

## La religión en los límites de la razón

Asistimos hoy a dos movimientos contradictorios dentro de la discusión filosófica actual. Por una parte, el debate entre el postmodernismo y la modernidad vuelve a actualizar las críticas a la razón de la segunda Ilustración que tuvo en Nietzsche y Freud sus propulsores más destacados y que también se desarrolló en torno a Heidegger y a las aportaciones de la Escuela de Francfort, simbolizadas por la «Dialéctica de la Ilustración» de Horkheimer y Adorno. Después de la desmagización del mundo, anunciada por M. Weber, asistimos a la desmitificación de la razón, con lo que la duda cartesiana continúa su trayectoria autocrítica y desestabilizadora del humanismo tradicional.

Precisamente la crítica postmodernista reivindica lo no racionalizable, aquello que no puede ser afectado por el principio de identidad denunciado por Adorno contra la herencia hegeliana. Siguiendo las huellas de los «maestros de la sospecha» se pone un límite al imperio de la razón y se recoge de forma actualizada la tradición antirracionalista de Pascal, Kierkegaard y el existencialismo. De ahí, la defensa de la pluralidad y heterogeneidad del pensamiento, de los lenguajes y de las culturas, de lo particular y concreto no integrable en un sistema «superior», de lo narrativo, descriptivo y expresivo que no es susceptible de un discurso racional <sup>1</sup>. No es éste el sitio y el momento de evaluar globalmente este movimiento ni de estudiar hasta qué punto es integrable en la modernidad y racionalidad a la que denuncia o de si, por el contrario, recae en el irracionalismo pre-ilustrado e implica una vuelta atrás, a lo pre-moderno. En cualquier

1 Más allá de las paradojas de la «crítica total a la razón», denunciada por Apel y por Habermas, esta es la dimensión más radical del pensamiento postmodernista y de su confrontación con la modernidad. Cf. I. Sotelo, 'Modernidad/Postmodernidad, un diálogo fallido', *Saber leer* 2 (1987) 4-5; Ch. Schorsch, 'Denken in der Krise', *Prima Philosophia* 3 (1990) 97-11.

caso constatamos la impugnación actual de la razón y de la modernidad y la acentuación del principio de diferencia contra el afán racionalizador.

Junto a esto asistimos hoy a un renovado interés por los padres de la modernidad y del racionalismo. Más concretamente se percibe una nueva vuelta a Kant y Hegel, sobre todo Kant, aunque la herencia hegeliana sigue presente en la mayoría de las corrientes de la filosofía actual<sup>2</sup>. Hay un replanteamiento de la crítica y de los problemas de la modernidad que ellos abordaron. Por ejemplo, después de una época de descalificación de la metafísica, asistimos hoy a una acalorada discusión sobre sus posibilidades y actualidad en un tiempo postmetafísico<sup>3</sup>. Más aún, incluso el interés por la teología natural, la teodicea y la teología filosófica aumenta en la filosofía contemporánea en las corrientes más diversas y sobre todo, paradójicamente, en las más recalitrantes y descalificadoras del hecho religioso<sup>4</sup>. Después de hablar de una época postcristiana, postreligiosa y postmetafísica y tras cantar las excelencias de la secularización, de la muerte de Dios y de la sociedad unidimensional de matriz científico-técnica asistimos a un resurgir no sólo de la problemática metafísica sino también del fenómeno religioso, tanto a nivel práctico y experiencial como en lo referente a la reflexión teórica.

Dentro de la temática religiosa, especialmente el problema del sufrimiento y del mal despierta la atención de la reflexión filosófica con lo que resurge el interés por la teodicea y por el problema del sentido del hombre y de la historia, presente en las grandes «filosofías de la historia» de la Ilustración (desde Hegel y el marxismo hasta Heidegger y la filosofía existencialista). La evaluación de este resur-

2 Quizás el ejemplo actual más significativo sea el de D. Henrich. En él se combina la filosofía especulativa de raíz hegeliana y la defensa de la metafísica inspirada en Kant. Cf. D. Henrich, *Konzepte* (Francofurt 1987); *Fluchtlinien* (Francofurt 1982); 'Grand und Gang spekulativen Denkens', en Stuttgarter Hegel Kongress 1987, *Metaphysik nach Kant?* (Stuttgart 1988) 83-120.

3 Abundan los ejemplos actuales de este replanteamiento. Cf. AA.VV., 'Metaphysikkritik', HWdPh (Basel-Stuttgart 1980) 1280-94; *Metaphysik heute?* (W. Oelmüller editor) (Paderborn 1987); Stuttgart Hegel Kongress 1987, *Metaphysik nach Kant?* (Stuttgart 1988); V. Gerhardt, 'Metaphysik und ihre Kritiker', *Zeitschrift für Philosophische Forschung* 42 (1988) 57-59; H. J. Ollig, 'Das unerledigte Metaphysikproblem', *Theologie und Philosophie* 65 (1990) 31-68; V. Stegmüller, *Metaphysik, Skepsis, Wissenschaft* (Berlín 1969); J. Habermas, *El pensamiento postmetafísico* (Madrid 1990); J. Conill, *El crepúsculo de la metafísica* (Barcelona 1989).

4 Es notable el interés por los problemas de la filosofía de la religión y especialmente por la teodicea en las diversas corrientes de la filosofía actual. Para una visión de conjunto Cf. *Kollokium Religion und Philosophie 3: Leiden* (W. Oelmüller editor) (Paderborn 1986).

gimiento de lo metafísico y de lo religioso oscila entre las acusaciones de irracionalidad y de recuperación de tradiciones arcaicas decadentes y la tendencia a analizar el fenómeno racionalmente, estudiando sus causas y viendo su posible significación sociocultural, antropológica y también filosófica, en el contexto de la segunda Ilustración que cuestiona a la primera.

En este estudio voy a centrarme en la crítica kantiana al fenómeno religioso desde la perspectiva de la teodicea. Voy a analizar el intento kantiano de fundamentar *la religión dentro de los límites de la razón* y a partir de ahí procuraré establecer sus límites y sus aciertos para finalmente incidir en la discusión actual. Como veremos, el planteamiento kantiano tiene mucho que ver con las dos corrientes contrapuestas de la actualidad.

### KANT Y LA CRITICA A LA TEODICEA ESPECULATIVA

Kant se plantea el problema religioso y concretamente el significado de la teodicea ante el problema del mal en un contexto que ya está determinado por la crítica ilustrada, simbolizada por Hume y Voltaire, el gran impugnador de la teodicea clásica de Leibniz. Kant no participa ya del optimismo del barroco ni de la connaturalidad religiosa de la época medieval. Dios se ha convertido en un problema que tiene que resolver la razón tanto en lo concerniente a su existencia como en lo referente al concepto o naturaleza de Dios. La tarea de Kant es asignar una función a la religión ante el tribunal de la razón y establecer el significado y la validez de la justificación de Dios ante el mal.

Para ello procede primeramente a criticar la posibilidad de una teodicea especulativa, en segundo lugar a replantear el problema del mal moral y físico en conexión con la libertad del hombre (con lo que descalifica la interpretación agustiniana que ha servido de base a toda la filosofía (cristiana) y finalmente establece un criterio de demarcación entre la problemática de la filosofía y de la religión que permitirá a la posterioridad reintroducir la relación Dios-hombre en conexión con el problema del mal <sup>5</sup>

5 E. Cassirer, *Kants Leben und Lehre* (Berlín 1923) 404-24; A. Hügli, '«Malum»; VI. 2 Malum als ethisches, politisches und ethisches Problem', *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Basel-Stuttgart 1980) V, 686, 93; J. Greisch, 'Faut-il déconstruire la théodi-

En lo que respecta al replanteamiento de la teodicea hay que subrayar que Kant es el que establece los parámetros de lo que se pretende con ese neologismo, «teodicea», que Leibniz había introducido en la terminología filosófica. Leibniz hablaba de la «causa de Dios», defendida en el contexto de su optimismo naturalista y de una apologética racionalista que pasaba de lado ante la factividad del mal en el mundo. Kant parte precisamente del mal existente y se plantea con toda crudeza la justificación de Dios ante el tribunal de la razón: «Bajo el concepto de Teodicea se entiende la defensa de la sabiduría suprema del creador del mundo contra la acusación que plantea contra ella la razón a partir de las contradicciones («Zweckwidrig») del mundo <sup>6</sup>.

Este planteamiento de Kant es ya un índice del cambio de postura que se ha dado en la filosofía y que comenzaba a perfilarse en el mismo Leibniz (a pesar de su optimismo teísta y naturalista) ante el creciente empuje de una razón crítica que cuestiona la tradición y las autoridades del pasado y que somete a una revisión todos los planteamientos anteriores. Es la razón la que se constituye en autosuficiente y al mismo tiempo en juez del mismo Dios al que acusa y sobre el que da un veredicto. Kant ha roto definitivamente con la teodicea tradicional, representada por los amigos de Job en el mito bíblico <sup>7</sup>, a la que pertenece el mismo Leibniz que pasa de largo ante la interpe-lación que surge del sufrimiento humano.

Kant defiende la autonomía humana en la que al hombre sólo le quedan sus preguntas y la autenticidad de su comportamiento (su moralidad), sobre la que hay que fundar la fe y no al revés <sup>8</sup>. La religión no puede silenciar la pregunta moral por lo justo e injusto y la fe sólo puede surgir desde las preguntas existenciales y las dudas

cée?’, *Archivio di Filosofia* 56 (1988); S. Semplici, ‘Unde Malum? Kant e la Aufklärung’, *Hermenéutica* 8 (1988) 133-56; B. Mondin, ‘Kant, la teologia e la Ragione humana’, *Città di Vita* 4416 (1989) 529-46. Una excelente visión de conjunto es la que ofrece G. Sala, *Kant und die Frage nach Gott* (Berlín 1990).

<sup>6</sup> El texto fundamental es *Sobre el fracaso de todos los intentos filosóficos en la teodicea* (1791). Remito a la Akademie Ausgabe, *Kantswerke* (Berlín 1968) VIII, pp. 253-72. Sobre la definición de teodicea: *Kantswerke*, VIII, 255.

<sup>7</sup> *Kantswerke*, VIII, 264-67.

<sup>8</sup> *Kantswerke*, VIII, 267: «Der Glaube aber, der ihm durch eine so befremdliche Auflösung seiner Zweifel, nämlich bloss die überführung von seiner Unwissenheit, entsprang, konnte auch nur in die Seele eines Mannes kommen, der mitten unter seinen lebhaftesten Zweifeln sagen konnte (Job 27,5-6) (...) Denn mit dieser Gesinnung bewies er, dass er nicht seine Moralität auf den Glauben, sondern den Glauben auf die Moralität gründete».

asumidas, pero no desde su silenciamiento. Para Kant la autonomía y la autenticidad del hombre es el prerequisite para cualquier planteamiento religioso (para cualquier «convicción» de fe).

### LAS «ANTINOMIAS» DE LA TEODICEA

Desde este planteamiento Kant presenta tres objeciones clásicas en las que entran en confrontación cualidades tradicionales de Dios y dimensiones del mal en el mundo. El que defiende a Dios debe probar que no existen esas contradicciones, o que son obra del hombre o una consecuencia irremediable de la naturaleza. En cualquier caso se desemboca en una aporía. Kant se plantea el problema de tres formas: el mal que no es medio ni fin, el mal condicional que puede ser medio para un fin, y finalmente la desproporción entre delito («Verbrechen») y castigo («Strafe») que plantea la cuestión de la justicia.

Lo primero, el mal que no es medio ni fin, concierne al mal moral, al pecado, que no puede ser un medio para Dios (estaría en contradicción con su santidad), ni se puede explicar apelando a que lo que es malo para nosotros no lo es para Dios (contradice a nuestra idea de un Dios moral), ni tampoco se puede recurrir a la naturaleza finita del hombre (porque entonces ya no sería un mal moral ya que el hombre no sería culpable de que Dios lo hubiera creado de esa forma). Si decimos que Dios lo permite pero no lo quiere (la tradición cristiana anterior) recaemos en la postura anterior, aparte del interrogante que despierta esa «permisividad» del creador del mundo: el mal se debería a la naturaleza humana y Dios, que no pudo evitar el mal en esa naturaleza so pena de perjudicar otros fines morales, no sería omnipotente). Desde la perspectiva de Dios no hay, por tanto, justificación del pecado <sup>9</sup>. Si se lograra justificar apelando a que Dios no pudo impedirlo (por bienes mayores) y a que se basa en la finitud humana (mal metafísico), entonces al ser un mal justificable dejaría de ser mal moral.

El mal condicional o funcional es el mal físico (el dolor), que contradice a la bondad de Dios. Podemos justificarlo recurriendo a la superioridad del bien sobre el sufrimiento en la vida del hombre, pero éste es un recurso sofístico que no valoriza el sufrimiento de

9 Sobre el mal moral: *Kantswerke*, VIII, 258-59.

tanta gente (contra Leibniz) y que tendría que explicar por qué el sufrimiento tiene que ser un complemento de lo bueno. Habría además que preguntar a esos sofistas si estarían dispuestos a repetir el ciclo de su vida otra vez si pudieran. O finalmente se apela a que el dolor físico pertenece intrínsecamente a la naturaleza humana (y habría que explicar por qué Dios ha dado la vida a tanta gente que no quiere vivir con esa cantidad de sufrimientos). También se puede recurrir a la vida eterna y hablar de que el sufrimiento es una prueba y un examen, pero esa es ya una respuesta que supera lo que puede captar la razón y además cuestionaría a un Dios que exige esas pruebas para darnos la vida eterna y no permite a la criatura ser feliz en todas las fases de su vida <sup>10</sup>.

La acusación más seria es la que concierne a la injusticia de Dios ante la desproporción de culpa y castigo en el mundo. Se puede argumentar indicando que los reproches de la conciencia son el castigo para cada maldad humana, pero esos reproches conciernen al hombre virtuoso y en mucho menor medida al malvado. Si se afirma que esa desproporción se basa en la misma naturaleza y que constituye la base para alcanzar la virtud, luchando contra ese obstáculo, habría que demostrar que al final el hombre virtuoso triunfa para justificar esa lucha, cosa que no ocurre, y si de nuevo se recurre a la futura vida eterna, de nuevo se recae en una propuesta de la razón moral-creyente («moralisch-gläubig») desde la que se nos puede pedir paciencia y constancia pero con la que no se nos da una explicación satisfactoria.

Cualquier apelación a un futuro orden justo y sabio, distinto del actual, incide en lo anterior, aparte de que la razón humana sólo puede tomar como guía el orden natural y no se ve cómo puede postular que el actual orden de las cosas se desarrollaría de forma distinta en otro mundo futuro. Por tanto, no se ve cómo pueden converger las leyes naturales y la libertad humana, el destino del hombre y la justicia divina, según el concepto que podemos hacernos de ella <sup>11</sup>.

Kant procede de forma analógica con las antinomias de la razón pura en lo que corresponde a la evaluación del mundo y a su conexión con las pruebas de la existencia de Dios. Su planteamiento no sólo rompe con el postulado lebniziano del mejor de los mundos posibles sino que además se toma en serio la existencia del mal en el

<sup>10</sup> Sobre el mal físico: *Kantswerke*, VIII, 259-60.

<sup>11</sup> Sobre la injusticia en el mundo: *Kantswerke*, VIII, 260-62.

mundo y las aporías que presenta. También rompe definitivamente con una ontoteología que hace de Dios la clave del sistema de justificación de lo que existe, asignando a Dios un lugar y una función al servicio de la armonización lógica de lo que existencialmente no es armonizable. Con esto sigue siendo fiel a la protesta del Job bíblico contra las apologías de lo divino que sacrifican al hombre y que pagan el tributo de silenciar a la razón.

### LAS MOTIVACIONES DE LA ANTITEODICEA

El motivo de esta antiteodicea es el mismo que el de las críticas a las pruebas especulativas de la existencia de Dios. No se puede justificar a Dios ante las dudas de la razón, ni tampoco se puede probar su no-sabiduría, bondad o justicia. Podemos hablar de la sabiduría de un Dios arquitecto en conexión con la prueba físico-teológica del mundo (aunque no podamos demostrar su existencia), y de una sabiduría moral en conexión con los postulados de la razón práctica, pero no podemos tender un puente entre ambos y desde ahí justificar el mal.

Tampoco es posible establecer una convergencia entre la idea de una criatura que actúa de forma libre y espontánea y la que actúa siguiendo la voluntad divina (las determinaciones de su creador): conciliar el determinismo de la providencia y el libre albedrío. Para conciliar estas ideas nos haría falta poder elevarnos sobre el mundo empírico y tener una perspectiva («Einsicht») del mundo inteligible desde el que pudiéramos analizar nuestro mundo <sup>12</sup>.

Es decir, no podemos ponernos en la esfera de lo divino para desde ahí evaluar lo terreno. Para nuestro conocimiento limitado no podemos ni justificar ni condenar a Dios. Si caemos en una interpretación de la naturaleza en la que las obras divinas nos manifiestan las intenciones de Dios ya estamos estableciendo una doctrina que presentamos como teodicea y recaemos en la postura de los amigos de Job. Desde la experiencia de lo empírico no es posible elaborar una teodicea auténtica.

Por el contrario, la auténtica teodicea es la que lleva a postular un concepto moral y sabio de Dios desde la misma razón (práctica) y

12 *Kantswerke*, VIII, 262-67.

sin que dependa de la experiencia. Nuestra razón es entonces la que nos muestra a Dios como exigencia de la razón misma y con independencia de las experiencias: Dios mismo es el intérprete, a través de nuestra razón, de su intención manifestada en la creación. Pero esto ya no concierne a la razón especulativa sino a la razón práctica que da un significado a la creación. De esta forma los planteamientos de la razón pura y de la práctica revierten en la destrucción de la teodicea especulativa. Es la confirmación de que hay enigmas filosóficos para una razón que nunca puede remontar el vuelo de lo empírico y plantearse las cosas desde Dios.

Kant acepta la respuesta del Dios bíblico a Job que subraya la incognoscibilidad de los planes divinos para el hombre, pero no le condena al silencio sino que alaba sus preguntas. Se cuestiona además el concepto de Dios que elabora la razón (la onto-teo-logía) ya que ningún dato empírico puede ser la base de una afirmación que englobe y evalúe la totalidad de lo que existe y que permita conectarla con la idea de Dios. A nivel de la razón especulativa podemos plantearnos preguntas pero no podemos afirmar ni negar a Dios (la experiencia de cualquier «parte» no se puede extrapolar como afirmación sobre el todo). Es decir, Dios permanece como un problema irresoluble para la razón.

Kant afirma que no podemos justificar la justicia divina, «según el concepto que nos hacemos de ella», ante el mal existente en el mundo pero radicaliza el problema al plantearnos que no podemos conocer en qué consiste la justicia (o la santidad, o la bondad y omnipotencia) divina porque la razón especulativa no puede tener nunca un concepto adecuado de Dios ni probar su existencia (aunque sí llegue a Dios como idea regulativa de la razón y como principio heurístico).

## DE LA TEODICEA A LA ANTROPODICEA

En síntesis, mantiene que ni el mal puede demostrar la no existencia de Dios, ni tampoco el bien probarlo (contra Santo Tomás y la tradición anterior), pero en cualquier caso defiende que ante el mal existente en el mundo es insensato postular que el mundo debe ser así o que sólo puede ser así (mucho menos que éste pueda ser el

mejor de los mundos). Todo eso nos remonta a una especulación vacía de contenido: lo que debería ser lo que es, si fuera distinto de lo que es. Kant asume el mundo en su realidad fáctica, no disimula las aporías que plantea el mal a una razón que se interroga ni tampoco esconde que hay una contradicción irresoluble, generadora de antinomias, si se quiere conjugar el Dios de la teodicea clásica y las soluciones que ésta ofrece con el mal existente. Pero su respuesta, para ser coherente, no se puede quedar en la mera especulación crítica sino que se abre también a las incidencias de la razón práctica y con ella pasa de la teodicea a la antropodicea.

Una vez negada la validez de la teodicea, Kant procede a replantearse el problema del mal en el contexto de la tradición agustiniana del pecado original. Toda su argumentación va dirigida a confrontar al hombre con el problema del mal para así descargar a Dios de la culpa. Para ello tiene que redefinir los términos del problema. Reiteradamente establece el marco del que no puede salirse la razón y se plantea el mal desde su teoría de la moralidad. El punto de partida es una vez más la situación de hecho: parte de la constatación del mal en el mundo y de la constancia de las tradiciones que, a pesar de ese mal, hacen comenzar el mundo con el bien (mito del paraíso original, de la edad de oro) para desde ahí hablar del mal como una caída (con lo que se hace coincidir el mal moral y el físico). De esta forma contrapone el hecho (evidencia del mal) y su interpretación (de raíz mitológica) <sup>13</sup>.

A continuación impugna la tradición agustiniana que explica el mal como resultado del pecado (acción contingente) y como algo enraizado en la naturaleza del hombre (pecado original hereditario). La base del mal no es la naturaleza humana (ni un objeto natural apetecible que desvíe la libertad) sino el libre albedrío que con un

13 El escrito fundamental, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, apareció en 1793, aunque la primera parte es de 1792. Este escrito continúa el trabajo de 1791, una vez desvelada la teodicea como una «ilusión» de la razón especulativa. Remito también a la Akademie Ausgabe, *Kants Werke*, VI, 1-202. Hay una buena traducción española, con el mismo título, a cargo de Felipe Martínez Marzoa en Alianza Editorial (Madrid 1981).

«Das die Welt im argen liege: ist eine Klage die so alt ist, als die Geschichte, selbst als die noch ältere Dichtkunst, ja gleich alt mit der ältesten unter allen Dichtungen, der Priesterreligion. Alle lassen gleichwohl die Welt vom Guten anfangen: vom goldenen Zeitalter, vom Leben im Paradies oder von einem noch glücklicheren, in Gemeinschaft mit himmlischen Wesen. Aber dieses Glück lassen sie bald wie einen Traum verschwinden; und nun den Verfall in das Böse (das Moralische, mit welchem das Physische immer zu gleichen Paaren ging) zum Argern mit acceleriertem Falle eilen»: VI, 19.

acto de libertad hace suyas las máximas que llevan al bien y al mal: sólo el que hace de la ley moral su máxima es moralmente bueno (según su intención). La libertad excluye cualquier predeterminación anterior y el libre albedrío no precede a la ley moral como un mandamiento incondicionado <sup>14</sup>. Es decir, Kant interpreta la cronología agustiniana (el hombre natural anterior a la historia) como la descripción de la esencia humana (intemporal). El mal no tiene su base en la naturaleza (mundo de los instintos, de lo empírico) sino en la libertad (mundo inteligible de la ley moral) según la escisión kantiana entre el orden natural y el orden moral.

### LA REDEFINICION DEL MAL MORAL

Kant habla de una propensión al mal moral en base a la fragilidad del hombre, a la tendencia a contaminar la acción con motivaciones ajenas al deber y a la perversidad de invertir el orden moral con acciones que pueden ser legales pero no morales porque carecen de rectitud de intención. También defiende la disponibilidad pluriforme de la naturaleza humana para la animalidad, la humanidad y la personalidad (que es el respeto por la ley moral con motivo impulsor autosuficiente del libre albedrío). El elemento central de su teoría es que cualquier desviación de las máximas de la ley moral (una acción que subordine el deber a otras motivaciones) es una determinación mala del albedrío. La propensión al mal moral es un acto («peccatum originarium») y es algo innato, en cuanto que es inextinguible en el hombre. Para Kant, el mal ha corrompido las máximas buenas a partir de nuestro acto libre, y así se constituye en la base de todos los actos puntuales pecaminosos (que son los que no proceden desde el seguimiento de la ley moral). En resumen, somos susceptibles al mal, pero éste surge como una desviación libre de la voluntad que se aparta de la ley moral. El mal se enraiza en la voluntad iluminada por la conciencia. La esencia natural del hombre posibilita el mal pero no lleva a él (sólo cuando el hombre se «deja llevar libremente por los instintos y se aparta de la ley moral).

Sin embargo, Kant rechaza toda raíz física o sensitiva del mal moral (que sea una inclinación natural que directamente se relacione

<sup>14</sup> *Kantswerke*, VI, 20-25.

con el mal), consecuentemente con la separación que establece entre el mundo empírico (afectos, instintos) y la libertad (que se inscribe en el orden de la razón y de la moralidad). Cuando decimos que el hombre «es malo por naturaleza» sólo queremos indicar que el hombre se da cuenta de la ley moral y, sin embargo, admite en su máxima olvidarse de ella. Se trata de un hecho de la experiencia que es inteligible y cognoscible a la razón: es el mal radical y original, y simultáneamente es un mal libremente contraído, es un acto de la libertad operante. Es innato, se manifiesta en cuanto que usamos de nuestra libertad, y tiene un origen racional y libre pero no uno temporal, ni es una herencia de nuestros padres.

Kant procede a una desmitificación del mito adámico y al mismo tiempo busca su significación filosófica. Reinterpreta el relato en función de su comprensión de la moralidad y de la libertad: el mal es el pecado en cuanto que es una transgresión de la ley moral (que la Biblia presenta como un «mandamiento divino») porque el hombre se dejó motivar por otros motivos impulsores de su albedrío<sup>15</sup>. Si para San Agustín el pecado consiste en una desviación de la voluntad que acaba absolutizando (divinizando) una criatura, para Kant es también una desviación apartarse de la pureza de la ley moral para obrar por otros intereses, convicciones o motivaciones, sean cuales sean (abandonar el reino de la moralidad en favor de los instintos naturales).

Esa transgresión primera (que se representa temporalmente) es su caída (se ha alejado del deber y la contingencia de esa acción se representa encuadrándolo en el estado de inocencia). En la misma Biblia el origen del mal es el mal moral (ya que la naturaleza humana es buena, está orientada al bien) y el mal surge como resultado de la seducción de la serpiente y no porque el hombre esté corrompido en su naturaleza). De ahí que Kant exija siempre una conducta motivada por la ley moral como lo que hace bueno al hombre y la misma

15 *Kantswerke*, VI, 34-35: «Des Grund dieses Bösen kann nun 1) nicht, wie man ihn gemeinlich anzugeben pflegt, in der Sinnlichkeit des Menschen und den daraus entspringenden natürlichen Neigungen gesetzt werden (...) so dürfen wir ihr Dasein nicht verantworten (wir können es auch nicht; weil sie als anerschaffen uns nicht zu Urhebern haben), wohl aber den Hang zum bösen, der, indem er die Moralität des Subjekts betrifft, mithin in ihm, als einem frei handelnden Wesen angetroffen wird, als selbst verschuldet ihm muss zugerechnet werden können: ungeachtet der tiefen Einwurzelung desselben in die Willkür, wegen welcher man sagen muss, er sei in dem Menschen von Natur anzutreffen— Der Grund dieses Böses kann auch 2) nicht in einer Verderbnis der moralischgesetzgebenden Vernunft gesetzt werden».

hipotética ayuda de Dios exige esa cooperación comprometida del hombre.

Por eso, concluye, el cristianismo es la religión «moral» que no desplaza el papel del hombre ni la importancia del deber, en contra de las religiones que se basan en la mera gracia o en la búsqueda de la felicidad. Kant anticipa ya las reflexiones hegelianas sobre la superioridad del cristianismo, dentro del marco etnocentrista de la filosofía decimonónica. La restauración de la disposición original al bien no es recibir una nueva naturaleza regenerada, sino motivarnos por el deber y, para ello, cambiar las intenciones de nuestra acción y nuestras costumbres <sup>16</sup>.

### REINTERPRETACION DEL MITO ADAMICO

Kant es el primer intérprete moderno del mito adámico en su versión bíblica y hace de él parte de una antropología filosófica muy distinta de la de Agustín. Sabe reconocer su carácter mítico y al mismo tiempo busca salvar su significación mitológica («el símbolo da que pensar», que diría P. Ricoeur), integrándola en su ética formal del deber. Es moderno en su «desmitificación» y en su rechazo de una desmitologización que liquide su significado simbólico. Interpreta el relato bíblico como un mito etiológico, y esto ha sido ampliamente recogido por la teología contemporánea, que busca iluminar la existencia humana y el hecho de la experiencia del mal. Además, desarrolla la raíz de mal moral en la libertad que se autodetermina y las posibilidades de esa autodeterminación son las que constituyen el fundamento subjetivo del mal moral. Pero éste es siempre el acto libre del hombre, que se constituye en un hábito, y no el resultado de una inclinación natural (elimina sus connotaciones cosmológicas).

De ahí que la única respuesta válida ante el problema del mal es la del hombre que sigue las máximas de su deber. La respuesta al problema del mal hay que encontrarla en la libertad y la moral, en la razón práctica y en la ética. Por el contrario se rechaza toda especulación gnostizante. Es decir, el mal en sí no es racionalizable ni justificable. Tampoco lo es en cuanto sufrimiento humano que se resiste a toda teorización o especulación, sea filosófica o teológica. El mal es

16 *Kantswerke*, VI, 39-44.

una realidad con la que se encuentra confrontado el hombre desde los orígenes mismos de su existencia, pero no sabemos ni su origen histórico ni su causalidad al margen de la autodeterminación libre del hombre. Especular sobre ello es abandonar el campo de la razón y dejarnos llevar por la arbitrariedad y la fantasía. Desde este enfoque se ponen límites a la razón: no hay solución al enigma del mal, aunque se le reconoce su interpelación que problematiza la existencia humana.

Por otra parte, afirma la bondad del hombre en cuanto que apela a combatir el mal con la libertad que se deja guiar por el deber moral. Se pasa por tanto del orden lógico al existencial, de lo especulativo a lo práctico, de una ontología del mal a la soteriología. El problema del mal no se resuelve con teorías sino con la conducta que evita el mal y hace el bien, con la actuación moral. Una vez más es una razón sobria, consciente de sus límites. De esta forma el problema se desplaza de Dios al hombre. Es el hombre el que tiene que justificarse ante la existencia del mal, en lugar de quejarse ante Dios del mal existente. También en esto Kant resulta moderno y prepara ya el camino a las filosofías de la historia decimonónicas en las que el hombre se enfrenta al sin sentido y al mal de la historia para intentar la redención histórica <sup>17</sup>, como por ejemplo sucede con la utopía marxista o el postulado científico moderno del progreso.

Sin embargo, Kant margina el carácter trágico del mal en cuanto sufrimiento humano concreto, con lo que integra el sinsentido del oprimido en una explicación racional. Desde su deontología del deber se despreocupa de la felicidad del individuo y de las consecuencias de la acción humana. La convergencia de razón, moral y libertad se pagan con el alejamiento del hombre natural con sus afectos, instintos y ansia de felicidad. Por otro lado descuida la significación trágica de la serpiente en el relato bíblico como símbolo mítico que impide una consideración meramente ética y antropológica del mal en el mundo. El mal no es sólo algo inserto en la acción humana sino también externo a ella, nos interpela desde fuera, no es simplemente el derivado de la libertad moral sino que tiene que ver con la naturaleza humana y sus necesidades. Para Kant la conciencia moral asume todo el peso de la responsabilidad del mal. Simultáneamente reduce a Dios al papel de confirmador y de fundamentador de ese

<sup>17</sup> Una obra clásica sobre este problema es la de O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie* (Frankfort 1973).

deber, que el hombre puede reconocer sin necesidad de una revelación divina y seguir autosuficientemente, sin necesidad de una motivación religiosa.

De este modo exime a Dios de toda responsabilidad en conexión con el alma y replantea el problema como una antropodicea. Rechaza hablar del misterio divino del mal que planteaba el libro de Job al afirmar la ambigüedad de la creación porque para Kant Dios no es reconocible en el mundo de la naturaleza (ni en el cosmos ni en la antropología) sino sólo un presupuesto de la razón moral, un constructo necesario en el orden inteligible e innecesario en el orden natural en el que la razón no necesita a Dios<sup>18</sup>. En realidad, para Kant, la religión tiene un papel supletorio y se reduce a esclarecer la conducta moral ante el problema del mal. Materialmente la religión coincide con la moral, a la que refuerza. De esta forma Kant completa su racionalización de la religión: la confina a los límites de la razón y de la moral como confirmación y pedagogía que en última instancia son innecesarias para el hombre religioso. De esta forma prepara el camino para la reducción racionalista de lo religioso en Hegel y se convierte en un padre de la modernidad que supera y asume al mismo tiempo el hecho religioso. En última instancia, la razón kantiana lo abarca todo y encierra la religión en sus límites. Sin embargo, Kant ha abierto otro camino que él mismo no ha desarrollado al replantear la relación entre moralidad y religión.

### DEL ¿QUE PUEDO HACER? AL ¿QUE PUEDO ESPERAR?

En la «Crítica de la razón pura», al hablar de los fines últimos en el contexto de su enseñanza sobre el método trascendental, Kant afirma que todos los intereses de la razón se concentran en tres preguntas: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me está permitido

18 Que el hombre puede reconocer por su razón las leyes incondicionales del deber sin ayuda de Dios y que no necesita de su motivación para observarlas es un principio fundamental de Kant y se replantea en el inicio del Prólogo primero a *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Cf. VI, 3.

Paul Ricoeur, desde una óptica cristiana, es el que más resalta los elementos válidos de la desmitificación kantiana del mito adámico, en su versión agustiniana, y su limitación al no atender al elemento trágico del sufrimiento humano. Cf. P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations* (Paris 1969) 300-305, 330-47; *Le mal. Un défi à la Philosophie et à la Théologie* (Ginevra 1986) 28-30.

esperar? La primera pregunta es meramente especulativa, la segunda es práctica y moral, y la tercera es práctica y moral pero al mismo tiempo está en correlación con la felicidad del hombre, es la que lleva a postular una Razón suprema desde la que es posible la conjunción entre la esperanza de ser feliz y el esfuerzo moral que se hace digno de la felicidad. Estas preguntas vuelve Kant a plantearlas en la Introducción a la «Lógica»: Al ¿Qué puedo saber? responde la Metafísica, al ¿Qué debo hacer? la moral, al ¿Qué me está permitido esperar? la religión, y finalmente a la cuarta pregunta ¿Qué es el hombre? la antropología, en la que convergen las tres anteriores <sup>19</sup>.

La antropología abarca tanto la esfera del hacer como la del esperar y ambas se conexionan desde la convergencia entre moralidad y religión, entre la demanda del deber y la de la felicidad que es la que hace que el postulado de Dios sea necesario para la razón práctica. Esta demarcación permitiría recuperar la esfera de lo religioso como algo que trasciende la esfera de la moralidad y como no reducible a los límites de la razón, ya que la esperanza conecta con la utopía que por definición no es racionalmente fundamentable. Permite presentar la religión como respuesta a las preguntas por el sentido de la vida y a la búsqueda de felicidad del hombre.

Desde la tradición agustiniana, la religión conecta con las expectativas, deseos y carencias del hombre ante la negatividad y el sufrimiento, y la respuesta religiosa permite abrirse al sentido y a la esperanza de futuro. Evidentemente hay que distinguir entre la necesidad natural de fundamentación y de sentido (de lo último sea como fundamento o como meta) y la respuesta subjetiva de cada tradición religiosa <sup>20</sup>. Esta dinámica, que tradicionalmente conecta con lo que se ha llamado argumento eudemónico, plantea la inevitable subjetividad y carácter proyectivo de las esperanzas y utopías religiosas, así como del proyecto que representa cada religión histórica. Al mismo tiempo presupone la viabilidad de una apertura a esa dinámica,

<sup>19</sup> *Crítica de la razón pura* A 805-11; B 833-39; *Lógica* Introducción III (Kantswerke IX, 25). En una carta a Carl Friedrich Stäudlin (4 de Mayo de 1793), vuelve Kant a plantearse estas preguntas y añade que el escrito «La religión dentro de los límites de la razón» busca precisamente desarrollar la respuesta a la tercera pregunta sobre el qué puedo esperar. Cf. *Inmanuel Kants Werke, X: Briefe von und an Kant*. Editor E. Cassirer (Berlín 1923) 205-6.

<sup>20</sup> Sádaba denuncia con razón la equiparación de la religiosidad natural no necesariamente teísta con la respuesta de cada tradición religiosa (subjetiva, relativa y expresiva). En cambio no subraya suficientemente el lugar «natural» o antropológico en el que surgen las preguntas religiosas. Cf. J. Sádaba, *Lecciones de filosofía de la religión* (Madrid 1989) 44-48.

desde la que es posible la afirmación de sentido del hombre y la validez de la actuación moral.

Kant se mueve en una ambigüedad. Por un lado, la pura ley moral, independientemente de su éxito para conseguir la felicidad, es la que debe mover la voluntad (formalismo kantiano). Por otro lado, Dios es el autor de la felicidad que hace que la ley moral sea vinculante (garantiza al hombre moral la felicidad), con lo cual implícitamente se critica el formalismo del deber que no puede garantizar el sentido final y se establece una separación entre la moral racional (fundamentable) y la religión que corresponde al ansia de felicidad del hombre y que no se reduce a lo racional aunque tampoco puede separarse de la razón y mucho menos contradecir a la moral racional.

En Kant hay una contraposición entre una moral autónoma y formal y otra heterónoma y material. ¿Qué hacer entonces cuando el hombre no cree en Dios? ¿Es posible mantener la obligatoriedad moral al margen de la fe en el que garantiza la convergencia de la moral y de la felicidad? Kant responde claramente en la crítica del juicio: la ley moral permanece siempre en vigor, exista Dios o no, pero en esta segunda hipótesis hay que renunciar en principio a la finalidad última de la actividad del hombre (la felicidad adecuada a la moralidad), aunque el mismo Kant reconoce que al eliminar ese fin ideal último esto «no puede ocurrir sin que la disposición moral experimente a su vez algún daño»<sup>21</sup>.

De una parte se mantiene estoicamente la validez de la ley moral «etsi Deus non daretur», de otra se cae en la cuenta de que una existencia que acepta el sin sentido último (la ausencia de felicidad) difícilmente puede motivarse para el cumplimiento del deber. En realidad lo que aquí está en juego es el trasfondo religioso y teológico que subyace a su ética del deber, que por otra parte es incompatible con un deber que debe imponerse como motivación pura independientemente de cualquier otra finalidad o motivo. Nietzsche, posteriormente, denunciará el trasfondo teológico de cualquier ética y procla-

21 *Kantswerke* V, 452. En la *Crítica del juicio* Kant desarrolla esta temática en los párrafos §87-88. También se plantea el mismo problema en un escrito de 1786: *Was heisst: Sich im Kenken orientierem?* (VIII 139).

Estos textos han sido recogidos y analizados, mostrando las contradicciones y ambigüedades de Kant en su fundamentación de la moralidad, por G. Sala, 'Dio: un postulato della Ragione pratica?', *La Civiltà Cattolica* 3352 (1990) 327-42; 'Das Gesetz oder das Gute? Zum Ursprung und Sinn des Formalismus in der Ethik Kants', *Gregorianum* 71 (1990) 67-95; *Kant und die Frage nach Gott* (Berlín 1990).

mará «la muerte de Dios» como la que arrastra el final de la moral y el de toda búsqueda de sentido.

Esto es lo que no puede asumir Kant. Mantiene el dualismo entre deber e inclinaciones humanas, entre racionalidad y tendencias, entre la obligación pura y los deseos, entre las intenciones y las consecuencias de la actividad humana (entre la moralidad y la legalidad). Según Kant, cada uno puede conocer mediante su razón la voluntad de Dios y «el concepto de la divinidad procede sólo de la conciencia de estas leyes y de la necesidad racional de aceptar un poder capaz de proporcionarles todo el efecto posible en el mundo, efecto concordante con el fin último moral»<sup>22</sup>. Para Kant es la fe eclesial la que tiene por intérprete supremo la fe religiosa pura y no al revés, ya que la disposición a la religión moral se oculta en la razón misma. Es la moralidad la que juzga en última instancia a la disposición religiosa y no a la inversa. De ahí que supedita la religión a la racionalidad moral y minusvalora todo lo que hay en la religión que no tiene que ver con la moral (culto, mística, experiencias de sentido, etcétera).

La «razón pura» de Kant le lleva a separar los aspectos formales y materiales de la moral, la obligatoriedad y el ansia de felicidad como dimensiones separables y jerarquizables, en la que puede subsistir lo primero al margen y por encima de lo segundo. Esta minusvaloración de lo «bueno», como meta a la que tiende el hombre, y la supervaloración de lo «moralmente correcto» que determina la acción por el deber es la que le impide captar la importancia de la religión como perteneciente a la esfera de sentido del hombre. Esta es también la trampa de la crítica moderna a la religión cuando quiere reducirla al campo de lo racional, sin advertir que la esfera de sentido sólo encuentra una respuesta desde la esperanza y la utopía, que es el campo abonado de toda tradición religiosa. En este sentido, la religión es heterogénea a la razón y no puede someterse a su dominio.

<sup>22</sup> *Kantswerke* VI, 104. Kant procede a una reinterpretación moral del cristianismo, que anticipa a Hegel. El ideal del Hijo de Dios es puesto como modelo y la calidad moral del hombre (determinada por la intencionalidad de su acción) concuerda con la santidad (*Kantswerke* VI, 66-67). La Escritura cristiana representa la relación moral en la forma de historia de dos principios opuestos, y se habla del ser malo sin explicar cómo se hizo malo, mientras que Cristo representa el principio bueno que no se compromete con el mal y por su ejemplo abre al hombre a la libertad en la idea moral. Kant insiste en que hay que superar el carácter mítico de esta representación (*Kantswerke* VI, 78-84).

El problema está en que tampoco puede separarse de ella ya que sentido y moral son inseparables, como también utopía y praxis, de ahí la exigencia de una crítica racional de la religión, la necesidad del diálogo entre la razón y la utopía religiosa del que puede surgir la razón esperanzada, razonable pero no racional, fundamentada subjetivamente como convicción pero no fundable argumentativamente sin que entre en juego la libertad y la opción (el decisionismo que no tiene por qué oponerse a la razón, como indica el racionalismo crítico al hablar de una fe en la razón). De ahí también la necesidad de la crítica moderna del resurgir religioso y la denuncia de su posible irracionalidad, de su posible dinámica antiutópica y de sus fundamentalismos que generan la intolerancia y el fanatismo. La razón permanece como instancia crítica y evaluadora del fenómeno religioso, sin querer integrarlo en su sistema racional pero también impidiendo que se despegue de ella.

Al establecer un dualismo entre justicia y felicidad, entre la virtud y la dicha, Kant cae en una deshumanización de la ética, ya que «las leyes morales obligan sea cual sea el resultado de las máximas (...) es suficiente cumplir con el deber propio incluso si con esta vida terrena todo acaba»<sup>23</sup> y en una minusvaloración de la religión (ya que la esfera de sentido no aporta nada a la actividad humana que permanece ajena en última instancia a la existencia o no de Dios y a la realización final del hombre). Esta minusvaloración de las preguntas de sentido, que corresponde a su intento de una moral pura y desinteresada contrapuesta a la moral de recompensa, es la que impide un reconocimiento suficiente de la problemática del mal como una tragedia que cuestiona la actividad moral y que desde el sufrimiento arroja la sombra del nihilismo en el quehacer del hombre. Paradójicamente el «deber» desplaza el problema del sufrimiento y del ansia de felicidad en una línea muy calvinista.

<sup>23</sup> *Kantswerke*, VI, 6-7. Este texto pertenece al prólogo de la primera edición de «La religión dentro de los límites de la mera razón».

## LAS APORIAS DEL RACIONALISMO DE KANT

Por su parte, P. Ricoeur subraya la heterogeneidad entre el qué hacer y el qué esperar: la religión no es un mero doblete de la moralidad que se limita a enunciar el deber como un mandamiento divino sino que abre a una promesa de salvación, a un horizonte de totalidad que es siempre referencial y que abre un espacio abierto. De ahí, subraya Ricoeur, el carácter representativo de la religión y el carácter arquetípico de la figura de Cristo que afecta a la voluntad en su deseo más íntimo.

El problema está precisamente en que Kant se abre a esta posibilidad pero al mismo tiempo tiende a reducir a Cristo a maestro moral, la representación a una idea, y la religión a mero postulado suplementario de una moralidad formal y autosuficiente. Desde esta perspectiva no resulta posible captar el significado de la religión, así como la angustia que genera el absurdo del sufrimiento sin sentido, elemento silenciado por Kant. El testimonio de Cristo que inspira y promete ante la tragedia del sufrimiento sin sentido del justo, va mucho más allá del arquetipo moral: es el que vehicula la esperanza, sin que ésta pueda desconectarse, pero tampoco reducirse, al qué puedo hacer de la moral kantiana. Con palabras de Ricoeur: «la fe da que pensar al filósofo otro objeto que el deber, le ofrece la representación de una promesa»<sup>24</sup>.

Desde este enfoque lo contrario del pecado no es la moral (Kant) sino la fe que suscita esperanza y capacita para el compromiso de la razón práctica ante la tragedia del sufrimiento humano y se realiza en el quehacer ético. El mal pasa así del ámbito ético al existencial (sin reducirlo a la razón práctica y al ámbito moral) y la religión recupera su significación ante las demandas de sentido sin que tenga que convertirse en una pseudo moral centrada en la transgresión (degeneración de la religión, que se traduce en moralismo y que inevitablemente genera la acusación de Job contra Dios) y sin que pueda perder nunca su carácter referencial a la totalidad que permanece como tal y no admite una anticipación poseída y absolutizada.

En resumen, Kant plantea el fracaso de toda teodicea especulativa que quiere resolver lógicamente las aporías que suscita el mal en el mundo respecto a la existencia de un Dios bueno y omnipotente.

24 P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations: démythiser l'accusation* (Paris 1969) 337; *Histoire et vérité* (Paris 1955) 328-35.

Tiene razón al ver que el mal no es racionalizable y muchos menos justificable racionalmente, ya que es lo que «no debe ser». Especialmente la experiencia del mal, el sufrimiento y mucho más cuando es el fruto de la injusticia, no se puede integrar dentro de los límites de la razón y sólo encuentra una interpelación en el campo de la esperanza y del sentido. Kant, además, replantea el significado del mito adámico, estableciendo la conexión entre el problema del mal y la libertad humana, así como la necesidad del hacer moral como la respuesta solidaria del hombre ante la existencia del mal. Desde la esfera de la razón la praxis solidaria contra el mal en su dimensión ética y sociopolítica es la única justificación posible. A su vez, la ética del deber y la distinción entre moralidad y legalidad permiten superar la equiparación entre pecado y transgresión, superar la religión de la ley y el mecanismo de culpa y castigo ya denunciado en el libro de Job. Kant desmitifica el mito adámico y lo convierte en una reflexión sapiencial de la humanidad sobre el origen y significado del mal a partir del libre albedrío.

Además Kant establece una delimitación entre el ámbito de la moralidad (el deber) y el de la religión (el de la esperanza de felicidad), con lo cual permite diferenciar la dimensión religiosa y la ética. Sin embargo el formalismo, la intencionalidad y el interiorismo de la ética kantiana es el que impide desarrollar con todas sus consecuencias la importancia que tiene el ámbito del esperar y la búsqueda de la felicidad (esfera de la religión) para la misma ética. No atiende a las implicaciones trágicas del sufrimiento sin sentido del hombre justo para una moral desinteresada que se guía por el mero deber. La falta de contextualización de su moralidad y el desenraizamiento del deber respecto del deseo y las tendencias del hombre es el que le impide desarrollar las premisas que él mismo ha establecido. El ¿qué puedo esperar? no va más allá de la dimensión del ¿qué puedo hacer?

La moralidad es para Kant el criterio último de enjuiciamiento de lo religioso, que es representación y creencia histórica. Por eso la representación religiosa debe dejar paso a la fe moral y a la religión moral pura, ya no identificable con una revelación histórica. De ahí a Hegel no hay más que un paso. Al mismo tiempo, se abre la puerta a una reinterpretación filosófica de la religión como moral y como ética, a su reducción como mera confirmadora de una praxis moral adecuada. Con eso se pierde de vista el horizonte utópico, dador de

sentido y de apertura a la trascendencia del sufrimiento que constituye la esencia misma de la religión. Esto es también lo que le impide responder al carácter trágico del mal como existencial que implica al hombre y que no se reduce a la mera acción moral. Desde ahí podemos comprender también la insuficiencia de la modernidad al asumir la religión en el proceso del avance de la razón que la hace innecesaria (desplazada por la ética y por el progreso) y que la integra en el imperio de la razón y al mismo tiempo la necesidad de la razón para criticar y evaluar las propuestas de sentido de la religión.

Al considerar la Ilustración, y la modernidad, como el avance ininterrumpido de la razón se postula la desaparición de lo religioso subsumido por la ética racional, por la filosofía y por la ciencia. Este presupuesto, nunca fundamentado y hasta ahora desmentido por los hechos, es común a las diversas corrientes del positivismo de raíz comtiana, al proceso de desencantamiento del mundo de Max Weber y a la reinterpretación de Weber y Durkheim que propone Habermas en su teoría de la acción comunicativa. En última instancia remonta a la religión «pura», es decir, racional, propuesta por Habermas y a la asunción especulativa de la religión por la filosofía en la fenomenología de la conciencia hegeliana. La inflación de la razón, identificadora y sistematizadora, no conoce fronteras y se seleccionan los elementos racionalizables de lo religioso a costa de dimensiones sustanciales: el postular un sentido para la existencia humana; el responder al sufrimiento y a la injusticia existencial dando razones para vivir y para esperar; el resaltar la dignidad del hombre, fundamentado así la no integración y asimilación del individuo por el colectivo y rechazando una consideración meramente funcionalista, comportamental o estratégica del individuo. Son presupuestos de los que parte la razón, que en última instancia no se pueden negar so pena de contradicción performativa, en el sentido propuesto por Habermas, y que están arraigados en el mundo de la vida como tradición religiosa razonable pero no fundamentable desde una razón autónoma, absoluta y sin presupuestos. Representan lo no racionalizable de la religión y de la cultura y marcan un límite a la misma razón.

JUAN A. ESTRADA

Universidad de Granada