

LA FE CRISTIANA SEGÚN KANT

El cristianismo es para Kant una religión excepcional. Por una parte, la causa que el cristianismo representa es la única que se identifica con la causa de la religión moral universal, es la única que goza de esa misma universalidad¹. Para explicar esta singular coincidencia de intereses entre moral universal y religiosidad cristiana, ha señalado Olivier Reboul, que «si la moral de Kant se encuentra con la Biblia en su camino es por que ya era bíblica en su inicio»². Como ya vio Schopenhauer, la moral kantiana contenía un elemento teológico en su planteamiento, una inspiración cristiana: la exigencia de perfección absoluta, la afirmación de la responsabilidad humana frente a la justicia divina³.

1 «La religión moral (tal es, entre todas las religiones públicas que ha habido, sólo la cristiana)», *Religion...*; AK VI, pp. 51 ss. El *Geist* y el *Vernunftsin* de Cristo son válidos y obligatorios para el mundo entero en todo tiempo, pero despojándolos de su «halo místico» (*mystische Hülle*), fruto de la imaginación popular. Cfr. ibíd.; AK VI, p. 83. Kant privilegia el cristianismo, aunque a través de sus lecturas conocía bien otras religiones: el islamismo o el taoísmo. Cfr. O. Reboul, *Kant et le problème du mal*, Montréal 1971, p. 175. También Bruch ha observado cómo la filosofía religiosa de Kant, que no se apoya como la de Hegel sobre una historia de las religiones, se orienta, sin embargo, hacia el cristianismo «tanto en razón de la importancia de su contenido moral y del acuerdo de éste con las exigencias de la razón práctica, como por el hecho de que puede establecerse una relación circular entre la fe cristiana y la aparición de la religión moral pura», J. L. Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Paris 1968, p. 31. Además de esa simpatía intelectual con lo cristiano, Kant pretendió ejercer dentro de esta «fe religiosa» un influjo catárquico, con el fin de iluminar «la implícita racionalidad del cristianismo», C. C. J. Webb, *Kant's Philosophy of Religion*, Oxford 1926, p. 202.

2 O. Reboul, o. c., pp. 191 ss.

3 Cfr. B. Magge, *The Philosophy of Schopenhauer*, Oxford 1983, p. 32. Ya en vida de Kant —y antes de publicar su *Religion...*— se escribió una

En la correcta perspectiva histórica, situado nuestro autor en el medio cultural dominado por ilustrados radicales, su aprecio por la fe cristiana, repetidamente manifestado, es un caso notable⁴. Eric Weil ha llegado a decir que, al tratar de comprender el cristianismo y de justificarlo como religión, Kant estuvo *dispuesto a aparecer* «como un retrógrado, como un reaccionario que vuelve a aceptar la enseñanza de la ortodoxia luterana más severa, la más rígida»⁵. Ciertamente el juicio de Weil es algo hiperbólico, pues no puede decirse que el regiomontano fuera muy ortodoxo desde el punto de vista de la teología cristiana en sus afirmaciones sobre la revelación, ni mucho menos ante los ojos del luteranismo o del calvinismo. Pero históricamente es cierto que dentro de la Ilustración sus conclusiones fueron más modera-

tesis doctoral (su autor nos es hoy desconocido) con el título *Observationes quaedam ad comparandam Kantianam disciplinam cum christiana doctrina pertinent*, Tübingen 1792. Ello es una muestra de cómo sus coetáneos percibieron ya la cercanía de Kant a la fe cristiana.

4 Dicho aprecio fue para él una fuente de problemas y de críticas; es conocida, por ejemplo, la adversa reacción de su alumno, el poeta Schiller. «Kant trató de erigir un universalismo cristiano sobre la base de la experiencia moral y, en este intento, cayó en desgracia tanto para la Ilustración como para la iglesia prusiana. El hecho de que encontrara oposición en dos grupos tan opuestos ilustra la tensión interior a él mismo entre dogmatismo y escepticismo, un equilibrio entre ambos que él trató de mantener en base a fundamentos filosóficos», S. D. B. Picken, *The Meaning of Faith in the Thought of Kant*, Dissertation, Glasgow 1971, p. III.

5 E. Weil, *Problèmes kantians*, Paris 1963, p. 162. La apreciación de Weil no es exacta, pues Kant rechazó de plano el principio que desgajó al protestantismo de la Iglesia universal: el axioma de que la salvación tiene lugar por la *sola fides*, con exclusión de las obras morales. Al formular sus interrogantes en filosofía de la religión el regiomontano se presenta a sí mismo como luterano, pero se aleja de la teología luterana a la hora de resolverlos, porque para él la verdadera reforma religiosa es la Ilustración. Por eso, en opinión de Reboul, «es uno de los primeros representantes, quizás el más grande, de lo que luego se ha denominado el *protestantismo liberal*». Sin embargo, se distingue de este movimiento en su desconfianza hacia el sentimiento religioso y en su pesimismo sobre el progreso. Cf. O. Reboul, o. c., pp. 180 ss.; W. Schultz reconoce que entre Kant y el protestantismo hay puntos de contacto y de acuerdo, pero que su visión de la vida es extraña en sus principios al protestantismo. Cf. W. Schultz, *Kant als Philosoph der Protestantismus*, Hamburg 1960, p. 47. Lo que sí es cierto —añade por su parte Zac— es que el cristianismo reformado «constituye el *horizonte intelectual* de Kant. La reflexión filosófica no tiene un inicio absoluto y no puede ser separada del contenido cultural, replanteado crítica y originalmente en ella», S. Zac, 'Religion naturelle et religions révélées selon Kant', *Revue de Métaphysique et de Morale* 73 (1968) 126.

das que las de otros famosos pensadores que influyeron en él o que fueron sus discípulos; piénsese en Spinoza, Hume o el mismo Fichte.

A este respecto conviene observar que uno de los problemas metodológicos que gravan la eficacia de las filosofías religiosas de la Ilustración consiste en que contemplan la religiosidad y la fe cristiana *desde fuera*, como si fuera un objeto inerte⁶. Ahora bien, una realidad que es esencialmente personal, mal puede ser dilucidada por esa estrecha vía objetivista. La moderna filosofía analítica ha ilustrado convincentemente el aspecto que señalamos.

Creer no consiste en describir lo creído, sino en realizar un acto; por eso, Dallas M. High —inspirado en J. L. Austin— afirma que *creer* es un *verbo operativo*⁷. Un signo de ello son las importantes diferencias que existen entre su uso en primera y en tercera persona: mientras que al hablar en primera persona («Yo creo...») el mismo enunciar va unido efectivamente a una acción (confesar la fe, dar testimonio de la revelación), el uso del verbo en tercera persona («Él cree...») se reduce a afirmar algo sobre alguien, es decir, a describir un estado de cosas. En el primer caso se realiza el acto de *creer*, en el segundo se observa tal acto desde fuera. Pues bien, puede sentarse el principio de que las frases que usan tercera persona dependen de las que usan la primera persona: las *acciones* realizadas en primera persona son prerequisites de las *descripciones* formuladas en tercera persona.

Por otra parte, si nos fijamos exclusivamente en las frases que contienen la tercera persona, podemos caer en el error de considerar que su racionalidad depende de condiciones de verdad o falsedad descriptiva. Si atendemos a la primera persona veremos que el creer no debe justificarse propiamente aduciendo causas o demostraciones, sino ofreciendo las razones que fundamentan la responsabilidad del creyente. Veamos una de estas razones: decir «Yo creo en Dios» es utilizar el verbo *creer* como un acto de

6 Dilthey, reivindicador —como lo sería Husserl— de la relevancia de la *vida* en el pensamiento, afirmaba que «en las venas del sujeto conocedor que construyeron Locke, Hume y Kant no corre verdadera sangre». Cf. E. Husserl, *Gesammelte Schriften*, I, Leipzig 1913 ss., p. XVIII.

7 Cf. Dallas M. High, *Language, Persons, and Belief. Studies in Wittgenstein's Philosophical Investigations and Religious Uses of Language*, New York 1967. Por supuesto, el mero decir «Yo creo...» no realiza ningún acto de *creer*. Es necesaria suponer la *bona fides* de la persona que lo dice: que es alguien responsable y consecuente con lo que dice.

autoimplicación (*self-involvement*), a diferencia de «*Yo opino que Dios existe*». Ello supone que creer en una persona implica compromiso (basado en la confianza), apoyo y fe en otro yo —que es un Yo, es decir, una persona—, que está frente a mí⁸.

Todas estas consideraciones explican en parte porqué la Ilustración, ebria de objetivismo, —y Kant en cuanto ilustrado— fracasó a la hora de dar cuenta y razón en justicia de la realidad del creer cristiano. Como sentenció Schelling, la Ilustración fue incapaz de *iluminar* lo universal del cristianismo; en este sentido —infiel a su etimología—, merece el apelativo de «pseudoilustración» o el de «desilustración» (*Aufklärerei*)⁹.

1. EL CRISTIANISMO COMO REVELACIÓN

En una carta datada en 1793 confesaba acerca de la *Religión...* su mismo autor que dicha obra estaba inspirada en el aprecio suyo por el cristianismo, aunque interpretando la fe cristiana con amplia libertad, es decir, contemplándola bajo el prisma de los principios de la filosofía trascendental: «Con la próxima obra *Religión dentro de los límites...* he tratado de completar la tercera parte de mi plan [¿Qué puedo esperar?]; en este trabajo me ha guiado la escrupulosidad y el verdadero aprecio por la religión cristiana, junto con el principio de una conveniente libertad de espíritu, sin ocultar nada, sino para explicar

8 Cuando usamos proposiciones como «*Yo creo en Dios*», creamos un nuevo estado de cosas: «En un sentido epistemológico, o quizás más exactamente, en relación al interés, ellas hacen *Dios* a quien ontológicamente ya era Dios», N. H. G. Robinson, *The Logic of Religious Language*, en G. N. A. Vesey ed., *Talk of God*, London 1969, p. 2. Este tipo de análisis es aceptado en parte también por otros autores, cf. R. Abelson, *The Logic of Faith and Belief*, en S. Hook (ed.), *Religious Experience and Truth*, New York 1962, pp. 116-129; L. Bejerholm - G. Horning, *Wort und Handlung. Untersuchungen zur analytischen Religionsphilosophie*, Gütersloh 1966.

9 Fr. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke*, K.F.A. Schelling (ed.), V, Stuttgart 1856-1858, p. 300. Sobre Schelling y la Ilustración, cf. J. Noemi, 'Schelling, filósofo de la Ilustración', *Teología y Vida*, 33 (1992) 129-140. Lourdes Flamarique ha hablado de cierta Ilustración como *antiilustración* (*Gegenaufklärung*), en cuanto ha sido el factor histórico responsable de la violencia y del funcionalismo que aprisionan al hombre contemporáneo, cf. Lourdes Flamarique, 'La filosofía trascendental. El destino de un proyecto ilustrado', *Anuario Filosófico*, 23/1 (1990) 61-78.

abiertamente cómo creo comprender la unión de esta última con la razón práctica más pura»¹⁰. A través de esta interpretación filosófica del cristianismo Kant pensó que había mostrado con toda sinceridad la intrínseca racionalidad que caracteriza a la fe cristiana¹¹.

a) Aceptación global del cristianismo revelado

La fe cristiana —asegura Kant— es la forma «más conveniente» de creer en una revelación divina, porque es una perfecta síntesis entre la religiosidad natural (moral) y algunos otros elementos que pueden admitirse como revelación divina¹². Esta idea corre paralela a otra de Leibniz: «La esencia del cristianismo consiste en la máxima perfección moral»¹³.

Nuestro autor no era un deísta que pretendiera reducir rudamente el Evangelio cristiano a un conjunto de ideas y normas

10 'Carta a C. Fr. Stäudling (4 V 1793)', en *Briefwechsel*, n. 574; AK XI, p. 429. Como comenta Bruch: «Kant, a pesar de los principios de su ética, se halla instalado en la órbita del cristianismo, ciertamente heterodoxo, aunque auténtico a su manera», J. L. Bruch, o. c., p. 264.

11 «La religión de la razón pura práctica no ha *deshistorizado* el cristianismo, sino más bien ha encontrado un modo de descubrir el sentido moral encarnado en el simbolismo y en la imagería cristianas», G. E. Michalson, *The Historical Dimensions of a Rational Faith. The Role of History in Kant's Religious Thought*, Washington 1979 p. 114.

12 Cf. *Streit...*, AK VII, p. 36. Kant prosigue diciendo que «el cristianismo es la idea de la religión que de una manera general debe fundarse en la razón y ser, en esa medida, natural. Con todo, contiene un medio para introducirla entre los hombres, la Biblia, cuyo origen es considerado como sobrenatural (sea cual fuere este origen) y que en la medida en que favorece las prescripciones morales de la razón con respecto a su difusión pública y su animación íntima, puede ser admitida en la religión como vehículo, y como tal aceptada también como revelación sobrenatural», *Ibid.*; AK VII, p. 44. Es más, la Biblia «puede pretender la apariencia de una cierta revelación (*das Ansehen gleich einer Offenbarung behaupten kann*)», por contener la doctrina religiosa pura armonizada con estatutos, necesarios para explicar la religión moral al género humano, cf. *Religion...*, AK VI, p. 107.

13 G. W. Leibniz, '*Paralelo entre la razón natural o la ley de naturaleza, el paganismo o la corrupción de la ley de la naturaleza, la ley de Moisés o el paganismo reformado, y el cristianismo o la ley de la naturaleza restablecida*', en Leibniz. *Textes inédits d'après de la bibliothèque provinciale de Hanovre*, G. Grua (ed.), Paris 1948, pp. 49 ss.

morales *naturales* ¹⁴. Él, por el contrario, percibía que es típico de la fe cristiana el formar una unidad inescindible entre «fe moral racional» y «fe histórica eclesial revelada» ¹⁵, y acogió dicha unidad globalmente.

Por esta última condición eclesial es consciente de que la fe cristiana es intrínsecamente una «fe histórica», erudita. Ahora bien, entiende que sería peculiar de la fe cristiana, en cuanto «fe histórica», el remitir directamente a la «pura fe moral», porque la enseñanza de Jesucristo se centró precisamente en afirmar que lo esencial de la vida religiosa estaba en realizar obras virtuosas hechas con total rectitud de intención ¹⁶. Inspirado en este principio, concluye que importa muy poco esclarecer el sentido histórico-literario de sus textos sagrados. Está expresando así —como se verá más adelante, en este mismo artículo— su desinterés por una hermenéutica histórica sobre lo originario de la fe cristiana y sus dudas sobre la historicidad del Evangelio ¹⁷.

14 Los deístas tratan, en efecto, de sustituir la fe cristiana por una religiosidad inspirada en el cristianismo, pero que es una religiosidad de raíz y textura netamente filosófica: una religión *filosófica*.

15 Desde el momento en que la doctrina cristiana está edificada sobre hechos (*auf Facta*), consta, pues, de dos caras: fe histórica y fe racional práctica y moral. Ninguno de los dos aspectos «puede en la iglesia cristiana ser separado del otro como consistente por sí solo; el último no puede ser separado del primero porque la fe cristiana es una fe religiosa, el primero no puede ser separado del último porque la fe cristiana es una fe erudita», *Religion...*, AK VI, p. 164; cf. *Streit...*, AK VII, pp. 36 ss.

16 Cf. 'Proyecto de carta a Lavater', datable después del 28-IV-1775, en *Briefwechsel*, n. 100; AK X, p. 180. Efectivamente la moralidad es, según el Evangelio, un pilar fundamental de la vida cristiana, cf. R. Schnackenburg, *El testimonio moral del Nuevo Testamento*, Madrid 1965; M. Reding, *Estructura de la existencia cristiana*, Madrid 1962. Cristo es «el maestro y el ejemplo de la nueva moralidad», J. Mausbach - G. Ermecke, *Teología moral católica*, I, Pamplona 1971, p. 101, el fundador de «una nueva moral, enunciada ya en el sermón de la montaña» C. Spicq, *Teología moral del Nuevo Testamento*, I, Pamplona 1970, p. 17. Ahora bien, esta moral de Cristo es mucho más rica y compleja que cualquier sistema de ética filosófica; es una moral fundada en la tradición de fe, moral de autoridad y universal, una moral religiosa de santidad y de belleza resplandeciente, una moral de gracia, centrada en la filiación divina del hombre, en la caridad, en la necesidad de vivir la vida de Cristo, es una moral de vida y liberación, de metamorfosis rejuvenecedora y que se inclina decididamente al obrar, cf. C. Spicq, o. c., II, pp. 817-858.

17 «Hay que tratar exclusivamente al texto (por lo menos tratarlo principalmente) como un motivo para estimular todo lo que éste inspira para el mejoramiento de las costumbres, sin autorización para investigar

b) *Moralidad y credibilidad del cristianismo*

Sus consideraciones críticas sobre los orígenes del cristianismo no empañan el aprecio que esta religión le merece, en cuanto él está cierto de que la auténtica doctrina cristiana —que es meramente moral— hace creíble la religión cristiana¹⁸, sin necesidad de investigaciones históricas de ninguna clase: «He aquí pues una religión completa que puede ser propuesta a todos los hombres mediante su propia razón de modo captable y convincente [*überzeugend*] y que, además, ha sido hecha intuible [*anschaulich*] en un ejemplo en cuanto la posibilidad e incluso necesidad de ser para nosotros arquetipo a seguir (en la medida en que los hombres son capaces de ello), sin que ni la verdad de aquellas doctrinas ni la autoridad y la dignidad del maestro necesiten de ninguna otra certificación [*Beglaubigung*] (para la cual serían precisos erudición o milagros, que no son cosa de todo el mundo)»¹⁹.

Además de la fuente fundamental de credibilidad aludida, la filosofía crítica también habla de una credibilidad empírica del cristianismo, cuando se ponderan los efectos morales beneficiosos que ha causado en los hombres a lo largo de la historia: «La certi-

los que los autores sagrados pudieron haber tenido en la mente», *Streit...*, AK VII, pp. 68 ss.; cf. *Religion...*, AK VI, p. 159. Asistimos en este texto al ejercicio de un *autoritarismo* hermenéutico, actitud desacostumbrada en un pensador liberal como Kant.

18 El argumentar con las características intrínsecas de la doctrina cristiana para probar su origen divino es un modo de pensar que se remonta a los primeros escritores cristianos de habla griega. La doctrina que predica la Iglesia debe ser el justo medio de la verdad, porque aparece combatida desde todos los extremismos y porque contiene en sí equilibradamente la parte de verdad que tienen todos los errores. Pero el Evangelio no es un sincretismo, sino la cumbre sublime entre errores opuestos. Por eso, ante la sabiduría humana —ante la *auténtica filosofía*— su conocimiento de Dios y del hombre, su moral, aparecen como un equilibrio admirable, que esclarece el misterio del hombre y sacia las aspiraciones más profundas del corazón. En nuestro siglo, Chesterton ha sabido mostrar polémicamente este aspecto, conectándolo con una metafísica paradójica de la realidad, cf. G. K. Chesterton, *Orthodoxy*, London 1908.

19 *Religion...*, AK VI, p. 162. Resulta evidente que aquellos a quienes se denomina «eruditos» sí viven en este mundo y se esfuerzan en la tarea de sacar a la luz nuevos aspectos de credibilidad de la fe; dicha tarea se denomina *teología fundamental* en el caso de algunos, y *apología* en el de otros, aunque en ninguno de ambos casos basta la erudición para llevarlas a cabo, sino que es imprescindible pensar la cultura y la filosofía en la fe.

ficación de la Biblia como fe evangélico-mesiánica (...) procede del efecto de su contenido sobre la moralidad del pueblo»²⁰.

A la luz de esta última consideración, conviene explicitar cuál quiere ser dicho influjo benéfico del cristianismo. La Iglesia se comprende a sí misma como un instrumento fundado en Cristo que no sólo promueve la unión íntima de los hombres con Dios, sino también la unidad de todo el género humano²¹. De este modo la Iglesia de Cristo desea proteger y elevar la dignidad de la persona, y consolidar la firmeza de la sociedad; todo ello lo consigue dotando a la actividad diaria de la humanidad de su sentido y significación más profundos. Además, entre estos efectos morales, la santidad de la Iglesia, manifestada en el amor mutuo y en la fraternidad, es aquel que el mismo Jesús privilegió: «En esto conocerán que sois mis discípulos, si os amáis unos a otros»²².

c) *Un cristianismo racionalista*

Una vez determinado el principio de que la fuerza de la religión cristiana procede de su contenido moral y no de la fidelidad a sus orígenes históricos, Kant se siente urgido a advertir que no debe permitirse que en la interpretación del cristianismo el elemento histórico, tradicional y estatutario tenga primacía sobre el factor moral-racional²³. Aplicando este principio, señala que no

20 *Streit...*, AK VII, p. 63. «La Biblia contiene en sí misma una confirmación de su divinidad (moral) prácticamente suficiente en la influencia que siempre ha ejercido sobre el corazón de los hombres (...). El carácter divino de su contenido moral (...) autoriza con ello la siguiente proposición: la Biblia como si fuera una revelación divina, merece ser conservada, utilizada moralmente y servir de apoyo a la religión como su medio de dirección» (ibid.; AK VII, pp. 64 ss.). Es un hecho que el cristianismo ha sido y es un factor histórico decisivo en la humanización de las costumbres y en el surgimiento de los ideales sociales de justicia, fraternidad, solidaridad y libertad. Todos estos fenómenos históricos, globalmente considerados, constituyen algo admirable: «en medio de la persecución de los poderosos, un gran multitud de gente sencilla y de sabios se aproxima a la fe cristiana, que enseña a desprenderse de todo lo mundano», Tomás de Aquino, *Summa contra Gentiles*, I, cap. 6; cf. S. Agustín, *De civitate Dei*.

21 Concilio Vaticano II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, n. 1.

22 *Evangelio de San Juan* 13, 35. La caridad es signo eminente de la presencia de Dios en la Iglesia, porque «Dios es Amor» *1 Epístola de San Juan* 4, 16.

23 «La razón humana universal en una religión natural ha de ser reconocida y honrada en la doctrina de fe cristiana como el supremo prin-

debería reprocharse a ningún cristiano su falta de fe en esos elementos estatutarios, pues es posible prescindir de ellos sin alterar la esencia del cristianismo²⁴. Sorprendentemente entre los estatutos de los que puede prescindir el cristiano él coloca nada menos que el dogma trinitario y la gratuidad de la justificación²⁵.

En definitiva, y según todo esto, para el cristiano la revelación no sería norma de fe, sino sólo expresión de la fe moral. Por eso puede afirmar Kant: «Yo busco en el Evangelio no el fundamento de mi fe, sino su consolidación»²⁶. Esta última frase ilustra cómo el filósofo de Königsberg gira filosóficamente alrededor de un problema religioso iniciado con Lutero: el iluminismo, que en Kant adquiere características peculiares. El problema se puede plante-

cipio imperativo (*das oberste gebietende Princip*), en tanto que la doctrina revelada (*Offenbarungslehre*), sobre la que está fundada una iglesia y que necesita de los eruditos como intérpretes y conservadores, ha de ser amada y cultivada como simple medio (*als bloßes Mittel*), si bien sumamente estimable, para dar a la primera claridad (*Faßlichkeit*) incluso para los ignorantes, extensión y permanencia (*Ausbreitung und Beharrlichkeit*), *Religion...*, AK VI, pp. 164 ss.

24 Cf. *Streit...*, AK VII, pp. 41 ss. «Yo distingo entre la enseñanza de Cristo y la noticia que de ella tenemos y, para averiguar la primera en toda su pureza, me esfuerzo en separar ante todo la doctrina moral de todas las adiciones del Nuevo Testamento. Esta es, indudablemente, la doctrina fundamental del Evangelio, mientras que lo demás sólo puede ser su doctrina auxiliar». Una vez educada la humanidad en la buena conducta y en la pureza de intención «deberá desaparecer el andamiaje, como cuando se termina un edificio» *Proyecto de carta a Lavater*, cit.; AK X, p. 176. En aquellos años escribía Schiller sobre la filosofía religiosa de Kant: «Dudo mucho que se haya dedicado a fundamentar la religión cristiana mediante razones filosóficas. Lo que se puede esperar de quien defiende la religión es que asumirá la fundamentación pero que desechará las razones filosóficas, y de este modo no ha hecho Kant otra cosa sino remendar el edificio podrido de la imbecilidad. Por otra parte, hallará poca gratitud entre los teólogos, pues destruye toda la autoridad propia de la fe eclesiástica, haciendo del *Vernunftglaube* su máximo intérprete; además, ¡da a entender con bastante claridad que la fe eclesiástica sólo tiene una validez subjetiva y que sería mejor si se pudiese prescindir de ella! Pero, como está convencido de que no es innecesaria ni lo será, por eso hace que respetarla sea un deber en conciencia», Fr. Schiller, cit. por R. Malter, *Zeitgenössische Reaktionen auf Kants Religionsphilosophie. Eine Skizze zur Wirkungstheorie des kantischen und des reformatorischen Denkens*, en AA. VV., *Bewußt sein. G. Funke zu eigen*, Bonn 1975 pp. 157 ss.

25 La fe en una trinidad divina, como representación de lo que Dios es en sí mismo, «no es susceptible de una revelación para la capacidad de captación humana», *Religion...*, AK VI, p. 142. «Del dogma de la Trinidad, tomado literalmente, no se puede sacar absolutamente nada para lo práctico», *Streit...*, AK VII, pp. 38 ss.; cf. pp. 55 ss.

26 *Proyecto de carta a Lavater*, cit.; AK X, p. 179.

ar así: ¿Cuál es el inicio de la fe cristiana? Lutero y Kant responden que el inicio se halla en el sujeto; para Lutero en el sujeto iluminado sobrenaturalmente por el Espíritu Santo, para Kant en el sujeto iluminado naturalmente por Dios a través de su propia razón. Ambos niegan que exista una preparación intelectual a la fe, a través del análisis de la credibilidad del Evangelio o de la reflexión sobre el deber de creerlo. Ambos rechazan que la teología pueda prestar alguna ayuda al respecto. Según Lutero, la lectura de la Biblia es el único factor que es ocasión para la influencia de la luz divina; según Kant, la Biblia sólo es ocasión para la «consolidación» de la «fe de razón».

d) *El cristianismo en la historia*

Hemos visto emplear a Kant la expresión «fe de iglesia», para referirse al fenómeno sociológico de aquellas comunidades que tienen una fe religiosa común. Pues bien, parece muy probable que, cuando él habla de *iglesia*, se esté refiriendo por excelencia a la Iglesia fundada por Jesucristo. Porque la historia de la iglesia —sostiene— comienza con el cristianismo, que provocó «una revolución total en las doctrinas de fe» (*eine gänzliche Revolution in Glaubenslehren*)²⁷, relacionando íntimamente fe y moral.

La originalidad y la importancia del cristianismo cobran especial vigencia ante sus ojos cuando el problema moral se contempla contra el telón de fondo del «mal radical», ese factor histórico negativo que se impone a la consideración del filósofo como un hecho antropológico: «Este [el Evangelio] es el primero que, por la pureza del principio moral, pero al mismo tiempo por la acomodación del mismo con las limitaciones de seres finitos, ha sometido toda buena conducta del hombre a la disciplina de un deber puesto ante sus ojos que no le deja extraviarse con unas soñadas perfecciones morales, y ha puesto a la presunción, así como al amor propio, —que ambos con gusto desconocen sus límites— las limitaciones de la humildad (es decir, del conocimiento de sí mismo)»²⁸.

27 *Religion...*, AK VI, p. 127.

28 KpV; AK V, p. 86. En problemas claves —como el de la naturaleza del mal— Kant no se inspira en la tradición filosófica alemana ilustrada sino en la tradición religiosa cristiana, cf. M. Despland, o. cit., p. 95. Schleiermacher tomó nota de las referencias kantianas a la *finitud característica del ser humano* para atribuir al cristianismo la inspiración de esta

La revolución moral creada por el cristianismo fue el factor decisivo que por primera vez en la historia permitió al hombre real sacudirse el yugo del «mal radical» y desarrollar el universo de la moralidad a través de una libertad sin lastres; por eso la fe cristiana no puede ser sustituida por una *religión filosófica*, pretendidamente natural²⁹. El cristianismo, en cuanto factor eficaz de transformación moral de los hombres, constituye para nuestro filósofo —sobre todo en los años 90— el principal factor de la esperanza moral que tiene el hombre honrado en el progreso moral de la humanidad³⁰. Por esta razón el filósofo —según Kant— ha de

idea: «La intuición originaria del cristianismo es más grandiosa, más sublime, más digna de la humanidad adulta. Esta intuición no es otra que la de la oposición general de todo lo finito a la unidad del Todo, y del modo como la Divinidad trata esa oposición», F. Schleiermacher, *Reden über die Religion*, V. Sobre la humildad aludida por nuestro autor, ha dicho Bergson: «La verdadera modestia no puede ser otra cosa sino una reflexión sobre la vanidad. Nace del espectáculo de las ilusiones ajenas y del temor al propio extravío. Viene a ser como una circunspección científica de lo que acerca de uno pensarán los otros. Está formada de correcciones y retoques. Es, en resumen, una virtud adquirida», H. Bergson, *Le rire*, cap. III, II. Y Chesterton añade: «La plena confianza en sí mismo, aparte de un pecado, es también una debilidad», G.K. Chesterton, o. cit., cap. II; «La tentación permanente en los seres humanos es la de ser bajos y mezquinos. La verdadera probabilidad permanente es la de llegar a ser a fuerza de cobardía, hipócrita. El círculo que alberga a los traidores en el más hondo del infierno; mas es aquel en que con más facilidad se puede venir a dar. Esta es una de las verdades más patentes de la Biblia» G. K. Chesterton, '*Vida de Dickens*', en *Obras*, II, Barcelona 1970, cap. IX.

29 «Oponiéndose a los puntos de vista intelectualistas que subrayan que Jesucristo aportó una enseñanza que podíamos haber hallado de otras maneras, Kant comenzó a insistir que en su persona, mediante su labor en la historia, Jesucristo nos liberó de una esclavitud que nosotros mismos no podíamos sacudirnos», M. Despland, o. cit., p. 224.

30 «En la *Religion...*, a diferencia de la *Crítica de la razón práctica* y los escritos sobre la historia, el fundamento de la esperanza que tienen los hombres morales de alcanzar sus objetivos reside en una religión positiva (ciertamente en estado de transformación progresiva), precisamente en el cristianismo. Cualesquiera que sean sus orígenes, la existencia de la iglesia cristiana ilustrada es una fuente de esperanza, y el filósofo moral afirma la validez de esta fuente de esperanza moral» M. Despland, o. cit., p. 237. Como ya vimos, en esta capacidad de conversión de los hombres radica, para nuestro filósofo, el signo de mayor credibilidad del cristianismo como religión revelada, cf. *Streit...*, AK VII, pp. 64 ss. Despland comenta que «en lugar de probar la verdad de la Biblia y del cristianismo por su conformidad con la fe racional, Kant prefiere fundamentarla por su poder actual de repetir este milagro: liberar de la esclavitud del principio del mal» M. Despland, o. cit., p. 225; cf. J. M. Odero, *La universalidad de la Iglesia. Algunas reflexiones inspiradas en el pensamiento de Kant*,

prestar una especial atención al fenómeno cristiano; es más, una vez que ha advertido la eficacia moralizadora del cristianismo, debe estar dispuesto a dejarse influenciar por su mensaje moral e incluso a asumir en su propia filosofía algunos de los elementos principales de la fe cristiana ³¹.

2. FILOSOFÍA Y CRISTIANISMO

El «*moralischer Glaube* lo encontré yo en el Evangelio»: en esta frase se encuentra una importante clave, no sólo para entender la naturaleza de esta fe moral, sino también para constatar la honda interacción que medió entre la filosofía trascendental y el cristianismo ³².

en P. Rodríguez (ed.), «Iglesia universal e iglesias particulares. Actas del IX Simposio Internacional de Teología» Pamplona 1989, pp. 231-238.

31 Los artículos de la fe cristiana acaban apareciendo en la filosofía religiosa trascendental, «quizás porque ha llevado hasta su extremo la lógica de su racionalismo, que es también su sinceridad profunda: habiendo comprendido que la realidad del mal es injustificable, ha querido someter a la razón aquello que destruye a la razón; ha querido justificar lo injustificable» O. Reboul, *Kant et le problème du mal*, Montréal 1971, p. 208.

32 'Carta a Lavater (28 IV 1775)', en *Briefwechsel*, n. 99; AK X, p. 177. Sin embargo, debe recordarse que —como ya hemos anotado— la idea de una «fe moral» era, ya antes de Kant, común a Spinoza y a Rousseau; por su parte, Wolff utilizó explícitamente la expresión *moralischer Glaube*. El filósofo de Königsberg reconoce que, gracias al cristianismo, la fe se ha incorporado a la filosofía moral como un elemento importante: «La voz creyente (*gläubig*) fue desconocida por los antiguos; con todo es una idea filosófica y nosotros podemos usarla», *Vor Rational*; AK XXVIII, 2, 2, p. 1326. Este y otros casos permiten afirmar que «existe una especie de circularidad —quizás indefinida— entre la razón y el Evangelio, que se esclarecen y profundizan mutuamente según sus exigencias», J. L. Bruch, o. cit., p. 184. Kant confiesa también en otros lugares que su concepción filosófica de la fe se inspira en el cristianismo. En efecto, en la doctrina cristiana, la fe es principio de las buenas obras y confianza en la salvación futura (en el «sumo bien»). En comparación con las filosofías helénicas, «la doctrina del cristianismo, aun cuando no se la considere como doctrina religiosa, da en este punto un concepto del bien supremo que es el único que satisface a la exigencia más severa de la razón práctica», KpV; AK V, pp. 127 ss.; cf. E. Tielsch, 'Die Wende vom antiken zum christlichen Glaubensbegriff. Eine Untersuchung über die Entstehung, Entwicklung und Ablösung der antiken Glaubensvorstellung und definition in der Zeit von Anaxagoras bis Augustin (500 vor bis 400 nach Chr.)', *Kant-Studien* 64 (1973) 159-199.

a) *La fe cristiana, inspiradora del filósofo*

En puntos clave de su filosofía moral Kant se detiene a considerar la deuda intelectual que ha contraído con la fe cristiana, que le ha inspirado consideraciones éticas fundamentales. Así sucede —como hemos visto— con la noción de «fe moral» y con la de «modestia intelectual»; otro tanto cabe decir del concepto de «reino de Dios»³³, del de «autonomía moral»³⁴, del de «retribución futura»³⁵. Incluso el agnosticismo y el antignosticismo kantiano, que le colocan ante la ocasión de poner en duda el valor cognoscitivo de la fe, tienen también una inspiración cristiana.

33 «La doctrina del cristianismo, aun cuando no se la considere como doctrina religiosa, da en este punto un concepto del Reino de Dios (*das Reich Gottes*) que es el único que satisface a la exigencia más severa de la razón práctica», KpV; AK V, pp. 127 ss. La ley moral no promete felicidad, pero «la doctrina moral cristiana completa esta falta por medio de la representación (*Darstellung*) del mundo, en donde los seres racionales se consagran a la ley moral con todo el alma, como un reino de Dios, en el cual la naturaleza y la moralidad llegan a una armonía extraña a cada una de ellas por sí misma, mediante un creador santo, que hace posible el bien supremo derivado», *Ibid.* AK V, p. 128. En la correspondencia del joven Hegel aparece reiteradamente esta misma expresión cf. G. W. Fr. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, J. Hoffmeister (ed.), I, Hamburg³1969.

34 «Pero aparte de esto el principio cristiano de la moral no es teológico (por consiguiente, heteronomía), sino autonomía de la razón pura práctica por sí mismo, porque él no hace del conocimiento de Dios y de su voluntad el fundamento de estas leyes, sino sólo del logro del Supremo bien, bajo la condición de la observancia de las mismas, no pone el motor propio para la observancia de las leyes en la consecuencia deseada, sino sólo en la representación del deber, como lo único en cuya fiel observancia consiste la dignidad de la adquisición del bien supremo», KpV; AK V, pp. 127 ss., cf. J. M. Otero, «Autonomía y fe cristiana. Consideraciones al margen de la «Crítica de la razón práctica» de Kant», en AA. VV., «Persona, veritã e morale. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale (Roma, 7/12.IV.1986)», Roma 1988, pp. 853-858. Efectivamente el ideal de libertad y de autonomía es promovido por la fe cristiana, pero, si por autonomía humana se entendiese —como hacen los naturalistas— que la realidad creada es independiente de Dios, no hay creyente alguno a quien se le escape la falsedad envuelta en tales palabras. La criatura sin el Creador desaparece.

35 La segunda *Crítica* reconoce al cristianismo el mérito de haber señalado por primera vez que la rectitud adecuada a la dignidad humana (santidad) no es alcanzable en esta vida, y también el de haber afirmado en el hombre la confianza de que «si nosotros obramos tan bien como está en nuestra facultad, nos llegará de otra parte, sepamos o no el modo», KpV; AK V, p. 127, nt. Sobre el tema de la salvación, desde el punto de vista de la teología cristiana, cf. C. Pozo, *Teología del más allá*, Madrid 1968.

Kant reivindica la legitimidad de esta influencia cristiana en su filosofía, subrayando que la recepción filosófica de conceptos como el de *fe* fue totalmente autoconsciente y libre: «Esa palabra *fe* entra en filosofía moral por medio del cristianismo; (...) podría quizá parecer su admisión una imitación adulatora *Ischmeichlerische Nachahmung!* de la lengua cristiana. Pero no es el primer caso en que esa maravillosa religión, en la gran sencillez de su exposición, ha enriquecido la filosofía con conceptos de la moralidad mucho más determinados y puros que los que ésta había podido proporcionar hasta aquí. (...) ¡En todo caso, una vez conocidos dichos conceptos! son *libremente* aprobados y recibidos como tales por la razón, que bien hubiera podido y debido llegar a ellos e introducirlos»³⁶. En estas líneas destaca una actitud que es genuinamente filosófica: la de escucha e interés por los fenómenos que se presentan ante la razón del filósofo; actitud que es el prolegómeno indispensable de cualquier reflexión honrada³⁷. Quizá por eso han proliferado en los últimos años tantos estudios sobre el talante teológico de Kant³⁸.

b) *Teología revelada y Moraltheologie*

En las dos primeras *Críticas* se alude a la existencia de una teología cristiana fundada en la revelación, la cual se encuadra al lado de la «teología moral» racional (*theologia rationalis* o *Moraltheologie*).

Usualmente el regiomentano se refiere a la «teología revelada» (*geoffenbarte Theologie*)³⁹ como mera erudición, como sabiduría histórica (*Gelehrsamkeit*), es decir, «lo que tiene que ser enseñado

36 KU; AK V, p. 462, nt.

37 Más recientemente, Gabriel Marcel también ha reconocido que el filósofo encuentra las claves de una existencia humana auténtica analizando algunas realidades cristianas, como son la fidelidad, el amor o la esperanza. Cf. G. Marcel, *Journal Métaphysique*, Paris 1935.

38 Cf. Ph. Rossi, 'Kant as a Christian Philosopher. Hope and the Symbols of Christian Faith', *Philosophy Today* 25, Spring (1981) 24-33; R. Mehl, 'Kant est-il un théologien chrétien?', en AA.VV., *In necessariis unitas. Mélanges offerts à J. L. Leube*, Paris 1984, pp. 249-264; B. M. G. Reardon, *Kant as philosophical Theologian*, Basingstoke 1988; St. R. Palmquist, 'I. Kant. A Christian Philosopher?', *Faith and Philosophy* 6, 1989, 65-75.

39 La expresión no es muy acertada, porque Dios no ha revelado teología alguna; su nombre correcto sería el de *teología de la revelación* o bien el de *teología cristiana*.

porque nadie puede encontrar por su propia razón»⁴⁰. Esta teología fundada en la revelación constituye una disciplina específica, relativamente autónoma. En efecto, reconociendo la autonomía de la teología cristiana respecto a la crítica filosófica, posiblemente Kant se mantendría fiel al principio que expresara en la primera de sus *Críticas*: no permitir que las ciencias se invadan mutuamente⁴¹.

Pero el filósofo de Königsberg se apresura a precisar que este tipo de teología no puede sustituir con provecho a la *Moraltheologie*, ya que «es dudoso que los hombres puedan distinguir el bien del mal sólo por medio del conocimiento de la voluntad de Dios»⁴². Por otra parte, privilegiar la enseñanza de esa teología basada en la revelación tendría el peligro de desmoralizar la ley moral misma, porque cualquier pretendida revelación divina corre el riesgo de presentar la ley moral como «una legislación exterior y caprichosa de un ser supremo, en lugar de una interior y necesaria de la razón»⁴³.

40 KpV; AK V, pp. 137 ss, nt. Sobre el objeto de esta teología erudita afirma Kant: «Una revelación divina externa puede ser para el hombre una ocasión de llegar a unos conceptos intelectuales de Dios, y puede darle también la oportunidad de investigarlos. Una revelación divina oral llega a ser, cuanto más tiempo dura, más erudita, aunque en sus comienzos fuese muy sencilla. Pues con el tiempo llega a ser objeto de tradición —oral o escrita—; y entonces debe haber sólo unos pocos hombres cuya erudición sea suficientemente amplia como para poder retroceder hasta los mismos orígenes y comprobar cuidadosamente su autenticidad» *VorRational*; AK XXVIII, 2, 2, pp. 1118 ss.

41 Cf. KrV, B VIII. Tal es el núcleo de la interpretación de K. Barth: «La tentativa kantiana, restringida al campo de la filosofía de la religión, no tiene ninguna relación con la religión en sí. La mirada que el filósofo dirige a la revelación —es decir, a la religión positiva y concretamente creyente— es para él la mirada sobre la frontera más allá de la cual él se siente y se declara incompetente y dónde él es espectador, miembro respetuoso y algo ladino de otra Facultad, no cualificada en esta materia; él se comporta en consecuencia, sin protestar ni consentir, declina cualquier responsabilidad y se detiene a contemplar si el teólogo tiene el deseo y la valentía de ocupar verdaderamente el puesto de quien anuncia la revelación, es decir, la religión en el interior y en el exterior de la mera razón», K. Barth, *La théologie protestante au XIX^e siècle*, Genève 1969, p. 147.

42 *Bemerkungen...*, AK XX, p. 136. No se da ninguna razón de porqué es tan difícil saber lo que es recto, una vez conocida la voluntad de Dios (¡que Kant suele identificar con la ley moral!).

43 Cf. KU, AK V, pp. 441 ss.; *Pädagogik...*, AK IX, p. 450. Resulta chocante este exabrupto contra la revelación divina, cuando en otros lugares —como se ha visto— entiende la revelación como «revelación interior»; Kant usa un doble registro en su discurso.

Por todo ello se estima conveniente que la teología cristiana se someta de buen grado al juicio de la teología filosófica (crítica), pues es esta última la que puede discernir en los contenidos de la revelación lo moral necesario y lo histórico contingente ⁴⁴.

c) *La filosofía ante la teología cristiana*

La sujeción de los teólogos al juicio de los filósofos, invirtiendo el orden tradicionalmente propuesto por el pensamiento cristiano, revela que Kant desconoce el carácter sapiencial de la teología ⁴⁵.

Ciertamente la metodología filosófica en materia religiosa es legítimamente autónoma —así es como se constituye la disciplina conocida como *filosofía de la religión*— ⁴⁶. Ahora bien, sobre este y otros puntos de la concepción crítica de la fe cristiana, debería recordarse que la filosofía de la religión debe interpretar el fenómeno religioso de acuerdo con la intencionalidad propia de éste; de modo que se evite cuidadosamente comprender la fe de un modo opuesto a como la fe se comprende a sí misma. La tarea de esta disciplina —ha escrito Virgoulay— no consiste en excluir, sino en situar; no es tanto una elección como un poner orden. Este carácter discriminador de la crítica permite a la filosofía comprender la religión sin hacer una reducción de ella» ⁴⁷. Digamos que, en cuanto el filósofo mantenga el respeto moralmente debido

44 Cf. *Religion...*, AK VI, p. 156.

45 Un discípulo ilustre de Bergson se expresaba así respecto a esa función sapiencial: «El servicio de la Teología benefició a la filosofía. Como *Ancilla theologiae*, criada de la Teología, fue definida la filosofía de los siglos medios, tan desacreditada en nuestros días. Nosotros, nada seguros de la completa emancipación de nuestro pensamiento, no hemos de perder respeto a una criada que, puesta a servir, supo elegir un ama digna de tal nombre», A. Machado, *Juan de Mairena*, XXVI. Sobre el tema, cf. Y. Labbe, 'La théologie et la philosophie entrecroisées. Révélation et langage', *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 75 (1991) 185-210.

46 Cf. N. Incardona, *Filosofía e rivelazione. Presupposti critici e fondamentali programmatici*, Palermo 1960; G. H. Clark, *Religion, Reason and Revelation*, Philadelphia 1961.

47 R. Virgoulay, 'Foi et critique. Philosophie de la religion et théologie', *Revue de Sciences Religieuses* 54 (1966) 506; cf. G. van der Leeuw, *Offenbarung. An der Grenze der Phänomenologie*, en J. Bernard (ed.), *Offenbarung. Phänomen. Begriff. Dimension*, Leipzig 1981, pp. 11-36. Virgoulay añade que «la plena intencionalidad religiosa no puede ser aprehendida en el plano reflexivo, sino sólo en el de la fe». R. Virgoulay, *ibíd.*, 527.

a la realidad religiosa, tiene una legítima libertad para reflexionar sobre este objeto⁴⁸.

Gabriel Marcel, de un modo más radical, ha escrito que, cuando el filósofo se introduce en la la investigación de la religiosidad y de la fe, está llamado a transformarse en creyente para poder simpatizar y comprender aquello por lo que se interesa: «La reflexión sobre la religión llevada al último término de su ejercicio se niega a sí misma, suprimiéndose ella misma, convirtiéndose en fe. La fe aparece en este sentido como la reflexión que se ha reflejado ella misma y que por consiguiente se ha negado. El modo de pensamiento que es propio de la filosofía es el único que posee en sí mismo un principio de reflexión y de negación lo bastante activo, lo bastante consciente, como para ser capaz de suprimirse a sí mismo»⁴⁹. Esta metodología está en las antípodas del racionalismo kantiano.

d) *Conflictos del filósofo con la teología*

En los años noventa, movido por ciertas dificultades prácticas en su trabajo universitario, Kant reflexiona entre otras cosas sobre el cometido de la filosofía en sus límites, en la frontera que separa las Facultades universitarias de Teología y de Filosofía.

Nuestro autor admite la especificidad de los estudios teológicos, como ámbito diverso al de los intereses filosóficos. En esos estudios la teología cristiana se debería ceñir a los aspectos históricos y eruditos de la fe eclesial; con este dictamen Kant reduce las funciones de la Facultad de Teología a una sola: el estudio histórico-crítico de la Biblia, prohibiendo al teólogo en cuanto tal plantearse y tratar de resolver cuestiones morales o doctrinales⁵⁰. Al imponer esta estricta distinción de campos, Kant prevé la existencia de tensiones entre la Facultad de Teología y la de Filosofía, consecuencia de los diversos puntos de vista sobre el significado global de la religión⁵¹. Con todo, prescribe al filósofo el deber de

48 Cf. C. Bruaire, *Freiheit des Philosophen und Offenbarung*, en F. Teugnis (ed.), *Religion und Freiheit. Zur Hermeneutik der religiösen Frage*, Hamburg 197 pp. 44 ss.

49 G. Marcel, o. c., (entrada del 31. I. 1914.

50 Cf. K. Barth, o. c.; H. J. Adriaansee, 'Kant-Rezeption in der Theologie, insbesondere bei K. Barth', *Zeitschrift für Dialektische Theologie* 1 (1985) 74-90.

51 «La Biblia contiene más aún de lo que se necesita en sí para la vida eterna, a saber, lo que se refiere a la fe histórica y que como mero

respetar la esfera propia del conocimiento teológico —entendido, como hemos dicho, cual mero conocimiento histórico-crítico de las fuentes históricas y literarias del cristianismo—⁵².

e) *El filósofo como exégeta bíblico*

Como es lógico, Kant está más interesado en defender la autonomía de la filosofía que en definir el objeto del conocimiento teológico. Esa defensa se basa en el reconocimiento de que la filosofía ha de ejercer un efectivo control metodológico sobre todas las demás ciencias, incluida la Teología: «Esta Ilustrada Facultad de Filosofía tiene, con respecto a las tres Facultades superiores [Teología, Derecho y Medicina], la función de controlar y de llegar a servirles, justamente porque todo depende de la verdad (condición primera y esencial de la ciencia en general); mientras que la utilidad que las Facultades superiores prometen al gobierno sólo tiene un valor de segundo orden»⁵³. Nótese cómo se da por supuesto

vehículo, sensible por cierto, puede convenir a la fe religiosa (en lo que concierne a tal o cual persona, tal o cual siglo), pero sin formar necesariamente parte de ella. La Facultad de Teología bíblica, sin embargo, insiste en esto, en tanto revelación divina, como si la fe en ella formara parte de la religión. La Facultad de Filosofía, en cambio, se opone, por la confusión que implica y por lo que la Biblia contiene de verdad sobre la religión misma». *Streit...*, AK VII, p. 37). Se daría, pues, la paradoja de que la Facultad de Filosofía sería más fiel a la Biblia que la de Teología.

52 «En conflictos que sólo interesan a la razón pura, pero práctica, la Facultad de Filosofía tiene, sin réplica, la prerrogativa de hacer el informe y, en lo que se refiere a la forma, la de instruir el proceso; pero en cuanto a la materia, la Facultad de Teología tiene el derecho de ocupar el sitio, señal de prioridad, pero no de que en las cosas de la razón pueda reclamar más inteligencia que las otras, sino porque se trata del asunto de más importancia para la humanidad, de donde le viene el título de Facultad superior (pero sólo como *prima inter pares*)» *Ibid.*; AK VII, p. 61.

53 *Ibid.*; AK VII, p. 28. Kant no tiene intención de descalificar la teología cristiana, ni tampoco de mantener con ella una actitud beligerante. Bien es cierto que, no sin ironía, admite que la filosofía sea llamada *ancilla theologiae*, pero precisa no obstante que la inteligibilidad llegará siempre al teólogo a través de esa *modesta* esclava que tiene el deber de precederla, iluminando su camino —su método—: «Se podría conceder tal vez a la Facultad de Teología la altiva pretensión de tomar a la Facultad de Filosofía por sierva (pero siempre subsistiría el problema si ésta precede con la antorcha a su graciosísima dama o si le sigue llevándole la cola), basta que no la despidan o la condenen a silencio» *Ibid.*; «Así se dice de la filosofía, por ejemplo, que es la sirvienta de la teología (y lo mismo se dice respecto a las otras dos). Pero no se sabe bien *si va delante de*

que la teología cristiana no tendría que ver con la verdad (especialmente con la verdad moral, decisiva para la existencia humana)⁵⁴.

Kant ejerció de hecho sobre la teología (bíblica) esa libertad y ese control, siempre que entendía que en la interpretación de la religión o de la fe pudiera presentarse entre ambas Facultades algún conflicto. La cuestión clave para el diálogo entre Filosofía y Teología es si la fe cristiana es juez de la moral o, a la inversa, si la moral es el factor que puede certificar la autenticidad de la fe en un texto sagrado. Kant se inclina decididamente por la última alternativa⁵⁵. Para apuntalar este dominio, la moralidad es descrita por Kant —utilizando términos teológicos— como una «revelación interior» de Dios que se produce en la conciencia moral: «El Dios en nosotros es el exegeta mismo, porque no comprendemos a nadie más que a aquel que nos habla por nuestro propio juicio y por nuestra propia razón, y entonces la divinidad de una enseñanza que hemos recibido no puede ser reconocida de ningún modo más que exclusivamente por los conceptos de nuestra razón, en tanto que son moralmente puros y por los mismo infalibles»⁵⁶.

su digna señora con la antorcha o detrás llevándole la cola», Frieden..., AK VIII, p. 369. Por otra parte, nuestro autor declara que, con todas sus pretensiones hegemónicas, la Facultad de Filosofía sólo quiere ser libre, «que se la deje en libertad para encontrar la verdad en provecho de todas las ciencias y para ponerla a la libre disposición de las Facultades superiores, esta modestia debe hacerla recomendable al gobierno mismo, como indispensable y ponerla al abrigo de toda sospecha» *Streit...*, AK VII, p. 28. Resulta algo chocante que Kant dirima el problema de las relaciones entre Filosofía y Teología por motivos políticos, para salvar la libertad e insospechabilidad política de la Filosofía. El contexto histórico de la publicación del, *Streit...*, —editado inmediatamente después de una reprimenda del rey de Prusia y de su Gobierno— explica en parte que Kant intente desesperadamente justificarse aduciendo la intocable libertad de la Facultad de Filosofía para tratar *de omnibus rebus*, incluida la religión, sin tener que vivir bajo el miedo a la censura estatal; estas circunstancias explican también que Kant trate de fundamentar la libertad para abordar cuestiones religiosas haciendo una apología de la función social de la Facultad de Filosofía cf. E. Förster, 'Kant's Notion of Philosophy', *The Monist* 72 (1989) 285-304.

⁵⁴ Schelling percibió que el moralismo kantiano disgrega lo positivo e histórico del cristianismo, privándolo de su «significación especulativa», Fr.W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studiums* (1802), en ed. cit., V, pp. 299 ss.

⁵⁵ *Streit...*, AK VII, pp. 64; 65, nt.

⁵⁶ *Ibid.* AK VII, p. 48.

Esta sería la supuesta justificación de la excesiva libertad hermenéutica que Kant se toma con los textos bíblicos⁵⁷. La superioridad de la sabiduría filosófica se traduciría de forma práctica en un principio hermenéutico revolucionario, según el cual la interpretación más exacta de la Biblia correspondería a la Facultad de Filosofía: «La Facultad que tiene por fin la verdad, por tanto la de Filosofía, en caso de conflicto acerca del significado de un pasaje de la Escritura, se arroga el privilegio de determinarlo»⁵⁸.

57 «Hay que tratar exclusivamente al texto (por lo menos tratarlo principalmente) como un motivo para estimular todo lo que éste inspira para el mejoramiento de las costumbres, sin autorización para investigar los que los autores sagrados podrían haber tenido en la mente» *Ibid.*, AK VII, pp. 68 ss. Es más, nuestro filósofo llegará a imponer a los teólogos esa interpretación suya, como la única con valor religioso: «Sólo la interpretación doctrinal que no trata de saber (empíricamente) el sentido que el autor sacro puede haber dado a sus palabras, sino de saber cómo la razón *a priori* puede interpretar, desde el punto de vista moral, la Biblia a propósito de un pasaje tomado como texto, constituye el único método bíblico-evangélico para instruir al pueblo en la verdadera religión interior y universal, que se distingue del credo particular de la Iglesia en cuanto credo histórico», *Ibid.*, AK VII, p. 67. Kant rechazará cualquier interpretación del texto bíblico que ponga en duda sus propias conclusiones religiosas, *Ibid.*, AK VII, pp. 42 ss. Sobre la hermenéutica kantiana de la Biblia, cf. E. Katzer, 'Kants Prinzipien der Bibelauslegung', *Kant-Studien* 18 (1913) 99-128; O. Kaiser, *Kants Anweisung zur Auslegung der Bibel*, en AA. VV., *Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für E. Benz zum 60 Geburtstag*, Leiden 1967, pp. 75-90; Y. Yovel, 'Bible Interpretation and Philosophical Praxis. A Study of Spinoza and Kant', *Journal of the History of Philosophy* 11 (1973) 189-212. Ya Spinoza opinaba al respecto algo semejante: «es lícito que cualquiera la adapte (a la Escritura) a sus opiniones, si ve que de ese modo puede obedecer a Dios con ánimo más sincero y pleno», B. Spinoza, *Tractatus theologico-politicus*, XV. Con todo se dan profundas diferencias metodológicas entre la exégesis de Spinoza —atenta al sentido histórico de los textos y cuidadosa de determinar el sentido literal de acuerdo también con la filología, cf. cap. VII del *Tractatus*; un precedente de esta exégesis es Ibn Roshd (=Averroes), *Fasl-al-Maqal*, II— y la de Kant, mucho más rudimentaria, cf. S. Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris 1963; L. Strauss, *Die Religionskritik Spinozas als Grundlage seiner Bibelwissenschaft. Untersuchungen zu Spinozas Theologisch-politischem Traktat*, Hildesheim 1981. Sobre la exégesis teológica de la Biblia, cf. J. M.^a Casciaro, *Exégesis bíblica, hermenéutica y teología*, Pamplona 1983.

58 *Streit...*, AK VII, p. 38. Esta tesis es interpretada benignamente por A. Winter, sugiriendo que «el teólogo y los teólogos son desafiados a reflexionar sobre las materias que les son propias, que él [Kant] trata de cimentar en su diálogo [con los teólogos]: presentarse a la razón (mediada históricamente), en cuanto ella hace valer pretensiones razonables, sin apartarse de ella ni violentarla, pero ciertamente llegando a ser un correctivo para ella, en cuanto la razón en sus configuraciones históricas se alía con ideologías y pone en peligro su soberanía», A. Winter, 'Kant

Es necesario reiterar ahora que la hermenéutica kantiana del cristianismo, caso particular de su interpretación de las Escrituras y de las doctrinas de la fe de iglesia, no sólo resulta sumamente forzada —como ya se dijo anteriormente—, sino también inconsistente con el proyecto mismo trazado al inicio de la *Religion...*⁵⁹. La interpretación que se lleva a cabo de la revelación cristiana es paradigma de una filosofía de la religión racionalista, porque hace recaer sobre la razón la función de revisar y reinterpretar la revelación cristiana, para juzgar sumarísimamente los errores que esta última contiene (sin posibilidad de apelación)⁶⁰ y poner de relieve cuál es el verdadero sentido de sus contenidos más discutidos —por cierto que *a priori* está determinado ya que el sentido verdadero de lo cristiano es exclusivamente su sentido moral—⁶¹. Por el contrario, Gadamer ha insistido en que el interés

zwischen den Konfessionen, *Theologie und Philosophie* 50 [1975] 35. Kant prohíbe a los teólogos bíblicos que se atrevan a demostrar la existencia de Dios por el testimonio de la Escritura misma, como era corriente entre los teólogos protestantes —y también lo es hoy entre los musulmanes—, *Streit...*, AK VII, pp. 23 ss.

59 «La razón por la cual el método kantiano de interpretación resulta tan insatisfactorio es que traiciona la circularidad de su proyecto filosófico expuesto en la *Religion...* Existe un peculiar conflicto subterráneo que infecta sus páginas: 1) por una parte, hay una investigación libre y racional en el aspecto potencialmente racional de una fe histórica; y 2) de otra parte existe un fuerte dependencia kantiana al núcleo racional implícito en cualquier esfuerzo humano. Pero como (2) es simplemente un aspecto de la antropología filosófica con la cual está Kant comprometido, el supuesto *experimento* propuesto en (1) y expuesto en el segundo prefacio de la *Religion...* no llega a ser un experimento sino una deducción. La teoría kantiana de la razón práctica ha restringido drásticamente su libertad de movimientos filosófica respecto a una investigación de la vida religiosa de los seres racionales», G. E. Michalson, o. cit., pp. 90 ss.

60 «A propósito de ciertos estatutos de la Biblia, que se refieren más bien a las formas de la Escritura que al contenido interior de la fe, habría que censurar en algunos puntos a los redactores de los mismos», *Streit...*, AK VII, p. 65.

61 Cf. *Ibíd.* AK VII, p. 67. Olivier Reboul ha acuñado la expresión *racionalismo moral* para describir el resultado de esta interpretación reductiva, cf. O. Reboul, o. cit., 144. Bayer ha observado que ya el teólogo Hamman criticó la pretensión racionalista de éste: «Tal sentencia apodictica de una razón pura la tiene Hamman —contemporáneo y corresponsal de Kant— por despótica, y la denuncia, profeta apocalíptico como Amós», O. Bayer, 'Vernunftautorität und Bibelkritik in der Kontroverse zwischen J. G. Hamman und I. Kant', *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie* 28 (1986) 196. Locke percibió, a diferencia de Kant, la necesidad de ser respetuoso con la totalidad del texto bíblico, a fin de captar su sentido hondo y real; sólo así puede luego el filósofo racionalista interpretarlo con

prete «debe mostrarse sensible a la alteridad del texto, que el texto aparezca en su alteridad y tenga concretamente la posibilidad de hacer valer su contenido de verdad frente a las presuposiciones del intérprete»⁶².

Con todo, hay momentos en que Kant mismo parece querer corregir el totalitarismo de la razón, reconociendo en la revelación una cierta autonomía: «Una interpretación de la Escritura (...) reside fuera de los límites de la competencia de la mera razón»⁶³. Ello es así, quizá, porque él era más respetuoso con la historia que su coetáneo Lessing⁶⁴ y porque se aproxima así a la posición de su discípulo Schelling, el cual aseguraba: «Para mí se trata sólo de comprender el cristianismo en toda su especificidad»⁶⁵.

¶ *Influjo del kantismo en los teólogos*

Quizás por su peculiar sintonía con importantes elementos cristianos, la filosofía de Kant ha podido ejercer a su vez una notable influencia en muchos teólogos, ya fueran coetáneos a Kant, ya sean contemporáneos a nosotros mismos⁶⁶. Entre los primeros

seriedad y razonablemente, destacando qué es lo valioso para su reflexión que en la Biblia se encuentra: «Debemos atender a la tendencia del discurso, observar la coherencia y conexión de las partes y ver cómo se conforma consigo mismo y con otras partes de la Escritura, si queremos comprenderlo bien. No debemos escoger, a nuestro gusto, un espacio o un versículo de acá o allá, como si fueran todos aforismos distintos e independientes», J. Locke, *Reasonableness of Christianity as delivered in Scriptures*, III, 5. Sin nombrarlo, Locke enunciaba así el principio hermenéutico de la *analogía bíblica*.

62 H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1960; ⁵1986, II, II, § 9.

63 *Religion...*, AK VI, p. 43, nt.

64 Lessing opinaba que era ridículo buscar soluciones a los grandes problemas de la filosofía de la religión en pruebas fácticas del pasado. De ahí su famosa sentencia: «*Las verdades históricas, como contingentes que son, no pueden servir de prueba de las verdades de razón como necesarias que son*», G. E. Lessing, *Sobre la demostración en espíritu y fuerza* (1777). Fr. Schlegel fue quien primero entró en polémica con este autor, cf. Fr. von Schlegel, *Über Lessing* (1797); C. Ciancio, *Fr. Schlegel. Crisi della filosofia e rivelazione*, Milano 1984.

65 Fr. W. J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, en ed. cit., XIV, p. 80.

66 Reboul entiende que la influencia de la filosofía kantiana en la teología posterior ha sido fundamentalmente positiva: «Después de Kant

cabe citar a Fr. Schleiermacher y J. G. Herder⁶⁷; de los católicos han tenido singular relevancia G. Hermes, A. Günther y J. Frohschammer (los llamados *teólogos semirracionistas*) que afirmaron, con intención de hacer una nueva apologética, que las verdades esenciales del cristianismo podían ser fundamentadas con todo rigor en las exigencias de la razón práctica (es decir, que podían ser demostradas como condiciones necesarias de los deberes que la conciencia moral prescribe a todo hombre). Esta teoría semirracionista ponía en peligro la trascendencia de los misterios de fe. De hecho, los semirracionistas interpretaban después la Trinidad, los sacramentos, etc., de modo exclusivamente filosófico, sin contar con la fe, deformando el contenido de los dogmas⁶⁸.

El agnosticismo kantiano inspiró más tarde tendencias teológicas como el protestantismo liberal o el modernismo católico⁶⁹;

—y quizás a causa de Kant— el pensamiento cristiano se ha comprendido mejor a sí mismo. ¿No ha superado la oposición mortal entre lo *práctico* y lo *teórico* redescubriendo que el conocimiento de Dios no es un saber intelectual, sino una relación existencial que ilumina al hombre transformándolo simultáneamente?», O. Reboul, o. cit., p. 209. El mismo autor afirma que el mérito de la filosofía religiosa trascendental estaría en haber tratado de conciliar la fe en Dios y la fe en el hombre, cf. ibíd. p. 210. En el mismo sentido se pronuncia Despland, quien toma como hipótesis de trabajo que «la filosofía de la religión de Kant es un esfuerzo por entender su propia religión, por clarificar su sentido y alcanzar una posesión más madura de su espíritu básico. En otras palabras, creo que su filosofía de la religión tuvo para él un valor teológico y que lo puede tener también para nosotros», M. Despland, o. cit., p. 104. J. C. Luik, por su parte, afirma que «el mayor mérito de Kant es haber enseñado a interpretar el cristianismo no como una *Weltanschauung* científica sino religiosa. Así ha señalado a la dogmática cristiana y a la apologética cristiana de todos los tiempos su propio lugar y su propio punto de partida. Él ha revalorizado el cristianismo», J. C. Luik, 'The Ambiguity of Kantian Faith', *Scottish Journal of Theology* 36 (1983) 126-129. Estas valoraciones son quizás demasiado optimistas.

67 Kant recensionó su obra *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* en 1785, cf. *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, VIII, Berlin 1923.

68 Cf. Kl. Kopp, *Die Philosophie des Hermes besonders in ihren Beziehungen zu Kant und Fichte*, Köln 1912; K. Eschweiler, *Die Zwei Wege der neueren Theologie. G. Hermes - M. J. Scheeben, Eine kritische Untersuchung des Problems der theologischen Erkenntnis*, Augsburg 1926; J. Pritz, *Glauben und Wissen bei A. Günther*, Wien 1963; R. Malter, *Reflexion und Glaube bei G. Hermes*, Dissertation, Saarbrücken 1966; K. Beck, *Offenbarung und Glaube bei Anton Günther*, Wien 1967.

69 Cf. R. García de Haro, *Historia teológica del modernismo*, Pamplona 1972.

el radicalismo teológico de Paul Tillich (1886-1965)⁷⁰, el existencialismo teológico de Robert Bultmann (1884-1976), que le llevó a negar la historicidad de los Evangelios, o la teología trascendental del primer Karl Rahner (1904-1984). Este último concibió el acceso a Dios como «experiencia trascendental», en la cual se da un «saber atemático» del Infinito; de su teología se ha escrito que coloca al hombre en ocasión de «reducir el misterio de Dios al significado que tiene para el hombre»⁷¹; también se ha dicho que es «un planteamiento en exceso abstracto y que corre el riesgo de hacer a Dios objeto de una pura deducción trascendental»⁷². Heidegger, por su parte, declaró sobre estos tipos de concepción de la teología que «mientras ésta no sea superada y echada por la borda, jamás llegará la teología a la libertad del decir que le compete»⁷³.

Comoquiera que Kant entiende la concordancia que se da entre la fe cristiana y la fe moral como un aval de la intrínseca racionalidad del cristianismo, no han faltado quienes interpretesen la filosofía kantiana como una apologética de la fe cristiana⁷⁴,

70 Cf. W. Leibrecht (ed.), *Paul Tillich, Philosopher and Theologian*, New York 1959; K. Hamilton, *The System and the Gospel. A Critique of P. Tillich*, London 1963; T. O'Meara - C. Weisser (ed.), *Paul Tillich in Catholic Thought*, London 1965; C. J. Armbruster, *The Vision of Paul Tillich*, New York 1967; D. Kelsey, *The Fabric of Paul Tillich's Theology*, London 1967; W. L. Rowe, *Religious Symbols of God. A Philosophical Study of Tillich's Theology*, Chicago 1968; A. Cardoni, *Being and God in P. Tillich's Ontology*, Roma 1969; D. E. Arnink, *Symbolic Knowledge in E. Cassirer and P. Tillich*, Claremont Graol 1971; Tina Manferdini, *La filosofia della religione in P. Tillich*, Bologna 1977; J. L. Illanes, *Sobre el saber teológico* Madrid 1978; J. P. Clayton, *The Concept of Correlation. P. Tillich and the Possibilities of a mediating Theology*, Berlin 1980; M. Repp, *Die Transzendierung des Theismus in der Religionsphilosophie Paul Tillichs*, Frankfurt 1986.

71 Cf. Geffré, *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1972, pp. 50 ss.

72 Cf. A. González-Montes, 'Fundamentación de la religión. Teología de la religión cristiana según Karl Rahner', *Estudios trinitarios* 29 (1987) 9-60. Por otra parte, pensadores de la talla de E. Gilson y C. Fabro atribuyen a Kant haber propiciado experimentos filosóficos tan dudosos como el *realismo crítico*, que ha inspirado las *teologías antropocéntricas de corte trascendental*, cf. E. Gilson, *El realismo metódico*, Madrid 1952; C. Fabro, *L'avventura della teologia progressista*, Milano 1974.

73 Cf. H. Ott, *Was ist systematische Theologie?*, en: J. M. Robinson - J. B. Cobb (ed.), *Neuland in der Theologie*, I, Zürich 1964 p. 132; C. Fabro, o. cit., I, I-II.

74 «Kant ha buscado un método metodológicamente correcto para, por así decirlo, ascender a la fe desde abajo. (...) llos fundamentos teológicos básicos de su filosofía habrían sido motor o impulso de su reflexiónl.

o bien como una presentación moderna y racional de la esencia del mensaje cristiano ⁷⁵; otros la entienden como una preparación evangélica, es decir, como una filosofía que allana y prepara el camino del hombre que se acerca a la fe ⁷⁶. Sin embargo, este supuesto servicio apologetico tiene una contrapartida francamente negativa, ya que Kant, con su interpretación racionalista del cristianismo, ha hipotecado la fe cristiana en puntos esenciales. Así lo ha visto Olivier Reboul: «Desde el punto de vista filosófico se podría hacer a Kant un doble reproche: primero, haber creído salvar al cristianismo reduciéndolo a su sentido práctico; y también, haber hecho incomprensible su propia doctrina sobre el mal y la redención, por su concepción demasiado estrechamente leibniziana de lo suprasensible, por su afán de ligar la libertad a lo intemporal» ⁷⁷.

Esto significaría que Kant habría tratado también de construir con su obra el fundamento filosófico de una apologetica de la religión en general y especialmente del cristianismo; quizás incluso fuera éste un objetivo principal», A. Winter, 'Theologische Hintergründe der Philosophie Kants', *Theologie und Philosophie* 51 (1976) 31 ss. J. L. Bruch, sin embargo, descarta el carácter apologetico de la filosofía kantiana: «Desde el punto de vista de los principios y del método de Kant, debe constatarse la oposición irreductible de su empresa con cualquier apología de la religión cristiana», en este punto debe situárselo en las antípodas de Pascal, cf. J. L. Bruch, o. cit., p. 253.

⁷⁵ Según Oelmüller, nuestro filósofo sólo intenta dar una forma brillante, racional y moderna a la fe cristiana; por eso «no formula nunca una alternativa frente al cristianismo. El punto de partida de la filosofía crítica religiosa de Kant es la tensión entre el cristianismo y la modernidad», W. Oelmüller, *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Frankfurt 1979, p. 163. Hegel se mostró más pesimista al respecto; según él, Kant «con su intento de revitalizar la forma positiva de la religión atribuyéndole un significado derivado de su filosofía, no lo ha conseguido», G. W. Fr. Hegel, 'Glauben und Wissen', en *Gesammelte Werke*, IV, Deutsche Forschungsgemeinschaft (ed.), Hamburg 1968, p. 315.

⁷⁶ Cf. N. Fischer, *Zur theoretischen Seite der Kantischen Lehre von den Postulaten der reinen praktischen Vernunft*, en N. Fischer y otros (ed.), *Alte Frage und neue Wege des Denkens. Festschrift für J. Stallmach*, Bonn 1977, pp. 134-142; *Die Transzendenz in der Transzendental Philosophie. Untersuchungen zur speziellen Metaphysik an Kants «Kritik der reinen Vernunft»*, Mainz 1979.

⁷⁷ O. Reboul, o. cit., p. 209. En otro escrito, el mismo autor prosigue: «En cualquier caso, el pensamiento religioso de Kant se presenta como un debate sobre problemas típicamente luteranos. Es importante insistir —como lo hace Delbos— en lo que el filósofo ha retenido de sus maestros pietistas: la sinceridad de la fe importa más que los dogmas, todos los hombres, aun los más humildes, participan igualmente de un *sacerdocio universal*, la conversión debe ser radical, la Biblia es el *único* texto reli-

En esta línea, y de forma más radical, Cornelio Fabro ha denunciado que la filosofía trascendental, con su antropocentrismo religioso, ha deformado profundamente la esencia de la fe cristiana, ya que «concibe la relación del hombre con Dios como fundada únicamente de parte del hombre, y no conoce la relación metafísica de Dios causa de todos los seres y de todo acto, ni la relación moral de Dios Padre de los hombres que se dirigen a Él con *temor filial*, como incluso enseñaba Wolff. Entonces la *fe*, tal como la entiende Kant, está en las antípodas no sólo de la fe católica sino también de la de Lutero; es reducida a la mera idea de la preponderante actitud moral del hombre»⁷⁸.

gioso», O. Reboul, 'Kant et la religion', *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses* 50 (1970) 150 ss. Reboul señala agudamente otros puntos críticos: «Kant se encuentra muy alejado de algunas de nuestras preocupaciones actuales, al menos por su rechazo de la historia, por su desconfianza respecto a cualquier comunidad real; por otra parte, rechaza lo que para un Kierkegaard será esencial del *estadio religioso*: la relación secreta, incommunicable entre Dios y el hombre. Sobre todo, prisionero de los problemas teológicos de su época —el sentido literal de la Biblia, los milagros, los méritos y las recompensas—, Kant desconoce el punto fundamental del *Credo*: la Encarnación. Es doceta en su doctrina del Cristo increado, es arriano en su doctrina de Jesús, hombre ejemplar. Kant rehusa la afirmación central de la fe cristiana: *et homo factus est*. Así, su requisitoria contra el *conocimiento* religioso, al cual opone la fe auténtica, le lleva a ignorar sin embargo la frase de San Pablo: *yo sé en quien he creído*; un saber que no es curiosidad vana, ni una gnosis que substituya a la vida moral, sino más bien un *reconocimiento* en todos los sentidos del término», O. Reboul, o. cit., p. 151. R. O'Farrel, por su parte, critica otro aspecto de la interpretación kantiana del cristianismo: su concepción del amor «no es formalmente el amor de Dios, que incluso en el orden natural es la unión afectiva con Dios que surge del deseo más hondo y de la fuente de inquietud ansiosa implantados en el corazón por el Creador, atrayéndolo a sí mismo. Pues la religión no es meramente una mentalidad moral o una acción moral, es la unión del corazón con Dios y la adoración de Dios como reconocimiento vivo de su soberano dominio y de nuestra total dependencia de Él». Para agradar a Dios es necesaria la *fe teologal*, cosa que Kant parece ignorar, cf. F. O'Farrel, 'Kant's Concern in Philosophy of Religion', *Gregorianum* 58 (1977) 520. Gómez-Caffarena, por último, señala como deficiencias de este pensamiento respecto a la fe cristiana: su «unilateralidad», por influjo del racionalismo naturalista, que le hace desconocer el valor de la misericordia y del amor; la falta del sentido contemplativo de la adoración, elemento esencial de cualquier fenomenología religiosa; la escasa relevancia de la revelación; y, por fin, su antimisticismo radical, que impide el acceso directo a Dios de la conciencia humana, cf. J. Gómez-Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, Madrid 1984, p. 323.

⁷⁸ C. Fabro, *La preghiera nel pensiero moderno*, Roma 1979, pp. 205 ss. Derungs también afirma que esta fe kantiana «no tiene nada en común con la virtud teologal de la fe», U. Derungs, *Der Moraltheologe Geishütt-*

Veíamos que la resolución kantiana del conflicto entre las Facultades de Filosofía y Teología pasaba por la negación de la teología cristiana especulativa, en cuanto Kant descarta por principio que la revelación histórica de Dios haya podido tener carácter estricto de novedad intelectual. Basado en este supuesto, el ejercicio dominante de la razón filosófica sobre las cuestiones teológicas —lo que el mismo Kant denominaba *racionalismo*— tiene un efecto negativo: la perplejidad ante algunos problemas teológicos. La actitud reduccionista ante el misterio produce un atascamiento intelectual. Kant reconocerá en ocasiones que no es capaz de *comprender* ni de explicar suficientemente aspectos del cristianismo que, sin embargo, admira ⁷⁹. Locke se había mostrado

ner (1763-1805), I. Kant und J.G. Fichte. Studien zu den philosophischen Grundlagen der «Theologische Moral» Joseph Geishüttners, Regensburg 1969, p. 94. La principal objeción de la fe cristiana al Religionsglaube es —según Schwartländer— haberla reducido a una fe pasiva, abstracta e impersonal; la «fe moral», por su parte, se entiende de modo activista, cf. J. Schwartländer, Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen, Stuttgart 1968, p. 235, nt.

⁷⁹ Véase, por ejemplo, cómo en este pasaje sobre la naturaleza de la conversión, el pensamiento de Kant concluye en pura perplejidad: «Esta transformación radical se inicia, entonces, con un milagro y concluye con lo que suele considerarse como natural, porque lo prescribe la razón, es decir, una conducta moralmente buena. Pero como no se puede librar al hombre, ni siquiera en el vuelo más sublime de una imaginación de disposición mística, de toda acción espontánea sin reducirlo totalmente al estado de máquina, lo que le queda por hacer es la plegaria continua y ferviente (en la medida en que en general se la quiere aceptar como una acción), de la cual exclusivamente se puede esperar ese efecto sobrenatural; sin embargo, ahí se presenta un escrúpulo, a saber, que la plegaria, como suele decirse, sólo es escuchada cuando se cumple en la fe, y la fe sin embargo, es un efecto de la gracia, es decir, algo que el hombre no puede lograr por sus propios esfuerzos, y el hombre se ve arrastrado a un círculo con sus medios de gracia, y al final no sabe en verdad cómo encarar el asunto», *Streit...*, AK VII, pp. 55 ss. Otro ejemplo análogo es la siguiente observación sobre el dogma central cristiano: «Del dogma de la Trinidad, tomado literalmente, no se puede sacar absolutamente nada para lo práctico, aun cuando se creyera comprenderlo, menos todavía si uno se da cuenta de que supera todos nuestros conceptos», *Ibid.* AK VII, pp. 38 ss. Kant simplemente no sabe asumirlo, como hará enseguida Hegel. Obsérvese también cómo cierto apresuramiento en la consideración racional de un tema —el tema del nombre que reciben los creyentes en Cristo, tema del cual parece desconocer su tradicional sentido teológico— le impide ver en él la dimensión de profundidad hermenéutica que no escaparía quizás a otros filósofos: «Por una singularidad del uso (o del abuso) de la lengua alemana los adeptos de nuestra religión se llaman *Christen* como si hubiera más de un Cristo y como si cada fiel fuera un Cristo. Tendrían que llamarse *Christians*», *Ibid.* AK VII, p. 48, nt. Justa-

más abierto a la posibilidad de un error por parte del filósofo en materias religiosas; no en vano quien filosofa es un hombre concreto —y falible— y no la razón misma; por eso confesaba: «Condenaré de inmediato y rechazaré cualquier doctrina mía, apenas se me muestre que es contraria a alguna doctrina revelada por la Escritura»⁸⁰. La formulación lockiana quizá no es perfecta, pero reconoce un cierto primado de la ciencia teológica.

3. ORIGINALIDAD RELIGIOSA DE LA FE CRISTIANA

Roger Verneaux ha apuntado que la inadecuación de la concepción kantiana de la fe es resultado —como en otras de sus definiciones— de una deficiente fenomenología; la fe cristiana que allí se representa es una imagen recortada y manipulada de la experiencia cristiana⁸¹. Esta y las anteriores observaciones sobre la fe cristiana ya mencionadas nos sitúan ante la cuestión de cómo ella se entiende a sí misma, dejándola hablar con libertad, tras haber sido sometida al tribunal de la filosofía crítica. Es decir, ¿qué es la fe cristiana para sí misma y hasta qué punto es interpretada de modo auténtico por Kant?

La fenomenología del creer distingue varios sentidos de fe: la fe-apuesta, la fe religiosa, la fe interpersonal. Estos significados del término *creer* se encuentran integrados en la fe cristiana, pero están asumidos en un nivel de sentido más alto, porque la fe cristiana supone que ha acontecido una novedad radical en la vida del hombre: el Dios vivo ha intervenido en la Historia.

El cristiano tienen creencias que no puede compartir con otros hombres no creyentes y que, a los ojos de éstos últimos, sólo aparecerán como *creencias-opiniones* —en lenguaje kantiano serían

mente la lengua alemana es la que hace honor al sentido más hondo del ser de un cristiano, que no es sólo seguidor de Cristo, sino un hombre *ungido* y señalado en Cristo, o —para utilizar el lenguaje de los primeros escritores cristianos— *otro Cristo*.

80 J. Locke, *Letter to Edward Stillingflet* (enero de 1697), Postdata.

81 R. Verneaux, *I. Kant. «Crítica de la razón pura»*, Madrid 1978, p. 101. Esta observación vale especialmente por lo que respecta a la fe interpersonal en general, y a la fe cristiana en cuanto se puede inscribir en esta categoría antropológica, cf. R. Vancourt, *La phénoménologie de la foi*, Tournai 1954.

el remanente puramente histórico de la «fe eclesial»—, como *opiniones de los cristianos*, opiniones más o menos verosímiles (lo que Kant denomina «fe histórica») ⁸². Pero la fe cristiana no es sólo eso, porque el cristiano compromete su vida, *apostándolo* todo a su fe en Dios. A los ojos de los creyentes de otras religiones, la fe del cristiano puede aparecer como *una religión más*. Lo que distingue la vivencia de la fe cristiana de la de otras religiones es que la fe cristiana, además de ser fe religiosa en Dios (lo que Kant denomina «fe moral»), es fe interpersonal. Pero no es fe interpersonal en algún hombre —«fe eclesial histórica»—, sino fe en el Dios vivo. En la fe —ha dicho Juan Pablo II—, Dios «se revela como una Persona que nos invita a la convivencia, a la participación, a la comunión. Una persona absoluta o, mejor dicho, un Absoluto personal» ⁸³. Esta es la principal *piedra de escándalo* que presenta el cristianismo ante Kant, la principal dificultad para dejarse interpretar como mera *religión moral*, dotada de formas históricas arbitrarias pero eficaces moralmente.

Kant no debería haber intentado soslayar este punto esencial: que la fe del cristiano es una forma de relación interpersonal con Dios, a través de la cual Dios —Verdad fontal— se ofrece como apoyo firme de la existencia humana. Ese apoyo se realiza a través de la fe en sus palabras, en los contenidos de su revelación, que no son palabras y verdades humanas, sino verdades divinas, inmutables y certísimas. La religión cristiana es, por esta última característica, cualitativamente diferente de otras religiones humanas. No es sólo que contenga retazos de revelaciones divinas, sino que es toda ella una religión revelada, fruto de la iniciativa divina. Las creencias cristianas tienen un valor objetivamente absoluto, porque son verdades reveladas. Por eso el cristiano no se está dejando llevar por un espíritu de fanatismo cuando defiende el carácter absoluto de su fe, sino que está cumpliendo un deber moral de fidelidad con el Dios de Verdad. Los dogmas cristianos no son, como pretende Kant, meras expresiones de una experiencia moral, no poseen sólo una función simbólica, sino que tienen —en sus formulaciones concretas— un valor absoluto, en

82 Bien es cierto que este contenido doctrinal, en cuanto objeto de la predicación cristiana, es la ocasión y la condición de posibilidad de que en los no creyentes se engendre la fe, cf. J. M. Odero, 'La comunicabilidad de la fe según Kant', en *Revista Española de Teología* 49 (1989) 295-306.

83 Juan Pablo II, en A. Frossard, *No tengáis miedo*, Madrid 1982, pp. 67-69.

cuanto recogen palabras de Yahvé, testimonio del Dios que merece fe absoluta⁸⁴.

Las creencias o dogmas del cristianismo (*fides quae*), en cuanto revelados por el Dios vivo para nuestra salvación, participan del mismo carácter absoluto de Dios y forman parte esencial del acto de fe cristiana (*fides qua*). La *fides quae* («fe eclesial estatutaria») está indisolublemente ligada a la *fides qua* (a la llamada «fe moral»), porque sólo es verdad que creemos a Dios cuando aceptamos plenamente su Palabra salvadora. En la fe cristiana se enlazan, pues, indisolublemente la fiel memoria de la revelación y la confianza en el Dios Salvador. La confesión de fe cristiana tiene, por tanto, un sentido eminentemente personal. Aunque los contenidos de la fe los recibe el cristiano de la Iglesia mediante la tradición eclesial —la fe cristiana es verdaderamente *Kirchenglaube*—, la convicción que lleva a acoger las verdades reveladas es fruto de una elección personal hecha cara a Dios, y no es de ninguna manera la imposición servil de elementos arbitrarios por parte de la comunidad.

Por eso la fe en verdades absolutas no es un dogmatismo: «La fe —explica Juan Pablo II— no se identifica con el teísmo o con cualquier otra *Weltanschauung* que admita la existencia de Dios. La fe es mucho más que eso: es una respuesta interior a la Palabra de Dios en la esfera del pensamiento y de la voluntad del ser humano. Ella implica, pues, una intervención particular de Dios. Así, pues, en la noción de fe el teísmo está incluido orgánicamente pero trascendido en esencia. Evidentemente, la fe es *teísta* (por cuanto que cree en la existencia de un Dios), pero no es sólo teísta. En su misma esencia, es *teologal*, es decir, que no se limita a citar a Dios, sino que habla de Él y con Él. Porque la fe no constriñe la inteligencia, no la somete a un sistema de *verdades prefabricadas*. Acabamos de establecer la distinción entre el concepto del mundo teísta y la fe: en ambos casos se trata de un compromiso auténtico de nuestra inteligencia. Como concepto del mundo, el teísmo es resultado de un razonamiento o de cierta manera de

84 La respuesta de la fe —ha enseñado Juan Pablo II— «tiene, sin duda, un *carácter cognoscitivo*; efectivamente, da al hombre la posibilidad de acoger este conocimiento (auto-conocimiento) que Dios *comparte* con él. La aceptación de este conocimiento de Dios, que en la vida presente es siempre parcial, provisional e imperfecto, da, sin embargo, al hombre la posibilidad de participar desde ahora en la verdad definitiva y total, que un día le será plenamente revelada en la visión inmediata de Dios. *Abandonándose totalmente a Dios*, como respuesta a su auto-revelación, *el hombre participa de esta verdad*», Juan Pablo II, *Audiencia* (10. V. 1985).

comprender el Universo, mientras que la fe es una respuesta consciente y libre del espíritu a la Palabra del Dios vivo. Esta, como tal, compromete a toda persona. El hecho de que yo crea y el porqué yo creo está orgánicamente unido a aquello que yo creo»⁸⁵.

La fe cristiana debe ser considerada toda ella, y no sólo su núcleo más claramente moral, como intrínsecamente salvífica: «La fe —comentaba Tomás de Aquino— es substancia de las cosas que esperamos, pues se tiene el primer comienzo de ellas en nosotros por el asentimiento de la fe, que en germen encierra todas las cosas esperadas. Esperamos ser felices por la inmediata visión de la verdad, a la cual nos adherimos ahora por la fe»⁸⁶. Kant también intuyó que la fe cristiana es el principio de la esperanza, pero olvidó que sólo puede serlo gracias a su valor intelectual, cognoscitivo: quien cree en Dios revelado en Cristo, quien se deja enseñar por Cristo Maestro, posee la verdad cuya visión le hará feliz; es decir, posee a Dios, aunque ciertamente sin verlo.

4. MOTIVACIONES CRISTIANAS DE LA *GLAUBENSTHEORIE*

La filosofía kantiana —en contra de sus estereotipos al uso— se mostró sumamente liberal y permeable ante el influjo inspirador de la fe cristiana. Nada más ajeno a ella que el prurito purista de una filosofía asépticamente apartada del contagio del espíritu religioso y anancásticamente preocupada de cualquier sospecha de confesionalidad. Como hemos podido comprobar, nuestro autor se muestra deudor del cristianismo en muchos de los conceptos más importantes de su filosofía moral, destacadamente en la concepción de la *fe*. Pero hay que destacar aún una influencia más sutil de la religión cristiana, que puede haber quedado aún hoy fundamentalmente oculta. Se trata del hecho —atestiguado en las anotaciones personales de nuestro filósofo (*Reflexionen*)— de que el impulso subjetivo más claro para preferir algunas de sus vías de pensamiento es un motivo entresacado de la teología cristiana —aunque luego fuera remodelado de acuerdo con otro espíritu.

Es éste el caso de los siguientes temas:

85 Juan Pablo II, en A. Frossard, *No tengáis miedo*, Madrid 1982, pp. 44 ss.

86 Tomás de Aquino, o. cit., II-II, q. 4, a. 1.

1) *Su concepción antiintelectualista de la fe*. Las razones de conveniencia que la avalan son de tipo religioso: «La Providencia no ha querido que conocimientos sumamente necesarios se apoyasen en sutilezas de finos razonamientos». En otro lugar, argumenta la necesidad de que la moral preceda al conocimiento teológico, porque en caso contrario «todo lo que tuviera de defectuoso nuestro conocimiento se extendería al precepto moral»; en este pasaje late una concepción sacral de la ley natural. «En esto se muestra la divina sabiduría, en que *no conocemos, sino que debemos creer que hay un Dios*», porque si le conociéramos «el lugar de los motivos morales sería ocupado por la esperanza del premio y el miedo al castigo» y se corrompería la vivencia religiosa. De hecho —según Kant— «Cristo dijo que el sumo bien consiste en la comunión con Dios. Pero su camino pasa por la buena conducta de fe y no por la visión». Sin embargo, él no se hace eco suficientemente de la pluralidad de pasajes de la Biblia en los cuales aparece descrita la relación religiosa del hombre con Dios —la fe— en términos de conocimiento. La suya es una lectura parcial, que luego condiciona decisivamente su interpretación de la fe cristiana ⁸⁷.

2) *El eticismo religioso*. El Evangelio —reconoce Kant— fue el factor que introdujo en la historia humana la convicción de que el valor de la vida del hombre se halla en ajustarse a «la disciplina de un deber puesto ante sus ojos». El maestro del Evangelio fue quien anunció a los hombres que la fe moral es «la única que santifica a los hombres». Según la revelación cristiana, la santidad de vida es ciertamente un elemento esencial de la religiosidad; es más, la vida religiosa consiste muy principalmente en ese esfuerzo por actuar de acuerdo con la ley moral y movidos por una desinteresada intención ⁸⁸. Ahora bien, el Evangelio subraya también que parte de ese esfuerzo moral consiste en conocer a Dios, amán-

87 Esta fe, si bien salva a través de la no-visión de las cosas creídas, pone al hombre en posesión intelectual de esas realidades sobrenaturales. Obviamente el conocimiento de fe debe ser distinguido del conocimiento científico, pero no por ello deja de ser un cierto conocimiento: posesión intencional de realidades.

88 Una ejemplificación de la teoría kantiana la hallamos en algunos personajes de Dostoievsky. En una de sus novelas, una mujer angustiada por dudas unidas sobre la otra vida pregunta al *staretz* Zósima: «¿Cómo, cómo recobrar la fe? ¿Cómo probarlo, cómo convencerse?». Zósima responde: «Si nada se puede probar, cabe convencerse. Por la experiencia del amor aparente. Trate de amar a sus semejantes activamente y sin des-

dole no sólo con todas las obras sino también con toda la mente. Esta dimensión contemplativa de la vida religiosa, que forma parte esencial de la ética cristiana, está ausente del concepto kantiano de fe.

3) *El concepto de autonomía*. Kant afirma que «el principio cristiano es autonomía de la razón pura práctica, porque no pone el motor propio para la observancia de las leyes en la consecuencia deseada, sino sólo en la representación del deber». En efecto, el concepto de autonomía es genuinamente cristiano; la moral cristiana subraya fuertemente —como él observa— la rectitud de intención como parte integrante del obrar moral. De esta forma se da en la conducta cristiana una síntesis precisa de autonomía y de heteronomía —entendiendo este último concepto en su sentido usual: el cristiano hace el bien porque es el bien y porque obrar así es voluntad de Dios—⁸⁹. Ahora bien, hay que señalar que este concepto de autonomía es remodelado en una forma que se presta a interpretaciones imanentistas.

En estos tres importantes temas —y también en otros de menor cuantía— Kant parecería seguir más o menos implícitamente el ritmo de una fe que busca comprender sus contenidos *fides quaerens intellectum*. Sin embargo, la formal armonía fe / razón filosófica tiene un sentido muy distinto del que hallamos en otros pensadores cristianos. En efecto, la fe cristiana es inspiradora del pensamiento kantiano *solamente en sentido material*. Es decir, él se inspira voluntariamente en temas cristianos, pero no es la fe cristiana (la *fides qua*, es decir, la fe como actitud) el motor que impulsa su reflexión. Se aprovecha de la cultura cristiana, pero no filósofa desde la fe cristiana. Busca entender el cristianismo —en cuanto informa la cultura en la cual vive, cultura que acepta críticamente—, pero sin aceptar previamente la fe cristiana como

canso. A medida de sus progresos en el amor, se convencerá, también, de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. Y si llega hasta el olvido total de sí misma en el amor al prójimo, entonces usted creará seguramente, y, sin ninguna duda, podrá penetrar en su alma. Está probado; es seguro», F. Dostoievsky, *Los hermanos Karamazov*, II, 4. Newman teorizó brillantemente sobre las raíces morales que —como vio Kant— tiene siempre el surgimiento de la fe, cf. J. H. Newman, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London 1870.

⁸⁹ Cf. J. M. Odero, *Autonomía y fe cristiana. Consideraciones al margen de la «Crítica de la razón práctica» de Kant*, en AA. VV., *Persona, verità e morale*. Atti del Congresso Internazionale di Teologia Morale Roma, 7/12 IV 1986), Roma 1988, pp. 853-858.

fuente de verdad, como apoyo misterioso del sujeto en la Verdad divina⁹⁰.

Entonces, ¿era Kant un *cristiano disfrazado* —como opinaron Schiller y Nietzsche—? O bien, ¿había detrás de sus afirmaciones de modestia teológica un escepticismo religioso, taimado pero dinámico? La lectura de las notas personales del pensador prusiano da indicios de que algunas intuiciones religiosas propias del ambiente pietista inspiraron su estrategia epistemológica en lo que respecta a la religión. Él alude —aunque quizás sólo con carácter ilustrativo— a los designios de una Providencia divina que salva al hombre con la ley moral y no con la teología. Ahora bien, en nuestra opinión, no se puede dilucidar si esta inspiración religiosa fue mantenida en el espíritu cristiano que le era propio o bien fue manipulada como vehículo para transmitir contenidos contrarios al espíritu cristiano, pues Kant no hizo declaraciones de intención al respecto. Lo único cierto en esta cuestión histórica es que él muestra su obra como una defensa de la religión frente al libertinismo y al naturalismo.

JOSÉ MIGUEL ODERO
Universidad de Navarra

90 La naturaleza de la fe cristiana es un *misterio*, que sólo desde la revelación se esclarece. El teólogo debe acudir a la experiencia cristiana y ha de contar con la filosofía, pero iluminando todo con la fe misma. Porque *la fe sólo se puede conocer adecuadamente desde la fe*, como la razón sólo desde la inteligencia puede ser comprendida. El misterio de la fe sólo es accesible con la conciencia pura de quien se deja enseñar por Yahvé (cf. *1 Epístola a Timoteo*, 3, 9). Cfr. B de Margerie, 'La foi, mystère de foi, révéle par Dieu', *Divinitas* 24 (1984) 276-282. Como anotaba Kierkegaard, «para distinguir una luz es necesario siempre otra luz. Cuando se está en completa oscuridad y aparece un punto de luz no es posible distinguir el origen de la luz, porque en la oscuridad no se puede determinar ninguna relación de espacio. Sólo con otra luz se podrá precisar la posición del primer punto respecto al segundo», S. Kierkegaard, *Diario*, (entrada del 15 IV 1834), I, A 1, h. ³/₄, parte I, p. 1.

SUMMARY

Christian Faith was a very important element in the making of Kant's Philosophy of Religion. Consciously the Prussian philosopher analyzed Christian doctrines searching for some theoretical inspiration. Indeed he asserts that relevant ideas of his thought on religion were in fact «inspired» by the reading of the Bible —ideas such as those of *faith, atonement, radical evil*. Christian faith is highly appreciated by Kant among the world's religions, because historically it has been a formidable promotor of Humanity's moral education. Kant's rationalism however compels him to deny some specific importance to Christian theology (*geoffenbarte Theologie*); instead the true meaning of Christian doctrines should be determined by rational theology, the part of the philosophical reflexion dealing with religious questions. Abusing the fundamental rules in hermeneutic action, Kant asserts that the philosopher can claim for a biblical text some meaning that challenges the meaning of the text itself. In conclusion, the author maintains the hypothesis that Kant's rationalism could be corrected by greater attention to the intelectual value of Christian faith.