

**FILOSOFIA**

---



## LA ILUSTRACION DE LAS RELIGIONES

*Jesús Avelino DE LA PIENDA*

### RESUMEN

El artículo se inserta en el ambiente actual de rememoración de personas e ideas de la Ilustración del XVIII. Recoge el concepto kantiano de religión y de «ilustración religiosa». Reconociendo sus limitaciones, destaca su interés actual. Se mueve en torno al esquema kantiano que distingue y contrapone la religiosidad innata, racional, una y universal, del ser humano frente a la pluralidad de religiones (iglesias) que le dan expresión social. La tesis principal defiende el carácter originario, ontológicamente primario, de esa religiosidad pura racional, cuya plena liberación y desarrollo (la «ilustración religiosa») constituye el ideal supremo de la Ilustración. Esto implica que las religiones (iglesias) son sólo **medios**, instrumentos, históricamente condicionados y caducos, aunque **necesarios**, al **servicio** de esa religiosidad innata. Esta es el **fin** de aquellos. La inversión de funciones entre estos dos elementos de la religión (convertir el medio en fin y viceversa) es la raíz principal de todos los vicios de la vida religiosa: superstición, fetichismo, fanatismo, clericalismo, etc.

**PALABRAS CLAVE:** Filosofía-religión

**Clasificación UNESCO:** 720799 (Filosofía de la Religión)

## SUMMARY

The article is related to the present-day atmosphere of remembrance of the people and ideas in the 18th century Illustration. It comes across the Kant's concept of religion and of «religious Illustration». Though acknowledging its limitations it emphasizes its present interest.

It deals with the Kant's outline which distinguishes and compares the innate, rational, unique and universal religiousness of human beings, with the plurality of religions (churches) which give social expression to it.

Its main thesis stands for the original character, ontologically primary of that pure, rational religiousness whose full liberation and development («religious Illustration») makes up the supreme ideal of the Illustration. This means that religions (churches) are only **media**, instruments, historically limited and perishable, though necessary in the service of that innate religiousness. This is the aim of those. The inversion of functions between these two religion elements (replacing the **medium** by the aim or vice versa) is the main origin of all the vices in our religious life: superstition, fetishism, fanaticism, clericalism, et cetera.

KEYWORDS: PHILOSOPHY-RELIGION

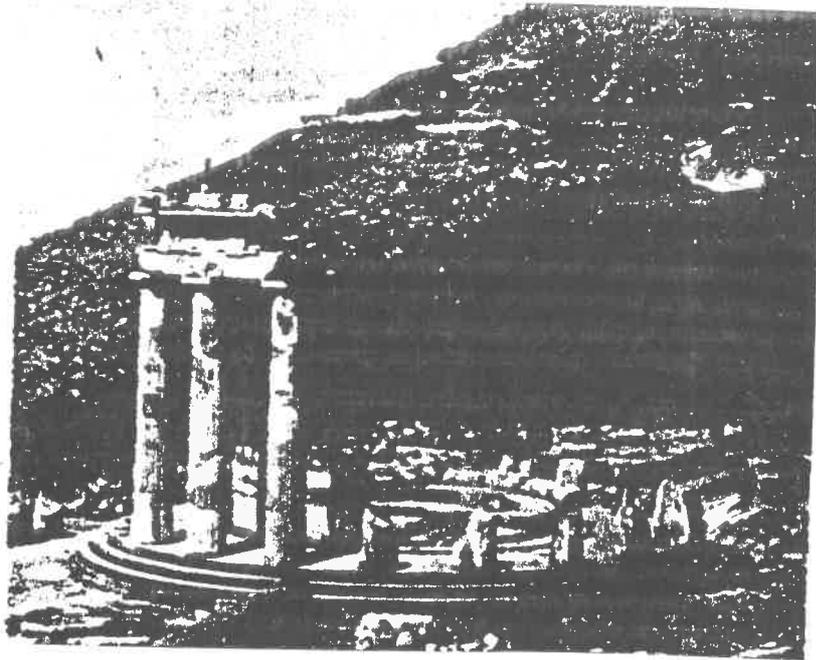
UNESCO: 720799 (Philosophy of Religion)

γνώθι σεαυτὸν

«Conócete a tí mismo»  
(Delfos)

Sapere aude!

«¡Atrévete a saber!»  
(Kant)



**Templo de Delfos.** En su entrada estaba escrito: «*Conócete a tí mismo*». Es decir, el hombre debe ser consciente de sus límites y no traspasarlos. «*No quieras ser Zeus. A los mortales les convienen cosas mortales*», dice otro de sus oráculos. Invita así a respetar el ideal apolíneo de la medida y del equilibrio. Ambos oráculos adquieren especial vigencia si se aplican a las iglesias, que con tanta frecuencia se sienten tentadas a extrapolar y a abusar de su poder religioso.

Como contrapeso de estos oráculos está el consejo kantiano: «*¡Atrévete a saber!*», referido más bien a los creyentes. Kant nos invita a que utilicemos la potencialidad de nuestra mente para regirnos también en materia religiosa y no guiarnos exclusivamente por lo que los jerarcas nos digan.

## INTRODUCCION

Muchos de los planteamientos planteados por la Ilustración, desde sus inicios en el siglo XVII y durante el XVIII, siguen siendo válidos aún en nuestros días. La Ilustración es un fenómeno de la cultura occidental en el que los individuos y los pueblos buscan desembarazarse de las ataduras impuestas por el principio de autoridad externa en todos sus aspectos.

Se parte de una gran confianza en las posibilidades de la Razón. Ella es tomada como el nuevo principio de autoridad, pero no impuesto desde afuera, sino interior a cada uno. Por él se ha de regir la conducta «ilustrada» a nivel individual y social. Esto implica una cierta «inversión copernicana» respecto a la tradición medieval y al espíritu de las viejas instituciones, entre ellas la Iglesia Católica que tanto poder tenía y aún tiene en la historia de Occidente.

En general, la Ilustración invita a que cada uno tome como norma máxima de su conducta lo que le dicte la Razón que lleva en su interior. En ella encontrará la fuente de la verdadera ética (la ética **natural**), de la verdadera religión (la religión **natural**), etc. La verdadera religiosidad del hombre hay que buscarla en su interior, en la Razón, y no en la institución (la Iglesia).

En las discusiones y escritos de los ilustrados en torno a la religión aparece como denominador común la distinción entre la religión entendida como dimensión esencial al hombre, interna a él mismo y asentada en la Razón, y la religión entendida como organización externa, como institución, como Iglesia, con su jerarquía, su magisterio, sus actos de culto, etc.

El confundir la religión con su organización externa, al identificarla con la institución o Iglesia, es la raíz del **comportamiento supersticioso** del creyente y del **abuso de poder** por parte de la jerarquía. La institución religiosa no es la religión propiamente dicha, sino un **instrumento**, un **medio**, para su expresión y realización social. Toda su razón de ser está en **servir** al desarrollo de la religiosidad natural que cada uno lleva en su interior. Pero como tal instrumento puede ser bien o mal utilizado en manos de los jefes religiosos y también puede ser bien o mal interpretado por parte de los creyentes.

Cuando deja de ser entendido como tal instrumento o medio y es tomado como un fin en sí mismo, surge el comportamiento supersticioso por parte de jefes y creyentes. Cuando ese trastoque de términos es fomentado y aplicado por el jefe, aunque sea de buena fe, está cometiendo un verdadero **abuso de poder**. De esa manera induce al creyente a poner la esencia del comportamiento religioso, no en una actitud interna a él mismo y en un consecuente comportamiento externo, sino en una serie de actos externos (culto) que el mismo jefe organiza y dirige. Este, entonces, se arroga la

llave de la religiosidad. De **servidor** de la religión se convierte en **señor** que ha de ser servido a través de la conducta religiosa.

De esa manera induce al creyente, y a él mismo, a la más radical de las alienaciones, que los ilustrados llaman **superstición**. En ella se confunde el **fin** con el **medio**, la religiosidad con su expresión institucional.

Dentro de este esquema de análisis del fenómeno religioso, el pensamiento kantiano ocupa un lugar culminante. Tiene, sin duda, importantes limitaciones. El carácter excesivamente racionalista de su concepto de religión **natural** necesita ser corregido y completado por una visión de la religión en la que se recoja la dimensión **sentimental**, irracional, de la religión (1).

No obstante, el esquema del análisis kantiano sigue teniendo, a mi entender, un extraordinario valor para nuestro tiempo. El nos invita sincera y abiertamente a que utilicemos sin miedo, sin reservas, la capacidad de análisis de nuestra Razón, aplicándola al fenómeno religioso en todos sus aspectos. Creo que, si lo hacemos, nos veremos libres de muchos remordimientos de conciencia, temores infundados, servilismo sacrales, abusos de poder religioso. Que las religiones no sólo son fuentes de felicidad y consuelo, sino también de infelicidad y amargura. No sólo «salvan», sino que también «condenan». No sólo ofrecen o prometen «cielos», sino también «infiernos». No sólo buscan paz, sino también guerra (Guerras de Yahveh, Cruzadas, Guerras Santas, Revolución).

Su poder es enorme, porque es un **poder sobre las conciencias**. Eso le hace más radical y duradero que cualquier otro poder. Piensese en los siglos de existencia, incluso milenios, de las grandes religiones de la Tierra en comparación con la mucho más breve existencia de reinos e imperios.

Pero la enormidad de ese poder no le hace inmune a su radical ambivalencia. Puede ser utilizado para el bien y para el mal. Para desarrollar la religiosidad humana dándole cauces de expresión y realización social o para tergiversarla y manipularla al servicio de los propios intereses de poder.

Las instituciones religiosas (las iglesias), dada la radicalidad del tema que tocan: la religiosidad humana, y dado el enorme poder social que el control de la misma les puede proporcionar, pueden sentir fácilmente la tentación de convertirse de **servidoras** en **señoras** de ese campo de la conducta humana. La Historia demuestra con gran crudeza con qué frecuencia han caído en esa tentación. Por otra parte, la tendencia del creyente a la comodidad, a evitar el esfuerzo de la reflexión y la propia responsabilidad («a mi que me digan lo que tengo que hacer y que me dejen en paz», dicen muchos), y su ignorancia favorecen esa conversión del jerarca religioso.

La Ilustración ha querido liberar la religiosidad humana de las garras de la institución religiosa. En sus análisis destaca, por tanto, los abusos de poder religioso. No obstante, no olvida, al menos en el caso kantiano, la **necesidad** de la organización social de la religión. El creyente tiene que dar expresión y realizar en comunidad con otros creyentes y no creyentes su propia religiosidad. Esto conlleva necesariamente cierta organización social, que será siempre hija de su tiempo y de su cultura. Es decir, la institución religiosa, la Iglesia, es necesaria, pero esa necesidad no debe ocultar su carácter instrumental, su relatividad, su historicidad y contingencia. Convertirla en algo absoluto y fin en sí misma es poner las bases de la superstición en el creyente y del abuso de poder en el jerarca (2)

## KANT. LA RELIGION DENTRO DE LOS LIMITES DE LA MERA RAZON

La filosofía de E. Kant suele ser considerada como la culminación del pensamiento de la Ilustración. Si esto es cierto, lo es sobre todo en lo que se refiere a la filosofía ilustrada de la religión <sup>(3)</sup>. Hegel decía que el pensamiento humano al término de cada época cultural se vuelve sobre sí mismo y pregunta por el sentido y valor de sus creaciones culturales en la época que termina (Hegel, 1977, pp. 112s. y 287). Pues bien, Kant no sólo continuó el proceso de la Ilustración en todos sus aspectos filosóficos, sino que, además, se preguntó de forma explícita y directa qué es la Ilustración: **Was ist Aufklärung**, y resume la respuesta en estos términos:

*«La Ilustración es la liberación del hombre de su culpable incapacidad. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin la guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia, sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin la tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten valor de servirte de tu propia razón!: He aquí el lema de la Ilustración»* <sup>(4)</sup>.

Dentro del espíritu de este lema se encuadra la filosofía kantiana de la religión. En ella se recoge la trayectoria del problema de la religión en esta época. Se trata de volver a la religiosidad interior, a la religión **natural**, basada en la Razón universal.

Para ello había que liberarse de la institución religiosa concreta que existía en aquel tiempo: la Iglesia (Católica o Protestante), con su enorme poder social y el apretado corsé de sus dogmas.

Lo fundamental del pensamiento kantiano se organiza y desarrolla en torno a estas tres preguntas:

- 1.—¿Qué puedo saber?
- 2.—¿Qué debo hacer?
- 3.—¿Qué me está permitido esperar» <sup>(5)</sup>

Pero en la **Introducción** de su curso de Lógica añade una cuarta pregunta:

*«¿Qué es el hombre?»*

y añade:

*«A la primera pregunta responde la Metafísica.  
A la segunda, la Moral.  
A la tercera, la Religión  
y a la cuarta, la Antropología.*

*Pero en el fondo se podría considerar todo esto como perteneciente a la Antropología, pues las tres primeras preguntas se refieren a la última»* (Introducción, III) <sup>(6)</sup>.

La filosofía kantiana de la religión se encuadra, dentro de su sistema de pensamiento, como respuesta a la tercera cuestión: ¿Qué me está permitido esperar? Es decir, su **filosofía de la religión** se muestra ante todo como una **filosofía de la esperanza** <sup>(7)</sup>.

## La relación Moral-Religión

El que Kant plantee la pregunta «¿qué me está permitido esperar?» después de la pregunta «¿qué debo hacer?» no es una casualidad. Ese orden de sus preguntas corresponde al orden del desarrollo interno de su pensamiento de tal manera que la Religión sigue lógica y ontológicamente a la Moral. La moralidad del hombre es la condición de posibilidad de su verdadera religiosidad <sup>(8)</sup>.

Por eso, para profundizar en la comprensión de esta relación tal vez convenga recordar aquí los postulados de la Moral (Razón Práctica) kantiana.

En toda concepción de la religión entran siempre, por lo menos, dos elementos: la divinidad y la actitud del hombre hacia ella. Ahora bien, para Kant la divinidad es un postulado, una exigencia, de la Moral o Razón Práctica, junto a otros dos: el de la libertad y el de la inmortalidad.

## El postulado de la libertad

Respecto a la existencia de la libertad dice Kant que la razón humana no puede ofrecer una razón teórica, pero tampoco puede demostrar que sea imposible. Por otra parte, la existencia de la moralidad es un hecho que se hace incomprensible, sino se supone la libertad.

La libertad es una propiedad de la voluntad o Razón Práctica <sup>(9)</sup>. Por eso, dice Kant, el principio supremo de la moralidad es la **autonomía de la voluntad**. La voluntad es la facultad de determinarse a sí mismo conforme a la representación de ciertas leyes. Pero estas leyes no son impuestas desde afuera <sup>(10)</sup>. Ella es autora de sus propias leyes. Ella es la legisladora suprema y lo es **a priori**. De ahí su autonomía. No legisla sometida ni a intereses extraños ni a legisladores externos a ella misma (G.M.S., IV, pp. 431-433. Trad. pp. 88-90). Ella es por sí misma una ley independientemente de cómo estén constituidos los objetos del querer <sup>(11)</sup>.

*«Como ser racional y, por tanto, perteneciente al mundo inteligible, no puede el hombre pensar nunca la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de la libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo (...) es la libertad.*

*Con la idea de la libertad hállase, empero, inseparablemente unido el concepto de **autonomía**, y con éste el principio universal de la moralidad, que sirve de fundamento a todas las acciones de seres racionales, del mismo modo que la ley natural sirve de fundamento a todos los fenómenos»* (G.M.S., IV, pp. 452s. Trad. p. 121).

Es decir, **libertad** y **autonomía** son las cualidades esenciales de la voluntad en cuanto principio supremo de la moralidad. La **heteronimía** y falta de libertad es, por el contrario, la raíz de todos los principios ilegítimos de la moralidad, de todas las desviaciones morales o vicios (G.M.S., IV, pp. 440s. Trad. pp. 101-103).

Este es el esquema básico de la moral kantiana: autonomía-heteronimía. Por él valora la verdadera y la falsa moralidad. Ahora bien, puesto que la religiosidad se fundamenta en la moralidad, ese mismo esquema es utilizado para valorar la verdadera

y la falsa religiosidad. Sin libertad, sin autonomía, no hay verdadera moral ni tampoco verdadera religión.

Pero esa libertad, que es condición indispensable de la verdadera moralidad (y de la verdadera religión), es algo en sí mismo incognoscible e indemostrable. No obstante, es un **postulado** absolutamente necesario para comprender la posibilidad misma de la moralidad y, consecuentemente, de la religiosidad.

Es una propiedad de todos los seres racionales (G.M.S., IV, pp. 447s. Trad. pp. 113s.), pero es sólo una idea de la razón, cuya realidad objetiva es dudosa en sí misma (G.M.S., IV, pp. 125 y 131). Es decir, no es un concepto de experiencia, pero es una **suposición necesaria**, cuya explicación subjetiva nos es imposible (G.M.S., IV, pp. 459 y 461. Trad. pp. 131s. y 134). Su indemostrabilidad, sin embargo, no merma ni debilita su necesidad como idea para poder explicar la moralidad y la religiosidad.

Ahora bien, ante una voluntad libre la ley moral sólo puede representarse como un mandato, un **imperativo**, que por su carácter incondicionado es **categórico**: manda la acción como buena en sí misma, sin condicionarla a otro fin, y como objetivamente necesaria <sup>(12)</sup>.

Se trata de un **imperativo a priori**, de una necesidad y universalidad absolutas, que vienen reflejadas principalmente en cuatro fórmulas <sup>(13)</sup>. Entre ellas la más general es ésta:

*«Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne ley universal»* (G.M.S., IV, p. 421. Trad. p. 72).

En todas las formulaciones destaca como criterio de validez moral de nuestra conducta el que sea posible convertir en norma universal, sin caer en contradicción, la máxima conforme a la cual ponemos nuestro acto moral.

Es decir, si, por ejemplo, miento y quiero saber si obro bien o mal, sólo tengo que universalizar la norma del mentir. Si al hacerlo no caigo en contradicción conmigo mismo, la norma es buena. Pero si sucede lo contrario, es mala. Ahora bien, cuando miento, es para engañar a los demás. Pero, si el mentir es una norma que vale para todos, todos estarán en guardia para que nadie les engañe. De esta manera, el objetivo del mentir no se puede cumplir. Es decir, la norma del mentir, al ser universalizada, se vuelve contra sí misma.

Por eso, la universalidad absoluta es una característica esencial a la verdadera moralidad y lo va a ser también del concepto kantiano de religión **natural** <sup>(14)</sup>.

Antes de pasar a la exposición de los otros dos postulados de la Razón Práctica: la inmortalidad del alma y la existencia de Dios, se hace imprescindible recordar la concepción kantiana del bien sumo (**summum bonum**). De lo contrario no se comprendería fácilmente la lógica que sigue en la deducción de esos dos postulados, fundamentales ambos para su concepto de «religión racional» o **natural**.

Kant pone ese bien sumo en la **virtud**, es decir, en la conformidad del comportamiento de la voluntad con la ley moral, unida a la **felicidad**.

*«El destino verdadero de la razón tiene que ser el producir una voluntad buena, no en tal o cual respecto, como medio, sino buena en sí misma... Esta voluntad no ha de ser todo el bien, ni el único bien; pero ha de ser el bien supremo y la*

*condición de cualquier otro, incluso el deseo de felicidad»* (G.M.S., IV, p. 396. Trad. p. 32) <sup>(15)</sup>;

La voluntad buena, la virtud, es el fin primero e incondicionado, mientras la felicidad es un fin secundario y condicionado, pero que entra, no obstante, como parte del bien sumo.

La voluntad es absolutamente buena siempre que obre conforme a la Ley moral, es decir, cuando su máxima de obrar no se contradiga al ser transformada en ley universal (G.M.S., IV, p. 437. Trad. p. 96). Dicho de otra manera, la voluntad es buena cuando cumple su **deber y sólo por el deber mismo**, no por otro motivo; cuando cumple la Ley ante todo por respeto a la Ley misma (G.M.S., IV, pp. 397-399. Trad. 33-37). Y eso ya lo haga con una inclinación natural favorable o contraria a ese cumplimiento. Es decir, no basta obrar de hecho conforme a la Ley o al deber, sino que se requiere que sea, además, por el deber mismo como motivación principal: el deber por el deber <sup>(16)</sup>.

Ahora bien, no podemos saber si una acción hecha conforme al deber fue hecha también sólo o principalmente por el deber. Aquí ya deja Kant una puerta abierta a la existencia de un Dios, que sea conocedor y remunerador de las verdaderas intenciones con que obra el ser racional. En materia de intenciones y el mismo ser racional que pone la acción saben cuál es la verdadera intención de esa acción.

La relación que establece Kant entre virtud y felicidad es una relación de causa a efecto. El bien supremo (**summum bonum**).

*«Significa el bien íntegro, el bien perfecto en el cual, empero, la virtud, como condición, es siempre el bien supremo, porque no tiene a su vez condición alguna; mientras que la felicidad, aunque sin duda agradable para el que la posee, no es absolutamente buena por sí misma, ni en todo respecto, sino que siempre presupone como condición el comportamiento moralmente bueno»* (K. p. V., V, p. 111).

La relación entre virtud y felicidad es sintética. Es decir, ni el que busca la felicidad puede deducir que es virtuoso por el simple análisis de su búsqueda de la felicidad, ni el hombre virtuoso, por el sólo análisis de la idea de virtud, puede descubrir que es feliz. Pero aunque las dos ideas sean distintas, la proposición que las une: la virtud y la felicidad constituyen los dos elementos del bien perfecto, es **a priori**.

Lo es en el sentido de que reconocemos necesariamente que la virtud debe producir la felicidad, aunque el deseo de felicidad no sea el motivo por el que buscamos la virtud. Tenemos que reconocer que la virtud produce la felicidad ya que la Ley moral nos manda promover el **summum bonum** en el que entran la virtud y la felicidad como condición y condicionado respectivamente.

Ahora bien, es evidente por la experiencia que no siempre virtud y felicidad van unidas. Muchos hombres no virtuosos parecen felices y muchos virtuosos, infelices. Luego la experiencia, en contra de la Razón, parece negar que la virtud produzca necesariamente la felicidad.

En la respuesta a esta objeción Kant da entrada a los otros dos postulados: la inmortalidad y la existencia de Dios. Y es que, para él, el que la virtud produce necesariamente la felicidad sería falso si sólo existiera esta vida. Pero no lo es si supone-

mos que existe un Más Allá, una vida inmortal en la que la virtud traerá finalmente la felicidad y la traerá con la mediación de Dios.

### El postulado de la inmortalidad

Kant plantea su problema a partir de una consideración de la virtud, como primer elemento del bien perfecto. La Ley moral nos manda buscar la virtud, que causa la felicidad, pero no porque la causa, sino por sí misma. Ahora bien, la virtud a la que tenemos que aspirar en su máximo desarrollo consiste en la concordancia perfecta de la voluntad y el sentimiento con la Ley moral; en esa concordancia consiste la santidad, pero es ésta

*«una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional del mundo sensible en ningún momento de su existencia» (K.p.V., V, p. 122).*

Para alcanzarla se requiere tener la posibilidad de un progreso indefinido hacia el ideal.

*«Pero este progreso infinito no es posible más que sobre la base del supuesto de una duración infinita de la existencia y de la personalidad del mismo ser racional; y esto se llama inmortalidad del alma» (Ibidem).*

De esta manera, la inmortalidad se presenta como una exigencia, un postulado de la Razón Práctica. Es indemostrable por la Razón Teorética, aunque tampoco ésta puede demostrar que sea lógicamente imposible. Pero su necesidad para la Razón Práctica es tal que sin ella habría que negar la misma Ley moral.

### El postulado de la existencia de Dios

La existencia de Dios es presentada por Kant como la condición única que puede hacer posible la unión definitiva entre virtud y felicidad. Es la única garantía de que, cumplida plenamente la virtud, se tendrá infaliblemente la felicidad <sup>(17)</sup>.

Para alcanzar la felicidad en su plenitud tiene que ser armonizadas todas las fuerzas del hombre: las de su naturaleza física, sus deseos, su voluntad. Pero para eso hace falta tener pleno dominio sobre la naturaleza misma, cosa que el ser racional finito no tiene. Por tanto, si *a priori* sabemos que la virtud y felicidad tienen que estar finalmente unidas, en el sentido de que la felicidad ha de seguir necesariamente a la virtud y serle proporcionada, entonces tenemos que postular

*«la existencia de una causa del todo de la naturaleza, que sea distinta de ella y que contenga el fundamento de esa conexión, es decir, de la armonía de la felicidad con la moralidad (virtud)» (K.p.V., V, p. 125).*

Esa causa sólo puede ser Dios, ya que tiene que ser trascendente a la naturaleza y dueño de ella, autor de ella, inteligente y con una voluntad propia. Es decir, es **moralmente necesario suponer la existencia de Dios** <sup>(18)</sup>.

Concluyendo este resumen sobre la relación Moral-Religión hay que decir lo siguiente: Si la existencia de Dios (elemento clave de la religiosidad humana), la inmorta-

lidad (elemento también fundamental) y la libertad (a la que algunos estudiosos de la religión consideran como absolutamente esencial a la misma) son, según Kant, postulados de la moralidad, hay que concluir que la **religiosidad humana es un postulado de esa moralidad**. Es decir, como hace notar E. Cassirer (1974, p. 444),

*«el contenido de la filosofía kantiana de la religión no es sino una confirmación y un corolario de su ética».*

Kant se refiere en sus textos sobre religión no al **fenómeno** de la religiosidad, que es múltiple y cambiante, sino al **noúmeno**, a su esencia racional que, por ser tal, es única y universal, permanente y necesaria.

Entendida así la religión Kant dice de ella que no es previa a la Moral ni fundamento de la misma (como generalmente dicen los metafísicos), sino todo lo contrario. Recojo sus palabras que me parecen más claras que cualquier comentario:

*«La Moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto de hombre como ser libre, que, por el hecho mismo de ser libre, se liga él mismo por su Razón a las leyes incondicionadas, no necesita ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio ni de otro motivo impulsor que la Ley misma para observarlo...»*

*«Así pues, la Moral por causa de ella misma (...) no necesita en modo alguno de la Religión, sino que se basta a sí misma en virtud de la Razón Pura Práctica» (R.G.V., VI, p. 3. Trad. p. 19).*

Pero, aunque la Moral no necesite de la Religión para fundamentarse, sí necesita de ella y conduce necesariamente a ella como **postulado** para explicarse y como **consecuencia inevitable (finis in consequentiam veniens)** (R.G.V., VI, pp. 4-6. Trad. pp. 20-22).

### Concepto de religión

Para Kant,

*«la Religión es (considerada subjetivamente) el conocimiento de nuestros deberes como mandamientos divinos» (18).*

Es decir, aclara Cassirer (1972, p. 198),

*«partiendo de las normas morales universalmente obligatorias y accesibles para todos, las referimos a un autor divino y las consideramos como manifestaciones de su voluntad».*

Kant se esfuerza, una y otra vez, por evitar que se saque una conclusión errónea respecto a su postulado de la existencia de Dios y, consecuentemente, respecto a su concepto de Religión. En su obra **La Religión dentro de los límites de la mera Razón**, seguidamente a su definición de la religión antes citada, aclara en la nota correspondiente que con esa definición quiere evitar ciertas interpretaciones viciosas de una Religión en general.

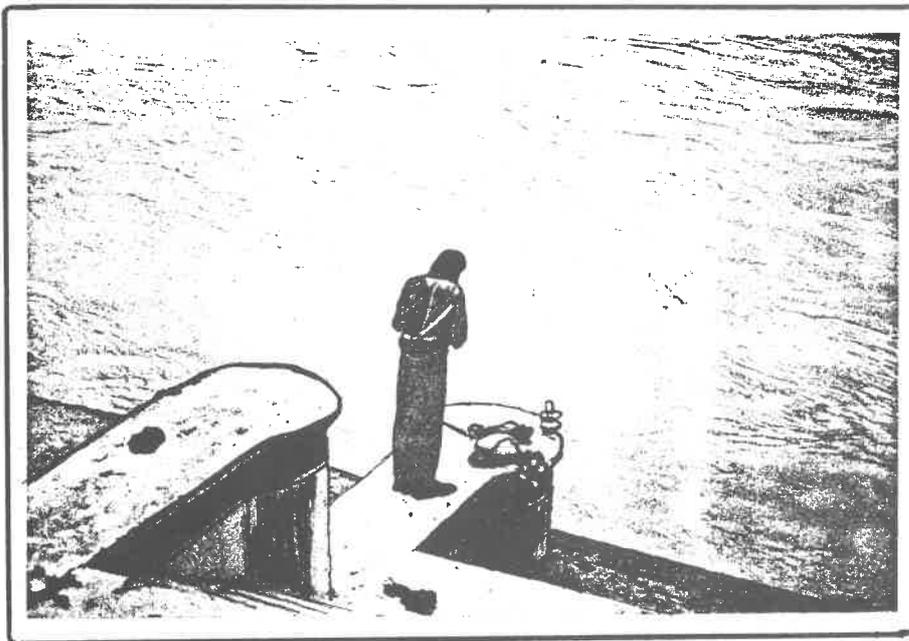
En primer lugar, esa definición no exige un **saber asertórico** ni siquiera de la existencia de Dios, ya que de los objetos suprasensibles (**noúmenos**) no podemos tener tal

conocimiento. Sólo supone una aceptación problemática según la especulación, es decir, una **hipótesis** acerca de la causa suprema de las cosas (Dios). Se supone una **fe práctica** o fe asertórica libre, que sólo necesita de la **idea de Dios** como culminación de la vida moral seria y creyente, pero sin pretender asegurar la **realidad objetiva** de esa idea de Dios.

La Moral tiene una necesidad subjetiva hermenéutica de Dios, pero nada dice de su existencia objetiva; ésa queda como objeto de la fe.

En segundo lugar, Kant quiere evitar que se entienda la Religión como un conjunto de deberes particulares, convertidos en otros tantos mandamientos divinos. No se trata de convertir los deberes morales en deberes religiosos o en deberes para con Dios. Dios no puede recibir nada de nosotros. No podemos obrar sobre él ni para él. La reverencia que tributamos a Dios no tiene la forma de un deber en el sentido de una acción particular de la Religión. Esa reverencia, como actitud religiosa, consiste en la **intención religiosa**, que se añade a todas nuestras acciones hechas conforme al deber.

La Religión, por tanto, tiene su quintaesencia, como en el caso de la Moral, en el **orden de las intenciones**. Es decir, en la forma interior de nuestras acciones.



La religiosidad es una dimensión esencial del hombre que trasciende las instituciones religiosas o iglesias, aunque busca en ellas su expresión social. Confundirla con ellas, sería superstición. Las instituciones religiosas pasan; la religiosidad permanece a través de los tiempos y bajo muy diversas formas.

## Religión natural e ilustración religiosa.

Aunque con lo expuesto ya tenemos los rasgos fundamentales del concepto kantiano de religión, quedaría, no obstante, muy incompleto si no se tienen en cuenta muchas otras matizaciones que Kant añade a propósito de su Filosofía de la Historia y, sobre todo, de su valoración de las instituciones religiosas o Iglesias.

Como dice Ureña (1979, pp. 69-79 y todo el cap. III), la Filosofía de la Religión en Kant está estrechamente ligada a su Filosofía de la Historia y a toda su teoría del Progreso. Es más, la «ilustración religiosa» aparece como la culminación de todo el proceso de Ilustración, hacia cuya realización orienta finalmente toda su filosofía.

Kant habla de un «plan oculto de la Naturaleza» conforme el cual se desarrolla la historia humana, aunque los individuos que participan en ella no se den cuenta de ese plan. Kant lo describe en nueve principios que desarrolla en su artículo: «Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita» (19). Su idea central la resume él mismo en este texto:

*«Los hombres individualmente considerados, e incluso los pueblos enteros, no se paran a pensar que, al seguir cada uno sus propias intenciones según el particular modo de pensar, y con frecuencia en mútuos conflictos, persiguen, sin advertirlo, como si fuese un hilo conductor, la intención de la Naturaleza y que trabajan por su fomento, aunque ellos mismos la desconozcan» (I.A.G., VIII, p. 17. Trad. p. 40).*

En ese plan oculto de la Naturaleza se tiende al establecimiento de una constitución estatal interior y exterior perfecta, como la única situación posible en la que ella puede hacer desarrollarse plenamente todas las disposiciones que ha puesto en la Humanidad.

Ahora bien, entre esas disposiciones las hay buenas y las hay malas. El hombre es, según Kant, a la vez naturalmente bueno y malo. En su naturaleza están insertos un principio de bien y un principio de mal, en permanente tensión y lucha por adquirir el dominio sobre el hombre (R.G.V., VI, pp. 17-90). De ahí la «insociable sociabilidad» (*ungesellige Geselligkeit*) del hombre, raíz de sus egoísmos y de sus guerras (20).

No obstante, la Naturaleza se sirve precisamente de todas esas tensiones y guerras como medios para hacer avanzar, **progresar**, la Humanidad hacia la realización de sus planes.

En todo ese proceso Kant distingue etapas y modalidades de progreso entre las que entra la «ilustración religiosa» como un elemento decisivo para el triunfo final del principio humano del bien.

En ese progreso, como en toda la filosofía, se refiere siempre a dos dimensiones de la historia: una de carácter interno, nouménico, transcendental, y otra de carácter externo, fenoménico, categorial. En este sentido hace distinciones dicotómicas al referirse a la sociedad, a la Moral, a la Religión.

Distingue entre una «sociedad civil de derecho» (*rechtlich-bürgerlichen Gesellschaft*), regida por el principio de la mera legalidad o mera conformación externa de las acciones humanas con la Ley, una «sociedad civil ética» (*ethisch-bürgerliche Gesellschaft*) o «comunidad ética» (*ethisches gemeines Wesen*), cuyo vínculo de unión son las leyes de virtud; es decir, la conformidad interna con la ley moral.

En el primer caso se trata de leyes de coacción; en el segundo, de leyes no coactivas, que son observadas, no por temor, sino por razón de ellas mismas (R.G.V., VI, p. 94. Trad. p. 95).

Ahora bien, en esa comunidad ética los miembros cumplen las leyes por motivo de ellas mismas, pero a la vez pensando, como ya se dijo más arriba, en un Legislador Supremo con respecto al cual los verdaderos deberes son representados como mandamientos suyos. El es el que, al ser concededor de los corazones y de las verdaderas intenciones de cada uno, hará seguir la felicidad merecida por cada uno según su vida virtuosa. Es el Dios soberano moral del mundo. Por eso, concluye Kant, la comunidad ética sólo puede pensarse como un pueblo bajo mandamientos divinos; esto es, como un «Pueblo de Dios» (*Volk Gottes*), bajo leyes de virtud (R.G.V., VI, pp. 99-100).

Este «Pueblo de Dios» recibe también el nombre de «Iglesia invisible» (*unsichtbare Kirche*), que, al tener por vínculo fundamental la moralidad o la vida en común conforma a la Ley moral, se distingue con las notas siguientes:

- 1.—La **universalidad** y, consecuentemente, la **unidad** (numérica) <sup>(21)</sup>. Si está basada en la vida virtuosa y ésta consiste en obrar conforme a la Ley moral y por ella misma; al ser la Ley moral una sola, porque nace de la Razón, que es universal y única, ella, la Iglesia invisible y verdadera ha de ser también universal y única. La Religión natural racional verdadera sólo puede ser una y universal <sup>(22)</sup>.
- 2.—La **calidad** (cualidad), esto es, la pureza <sup>(23)</sup>. Unida bajo motivos exclusivamente morales y purificada de la superstición y el fanatismo <sup>(24)</sup>.
- 3.—La relación bajo el principio de **libertad** <sup>(25)</sup>. Bajo un Estado libre, sin jerarcas ni iluminados. Una especie de república universal según leyes de virtud.
- 4.—La **inmutabilidad** en cuanto a su constitución <sup>(26)</sup>, aunque sus ordenaciones externas sean contingentes y cambiantes. Su constitución no es monárquica (bajo un Papa o Patriarca), ni aristocrática (bajo Obispos o Prelados), ni democrática (bajo iluminados secretarios). Más bien habría que compararla a la comunidad doméstica o familia, bajo un padre moral comunitario, aunque invisible (R.G.V., VI, pp. 100-102. Trad. pp. 101-103).

Esta Iglesia invisible está unida y fundamentada en la «fe religiosa pura», «mera fe racional», la única que puede fundar una iglesia universal. Pero esta Iglesia invisible necesita de expresión externa, necesita realizarse socialmente, históricamente, sensiblemente.

Kant justifica esa necesidad partiendo del hecho de la vida social. Si el individuo permaneciera aislado podría no hundirse en el mal radical, que le es connatural lo mismo que el principio bueno. Pero en la convivencia social, en el encuentro con otros, surge la envidia, la voluntad de dominio, la concupiscencia y las inclinaciones odiosas a ella inherentes. Es decir, el principio malo, innato en todos y cada uno, se realimenta en la convivencia de unos con otros (R.G.V., VI, pp. 962. Trad. pp. 97s.).

Ahora bien, el individuo aislado no se basta para hacer valer el principio bueno. Por eso, se hace necesaria la Iglesia como sociedad ética, cuya misión es servir al desarrollo del principio bueno. En ella los hombres unen sus esfuerzos para no verse

dominados por el mal social. Lo que justifica a la Iglesia es servir de valla de la moralidad por medio de una legalidad exterior.

De ahí la «Iglesia visible» o, mejor dicho, las iglesias visibles, basadas en una creencia histórica o revelación, que en muchos casos quedó plasmada en una Escritura Santa. De ahí la «fe histórica» o «fe de iglesia», basada en hechos históricos y circunstancias espacio-temporales muy concretos. De ahí, por tanto, que la Iglesia visible es por naturaleza histórica, contingente y múltiple.

*«Sólo hay una (verdadera) Religión, pero puede haber múltiples modos de creencia. Se puede añadir que en las iglesias diversas, que se separan unas de otras por la diversidad de sus modos de creencia, puede encontrarse, sin embargo, una y la misma verdadera religión»* (R.G.V., VI, pp. 107s. Trad. p. 109).

Ahora bien, esa Iglesia visible necesita de una legislación estatutaria, que sólo por revelación nos es conocida. Por eso, Kant llama también a la «fe de la iglesia» «fe estatutaria» (28).

### Relación entre fe religiosa pura y fe eclesial

Kant sostiene que la fe eclesial y, por tanto, la fe histórica (revelada), así como la respectiva iglesia fundada en ella, es sólo un **medio** y un **vehículo** al servicio de la fe religiosa pura. Como tal medio ayuda a la unión pública de los hombres para la promoción de aquélla. La Iglesia visible, con sus templos, sus sacerdotes, su culto, es sólo un **instrumento** para esa promoción. Se da, pues, una prioridad ontológica, indiscutible para Kant, de la fe religiosa pura sobre la fe eclesial (R.G.V., VI, p. 106. Trad. p. 108). En caso de desavenencia entre una y otra, la fe religiosa pura es prioritaria y es, además, el criterio de verdad de la fe de iglesia, y no viceversa (R.G.V., VI, pp. 109-114, Trad. pp. 111-116).

Es más, Kant concibe el progreso religioso, la «Ilustración religiosa», como un progresivo tránsito de la fe eclesial hacia la fe religiosa pura. Es decir, las iglesias o distintas religiones están al servicio de la religiosidad natural del hombre.

*«Es, pues, una consecuencia necesaria de la disposición física y a la vez de la disposición moral que hay en nosotros, la cual —esta última— es la base y a la vez la intérprete de toda Religión, el que ésta sea por fin gradualmente liberada de todos los fundamentos empíricos de determinación, de todos los estatutos, que se apoyan en la historia y que por medio de una fe eclesial reúnen provisionalmente a los hombres en orden a la promoción del bien, y así finalmente reine sobre todos la pura religión racional “para que Dios sea todo en todos”»* (R.G.V., VI, p. 121. Trad. p. 124).



La confesión. No hay mayor poder que aquél que se ejerce sobre las conciencias. Y ese es el poder que ostentan las religiones o iglesias.

### Los pecados de las religiones

Cuando esa relación entre la fe religiosa pura y la fe eclesial se invierte, se sientan las bases de los vicios de las religiones, de las iglesias, y de los mismos creyentes. La Iglesia visible es necesaria, pero está siempre amenazada a ceder a la tentación de tomarse ella misma por su propio fin y de absolutizarse a sí misma. Esto provoca la imbecilidad de la superstición o la locura del fanatismo. Es decir, la Iglesia visible también puede ser afectada por el principio del mal y volverse corrupta.

Los hombres, dice Kant, no se dejan convencer fácilmente de que todo lo que Dios pide de ellos es una conducta moralmente buena. Tienden más bien a sentirse obligados a prestar a Dios algún **servicio**, mediante acciones que le sean agradables (culto) y en las que no importa tanto su moral interior como su forma externa: Prefieren más la obediencia pasiva a las leyes estatutarias de una iglesia que el esfuerzo personal del comportamiento moral puro.

Creen que Dios necesita de sus servicios, de sus actos de culto, de sus sacrificios, etc. Lo conciben como si fuese un soberano humano, que espera ser honrado y ensalzado por su súbditos mediante pruebas de sumisión, sin lo cual no puede esperar de ellos tanta docilidad a sus órdenes como necesita para poder dominarlos. El deber moral se convierte así en un negocio o asunto de los intereses de Dios. Nace así lo que Kant llama la **Religión del servicio de Dios** (29).

La Religión del servicio de Dios es, pues, antropomorfista. En ella se convierte en **fin** lo que sólo es un **medio**. La Iglesia visible convierte sus leyes estatutarias y su culto en mandatos divinos, que han de ser observados por sí mismo, en lugar de presentarlos como simples medios (contingentes, históricos, particulares), al servicio de la universal y permanente religiosidad humana. Ya no busca cumplir la Ley moral por sí misma y como mandamiento divino, sino prestar de forma inmediata unos **servicios** a Dios en la forma y tiempo que la iglesia determine.

La iglesia dice ser depositaria de la revelación divina y único intérpreta válido de los mandamientos divinos. De esta manera el creyente ha de estar atento, no tanto a la Ley moral que le dicta su propia razón, sino a lo que la iglesia le indique como mandatoria divina.

Se produce así una **usurpación**, dice Kant,

*«con el fin de imponer a la muchedumbre, mediante estatutos eclesiales, un yugo, bajo el pretexto de una autoridad divina»* (R.G.V., VI, pp. 105s. Trad. p. 107).

De esta manera, la Iglesia visible, la fe histórica y eclesial, se convierte en el criterio de validez de la fe religiosa pura. Ella es el intérprete que decide sobre la verdadera y falsa religión. Usurpa así la **autonomía** de la fe religiosa pura de cada hombre con todas sus características de **universalidad, unidad, calidad, libertad e inmutabilidad**.

La Iglesia visible, que de por sí es algo sujeto al tiempo y al espacio, al cambio, a la multiplicidad, a la ambigüedad o ambivalencia moral, algo instrumental y al servicio de la verdadera religión natural, racional, se autoconvierte en la «religión verdadera universal, inmutable y trascendente al tiempo y al espacio, infalible poseedora de la verdad religiosa.

Ahora bien, dice Kant,

*«Cuando una Iglesia se hace pasar por la única verdadera (...) entonces quien no reconozca su fe eclesial es un **infiel**... El que sólo la reconozca en parte es un **heterodoxo**... Quien se considere miembro de esa iglesia, pero se aparte de lo esencial de su fe, es un **hereje**... La pretendida rectitud de creencia única de los doctores o cabezas de una iglesia en cuanto a la fe eclesial, se llama **ortodoxia**, que puede dividirse en despótica o liberal...»* (R.G.V., VI, 108s. Trad. p. 110).

Esa fe de una **Religión de servicio de Dios** es una «fe de prestación y recompensa» (**fides mercenaria, servilis**), que por eso mismo es inmoral. Se imagina hacerse agradable a Dios mediante acciones externas (culto). Estas por sí mismas no tienen ningún valor moral y se inspiran más bien en el temor y la esperanza interesada. Son acciones que un hombre malo también puede realizar (R.G.V., VI, pp. 115-116. Trad. p. 117).

El hombre se encuentra con una eterna lucha entre la «fe religiosa de servicio a Dios» (fe eclesial) y la «fe religiosa moral». Se siente constantemente inclinado a poner la primera por encima, como fe histórica. Pero la segunda no cesó nunca de reclamar su derecho a la preferencia (R.G.V., VI, p. 124. Trad. p. 126). <sup>(30)</sup>.

Por eso dice Kant:

*«El hombre que tiene la osadía de decir: "Quien no cree en esta o aquella doctrina histórica como en una preciada verdad, está condenado", ese mismo tendría que poder decir: "Si lo que yo digo no es verdadero, yo quiero ser condenado". Si hubiese alguien que pudiese pronunciar tan espantosa sentencia, yo aconsejaría regirse con respecto a él por este proverbio persa de un **Hadgi**:*

*Si alguien ha estado una vez (como peregrino) en la Meca,  
vete de la casa en que habita contigo;  
si ha estado allí dos veces,  
vete de la calle en que se encuentra;  
pero si ha estado tres veces,  
entonces abandona la ciudad  
o incluso el país en que mora»*  
(R.G.V., VI, p. 189, nota. Trad. p. 235, nota 72).

Es decir, Kant nos previene contra el **fanático**, que convierte su fe histórica en medio **sine quo non** de la salvación de toda la Humanidad. Y lo que dice el proverbio persa del Islam, vale del Cristianismo, del Judaísmo, del Marxismo y de muchas otras organizaciones religiosas, que en determinados momentos de su historia han dado ejemplo de comportamiento fanático.

Ese fanatismo, lo mismo que la **superstición**, se fomenta cuando el **ministerium** de las iglesias se transforma en **imperium** sobre sus creyentes. Kant acusa de «falso servicio» (**cultus spureus**) de las iglesias cuando producen esa inversión de valores (R.G.V., VI, p. 153. Trad. p. 149s.). Para él, una iglesia fundada en esa inversión de valores no tiene propiamente **servidores**, sino **funcionarios** que mandan y quieren ser considerados como los únicos intérpretes autorizados de una Escritura Santa (R.G.V., VI, p. 165. Trad. p. 162).

Kant hace ver así la posibilidad, que históricamente se ha hecho realidad, de que la Iglesia como **organización** y sus ministros produzcan esa inversión copernicana: dejar de considerarse a sí mismos como **medios** o **instrumentos** al servicio de la religiosidad natural humana y convertirse en el **fin** de esa misma religiosidad. Convierten su fe histórica en la fe religiosa pura. De esa manera, sus ministros toman en sus manos el mayor de los poderes que un hombre puede tener sobre otro: el poder religioso <sup>(31)</sup>.

Por el mismo hecho, tienen en sus manos la posibilidad de utilizar ese poder para **dominar** a los demás, en lugar de **servir**. Esto nos sitúa ante el enorme poder de las religiones y su ambivalencia <sup>(32)</sup>.

No obstante esa posibilidad de desvío por parte de las iglesias visibles, Kant reconoce su **necesidad** como encarnaciones en el tiempo y el espacio de la Iglesia invisible o religiosidad natural humana (R.G.V., VI, pp. 151s. Trad. p. 148).

*«Lo invisible necesita ser representado cerca del hombre por algo visible (sensible) e incluso, lo que aún es más —por causa de lo práctico— acompañado por aquello, y, aunque es intelectual, ser hecho intuíble de algún modo»* (R.G.V., VI, p. 192. Trad. p. 188).

Kant denuncia como **fetichismo** la fe de aquél que, en lugar del esfuerzo personal para cumplir la Ley moral, recurre al acto cultural y a sus formalidades, ofrecido directamente a Dios. Así espera obtener de Dios, mediante el **acto cultural**, aquello de lo que debiera hacerse digno mediante el **acto de virtud**.

Es fetichista dar preferencia a la fe de iglesia sobre la fe religiosa pura; convertir lo que sólo es un medio al servicio de la religiosidad humana: la iglesia, el culto, sus templos, sus ministros, en la religiosidad misma. Todos los actos culturales son susceptibles de volverse fetichistas, aunque no necesariamente. (R.G.V., VI, pp. 175-185. Trad. 171-181). Los mismos clérigos pueden, incluso sin saberlo, fomentar el fetichismo cuando privan a la muchedumbre de su libertad moral inculcándoles una obediencia ciega a una determinada iglesia y no a la Religión.

De ahí el **clericalismo (Pfaffentum)** entendido por Kant como

*«la constitución de una iglesia en cuanto en ella rige un **servicio de fetiches**, lo cual se encuentra en todas partes donde la base y lo esencial no lo constituyen principios de moralidad, sino mandamientos estatutarios, reglas de fe y observancias»* (R.G.V., VI, p. 176).

El clericalismo o poder despótico de los clérigos se basa precisamente en el fomento de la fe fetichista y supersticiosa. Ese clero cree poder prescindir de la Razón e incluso, en último término, de la erudición escriturística. Al considerarse a sí mismos como únicos guardianes autorizados e intérpretes de la voluntad del legislador invisible, se autoconsideran poseedores de la autoridad de **administrar en exclusiva** las prescripciones de la fe. Investidos de ese enorme poder les está permitido no convencer, sino sólo **ordenar**. De esa manera, indirectamente, al tener ese dominio sobre los ánimos de los creyentes, la iglesia puede terminar dominando también al Estado (R.G.V., VI, p. 180 y 200. Trad. pp. 176 y 194).

Los clérigos siempre tuvieron la tentación de convertirse de **maestros en gobernantes**, «lugartenientes de Dios» (**Statthalter Gottes**). Por eso dice Kant refiriéndose al Papa católico:

*«Cómo en la parte occidental aquel jefe espiritual dominaba y castigaba a reyes como a niños mediante la varita mágica de la Excomunió n —amenazándoles con ella— les incitaba a guerras extranjeras (las Cruzadas), que despoblaban otra parte del mundo, y a hacerse la guerra unos a otros, incitaba a la rebelión a los súbditos contra la autoridad de los reyes y al odio feroz contra los compañeros de uno y el mismo cristianismo, llamado universal, que pensaban de otro modo: cómo la raíz de esta discordia (...) se encuentra escondida en el principio de una fe*

*eclesial, que manda despóticamente y deja siempre temer escenas semejantes. Esta historia del Cristianismo (...), si se la capta en una mirada como un cuadro, podría justificar la exclamación:*

**Tantum religio potuit suadere malorum!**

(R.G.V., VI, p. 131. Trad. p. 133).

Es más, el mismo Dios se convierte en un **ídolo** cuando la veneración del mismo se pone por encima de la virtud moral. Es decir, si pretendemos agradar a Dios más por adoración y adulación que por un buen comportamiento moral, convertimos la Religión en **idolatría** (R.G.V., VI, p. 185. Trad. p. 181) <sup>(33)</sup>.

### **Valoración final**

Kant ha trazado unos esquemas de análisis del fenómeno religioso que tienen cierta validez en nuestros días. No obstante, el carácter exclusivamente racional que da al origen y esencia de la religiosidad y el desprecio que muestra hacia la función que ejerce el **sentimiento** en la vida religiosa (R.G.V., VI, p. 113. Trad. p. 115) constituyen tal vez las mayores limitaciones de su teoría.

Por otra parte, el ideal de la «ilustración religiosa» es puesto en el pleno desarrollo de la fe religiosa pura con la consiguiente superación de las iglesias visibles. Da la impresión, en este aspecto de su doctrina, de que la dimensión sensible-material del ser humano no queda positivamente valorada en el Más Allá; de que sólo la dimensión racional, con detrimento de la afectiva y material, es recogida en la consumación final de la vida humana.

Creo, con todo, que es de gran valentía y también acierto el reto que ofrece a las distintas iglesias visibles: ser capaces de reconocer su propia historicidad, contingencia y caducidad; su mera condición de medios al servicio de la religiosidad humana. Pero esta actitud humilde de las iglesias se haría incompatible con muchos de sus dogmas y muchas de sus leyes estatutarias.

No se podría armonizar fácilmente, por ejemplo, con el dogma de la infalibilidad, el de la «Iglesia o Religión verdadera», el de «Pueblo Elegido», e incluso con el del Monoteísmo entendido categorialmente (identificando el Ser Supremo con mi idea particular o eclesial de Dios).

Si las iglesias fueran capaces de reconocer estas limitaciones que, según Kant, les son intrínsecas o connaturales, quedarían sin fundamento las actitudes supersticiosas, fetichistas, fanáticas, clericalistas. No serían justificables las Inquisiciones, las Guerras Santas, las Cruzadas ni las Santas Revoluciones. La paz mundial habría alcanzado uno de sus fundamentos más sólidos y estables. Casi todas, si no todas, las guerras actuales tienen motivaciones religiosas: las «guerras de liberación marxistas, las promovidas por confesiones cristianas en el Ulster, las animadas por el Judaísmo y el Islam en el Oriente Medio, las que enfrentan a cristianos y mahometanos en Azerbaian y Armenia».

Se haría posible un verdadero **diálogo ecuménico**, en condiciones de igualdad, entre las grandes y las pequeñas religiones de la Tierra. Este es un tema de gran actualidad, pero que las religiones lo entienden y tergiversan según les conviene a cada una.

# Die Religion

innerhalb der Grenzen  
der bloßen Vernunft.

Vorge stellt

von

Immanuel Kant.

Kant's Schriften. Serie. VI.

1

La ilustración del XVIII hizo un gran esfuerzo por liberar el aspecto racional de la religiosidad humana de la manipulación por parte de las instituciones religiosas o iglesias. No obstante, no ha sabido recoger en su concepto de religión el aspecto sentimental de la misma, tal vez mucho más decisivo en el comportamiento de las masas de los creyentes.

Con todo, me parece que este cambio de actitud en las iglesias es muy difícil. Los mismos creyentes viven más cómodos con su fe supersticiosa y fetichista que luchando por alcanzar una fe religiosa basada en la responsabilidad y en la autonomía, en la virtud que exige esfuerzo personal y permanente lucha por la autosuperación.

Tampoco parece fácil que los jefes de las iglesias renuncien a su enorme poder religioso. Eso de ser considerados «lugartenientes del mismo Dios», del Todopoderoso, resulta halagador, autocomplaciente. Además, si creen que han sido «elegidos» o «vocationados» por el mismo Dios para ese cargo, éste resulta por sí mismo irrenunciable. Si alguien lo hiciera, podría ser objeto de anatemas tan duros como el de «renegado» o el de «apóstata», que llevan siempre aneja la amenaza de condenación eterna.

Por otra parte, pienso que, mientras esa conversión (metanoia) de las iglesias no tenga lugar, seguirán siendo repetibles tantas crueldades, vicios y abusos de poder, como los que la historia nos muestra cometidos en nombre de Dios y de sus «religiones verdaderas». Podrían volver las persecuciones inquisitoriales, las cruzadas, las Guerras Santas, las Guerras de Religión. Aunque más bien habría que decir que aún están ahí. Cave preguntarse si habrá existido alguna religión que no haya matado alguna vez en nombre de su Dios (33).

Por todo ello, considero necesarios, imprescindibles, estos análisis filosóficos, como el de Kant, sobre el fenómeno religioso.

Son llamadas de atención sobre los desvíos y abusos de poder de las religiones, que se repiten en la historia, al menos en la occidental, ya desde los griegos. En ellas se denuncia una y otra vez la ambivalencia del poder religioso, que hace necesaria la puesta en guardia por parte de todo creyente ante el siempre posible mal uso del mismo. Pero a la vez no se puede dejar de reconocer la necesidad del buen uso de ese poder (servicio) en orden al ejercicio y desarrollo de la vida religiosa. También es justo destacar la nobleza de ese servicio ya que atañe a lo más íntimo y decisivo de la conciencia humana: su fe religiosa.

Según Kant, la religión «natural» o racional pura es el criterio de verdad y validez de las religiones o iglesias visibles, y no a la inversa. Esto plantea el problema de cómo conocer e interpretar correctamente la misma religiosidad racional pura. El problema es real. Con todo y al menos al nivel de grandes personalidades, tiene una respuesta histórica: el hecho verificable de los fundadores de religiones. Los Presocráticos (religión filosófica), Moisés, Buda, Zaratustra, Jesucristo, Mahoma, etc. han sido excepcionales intérpretes y conceptualizadores de la religiosidad humana. Sin embargo, no se han guiado para ello del criterio externo impuesto por una iglesia o religión institucional.

Para discernir lo que ellos consideraron la verdadera religiosidad humana más bien han partido de la experiencia personal de esta religiosidad. No han sido **obedientes** a una iglesia estatutaria, sino **creadores**, promotores de una nueva iglesia o expresión externa de la religiosidad humana. Parte de su gran lección ha sido la ruptura con la respectiva religión o iglesia dominante. Esta más bien se encargó de perseguirles a muerte. Todos ellos han denunciado la corrupción de la iglesia visible, sus abusos de poder, su superstición, su inversión entre la religiosidad íntima y el aparato institucional religioso, transmutando éste de **medio** en **fin** y aquél de **fin** en **medio**.

Esta primera y gran lección de los fundadores de las actuales grandes religiones de la Tierra es olvidada rápidamente por sus mismos seguidores y representantes, incluso cuando se proclaman ser los herederos infalibles de sus mensajes de salvación.

No quiero decir con esto que todos vamos a dedicarnos, a fundar religiones. Sería absurdo. Pero sí que todos debemos estar atentos a que no se produzca la inversión de valores antes denunciada entre la religiosidad interna como **fin** y la iglesia como **medio**. Es decir, debemos estar atentos a no viciar el comportamiento religioso con actitudes supersticiosas, fanáticas, clericalistas, fetichistas. Debemos mantener vivo el gran consejo que Kant nos dio en nombre de toda la Ilustración: **Sapere aude!** y no permitir que se olvide esa gran lección de los fundadores de nuestras religiones.

## NOTAS

- (<sup>1</sup>) En este sentido, Schleiermacher, R. Otto y otros han realizado una excelente labor correctora.
- (<sup>2</sup>) El hecho de que esta crítica religiosa haya tenido lugar dentro de los dominios del Cristianismo es, seguramente, una de las razones del mayor grado de secularización y liberación del poder religioso que tiene lugar actualmente entre los seguidores de la religión cristiana, si se la compara con las religiones judía, islámica o marxista. Judaísmo e Islam no se han visto tan directamente afectados por este movimiento y el Marxismo dogmático aún no ha llegado a su Ilustración. Tal vez la perestroika de Gorbachev sea un primer paso.
- (<sup>3</sup>) Las citas de Kant están hechas por la edición crítica de sus obras publicadas por la Real Academia Prusiana de las Ciencias: *Kant's gesammelte Schriften*, Berlin, 1902-1942.
- (<sup>4</sup>) Texto original: *Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermogen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen. Selbst-verschuldet ist diese Unmündigkeit, wenn die Ursache derselben nicht an Mangel des Verstandes, sondern der Entschliessung und des Muthes liegt, sich seiner ohne Leitung eines andern zu bedienen. Sapere aude! habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! Ist also der Mahlspruch der Auklarung* (K.g.S., VIII, p. 35).
- (<sup>5</sup>) *Alles Interesse meinen Vernunft (das spekulative sowohl, als das praktische) vereinigt sich in folgendenden drei Fragen:*
- 1.—Was kann ich wissen?
  - 2.—Was soll ich tun?
  - 3.—Was darf ich hoffen? (K.r.V., III, p. 522).
- (<sup>6</sup>) En carta de 4 de mayo de 1793, dirigida a C. Fr. Staudlin, profesor de Teología en Gottingen, dice:
- «Mi plan, hecho ya desde hace tiempo, del trabajo que me incumbe en el campo de la filosofía pura se encamina a la solución de estos tres problemas: 1.—¿Qué puedo saber? (Metafísica); 2.—¿Qué debo hacer? (Moral); 3.—¿Qué me está permitido esperar? (Religión), a los cuales, finalmente, debía seguir el cuarto: 4.—¿Qué es el hombre? (Antropología). Con el escrito la Religión dentro de los límites de la mera Razón he intentado llevar a cabo la tercera sección de mi plan...».*
- (<sup>7</sup>) Este tema ha sido recientemente objeto de especial atención por parte de filósofos y teólogos. Son ejemplos destacados E. Bloch con su obra *Das Prinzip Hoffnung* (3 vol.) y J. Moltmann con su obra *Theologie der Hoffnung*.
- (<sup>8</sup>) Por tanto, para comprender el concepto de religión en Kant es imprescindible retrotraerse como mínimo a su Fundamentación de la Metafísica de las costumbres y a su *Crítica de la Razón Práctica*.
- (<sup>9</sup>) Kant describe la voluntad o Razón Práctica como *«la facultad de obrar por representación de las leyes, esto es, por principios... Es la facultad de no elegir nada más que lo que la Razón, independientemente de la inclinación, conoce como prácticamente necesario, es decir, bueno»* (G.M.S., IV, p. 412. Trad. p. 59); o como: *«la facultad de determinarse uno a sí mismo a obrar conforme a la representación de ciertas leyes y que sólo en los seres racionales puede hallarse»* (G.M.S., IV, p. 427. Trad. p. 81); o como: *«Una especie de causalidad de los seres vivos en cuanto que son racionales y cuya cualidad fundamental es la libertad»* (G.M.S., IV, p. 446. Trad. p. 112).
- (<sup>10</sup>) *«La voluntad, de esta manera, no está sometida exclusivamente a la Ley, sino que lo está de manera que puede ser considerada como legislándose a sí misma, y, por eso mismo y sólo por eso, sometida a la Ley (de la que ella misma puede considerarse autora)»* (G.M.S., IV, p. 431. Trad. p. 88).
- (<sup>11</sup>) *«El principio de la autonomía es, pues, no elegir de otro modo, sino de éste: que las máximas de la elección, en el querer mismo, sean al mismo tiempo incluidas como Ley universal».* (G.M.S., IV, p. 440. Trad. p. 101).

- (12) Kant hace un análisis de las características que distinguen el imperativo **categórico** del **hipotético**, haciendo ver que sólo el categórico constituye la Ley moral de la voluntad, quedándose los otros imperativos en principios que no llegan a ser leyes (G.M.S., IV, pp. 419s.; ver pp. 413-421. Trad. pp. 60-72).

Kant llama **máximas** a los principios subjetivos de obrar; es decir, a las concreciones subjetivas de la Ley moral, que es universal y **a priori**.

- (13) Kant presenta cuatro formulaciones principales del imperativo categórico, cada una de las cuales destaca matices diferentes. Son:

«*Obra sólo según una máxima tal que puedas querer al mismo tiempo que se torne Ley universal*» (G.M.S., IV, p. 421. Trad. p. 72).

«*Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, Ley universal de la Naturaleza*» (G.M.S., IV, p. 421. Trad. p. 73).

«*Obra de tal modo que uses la Humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio*» (G.M.S., IV, p. 429. Trad. p. 84).

«*Obra según máximas que puedan al mismo tiempo tenerse por objeto a sí mismas, como leyes naturales universales*» (G.M.S., IV, p. 437. Trad. p. 96).

- (14) Cuando Kant habla del carácter universal de la Moral no se refiere a que sea aplicable a todos los seres humanos, sino que piensa en una universalidad más amplia, que abarcaría a toda clase de ser racional, sea hombre o no. Su concepto de «Razón Práctica» no se limita a la razón práctica o voluntad del hombre. Se refiere a una moralidad

«*que tiene vigencia, no sólo para los hombres, sino para todos los seres racionales en general, no sólo bajo condiciones contingentes y con excepciones, sino de modo absolutamente necesario*» (G.M.S., IV, p. 408. Trad. p. 52).

Su universalidad y necesidad se basan en su carácter **a priori**. Todos los conceptos morales tienen su asiento y origen completamente **a priori**, en la Razón. Se derivan del concepto universal de un ser racional en general. Las leyes morales, pues, deben ser válidas para todo ser racional y no sólo para el hombre. (G.M.S., IV, p. 411s. Trad. pp. 57s.).

Como veremos más abajo, si la religión, desde el polo humano, consiste en el reconocimiento de esas leyes morales como mandamientos divinos, de ahí resultará también el carácter universal y único de la religión «racional».

- (15) Véase nota 9.

- (16) Kant entiende el **deber** como «*la necesidad de una acción por respeto a la Ley*» (G.M.S., IV, p. 400. Trad. p. 38).

- (17) Kant describe la **felicidad** como «*el estado de un ser racional en el mundo, tal que en la totalidad de su existencia todo procede según su deseo y su voluntad*» (K.P.V., V, p. 124). Este concepto es objeto de análisis en muchos otros textos suyos referentes a la Moral. Todo su esfuerzo se orienta a mostrar que la felicidad no puede ser el motivo o motor de la conducta moral. Si así fuera, ésta se desvirtuaría por completo. No obstante, forma parte esencial del Bien Supremo (**Summum Bonum**), no como condicionante o causa, sino como condicionado o efecto; es decir, como consecuencia del elemento primario de ese **Summum Bonum**, que es la virtud.

- (18) No debe concluirse aquí que Kant da como racionalmente demostrada la existencia de Dios. Ya dejó bien claro en la Crítica de la Razón Pura que está fuera del alcance de la Razón una tal demostración (K.r.V., pp. 397-419).

Para él, la existencia de Dios no es la conclusión de una demostración racional, sino una necesidad moral subjetiva, una suposición necesaria, que pertenece a la Razón teórica y respecto de la cual únicamente es considerada como una **hipótesis** a título de fundamento de una explicación. Se trata de una exigencia en sentido práctico, que «*puede llamarse fe*» y que emana de la Razón Pura en cuanto que ésta no puede comprender la posibilidad del Bien Supremo sin la hipótesis de Dios (K.P.V., V, pp. 125s. Véase también las aclaraciones de Kant al respecto en R.G.V., VI, 153, nota. Trad. p. 150, nota 58).

Además, Kant hace notar que la expresión «postulado» (la existencia de Dios es un postulado de la

Razón pura Práctica) no debe entenderse en el sentido apodéctico de los postulados matemáticos. Y es que

*«esta certidumbre de la posibilidad postulada (de la existencia de Dios) no es teórica y, en consecuencia, tampoco apodéctica, sino una suposición necesaria respecto del sujeto para la observancia de las leyes objetivas, pero prácticas; por lo tanto, mera hipótesis necesaria»* (K.r.V., V, V, p. 11, nota).

(<sup>19</sup>) **Religion ist (subjective betrachtet) das Erkenntnis aller unserer Pflichten als gottlicher Gebote** (R.G.V., VI, pp. 153s. Trad. p. 150).

En otra definición dice:

*«Toda religión consiste en que consideramos a Dios, en relación con todos nuestros deberes, como el legislador que ha de ser universalmente venerado»* (R.G.V., VI, pp. 103s. Trad. p. 104).

(<sup>20</sup>) Los distintos artículos de Kant en los que se desarrolla su filosofía de la Historia aparecen publicados en castellano por la Ed. Nova: I. Kant: **Filosofía de la Historia**, 1964.

(<sup>21</sup>) Para una buena descripción de la «*insociable sociabilidad*» del hombre según Kant, puede verse E. M. Ureña: 1979, pp. 39-44.

(<sup>22</sup>) **Die allgemeinheit, folglich numerische Einheit derselben.**

(<sup>23</sup>) *«El concepto de una voluntad divina determinada según meras leyes morales nos permite pensar, así como sólo un Dios, también sólo una Religión, que es puramente moral»* (R.G.V., VI, p. 104. Trad. p. 105).

Kant profesa, por tanto, una especie de Monoteísmo racional de carácter universal en tanto en cuanto se origina en la Razón en la que todos los humanos participan y poseen.

(<sup>24</sup>) **Beschaffenheit (Qualität) derselben; d. i. Lauterkeit.**

(<sup>25</sup>) Más abajo se aclaran los conceptos de «superstición» y de «fanatismo».

(<sup>26</sup>) **Das Verhältnis unter dem Prinzip der Freiheit.**

(<sup>27</sup>) **Unveränderlichkeit ihrer Konstitution.**

(<sup>28</sup>) De esta manera, Kant ya hace una clara distinción entre la religiosidad (religión) como elemento constitutivo del ser humano y la multiplicidad de las expresiones históricas del mismo (religiones). Es este un tema muy frecuente entre los científicos actuales de la religión. Véase, por ejemplo, R. Panikkar (1965). No obstante, el vulgo suele entender por religión su propia fe eclesial.

(<sup>29</sup>) Tal vez ayude a aclarar el concepto kantiano de religión el tener en cuenta los varios tipos o clases de religión que el distingue:

1.—Por su origen y posibilidad interna, distingue entre «religión natural» y «religión revelada». «Natural» es aquella en la que he de saber primero que algo es mi deber, antes de que pueda reconocerlo como mandamiento divino. «Revelada», aquella en la que he de saber de antemano que algo es un mandamiento divino, para luego reconocerlo como un deber mío.

2.—Por su comunicabilidad externa, distingue entre «religión erudita» y «religión natural». «Erudita» es aquella de la que sólo se puede convencer a otros por medio de la erudición, mientras que la «natural» está por sí misma al alcance de todos por los solos medios racionales.

(<sup>30</sup>) **Und so entspring der Begriff eines Gottes-dienstlichen statt des Begriffseiner reinen moralischen Religion** (R.G.V., VI, p. 103. Trad. p. 104).

(<sup>31</sup>) Realmente esa lucha y esa reclamación por parte de la fe religiosa racional ya se dio entre los griegos, cuando los filósofos presocráticos buscaron una fe filosófica frente a la fe religiosa antropomófica de los poetas y del Estado.

(<sup>32</sup>) Kant pone esta inversión copernicana como la raíz de todos los vicios de la religión: superstición, fetichismo, fanatismo, clericalismo. Llama **superstición** religiosa a la creencia de obtener la justificación ante Dios mediante acciones de culto de profesión de tesis de fe estatutaria, por la guardia de observancias y disciplina de la iglesia, etc. (que también un hombre malo puede hacer), en lugar de un buen comportamiento moral.

El **fanatismo** religioso es aún más irracional. En él el hombre ni siquiera pone los actos de culto ya que todo medio de hacerse agradable a Dios está fuera de la capacidad humana; pero se supone la presencia

inmediata de Dios. El fanático siente en sí mismo la presencia del Ser Supremo y cree actuar en su nombre sin ningún temor a equivocarse (R.G.V., VI, pp. 174s. Trad. p. 170s.).

El fetichismo consiste en poner la esencia de la Religión, no en el comportamiento virtuoso, sino en lo que propiamente son sólo medios para fomentar esa perfección moral. Esos medios para el desarrollo de la fe religiosa son tomados como la fe religiosa misma. La Iglesia visible, con toda su organización, es tomada en sí misma no como medio, sino como fin de la fe religiosa.

El clericalismo consiste en el abuso del poder de los clérigos, basado en la fe supersticiosa y fetichista de los creyentes. No actúan como servidores, sino como dominadores de la vida del creyentes (R.G.V., VI, p. 176-185. Trad. pp. 171-181).

«Es el dominio usurpado de la espiritualidad sobre los ánimos, bajo el supuesto de que el clérigo tiene la posesión exclusiva de los medios de gracia» (R.G.V., VI, p. 200. Trad. p. 194).

- (33) Cuando Kant escribía este análisis de la religión, aún no se había definido en la Iglesia Católica el dogma de la infalibilidad. Este dogma sale al paso de esa ambivalencia del poder religioso, que lo hace radicalmente relativo y limitado.

#### BIBLIOGRAFIA

- BLOCH, E. (1959): «Das Prinzip Hoffnung», 3 vol., Suhrkamp Verlag, Frankfurt in Main. Trad. Aguilar, 3 vol., 1977, 1979, 1980.
- CASSIRER, E. (1972): «La ilustración», F. C.E.
- CASSIRER, E. (1974): «Kant, vida y doctrina», F.C.E. (Breviarios, n.º 201).
- HEGEL, G.W.F. (1977): «Introducción a la Historia de la Filosofía», Aguilar.
- KANT, I. (1902-1942): «Kant's gesammelte Schriften». Berlín. Edición crítica de la Real Academia Prusiana de las Ciencias.
- KANT, I. (1964): «Filosofía de la Historia». Edit Nova.
- KANT, I. (1973): «Crítica de la Razón pura», I-II. Losada, S.A.
- KANT, I. (1973): «Fundamentos de la Metafísica de las Costumbres». Espasa-Calpe, S. A.
- KANT, I. (1973): «Crítica de la Razón Práctica». Losada, S. A.
- KANT, I. (1986): «La Religión dentro de los límites de la mera Razón». Alianza Editorial.
- MOLTMANN, L. (1966): «Theologie der Hoffnung». Keiser Verlag, München. Trad. Sígueme, Salamanca, 1968.
- UREÑA, E. M. (1979): «La crítica kantiana de la sociedad y de la religión». Tecnos.

#### SIGLAS

- I.A.G. = Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, en K.g.S., VIII. Trad. Nova, 1964.
- K.g.S. = Kant's gesammelte Schriften.
- K.p.V. = Kritik der praktischen Vernunft, en K.g.S., V, Trad. Losada, 1973.
- K.r.V. = Kritik der reinen Vernunft, en K.g.S. III-IV. Trad. Losada, 1973.
- R.G.V. = Die Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft, en K.g.S., VI, Trad. Alianza Editorial, 1980.