en el hombre-Dios), en cuanto fe empírica (histórica)...” *Ibid.*, p. 119 (MM, p. 121).

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 130 (MM, p. 133).

<sup>32</sup> “...disposición moral que hay en nosotros, la cual... es la base y a la vez la intérprete de toda religión (*die Grundlage und zugleich Auslegerin aller Religion*)”. *Ibid.*, p. 121 (MM, p. 124); cfr. también Karl JASPERS, *Kant: Leben, Werk, Wirkung*, München, R. Piper & Co. Verlag, 1985<sup>3</sup>, pp. 122-124.

<sup>33</sup> “Un esfuerzo como el presente por buscar en la Escritura aquel sentido que está en armonía con *lo más santo*, que enseña la razón, no sólo ha de tenerse por lícito, sino que ha de tenerse por deber”. RGV, pp. 83-84 (MM, p. 86).

la revelación ante el tribunal de la razón: la razón, la diosa razón ilustrada de Kant<sup>34</sup>, es el árbitro que juzga la revelación, que la examina y desvela su carácter racional, el cual le da universalidad a la fe, a la religión.

“A causa de la necesidad natural que tienen todos los hombres de exigir siempre para los supremos conceptos y fundamentos de la razón algún *apoyo sensible* (*etwas Sinnlich-haltbares*), alguna confirmación empírica (*Erfahrungsbestätigung*) o similar (a lo cual efectivamente hay que atender cuando se tiene la mira de *introducir* universalmente una fe), ha de utilizarse alguna fe eclesial histórica, que generalmente uno encuentra ya ante sí.

Pero para unir (*zu vereinigen*) [síntesis] con una creencia empírica semejante [intuición sensible], que, según parece, un azar nos ha puesto en la mano, la base de una fe moral [formas *a priori*]..., se requiere una interpretación [síntesis] de la revelación que nos ha venido a la mano, esto es: una explicación general de ella que concuerde con las reglas prácticas universales de una pura religión racional”<sup>35</sup>.

Dicho de otro modo: tal síntesis consiste en añadir a las leyes morales naturales los mandamientos sobrenaturales de la Escritura.

“Si además de las leyes naturales, conocibles por la mera razón, no vienen a añadirse aún ciertas ordenaciones estatutarias..., faltará siempre... un medio para... la unión permanente de los mismos [de los hombres] en una Iglesia universal visible; pues bien, tal consideración, ser un fundador de esa Iglesia, presupone un hecho y no sólo el concepto racional puro. (...) Si encontramos que [un maestro] ha hecho de aquella religión racional universal la condición suprema de toda fe religiosa y ha añadido ciertos estatutos que contienen formas y observancias que deben servir de medios para llevar a cabo una Iglesia que ha de fundarse sobre aquellos principios: entonces... no se puede discutir a esa Iglesia el nombre de la verdadera Iglesia universal”<sup>36</sup>.

Además de la razón, Kant señala también a la erudición escrituraria como intérprete de la revelación. Esta interpretación consiste, en primer lugar, en la certificación histórica de la veracidad de la revelación divina (Escritura) mediante la deducción de su origen; hace una investigación histórica (y filológica) para asegurarnos de que el origen de aquella Escritura no contiene en sí nada que haga imposible la adopción de ella como revelación divina inmediata.

---

<sup>34</sup> Aunque Kant es uno de los filósofos de la *Ilustración*, también es crítico de la misma: ve a la razón como instancia suprema en materia de religión y de revelación, pero también la considera esencialmente finita, limitada, incapaz de alcanzar determinadas metas. Cfr. Willi OELMÜLLER, *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Frankfurt am Main, 1969.

<sup>35</sup> *RGV*, pp. 109-110 (*MM*, p. 111).

<sup>36</sup> *Ibid.*, pp. 158-159 (*MM*, pp. 154-155). “Además de las tesis estatutarias de las que por el momento no puede prescindir del todo, esa fe de Iglesia ha de contener en sí a la vez un principio [la razón]...” *Ibid.*, p. 175 (*MM*, p. 171).

En segundo lugar, el intérprete erudito debe conocer el idioma original en que está escrito el documento, así como tener conocimientos históricos (de las condiciones, costumbres y opiniones de aquella época) para estar seguro de su auténtico sentido<sup>37</sup>. No obstante, de estos dos intérpretes, sólo el primero es auténtico. “Así pues, no hay ninguna norma de la fe eclesial aparte de la Escritura, ni otros intérpretes de ésta que la pura *religión racional* y la *erudición escrituraria* (que alcanza lo histórico de ella), de los cuales sólo el primero es *auténtico* y válido para todo el mundo, mientras que el segundo es sólo doctrinal”<sup>38</sup>.

Un tercer intérprete es el *sentimiento*, mediante el cual conocemos el verdadero sentido de la Escritura y a la vez su origen divino. Pero también éste es descartado como inauténtico, porque es de carácter subjetivo y, consiguientemente, tampoco puede ser un instrumento esclarecedor de la genuinidad de la revelación<sup>39</sup>.

Como consecuencia de la interpretación que la razón hace de la revelación, se establece una concordancia de la revelación con la razón, una armonía entre los mandamientos divinos revelados y las leyes morales producidas por la razón humana. “Entre la razón y la Escritura no sólo se encuentra compatibilidad (*Verträglichkeit*), sino también armonía (*Einigkeit*), de modo que quien sigue una (bajo la dirección de los conceptos morales) no dejará de coincidir con la otra”<sup>40</sup>.

Este contenido religioso concordante con las leyes morales constituye la “religión racional pura” (*reine Vernunftreligion*), o “religión natural”, a la que le corresponde la “fe racional pura”, la “fe moral”, la “fe religiosa moral”, la “fe religiosa pura”, es decir, una verdadera fe, síntesis de la revelación (“religiosa”) y de la “moral” (razón).

En esta síntesis de elementos armónicos que constituye la “religión racional pura” (que es la verdadera en el ámbito teórico), la ley moral racional es la condición ineludible de la constitución de la misma, su esencia. En cambio, el otro componente, la revelación, o estatutos divinos, es un simple medio de promoción y extensión de la legislación moral pura, un medio divino de introducción de la pura doctrina religiosa moral en el mundo, a la vez que sirve de instrumento de unión de todos los hombres en una Iglesia y garantiza la estabilidad de tal ligazón.

“La legislación *moral* pura (*die reine moralische Gesetzgebung*), por la cual la voluntad de Dios está originalmente escrita en nuestro corazón, no es sólo la condición ineludible de toda religión verdadera en general, sino que es también lo que constituye propiamente ésta, y aquello en orden a lo cual la

<sup>37</sup> *Ibid.*, pp. 112-113 (*MM*, p. 114).

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 114 (*MM*, p. 116).

<sup>39</sup> Cfr. *Ibidem.* (*MM*, pp. 115-6).

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 13, Prólogo a la 2ª edición (*MM*, p. 27, Prólogo a la 2ª edición).

ley estatutaria puede contener solamente el medio de promoción y extensión (*Mittel der Beförderung und Ausbreitung*) de ello"<sup>41</sup>.

Sin embargo, la religión estatutaria, eclesial, histórica, como tal medio, es un medio *provisional*, un instrumento que tiene que ir desapareciendo poco a poco hasta quedar sólo la religión racional pura: la creencia histórica en la revelación estatutaria tiene que ir aproximándose incesantemente a la pura creencia racional, igualmente evidente para todo el mundo, y expresión del "Estado ético de Dios" y de la auténtica "Iglesia universal", porque, precisamente por necesitar aquella creencia histórica un libro santo para guía de los hombres, impide la unidad y la universalidad de la Iglesia.

"Es, pues, una consecuencia necesaria de la disposición física y a la vez de la disposición moral que hay en nosotros... el que ésta [toda religión] sea por fin gradualmente liberada de todos los fundamentos empíricos de determinación, de todos los estatutos, que se apoyan en la historia y que por medio de una fe eclesial reúnen provisionalmente a los hombres en orden a la promoción del bien, y así finalmente reine sobre todos la pura religión racional «para que Dios sea todo en todos». (...). El andador de la tradición santa con sus colgantes, los estatutos y observancias, que hizo buen servicio en su tiempo, se hace poco a poco superfluo y finalmente llega a ser una cadena cuando el hombre entra en la adolescencia"<sup>42</sup>.

¿Por qué la religión verdadera tiene que ser una religión racional? Dicho de otra forma: ¿por qué la religión verdadera es una síntesis de la revelación y de la moral?

- 1.º Porque sólo lo racional tiene el carácter de universalidad, requisito imprescindible de la verdad religiosa (y científica, y moral). "La *fe religiosa pura* es ciertamente la única que puede fundar una Iglesia universal; pues es una mera fe racional, que se deja comunicar a cualquiera para convencerlo, en tanto que una fe histórica basada sólo en hechos no puede extender su influjo más que hasta donde pueden llegar, según

<sup>41</sup> *Ibid.*, p. 104 (MM, p. 105). "...revelación como medio divino para la introducción de la religión verdadera". *Ibid.*, p. 155 (MM, pp. 150-151); cfr. también *Ibid.*, p. 176 (MM, p. 172). "La autoridad de la Escritura como el más digno... instrumento de unión de todos los hombres en una Iglesia constituye la fe eclesial". *Ibid.*, p. 112 (MM, p. 113). "...la ligazón de los hombres en una religión no puede convenientemente llevarse a cabo y hacerse estable sin un libro santo y una fe eclesial fundada en él..." *Ibid.*, p. 132 (MM, pp. 134). Cfr. también Sylvain ZAC, "Religion naturelle et religions révélées selon Kant", en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 73 (1968) 105-126.

<sup>42</sup> RGV, p. 121 (MM, p. 124). "...la fe histórica, que como fe eclesial necesita un libro santo para guía de los hombres, pero justamente por ello impide la unidad y universalidad de la Iglesia, cesará ella misma y se convertirá en una fe religiosa pura, igualmente evidente para todo el mundo; en orden a lo cual debemos ya ahora trabajar diligentemente, sacando a la luz de modo incesante la religión racional pura de aquella envoltura de la que actualmente aún no es posible prescindir". *Ibid.*, p. 135, nota (MM, p. 224, nota 50). Cfr. también: *Ibid.*, pp. 115, 122, 124, 136 y 152-153 (MM, pp. 117, 125, 126, 138 y 149); y Sergio RÁBADE ROMEO, *Kant: conocimiento y racionalidad. El uso práctico de la razón*, Madrid, Cincel, 1988, p. 94.

circunstancias de tiempo y lugar, los relatos relacionados con la capacidad de juzgar su fidedignidad”<sup>43</sup>.

- 2.º Porque sólo lo racional es vivo, es decir, capaz de desencadenar un comportamiento adecuado a dichas normas racionales, o de inducir a él, ya que los mandamientos religiosos racionales no son impuestos por la autoridad eclesiástica, sino que son libremente aceptados por cada sujeto, el cual comprende la necesidad y la conveniencia de los mismos: “cada uno comprende (*einsieht*) por sí mismo la necesidad de seguirlos”<sup>44</sup>.
- 3.º Porque sólo lo racional, por el hecho de ser susceptible de una aceptación libre y no forzada por ninguna amenaza (como lo son las leyes estatutarias en sí mismas consideradas), tiene un valor moral puro<sup>45</sup>.
- 4.º Porque sólo de lo que es racional, de lo que ha sido examinado por la “conciencia moral”, podemos estar seguros de que es justo. Nunca podremos estar completamente seguros de la justicia de una norma de conducta basada exclusivamente en “documentos históricos”, en la Escritura incomprendible; sólo lo estaremos si esa norma es “apodícticamente cierta”<sup>46</sup>.

### 3.1.3.1. Primacía de la moral sobre la revelación en la síntesis

La “revolución copernicana” que llevó a cabo la “filosofía de vikingo”<sup>47</sup> de Kant en el ámbito de la epistemología al hacer girar el objeto de conocimiento en torno al sujeto cognoscente, también se refleja en el campo de la religión, al hacer virar la revelación alrededor de la razón, alrededor de la moral racional, que, así, se convierte en constructiva, en ímpetu creador de una verdad religiosa conforme a la misma razón. En efecto, en la concepción kantiana de la religión, contrariamente a lo que ocurre en la escolástica medieval<sup>48</sup>, no es la revelación la que fundamenta la moral, sino que es esta última la que determina la revelación divina<sup>49</sup>: la moral racional es “el arquetipo”(*das Urbild*) con respecto al cual se configura la racionalidad que subyace y se descubre en los mandamientos divinos revelados, el modelo con el que éstos deben concordar; las normas morales naturales son el intérprete de los estatutos sobrenaturales, su medida o juez, y no al revés: la razón, que pertenece al ámbito del sujeto, no se conforma con contemplar pasivamente y aceptar a ciegas la

<sup>43</sup> RGV, pp. 102-103 (MM, p. 103).

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 179 -nota- (MM, p. 233, nota 68); cfr. también *Ibid.*, p. 112 (MM, p. 113).

<sup>45</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 182. (MM, pp. 178-179).

<sup>46</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 186-187 (MM, pp. 182-183).

<sup>47</sup> Cfr. JOSÉ ORTEGA Y GASSET, “Reflexiones de centenario (1724-1924)”, en JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *Kant-Hegel-Scheler*, Madrid, Revista de Occidente en Alianza Editorial, 1983, pp. 39-41.

<sup>48</sup> Cfr. Tomás de AQUINO, *Sum. Theol.*, I-II q.91 a.1 y a.2; y I-II q.93 a.3.

<sup>49</sup> Manuel GARCÍA MORENTE, *La filosofía de Kant*, Madrid, Espasa-Calpe, 1975, p. 170.

realidad objetiva de la revelación, sino que se esfuerza en transformarla en materia asequible para ella; con lo que constituye el principio determinante de la verdad religiosa, la cual, por tanto, depende de aquélla.

“En cuanto fundada sobre la fe moral pura... la religión..., desde el momento en que la fe eclesial reconoce públicamente su dependencia de las condiciones restrictivas de la fe religiosa pura y de la necesidad de la concordancia con ella, la *Iglesia universal* empieza a constituirse en un Estado ético de Dios (*zu einem ethischen Staat Gottes*)...”<sup>50</sup>.

“El arquetipo que reside en nuestra razón, arquetipo que ponemos por base a aquel hombre [hombre-Dios] (porque, en la medida en que se deja percibir en su ejemplo, él es encontrado conforme a ese arquetipo)...”<sup>51</sup>.

De esta forma, también contrariamente a la concepción medieval, la fe sería “sierva” de la razón, asimismo señora infalible en la determinación de la verdad religiosa. Por ello, en caso de desacuerdo total entre ambas, la certeza de la diosa razón humana tiene que prevalecer sobre la incerteza de la mera fe: según Kant, Abraham, cuya razón le proporcionaba la certeza absoluta de que no debía matar a su querido buen hijo Isaac, no lo tuvo que haber matado, porque la fe no le proporcionaba ni le podía proporcionar la certeza de que quien le ordenaba matarlo era Dios<sup>52</sup>.

Esta kantiana primacía de la moral sobre la religión, contraria a la kierkegaardiana “suspensión teleológica de la ética”<sup>53</sup>, se debe a que el hombre recibió su disposición moral-racional antes que la revelación. “Mucho antes de ésta [creencia popular] estaba oculta en la razón humana la disposición a la religión moral”<sup>54</sup>. Como defiende Aranguren, aunque en un sentido al menos parcialmente diferente del de Kant, la naturaleza humana es constitutivamente moral: tiene una estructura moral<sup>55</sup>.

Debido a este planteamiento kantiano de la relación revelación-moral, Leslie Stevenson y David L. Haberman<sup>56</sup> han escrito que Kant, hombre típico de

<sup>50</sup> RGV, p. 124 (MM, p. 126). “Ese conocimiento (el de la ley de la moralidad) conduce ya por sí solo a la fe en Dios, o al menos determina él solo el concepto de Dios como el de un legislador moral, por lo tanto conduce a una fe religiosa pura que es para todo hombre no sólo concebible, sino también digna de honor en el más alto grado... Así pues, no sólo es prudente empezar por esta fe [moral], y hacer que le siga la fe histórica que armoniza con ella...” *Ibid.*, pp. 181-182 (MM, p. 178). “El concepto de una voluntad divina determinada según meras leyes morales puras nos permite pensar, así como sólo *un* Dios, también sólo *una* religión”. *Ibid.*, p. 104 (MM, p. 105).

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 119 (MM, p. 122).

<sup>52</sup> Cfr. FRANCISCO JAVIER HERRERO, *Religión e historia en Kant*, Madrid, Gredos, 1975, p. 248.

<sup>53</sup> Cfr. S. KIERKEGAARD, *Frygt og Bæven*, en *Søren Kierkegaards Samlede Vaerker*, udgivne af A. B. Drachmann, H. L. Heiberg og H. O. Lange, Kjøbenhavn, Gyldendalske Boghandels Forlag, 1901, vol. III, pp. 104-111 y 126.

<sup>54</sup> RGV, p. 111 (MM, p. 112).

<sup>55</sup> Cfr. JOSÉ LUIS LÓPEZ ARANGUREN, *Ética*, Madrid, Alianza Editorial, 1981, pp. 47-57.

<sup>56</sup> Cfr. *op.cit.*, pp. 151 y 154.

su época, recibió influencia del cristianismo (de las concepciones teológicas tradicionales y de la secta del pietismo) y de la ciencia, y consideró que el problema fundamental de la filosofía reside en cómo combinar los dos; sin embargo, en él la segunda influencia se impuso sobre la primera.

### 3.1.4. La “religión natural” como verdadera religión teórica (frente a la “religión revelada”)

Debido al imprescindible carácter racional de la religión verdadera y a la primacía de la moral racional sobre la revelación divina, Kant, como hemos indicado anteriormente, denomina a la religión verdadera “religión racional” (*Vernunftreligion*), e identifica esta expresión con la de “religión natural” (*natürliche Religion*), ya que, según Kant, y los filósofos modernos en general, la naturaleza humana se reduce prácticamente a la razón, esencia de aquélla. Con esta expresión quiere significar dos cosas: primera, que sabemos que algo es deber nuestro antes de que podamos reconocerlo como mandamiento divino; y segunda, que cualquiera puede ser convencido de la verdad de dicha religión mediante la razón.

Por otra parte, Kant emplea la denominación “religión natural” como opuesta a la de “religión revelada” (*geoffenbarte Religion*), en la que hemos de saber primero que una norma es un mandamiento divino para reconocerla después como deber nuestro<sup>57</sup>.

## 3.2. La síntesis en el ámbito práctico: la conducta moralmente buena

Puesto que el concepto de la religión verdadera no es sólo un “concepto racional” (dimensión teórica), sino que también es un “concepto práctico” (ya que está fundamentado en la razón pura práctica), hay que determinar también en qué consiste la verdadera “práctica” religiosa a la que apunta el concepto de religión verdadera, lo mismo que se determinó anteriormente en qué consiste el verdadero “saber” religioso (mandamientos racionales).

De hecho, hay diversos comportamientos religiosos: el conjunto de las personas que se confiesan religiosas practican la religión de modos diferentes<sup>58</sup>. ¿Cuál es la verdadera práctica? La respuesta a esta pregunta la da Kant en la cuarta parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, lo mismo que en su parte tercera solucionó el problema de la determinación del verdadero “saber” religioso.

Como veremos, la verdadera práctica religiosa también se constituye en una síntesis de dos elementos; con lo que, para terminar la construcción del concepto de religión verdadera, se hace imprescindible una segunda síntesis,

<sup>57</sup> Cfr. *RGV*, pp. 154-155 (*MM*, pp. 150-151).

<sup>58</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 176-177 (*MM*, p. 172).

la cual supone la primera, ya que ésta (fe racional) es uno de los componentes de la segunda síntesis.

### 3.2.1. Insuficiencia de la sola fe racional pura

Como hemos visto, Kant distingue dos tipos de fe: la “fe histórica” (creencia irracional en los mandamientos revelados) y la “fe racional pura” (creencia racional en los mandamientos revelados, o creencia en los deberes morales como mandamientos divinos). Sólo la segunda es verdadero “saber” religioso, pero ella sola no constituye aún la verdadera religión; para constituir la verdadera religión le falta el complemento de las “obras”, ya que la religión verdadera, además de “teoría” (racional), también es “práctica”.

### 3.2.2. Insuficiencia de las solas obras

Por el hecho de que la verdadera religión esté fundamentada en la razón práctica, las obras constituyen un componente imprescindible de ella. Pero, en realidad, nos encontramos con varios tipos de prácticas religiosas, que podemos resumir en dos.

Los actos de uno de estos dos tipos de prácticas no son auténticos y, consiguientemente, no pueden formar parte de la verdadera religión. Tal es el caso de los *actos devotos*, que dan lugar a una “ilusión religiosa” (*Religionswahn*)<sup>59</sup>, a un engaño, porque no exigen un esfuerzo personal en orden a una conducta buena que haga al sujeto digno de la atención de Dios: son actos cómodos, realizados de acuerdo con un “deber eclesial”, y que constituyen un comportamiento pasivo; por consiguiente, son acciones sin valor moral, llevadas a cabo por temor o con la esperanza de conseguir un objetivo concreto, pero no por simple deber<sup>60</sup>. Se reducen a un mero conocimiento del mensaje evangélico y a solemnes actos rituales de culto eclesial, como oraciones, bautismo, comunión, peregrinación, etc.<sup>61</sup>, para ganar el favor de Dios. Su finalidad no es mejorar la conducta del propio sujeto hasta que se haga merecedora de la felicidad, sino influir en Dios para que se la conceda gratuitamente. Estas prácticas religiosas constituyen un “falso servicio de Dios”, al que Kant identifica con la superstición, con la magia, con el fetichismo.

“Así pues, quien pone por delante la observancia de leyes estatutarias, que necesitan de una revelación,... como la condición objetiva para hacerse por ello inmediatamente agradable a Dios, y pospone a esta fe histórica el

<sup>59</sup> “Tener esta fe estatutaria (...) por esencial para el servicio de Dios y hacer de ella la condición suprema de la complacencia divina en el hombre es una *ilusión religiosa*, cuyo seguimiento es un *falso servicio*, esto es: una supuesta veneración de Dios por la cual precisamente se contraviene al verdadero servicio exigido por él mismo”. *Ibid.*, p. 168 (*MM*, p. 164).

<sup>60</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 115-116 (*MM*, p. 117).

<sup>61</sup> Cfr. *Ibid.*, 194-200 (*MM*, pp. 191-194).



esfuerzo en orden a una buena conducta de vida..., ése transforma el servicio de Dios en un mero *fetichismo* y ejerce un falso servicio que anula todo trabajo en orden a la verdadera religión”<sup>62</sup>.

El otro tipo de actos son los *actos virtuosos*, acciones que exigen un esfuerzo personal en orden a una conducta buena. En este caso, el actor ya no es un favorito de Dios, sino un servidor, cuyo comportamiento es activo. Pero estos actos, para no errar, necesitan la dirección de los mandamientos divinos conformes con la razón.

### 3.2.3. La síntesis de la fe racional y de las obras como expresión de la dimensión práctica de la verdad religiosa: la religión moral

Según Kant, ni la sola fe (tanto la histórica como la racional) ni las solas obras (tanto las devotas como las virtuosas) definen la verdadera práctica religiosa. Aquélla no lo hace porque, en sí misma considerada, es mera teoría; éstas, porque, sin una ley que las dirija, son anárquicas, “ciegas”. Por consiguiente, la verdadera práctica religiosa tiene que ser una síntesis de ambos elementos: de la fe y de las obras, de la fe racional y de las obras virtuosas: una “fe con obras”. La categoría que expresa esta síntesis es el concepto de “conducta moralmente buena” (*moralisch-guter Lebenswandel*), único tipo de conducta capaz de mejorar al hombre y, consiguientemente, de hacerlo agradable a Dios y digno de su benevolencia.

De ahí que Kant sostenga que “la aplicación constante a una conducta moralmente buena es todo lo que Dios pide a los hombres para que éstos sean súbditos agradables a él en su reino”<sup>63</sup>. Y después afirme adoptar “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*”<sup>64</sup>.

Esta “conducta moralmente buena” o “buena conducta de vida” viene constituida por la conjunción de estos dos elementos:

1º. *Obras*, o acciones libres, cuya ejecución exige un constante esfuerzo y sacrificio por parte del sujeto agente, como hemos indicado anteriormente. “No podemos con seguridad esperar ser partícipes de... la beatitud, de otro modo que si nos cualificamos para ello por nuestro esfuerzo en el seguimiento

<sup>62</sup> *Ibid.*, pp. 178-179 (MM, p. 175). “La ilusión de conseguir mediante acciones religiosas de culto algo con respecto a la justificación ante Dios es la *superstición* religiosa”. *Ibid.*, p. 174 (MM, p. 170). “Ponen su servicio de Dios en aquello que en sí no hace a ningún hombre mejor (en la creencia en ciertas tesis estatutarias o en recorrer ciertas observancias arbitrarias)”. *Ibid.*, p. 176 (MM, p. 172). [El hombre del falso servicio de Dios] “deja a la Providencia, en todo bondadosa, el hacer de él un hombre mejor, en tanto que él se aplica a la *devoción* (una veneración pasiva de la ley divina) en vez de aplicarse a la *virtud* (el empleo de las fuerzas propias para la observancia del deber venerado por él)”. *Ibid.*, p. 201 (MM, p. 195).

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 103 (MM, p. 104).

<sup>64</sup> *Ibid.*, p. 170 (MM, p. 166).

de todo deber humano, el cual ha de ser el efecto de nuestro propio trabajo"<sup>65</sup>. Con lo que "la verdadera religión no ha de ser puesta en saber o profesar (*Wis-sen oder Bekennen*) lo que Dios hace o ha hecho para que nosotros lleguemos a la beatitud, sino en aquello que nosotros hemos de hacer (*thun müssen*) para llegar a ser dignos de ello"<sup>66</sup>.

2º. *Intención moral*, o buen corazón<sup>67</sup>. Es el propósito de obrar desinteresadamente por deber, por mero respeto a la ley racional-divina; constituye el principio subjetivo que determina la moralidad (*virtus noumenon*) de la conducta buena.

Este obrar "por deber" incluye en sí el obrar "conforme al deber" (legalidad: *virtus phaenomenon*)<sup>68</sup> y algo más. La intención moral supone que las acciones conformes al deber (*pflichtmäßige Handlungen*) son hechas puramente por deber (*aus Pflicht*), no para conseguir una recompensa ni para evitar un castigo: las acciones concordantes con la ley racional-divina, para ser moralmente buenas, además han de tener esa misma ley como único y supremo motivo impulsor<sup>69</sup>. De ahí que Dios, teniendo en cuenta la diversidad de las intenciones de los hombres en sus comportamientos, prometa la recompensa de un mundo venidero de un modo diferente a los hombres que cumplieron su deber por la recompensa, o por la absolución de un castigo merecido, que a los que lo cumplieron por el mismo deber<sup>70</sup>.

La intención moral, el propósito de obrar simplemente por deber, como elemento que constituye la dimensión interna de la conducta moralmente buena, es el elemento subjetivo determinante de la bondad de las acciones (que son la parte fenoménica, o externa, de dicha conducta), es lo que las hace agradables a Dios y, consiguientemente, merecedoras de una recompensa. "La condición para conseguir el agrado de aquel ser [Dios] ha de ser su conducta [la del hombre] moralmente buena, particularmente la intención pura (*die reine Gesinnung*) como principio subjetivo de ella"<sup>71</sup>. Por consiguiente, "todo depende de la aceptación o el abandono del principio único de hacerse agradable a Dios sólo por medio de la intención moral (*moralische Gesinnung*), en tanto que ésta se presenta como viviente en acciones que son el fenómeno de ella, o bien por medio de devotos entretenimientos y holgazanería (*durch frommes Spielwerk und Nichtsthuerei*)"<sup>72</sup>.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 118 (MM, p. 120).

<sup>66</sup> *Ibid.*, p. 133 (MM, p. 135).

<sup>67</sup> Cfr. *Ibid.*, pp. 84, 171, 192 y 194-197 (MM, pp. 86, 167, 188 y 191).

<sup>68</sup> *Ibid.*, p. 14, Prólogo a la 2ª edición (MM, p. 28, Prólogo a la 2ª edición). Cfr. también *Ibid.*, p. 47 (MM, p. 55).

<sup>69</sup> Cfr. *Ibid.*, p. 30 (MM, p. 39).

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 161 (MM, p. 157).

<sup>71</sup> *Ibid.*, pp. 176-177 (MM, pp. 172-173).

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 173 (MM, p. 169).

Así pues, la conducta moralmente buena (la única agradable a Dios) viene constituida por actos virtuosos libremente realizados por respeto a la ley de la religión racional, el cual ya incluye en sí una adecuación (aún incompleta, tal como es posible en un ser del mundo) a tal ley: es el esfuerzo de acciones libres conformes a la ley racional-divina por respeto a la misma, o, dicho de otra forma, un esfuerzo libre bienintencionado, “incondicionado”. Y esta conducta moralmente buena, u obrar por respeto a la ley racional-divina, es propia de la “religión moral” (*moralische Religion*).

### 3.2.4. La “religión moral” como verdadera religión práctica (frente a la “religión de la petición de favor”)

Debido al carácter esencial que tiene la “conducta moralmente buena” en la constitución de la religión verdadera (de su dimensión práctica, concretamente), Kant también denomina a ésta “religión moral” o “religión de la buena conducta de vida” (*Religion des guten Lebenswandels*). Con ello quiere recalcar el deber que tiene cada individuo verdaderamente religioso de *hacer* tanto cuanto le permitan sus fuerzas, y de hacerlo con *buena intención*, para llegar a ser un hombre mejor. Emplea este concepto de “religión moral”<sup>73</sup> frente al de “religión de la petición de favor” (*Religion der Gunstbewerbung*) o “religión del servicio de Dios” (*gottes-dienstliche Religion*), en la que el individuo se limita a pedir a Dios que lo haga un hombre mejor sin esforzarse él mismo por llegar a serlo<sup>74</sup>.

### 3.3. La religión verdadera como síntesis de la “religión natural” y de la “religión moral”

Teniendo en cuenta las dos dimensiones (la teórica y la práctica) que Kant distingue en la religión (y en la razón), podemos concluir definiendo la religión verdadera como una síntesis de la “religión natural” (cfr. 3.1.4.) y de la “religión moral” (cfr. 3.2.4.). Por tanto, para Kant, la religión verdadera es una religión natural-moral, es decir, una religión racional-práctica, entendiendo estas expresiones en el sentido que le hemos dado en lo que precede: una religión que exige *obrar* por respeto a la *ley racional-divina*. Esta idea de la religión verdadera es la que expresa de forma resumida el siguiente texto clave que tomamos como punto de referencia para reconstruir la concepción kantiana de la religión: “la religión natural en cuanto moral... es un concepto racional práctico puro (*ein reiner praktischer Vernunftbegriff*)”<sup>75</sup>.

<sup>73</sup> Cfr. Allen W. WOOD, *Kant's Moral Religion*, Ithaca-London, Cornell University Press, 1970.

<sup>74</sup> Cfr. RGV, pp. 51-52 y 103 (MM, pp. 60-61 y 104).

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 157 (MM, p. 153).

#### 4. DE LA RELIGIÓN A LA MORAL

Por el hecho de que las normas morales, naturales, tengan primacía sobre los mandamientos divinos (revelación sobrenatural), y, consiguientemente, aquéllas sean el modelo con el que hay que reconstruir estos últimos hasta hacerlos coincidir con ellas, la religión queda reducida a la moral: los mandamientos divinos revelados se identifican con las leyes morales naturales; y, por consiguiente, cumplir la ley de Dios equivale a cumplir la ley de la diosa razón humana, ser religioso coincide con ser moral, el pecado se identifica con la falta moral... Dios revela su voluntad a través de la razón de los hombres: la voz de Dios a los hombres es la voz que éstos ya habían escuchado previamente a través de su razón práctica o moral.

De esta reducción nos informa explícitamente el comienzo del mismo texto que acabamos de citar como resumen de la concepción kantiana de la religión (“la religión natural en cuanto moral...”), así como el título mismo de la obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* y numerosas afirmaciones aparecidas a lo largo de la misma:

“...ley moral como mandamiento divino”<sup>76</sup>.

“...religión moral (observar todos los deberes humanos como mandamientos divinos)”<sup>77</sup>.

“Sólo puede ser pensado como legislador supremo de una comunidad ética un ser con respecto al cual todos los *verdaderos deberes*, por lo tanto también los éticos, han de ser *a la vez* representados como mandamientos suyos. (...) Así pues, una comunidad ética sólo puede pensarse como un pueblo bajo mandamientos divinos, esto es: como un *pueblo de Dios* y ciertamente bajo *leyes de virtud*”<sup>78</sup>.

“El concepto de una voluntad divina determinada según meras leyes morales puras nos permite pensar, así como sólo *un Dios*, también sólo *una religión*, que es puramente moral (*eine Religion, die rein moralisch ist*)”<sup>79</sup>.

“Cada uno obedece a la ley (no estatutaria) que él mismo se prescribe, pero que ha de considerar también al mismo tiempo como la voluntad –revelada a él mediante la razón– del soberano del mundo”<sup>80</sup>.

Además, esta reducción de la religión a la moral también se ve claramente en el carácter de simple medio provisional que Kant confiere a la revelación, o fe histórica, en beneficio de la pura religión racional o moral: Kant propugna un acercamiento paulatino y continuado a la religión racional pura como

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 72 (MM, p. 76). Cfr. también *KpV*, p. 233 (MGM, p. 181).

<sup>77</sup> *RGV*, p. 84 (MM, p. 86).

<sup>78</sup> *Ibid.*, p. 99 (MM, pp. 99-100).

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 104 (MM, p. 105).

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 122 (MM, p. 124). Cfr. también *Ibid.*, pp. 152-153 y 193 (MM, pp. 149-150 y 189).

meta a alcanzar, ante la cual la religión revelada en la historia, que es contingente, debe finalmente desaparecer<sup>81</sup>.

Así pues, Kant presenta la religión como un hecho exclusivamente moral y, aunque se opone a la pretensión de cada una de las diferentes religiones de considerarse la única verdadera, admite que la religión cristiana es superior a las demás, porque tiene la moral más pura, porque es la única religión histórica que coincide con la religión moral y, en consecuencia, puede ser convertida en religión racional (y universal); de ahí que no muestre interés por sus elementos históricos e interprete su doctrina como expresión simbólica de una verdad moral. Esta concepción de la religión está en consonancia con las convicciones personales de Kant, pues parece ser que, aunque era muy religioso, en sus últimos años se abstenía de toda práctica religiosa externa<sup>82</sup>.

Como consecuencia de esta reducción kantiana de la religión a la moral, se ha hablado de la “desmitologización de la historia” por los conceptos de la razón<sup>83</sup>, se ha hablado de la “secularización del pensamiento cristiano”: se ha dicho que en realidad la “revolución copernicana” llevada a cabo por Kant consistió en sustituir el teocentrismo antiguo y medieval por el antropocentrismo; y que el cristianismo, al menos en su versión protestante, queda rebajado a la religión del deísmo propia de la Ilustración<sup>84</sup>.

## 5. DESINTEGRACIÓN DE LA SÍNTEISIS: HEGEL Y KIERKEGAARD

Podemos resumir en dos las características fundamentales con que Kant define la religión: racionalidad y praxis. Posteriormente, Hegel y Kierkegaard, a la hora de elaborar sus respectivas concepciones de la religión en el siglo XIX, tomaron, cada uno de ellos por separado, una sola característica diferente de entre estas dos, descuidando o negando la otra.

—Así, tenemos que Hegel, contrariamente a la tendencia teológica fideísta contemporánea de Jacobi y Schleiermacher (que consideran a la intuición o sentimiento como origen de la religión), define la religión como saber o pensamiento *racional* acerca de Dios, lo cual supone negar o, al menos, descuidar el carácter práctico de la misma: Hegel insiste mucho en que la religión es pensamiento, representación, conciencia...: saber acerca de Dios (*Wissen von Gott*)<sup>85</sup>, y un saber

<sup>81</sup> Cfr. Francisco Javier HERRERO, *op.cit.*, pp. 257-259 y 261.

<sup>82</sup> Eusebi COLOMER, *op.cit.*, pp. 273 y 278.

<sup>83</sup> Cfr. Francisco Javier HERRERO, *op.cit.*, pp. 239ss.

<sup>84</sup> Rafael CORAZÓN GONZÁLEZ, *Kant y la Ilustración*, Madrid, Rialp, 2004, pp. 275 y 278. Cfr. también J. GÓMEZ CAFFARENA, *El teísmo moral de Kant*, Madrid, Cristiandad, 1984.

<sup>85</sup> “La religión es el saber divino, el saber del hombre acerca de Dios... La religión es el saber de la verdad suprema”. G.W.F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I*, en G.W.F. HEGEL, *Werke in zwanzig Bänden*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1969, vol. XVI, p. 236. “Así, la religión es saber del espíritu divino acerca de sí *por mediación del espíritu finito*”. *Ibid.*, p. 198. “La religión... es conciencia del ser absoluto”. *Ibid.*, p. 188. Cfr. también *Ibid.*, pp. 92 y 251.

racional, un saber fundamentado en la razón<sup>86</sup>. Lo que parece experiencia inmediata en realidad es fruto de un razonamiento virtual, que ha encontrado su formulación explícita en las pruebas de la existencia de Dios. “Las llamadas pruebas de la existencia de Dios deben ser consideradas como las descripciones y el análisis de la marcha del espíritu, el cual es espíritu pensante... El camino por el que el pensamiento se eleva por encima de lo sensible y sale de lo finito para pasar a lo infinito..., todo esto es puro pensamiento; este paso no es sino el pensamiento mismo”<sup>87</sup>.

Según Hegel, en el cristianismo, religión para la que Dios es espíritu, la función del argumento ontológico consiste en legitimar la racionalidad de la positividad religiosa, de la revelación: si en él se da un paso necesario del pensamiento (categorías lógicas, espíritu, Dios) al ser (revelación, saber religioso), y si en él el pensamiento es de carácter racional, el ser (el ser epistemológico, el saber religioso o revelación) también tiene que ser racional, es decir, cognoscible para la razón humana: la revelación, por ser producto necesario del creador Dios-espíritu inmanente a la realidad, es una representación racional de Éste y, en consecuencia, también cognoscible racionalmente por el hombre.

De este modo, la religión queda reducida a “saber religioso racional”. Hegel heredó de Kant la idea de “religión racional”. Y, por el hecho de ser racional (y análogamente a como decía Kant), la religión también es un saber universal y necesario, aunque estas categorías tengan en Hegel un significado algo diferente del que les confería Kant.

Por otra parte, Hegel reduce la práctica religiosa a culto (que, según Kant, es una práctica ilusoria, pues no contribuye al mejoramiento moral del hombre); y el culto, a saber, a saberse partícipe de lo Absoluto, de Dios: el culto es la conciencia que el creyente tiene de su unidad con lo Absoluto.

—Contrariamente a Hegel, para Kierkegaard la religión es irracional, paradójica, un absurdo (*en Absurde*); y, además, consiste en una forma de existencia, en un modo de vida, en un conjunto de obras (*Gjerninger*), en una *práctica*: en Kierkegaard la religión perdió el carácter racional que tenía en Kant (y en Hegel), pero conserva la practicidad.

Que la religión es paradoja quiere decir que es imposible una explicación de su contenido (el Evangelio, encarnado en la vida de Cristo), un acercamiento a él por el camino de la razón. “Desde luego, Él no es como un hombre, no puede ser comprendido o conceptualizado”<sup>88</sup>. “Nadie, absolutamente nadie,

<sup>86</sup> “La razón (*die Vernunft*) es la única base sobre la que la religión puede encontrarse en su elemento... Por tanto, la base de la religión es lo racional (*das Vernünftige*) y, más en concreto, lo especulativo”. *Ibid.*, p. 196.

<sup>87</sup> G.W.F. HEGEL, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften in Grundriss I*, en G.W.F. HEGEL, *Werke...*, 1970, vol. VIII, § 50, p. 131.

<sup>88</sup> S. KIERKEGAARD, *Indøvelse i Christendom*, en *Søren Kierkegaards...*, 1905, vol. XII, p.76.

puede comprender (*at begribe*) a Dios<sup>89</sup>. “No podemos ni debemos comprender lo cristiano”<sup>90</sup>. “Cuán enorme paradoja es la de la fe; una paradoja, en definitiva, que no puede explicarse por ningún razonamiento, ya que la fe comienza cabalmente donde terminan los razonamientos”<sup>91</sup>. De ahí que el acto de la fe implique una ruptura con la razón: “Quieres creer... Así se hace, a tomar viento con la razón”<sup>92</sup>. “Lo que importa es que quiera *creer* (*at troe*). Ahora bien, ésta es cabalmente la fórmula para perder la razón. Pues la fe (*Tro*) significa precisamente que se pierde la razón (*Fornunft*) para ganar a Dios”<sup>93</sup>.

El carácter práctico de la religión se define, según Kierkegaard, por su exigencia de encarnación en la vida particular de cada creyente, pues el verdadero cristiano es un imitador de la vida de Cristo. “Aunque ser cristiano no es lo mismo que ser Cristo..., es, sin embargo, ser su imitador (*Efterfølger*)... Ser su imitador significa que tu vida sea todo lo igual a la suya que es posible a una vida de hombre. (...) La vida de Cristo en la tierra es el paradigma; en parangón con ella tengo yo, y todo cristiano, que esforzarme por conformar mi vida”<sup>94</sup>. La religión cristiana no se reduce a una simple creencia, a una aceptación ciega de las verdades reveladas (como erróneamente suponían los representantes de la Iglesia danesa contemporáneos de Kierkegaard, que eran hegelianos), sino que consiste en ser o hacerse de acuerdo con ellas: “en el lenguaje cristiano se dice: «hágase en ti conforme a tu fe»; o, dicho de otra manera, según tú crees, así eres tú; en una palabra: *creer es ser* (*at troe er at vaere*)”<sup>95</sup>. Con lo que Kierkegaard, ejemplo de pensador antihegeliano, contrapone a la hegeliana coincidencia del pensamiento con el ser su identificación de la fe con el ser o existencia.

## 6. CONCLUSIÓN

Como aquel viajero que, después de visitar diferentes países extranjeros y no haber encontrado en ellos nada mejor que en el suyo, decide permanecer para siempre en su lugar de origen, en este recorrido por la concepción kantiana de la religión también concluimos en el punto de partida: en la moral; categoría central esta que Kant emplea como modelo para reconstruir el edificio de la verdadera religión, y que alberga dos significados fundamentales: racionalidad y práctica, las cuales, tras un período de armónica convivencia en el pensamiento ilustrado de Kant, terminarán divorciándose en el idealismo de Hegel (convencido, como San Juan evangelista, de que “en el principio

<sup>89</sup> S. KIERKEGAARD, *Diario* (Brescia, Morcelliana, 1980/83, 12 volumi, a cura di C. Fabro, terza edizione riveduta e aumentata), VII<sup>1</sup> A 186.

<sup>90</sup> S. KIERKEGAARD, *Sydommen til Døden*, en *Søren Kierkegaards...*, 1905, vol. XI, p. 209.

<sup>91</sup> S. KIERKEGAARD, *Frygt og Bæven*, p. 102.

<sup>92</sup> S. KIERKEGAARD, *Indøvelse...*, p. 109.

<sup>93</sup> S. KIERKEGAARD, *Sydommen...*, p. 15.

<sup>94</sup> S. KIERKEGAARD, *Indøvelse...*, pp. 101-102.

<sup>95</sup> S. KIERKEGAARD, *Sydommen...*, p. 204.

era la Palabra”, el *lógos*, la razón reveladora de Dios) y en el existencialismo romántico-postmoderno de Kierkegaard (seguro, como el *Fausto* de Goethe, de que “en el principio era la acción”, complemento de la débil razón, o sinrazón del sentimiento, incapaz de explicar las paradojas de la revelación).

Tras la sumisión medieval de la razón a la fe, el envalentonado hombre-razón de Kant reta a Dios a dialogar con él y le exige un pacto sobre la verdad en el que aquél trata de imponerse sobre éste: en esta interlocución, contrariamente a lo revelado en las Sagradas Escrituras, es el primero el que, con prepotencia, se erige en juez del segundo, que queda rebajado al nivel de juez juzgado; es la ilustrada razón humana la que se atreve a “saber”, a revisarle al mismísimo Dios sus Escrituras, a hacer una selección de las mismas y a decidir lo que en ellas hay de verdad y de falsedad, lo cual, en la línea de Feuerbach-Marx, equivale a una divinización del hombre y, en consecuencia, a una humanización de Dios...: en cierto modo, a una reducción de la teología a la antropología.

Esta actitud al menos aparentemente dialogante de la ilustrada razón kantiana también está en la línea de la “ética discursiva” que arranca con Sócrates-Platón y culmina en Apel y Habermas, pero, a diferencia de ésta, que defiende un diálogo entre iguales, entre hombres (entre hombres meramente humanos), para llegar a un acuerdo sobre la verdad, Kant presenta un diálogo entre desiguales, entre el hombre y Dios; pero desigualdad esta en la que, además, como acabamos de señalar, y contrariamente a la concepción tradicional, es el primer interlocutor el que tiene primacía sobre el segundo: es la desigualdad del hombre divino y del Dios humano.

Por otra parte, tras varios siglos de cómoda fe sin práctica, sin obras, en la degradada Iglesia católica, Kant, formado en la rigurosa austeridad del protestantismo pietista denunciante de aquella anomalía, no puede menos de reclamar para la religión el componente práctico que le faltaba en aquella época, como también faltará posteriormente en la hegeliana Iglesia oficial danesa de la primera mitad del siglo XIX criticada por Kierkegaard debido a tal carencia.