

¿EXISTE ALGUNA RELACIÓN ENTRE MORAL Y RELIGIÓN EN EL PENSAMIENTO ÉTICO KANTIANO?

Resumen: En las páginas que siguen me propongo exponer una comprensión más amplia de la ética kantiana, una comprensión que integra los estudios kantianos sobre la religión y la ética, y que toma a aquéllos como desarrollo definitivo de éstos. La finalidad del escrito será atacar la idea, propagada por la hermenéutica tradicional, de que la moral kantiana no tiene ninguna relación con la religión. Más extensamente, quiero defender la idea de que los escritos kantianos sobre la religión no son de ninguna manera escritos «menores» y que están a la altura de sus obras críticas fundamentales.

Palabras claves: Moral, religión, conducción, reducción.

Abstract: In the following pages I attempt to expose a wider comprehension of kantian ethics, a comprehension that englobes kantian studies on both religion and ethics, and takes the former as the definitive development of the latter. The aim of the paper is to attack the idea, propagated by traditional hermeneutics, that kantian morals has no relation to religion. More extensely, I intend to defend the idea that kantian writings on religion are in no manner «minor» writings and that they are just as important as his fundamental critical masterpieces.

Keywords: Moral, religion, conduction, reduction.

La moral, en cuanto que está fundada sobre el concepto del hombre como un ser libre que por el hecho mismo de ser libre se liga él mismo por su razón a leyes incondicionadas, no necesita [...] de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer su deber propio [...] La moral por causa de ella misma no necesita en modo alguno a la religión, sino que se basta a sí misma en virtud de la razón pura práctica.

IMMANUEL KANT: *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793)

A juzgar por la manera como Kant inicia *La religión dentro de los límites de la mera razón*, obra que encabeza los llamados estudios kantianos sobre la religión, la relación sugerida por el interrogante que le da título al presente escrito sería a todas luces inexistente. Esta no-relación entre moral y religión obedecería, según se lee en el epígrafe, a que aquélla no extrae su fundamento «de la idea de otro ser por encima del hombre [...y no] necesita en modo alguno a la religión en virtud de la razón pura práctica» (Kant, 1995b, 16).¹ Ya en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* Kant había advertido que la idea de *deber* (*deon*) debía hallarse con independencia de la experiencia y la antropología *a priori* en la razón pura práctica.² No debería, por lo tanto, causar extrañeza el hecho de que Kant advierta en 1793 la independencia de la moral, en esta ocasión, de Dios y de la religión. A la luz de estas dos advertencias, la una hecha en 1785 y la otra en 1793, el interrogante que da origen a este ensayo quedaría *prima facie* contestado negativamente: la relación entre moral y religión en el seno del pensamiento ético kantiano es inexistente. Sin embargo, si revisamos otras dos advertencias, la primera de la *Crítica de la razón práctica* y la segunda de *La religión*, se

OSWALDO
PLATA PINEDA

oswaldo_plata@hotmail.com

Universidad
del Valle

¹ Integran además los estudios kantianos sobre la religión *La contienda entre las facultades de filosofía y teología* (Kant, 1998) y el opúsculo «El fin de todas las cosas» (Kant, 1985, 123).

² Decía, pues, Kant en 1785: «[La verdadera] filosofía moral descansa enteramente sobre su parte pura, y, aplicada al hombre, no toma prestado ni lo más mínimo del conocimiento del mismo (antropología), sino que le da, como ser racional, leyes a priori» (Kant, 1996, 143).



³ Asimismo, la cita pone de manifiesto la tarea que le corresponde a la religión, a saber, la ampliación del resultado de la moral a «la idea de un legislador moral» con objeto de favorecer el fin último del hombre (Supremo Bien).

echa de ver que lo que antes aparecía como una relación inexistente comienza a adquirir una cierta posibilidad. Hacia 1788, decía Kant lo siguiente:

La ley moral por el concepto de supremo bien, como objeto y fin de la razón pura práctica, *conduce* a la religión, esto es, al conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos (Kant, 1995a, 181; cursiva mía).

Y en tono semejante, en 1793, señalaba:

Así, pues, la moral *conduce* ineludiblemente a la religión, por la cual se amplía, fuera del hombre, a la idea de un legislador moral poderoso en cuya voluntad es fin último (de la creación del mundo) aquello que al mismo tiempo puede y debe ser el fin último del hombre (Kant, 1995b, 22; cursiva mía).

Allende de que la *conducción* contenida en estas dos últimas citas pone de manifiesto la fundación moral de la religión,³ no es posible aún determinar si esa conducción transmite absolutamente el contenido de uno de los elementos de la relación al otro. Asimismo, tampoco es posible determinar aún si el contenido del segundo, habida cuenta de la transmisión del contenido del primero, expresa de un modo más explícito y general este contenido. En otras palabras: no queda claro si la conducción comporta una *reducción*, ora en sentido positivo, ora en sentido negativo, de la religión a merced de la moral. La pauta para aclarar la índole de esa conducción está dada, naturalmente, por lo que se entienda por el verbo *reducir*.

Quando se emplea el verbo *reducir* en una oración que relaciona dos elementos -como es el caso del interrogante base- se quiere significar, cuando menos, una de dos cosas: primero, que uno de los elementos de la relación contiene al otro y, por esa vía, lo elimina, o, en segundo lugar, que uno de los elementos de la relación explica el otro y, por esa vía, lo desarrolla con amplitud. En el primero de los casos, el elemento *que contiene* -la moral- no necesitaría del otro elemento -o sea, la religión- como medio explicativo y, por vía de consecuencia, la indispensabilidad de ésta, en consonancia con la advertencia de 1785, estaría puesta en entredicho. En el segundo de los casos, el elemento *que explica* -la religión- facilitaría la comprensión del otro elemento -o sea, la moral- ya que es su desarrollo (ampliado) y, por vía de consecuencia, la indispensabilidad de aquella, en consonancia con la conducción sugerida en 1788 y 1793, estaría justificada de suyo.

Estas dos formas de relacionar moral y religión en el pensamiento ético kantiano han dado lugar a dos líneas de interpretación. La primera de ellas considera que el asunto de la religión ocupa un lugar vital en el sistema kantiano y que la religiosidad que habita en él, tanto más palpable cuanto más envejecía el filósofo de Königsberg, es prueba de que la moral halla su desarrollo (ampliado) en el campo de la religión. En palabras del sacerdote español José Gómez Caffarena:

Lo religioso tiene un lugar [...en la filosofía kantiana] no por una determinada voluntad de introducirlo, sino porque forma parte de la «visión del mundo» del filósofo -de su medio cultural y, también, de su idiosincrasia personal. Lo «religioso» kantiano es, de hecho, cristiano. Al ser sometido a la reflexión filosófica, queda en ello fuertemente acentuada la dimensión moral; pero de una moralidad que, tal como es presentada, resulta ya de algún modo religiosa. Y habrá que conceder que esta acentuación es congenial

con el Cristianismo –sin duda, tradición que más relieve religioso ha dado a la actitud moral, aunque eso sí, con insistencia en el amor (Gómez Caffarena, 1993, 210).

La segunda línea de interpretación, en clara oposición a la anterior, sostiene que los estudios kantianos sobre la religión no constituyen un ámbito propio de pensamiento y su función dentro del *criticismo* es eminentemente de *exposición simbólica*.⁴ Para Ernst Cassirer ese carácter *expositivo-simbólico* de los estudios sobre la religión salta a la vista:

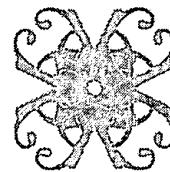
Debemos hacer constar, ante todo, que este estudio religioso de Kant no puede medirse por el mismo rasero que sus obras críticas fundamentales. No ocupa el mismo plano que las obras destinadas a fundamentar su sistema, la *Crítica de la razón pura* y la *razón práctica*, la *Metafísica de las costumbres* o la *Crítica del juicio*. En efecto, por una parte el sistema kantiano no admite la filosofía de la religión como un eslabón completamente independiente de su sistema, como un método peculiar y basado en premisas propias, autónomas y sustantivas. Kant no llegó a reconocer jamás a la teoría filosófica de la religión una categoría como la que más tarde habría de reconocerle, por ejemplo, Schleiermacher; para él, el contenido de la filosofía religiosa no es sino una confirmación y un corolario de su ética [...] *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, que no precisa, por tanto, conocer, ni tiene derecho a conocer el concepto de la revelación, se reduce esencialmente, por su contenido, a la moral pura: lo que ocurre es que presenta este contenido desde otro punto de vista y bajo determinado ropaje simbólico (Cassirer, 1978, 444).

Dejando de lado el asunto de la posibilidad de una filosofía de la religión kantiana,⁵ en lo que sigue me propongo defender la idea de que los estudios kantianos sobre la religión (*La religión* y *El conflicto*) constituyen la presentación definitiva de la moral kantiana, inclinándome para ello por uno de los dos sentidos referenciados del verbo reducir, a saber, *reducción* como *explicación*.

I. KANT Y LA MORAL

Con la publicación de la *Fundamentación* en el año de 1785, Immanuel Kant da el paso decisivo del campo gnoseológico al campo práctico. La aparición tardía de la *Fundamentación*, primer abordaje kantiano consagrado en su totalidad a los asuntos de la moralidad, no obedecía a un desconocimiento voluntario del pensador de Königsberg de la importancia de los mismos dentro de un sistema filosófico, sino, antes bien, a que consideraba que la moral precisaba, a título de fundamento, de una teoría del conocimiento. Esa tardanza pone ya de manifiesto que Kant tenía preparado para el campo moral un lugar importante dentro de su *criticismo*, equivalente por lo demás al asignado al campo gnoseológico.⁶

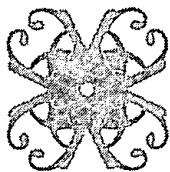
En la *Fundamentación*, Kant pretende responder la segunda de las cuatro capitales preguntas formuladas en su *Lógica* y en otros lugares de su extensa obra, a saber, '¿qué debo hacer?'. En el horizonte ético kantiano esa pregunta, que plantea las condiciones de posibilidad del obrar correcto, es respondida a través de «la idea ordinaria del deber y de las leyes morales» (Kant, 1996, 109). Precisamente, Kant le atribuye todo el peso de la fundamentación de la obligación moral a esa idea de *deber*, que es la única capaz de modelar la *voluntad buena*.⁷ Para Kant, una máxima, esto es, un «principio subjetivo del obrar» (*Ibid.*, 171), para ser considerada ley moral, debe ser racional, es decir, brotar de los principios puros de la razón, desbordar «las condiciones contingentes de la humanidad» (*Ibid.*, 147) y estar «libre de todo lo empírico» (*Ibid.*,



⁴ La acusación que se esgrime más frecuentemente respecto de la ética kantiana es que su formalismo despoja a la moral de todo contenido apropiante de la realidad en la medida en que se funda en una concepción *vacua, nouménica y monádica* del «yo». A esto se añade el hecho de que para ambos grupos el proyecto ético kantiano concluía con la segunda *Crítica*, y obras posteriores como *La Religión en los límites de la mera razón* y *El conflicto de las facultades*, amén de que tocaban asuntos éticos, eran de carácter «circunstancial» y no podían, por tanto, «medirse por el mismo rasero que sus obras críticas fundamentales» (Cassirer, 1978, 444).

⁵ Abordar el tema de la posibilidad de una filosofía de la religión kantiana excede los objetivos de este escrito. De acuerdo con Caffarena, Kant no utilizó el término *filosofía de la religión*, sino uno muy cercano: *Philosophische Religionslehre*, a saber, doctrina filosófica de la religión. Fueron sus discípulos L. Jacob y Berger los que se encargaron de acondicionar el ambiente para esta expresión, que Hegel, dos décadas después, se encargaría de imponer. La expresión filosófica de la religión expresa, según Caffarena, tanto «una esfera cultural peculiar, con temas específicos» como una «tarea filosófica a su respecto a partir de esa peculiaridad, cual está históricamente dada y cual puede ser objeto de otras consideraciones filosóficas». J. Gómez Caffarena, «Kant y la filosofía de la religión», p.185.

⁶ La pauta para lo que será el sistema kantiano de la razón práctica y la idea trascendental de libertad alrededor de la cual gira éste, es el resultado obtenido en la *Crítica de la razón pura*. Allí, con ocasión de la tercera antinomia, se desarrolla una argumentación que favorece la idea de libertad, no en términos éticos, sino cosmológicos,



esto es, en cuanto *ratio essendi* de la ley moral. Las tesis contrapuestas en la tercera antinomia planteaban la cuestión de si en un mundo natural, regido por leyes naturales, es posible imponer un mundo práctico regido por leyes de la libertad.

⁷ La voluntad buena es «la facultad de elegir solamente aquello que la razón reconoce independientemente de la inclinación como prácticamente necesario» (Kant, 1996, 127), es el producto de la representación de la ley objetiva a priori en todo ser dotado con la facultad de razonar.

⁸ Por descontado, esta relación sólo es evidente en la Tercera fase.

151). La comprobación de la validez objetiva y el establecimiento del contenido normativo de la ley moral corre por cuenta de un *imperativo de la moralidad*, al que llama Kant *imperativo categórico*, que determina objetivamente la acción de una voluntad modelada con arreglo a causas subjetivas. Este imperativo de la moralidad convalida el que una máxima pueda elevarse al rango de universal y, consiguientemente, ser fundamento de obligación «de toda naturaleza racional» (*Ibid.*, 147), incluso si ésta no es humana.

El método que Kant despliega en la *Fundamentación* no pretende hallar la sede de los conceptos morales «en asombrosa mixtura, ya en la especial determinación de la naturaleza humana (pero a veces también la idea de una naturaleza racional en general), ya en la perfección, ya en la felicidad, aquí en el sentimiento moral, allí en el temor de Dios, en algo de esto, en algo de aquello», sino *a priori* en la razón. Es, precisamente, la convicción de que los conceptos morales no deben ser fundados en la naturaleza humana lo que lleva a Kant a negar las éticas teleológicas y a favorecer una ética de corte deontológico (cf. *Ibid.*, 153). En pocas palabras, en la *Fundamentación* lo ético es conscientemente deslindado de lo antropológico con el fin de concentrar el importe moral de las máximas de conducta en su procedencia racional-apriorística. De esta suerte, la moral no se deriva de lo antropológico o de lo contingente ni conduce a la religión o a Dios. Esto último es corroborado por Kant en la segunda sección de la *Fundamentación*:

Tampoco se podría hacer a la moralidad más flaco servicio que si se quisiese tomarla prestada de ejemplos. Pues todo ejemplo que se me presente de ella tiene que ser él mismo enjuiciado antes según principios de la moralidad para saber si también es digno de servir de ejemplo originario, esto es, modelo, y de ninguna manera puede ser él quien proporcione primero el concepto de la misma. Aun el santo Evangelio tiene que ser comparado previamente con nuestro ideal de la perfección moral, antes de que le reconozcamos como tal, y también dice él de sí mismo: ¿por qué me llamáis bueno a mí (a quien veis)? Nadie es bueno (el prototipo del bien), a no ser el Dios uno (a quién no veis). Pero ¿de dónde recibimos el concepto de Dios como el bien sumo? Exclusivamente de la idea que la razón bosqueja a priori de la perfección moral y conecta inseparablemente con el concepto de voluntad libre (Kant, 1996, 147; cursiva mía).

Con todo, el sistema ético kantiano, que, gracias a la *Fundamentación*, había sido cimentado, experimenta una transformación y una ampliación de contenido desde la segunda *Crítica*. Entre lo que se destaca de esa transformación-ampliación se encuentra, por una parte, el desarrollo del argumento probatorio ya no físico ni trascendental sino moral de la existencia de Dios y, por otra parte, la conducción de la moral hacia la religión. De la *Fundamentación*, en efecto, la segunda *Crítica* conserva la convicción de que la idea de *deber*, fundamento del obrar correcto, debe estar fundada en la razón pura práctica y aplicada mediante imperativos; mas le añade, como decía líneas arriba, abordajes de orden teológico-moral, no incluidos en la *Fundamentación*, y a cuyo desarrollo estarán consagradas *La religión* y *La contienda*. Así, pues, la transformación del sistema ético kantiano, que está guiada por una teleología (que se inicia en 1785 -primera fase-, prosigue en 1788 -segunda fase- y concluye en 1804 -tercera fase-), es el *primer argumento* que justifica la conexión de la moral y la religión.⁸

II. KANT Y LA RELIGIÓN

Al indagar por las primeras fuentes de religiosidad a las que estuvo expuesto Kant en su Königsberg natal es casi imposible no mencionar el pietismo.⁹ Este movimiento religioso, también llamado *la religión del corazón*, creado en las postrimerías del siglo XVII por el pastor protestante Felipe Jacobo Spener (1635-1705), ambientó los primeros años de Kant y marcó decisivamente su personalidad y su obra. El primer contacto con el pietismo lo tuvo Kant a través de Franz Schultz, hombre cercano al núcleo familiar, quien arribó a Königsberg con el fin de expandir el credo pietista y prestar sus servicios como profesor del *Collegium Fridericianum* y, posteriormente, de la Universidad de Königsberg. En ambos lugares Schultz tuvo a Kant como alumno.

Sobre la impresión que el pietismo generó en Kant hay una ambivalencia que vale la pena considerar con el fin de allanar el terreno para la sustentación de la tesis que propuse en un principio. Por una parte, Kant «quedó saturado hasta la saciedad de prácticas religiosas de tono sentimental» (Gómez Caffarena, 1999, XI), prácticas que lo compelieron a la búsqueda de la verdad por el camino de la razón; y, por otra parte, Kant manifestó durante toda su vida simpatía por las exigencias morales (honradez y sinceridad) que el pietismo promovía. Desde luego, esta ambivalencia nos habla de un Kant cercano desde muy temprano a la moralidad de la religión, pero distanciado, a su vez, de la positividad de ésta. En su ya clásica biografía de Kant, refiriéndose a sus años de juventud, Cassirer pone de presente este distanciamiento:

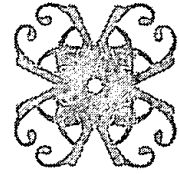
En la mente del muchacho y del joven va preparándose la separación que será más tarde uno de los rasgos fundamentales característicos del sistema: la separación del sentido ético de la religión y todas sus formas y modalidades puramente externas, tales como se manifiestan en el dogma y en el rito. Esta separación no entrañaba todavía una apreciación abstracta, elevada al plano de los conceptos, sino un simple sentimiento, que iba afianzándose más y más en él al comparar entre sí y ponderar las dos formas de religiosidad que se ofrecían ante su vista en la casa y en el régimen escolar del Collegium Fridericianum (Cassirer, 1978, 29).

Ya en los años de madurez la mencionada ambivalencia se hizo más patente. De hecho, en una carta a Johann Kaspar Lavater, ante una pregunta que éste le hiciera al respecto de la relación entre la fe y la oración, Kant no duda en confesar su proximidad con el sustrato más puro, esto es, moral, de la religión.

¿Sabe usted a quien se dirige con su pregunta? A un hombre que no conoce más medio con qué poder hacer frente a los últimos momentos de su vida que la sinceridad más pura con respecto a los designios más ocultos del corazón y que, al igual que Job, reputa un crimen adular a Dios y formular confesiones interiores arrancadas tal vez por el miedo y que no responden a la fe libre del espíritu (citado en Cassirer, 1978, 439).

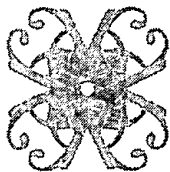
Pero tampoco duda en confesar su rechazo -algo que también hará Hegel en un texto de juventud (cf. Hegel, 1978, 73-143)- por la enseñanza auxiliar de la religión, basada en la autoridad (cristianismo)¹⁰ o en técnicas religioso-psicológicas (pietismo):

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



⁹ El pietismo era menos un credo religioso que una actitud ante la experiencia religiosa, cuyo objetivo consistía en atacar los vicios del clero y la excesiva rigidez en que había caído la Iglesia. En consonancia con el Luteranismo, el pietismo proponía la democracia eclesial, el sacerdocio universal y la lectura regular de la Biblia.

¹⁰ «[...] encarnada -comenta Kant- en los apóstoles, quienes en lugar de ensalzar como esencial la teoría práctica de la religión de su sagrado maestro, ensalzan la adoración al maestro mismo y una especie de captación de su favor por medio de elogios y adulaciones, faltando con ello a las palabras tan frecuentes y tan enérgicas del maestro mismo» (Cassirer, 1978, 440).



¹¹ Para Caffarena, la candidatura de Kant como fundador de un ámbito propio e independiente de la filosofía denominado 'filosofía de la religión' debe tomarse con beneficio de inventario, debido a que «unas décadas antes, ya David Hume había iniciado algo del mismo tenor con sus *Diálogos sobre la religión natural*» (Gómez Caffarena, 1993, 185).

las adiciones del *Nuevo testamento*. Esta es, indudablemente, la doctrina fundamental del Evangelio, mientras que lo demás sólo puede ser su doctrina auxiliar [...] Pero, una vez difundida suficientemente la doctrina de la buena conducta y de la pureza de las intenciones (en la seguridad de que Dios se encarga de completar el uso [...] sin necesidad de actos del culto, en los que han consistido siempre las quimeras religiosas y de un modo que no necesitamos para nada conocer), de tal modo que pueda conservarse por sí misma en el mundo, deberá desaparecer el andamiaje, como cuando se termina un edificio (citado en Cassirer, 1978, 439).

Naturalmente, a la luz de este distanciamiento de la religión, en tanto que institución positivizada, ya palpable desde los años más tiernos e incentivado en los días finales, podemos explicar por qué las primeras obras de Kant se preocupan menos por la religión y Dios desde una perspectiva eminentemente moral que por la religión y Dios desde una perspectiva gnoseológica. De este modo, la peculiaridad del desarrollo kantiano del asunto, iniciado de acuerdo con lo dicho con la segunda *Crítica*, es que toma una calzada diferente a la que hasta ese entonces había sido predominante, a saber, la cosmología, planteando -sólo con absoluta claridad a partir de 1793- la relación entre moral y religión.

La anterior distinción entre la enseñanza auxiliar de la religión y el sentido más puro de ésta es el *segundo argumento* que sustenta la tesis de la relación entre moral y religión. Es muy fuerte entre la primera línea interpretativa la tendencia a derivar de esta relación la asignación de un ámbito propio para la filosofía de la religión dentro del sistema filosófico kantiano.¹¹ Mediar en esa discusión precisa de un conocimiento más profundo de la obra kantiana y excede las posibilidades de este escrito.

III. FASES DE LA EXPLICACIÓN KANTIANA DE DIOS Y LA RELACIÓN ENTRE LA MORAL Y LA RELIGIÓN

El ámbito probatorio de la existencia de Dios no es, de acuerdo con los resultados arrojados por la *Crítica de la razón pura* en la *Doctrina trascendental del método*, el gnoseológico sino el moral. Para Kant, es en ese ámbito donde se halla una explicación correcta de Dios, por vía de sus expectativas de realización, a saber, a través de la pregunta 'qué debo hacer'. La teología moral es el resultado del proceso probatorio de la existencia de Dios, cuyos antecedentes habían sido la *teología física* y la *teología trascendental*. La primera de estas etapas versaba sobre una explicación del mundo de acuerdo a un orden finalístico y la segunda, adelantada desde 1763, consistía en «una argumentación altamente metafísica basada en que la posibilidad real de cualquier existencia reenvía a una única 'Existencia necesaria' como a su fundamento» (Gómez Caffarena, 1993, 185). En la segunda *Crítica*, con el fin de justificar su reciente posición teológico-moral, Kant pondrá de manifiesto las dificultades que entrañaban sus anteriores intentos probatorios de la existencia de Dios. Dirá, por ejemplo, respecto de la argumentación teológico-física, lo siguiente:

Alcanzar, empero, por la metafísica el concepto de Dios y la prueba de su existencia mediante condiciones inseguras, partiendo del conocimiento de este mundo, es imposible porque nosotros tendríamos que conocer este mundo como el todo más perfecto posible, y, por consiguiente, para ello, conocer todos los mundos posibles (para comparar con éste), y ser, por tanto, omniscientes, para decir que este mundo sólo es posible por

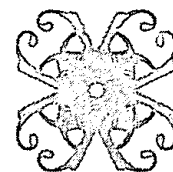
Dios [...] Pero conocer la existencia de este ser por simples conceptos es absolutamente imposible, porque toda proposición de existencia, es decir, aquélla que dice de un ser, del cual yo me formo un concepto, que existe, es una proposición sintética, es decir, una en la cual yo salgo de aquel concepto y digo más de él que lo que fue pensado en el concepto, a saber: que a este concepto en el entendimiento corresponde además un objeto puesto por fuera del entendimiento, cosa que es manifiestamente imposible producir por cualquier conclusión (Kant, 1995a, 187).

La tercera etapa de la explicación kantiana de la existencia de Dios es la teológica-moral. El argumento probatorio de Dios, fundado a partir de la segunda *Crítica* en la relación de la moral y la religión, no comporta una heteronomía consistente en «ordenes arbitrarias y por sí mismas contingentes de una voluntad extraña» (Kant, 1995a, 181) que llegan desde el exterior al hombre, sino, por el contrario, una «autonomía de la razón pura práctica por sí misma, porque él [el hombre] no hace del conocimiento de Dios y de su voluntad el fundamento de estas leyes, sino el logro del supremo bien bajo la observancia de las mismas» (*Ibid.*). La idea del Supremo Bien Originario, «objeto supremo de una fe moral» (Gómez Caffarena, 1993, 185) (es decir, una «fe racional pura, porque la razón pura -tanto según el uso teórico como práctico- es la fuente de la que mana» (Kant, 1995a, 178-179)) y aprehensible únicamente, según la primera *Crítica*, mediante las vías de realización del ámbito moral, es el soporte del proyecto moral y la condición de posibilidad de la promoción del Supremo Bien derivativo que rige lo humano. Es de este modo que el argumento probatorio moral de Dios posibilita la relación de la moral y la religión, entendida ésta como «conocimiento de todos los deberes como mandamientos divinos» (*Ibid.*, 181).

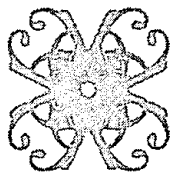
La analogía de los deberes morales y los mandamientos divinos introduce un paralelismo entre el Supremo Bien Originario (Dios) y el Supremo Bien. El Supremo Bien, «objeto de la razón pura práctica» (*Ibid.*, 166-167), no es para Kant otra cosa que «la adecuación completa del ánimo» con la ley moral con objeto de obtener la virtud, no la santidad («una perfección que no es capaz ningún ser racional en el mundo sensible en ningún momento de su existencia» (*Ibid.*, 176)), en una perspectiva de progreso histórico que es infinita. Esta infinitud del progreso histórico de la adecuación del ánimo con la ley moral es efecto de la asunción que hace Kant de la imperfección de la naturaleza humana, aspecto que no había sido tratado en la *Fundamentación*, pero que, a partir de la segunda *Crítica*, de *La paz perpetua* y, sobre todo, de *La religión*, comienza adquirir importancia dentro del proyecto ético kantiano y, por ende, a ser una de las claves de la relación entre moral y religión. Así, pues, la asunción progresiva de la imperfección humana, hecho que explica el que el hombre deba ir «de lo malo a lo mejor moral» (Kant, 1995a, 177) y precise del auxilio del Supremo Bien Originario para obtener su Supremo Bien, que es para Kant un *deber* de carácter *subjetivo*, es el *tercer argumento* de la relación entre moral y religión.¹²

IV. LA RELIGIÓN DENTRO DE LOS LÍMITES DE LA MERA RAZÓN

La tesis de la relación moral-religión halla en *La religión* su confirmación más evidente. En efecto, la segunda *Crítica* dio pasos importantes hacia la estructuración de una explicación moral de Dios, pero es en el texto de 1793 donde Kant presenta su propuesta moral definitiva, marcada por la conducción de la moral hacia la religión.



¹² Las características estilísticas y los incidentes que precedieron a la publicación de *La Religión* han dado pie para que la hermenéutica tradicional se haga un concepto de ella absolutamente erróneo, que ha consistido en asumirla como una obra destinada a complacer a los censores del rey Federico Guillermo II. En contraposición a esta asunción, conviene decir que la publicación de *La Religión* representó para Kant más que un enfrentamiento con «un gobierno retrógrado» (Gómez Caffarena, 1999, XX). En efecto, *La Religión* representó la posibilidad de dar cuenta de la pregunta «¿qué me está permitido esperar?», pregunta que desde el horizonte ético era imposible responder. *La Religión* representó, en ese sentido, la posibilidad de poner en práctica lo que había expuesto en la segunda *Crítica* acerca de la conducción de la religión hacia la moral, a saber, que «la ley moral por el concepto de supremo bien, como objeto y fin de la razón pura práctica, conduce a la religión, esto es, al conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos» (Kant, 1995a, 181). La analogía de los deberes morales y los mandamientos divinos realizada por primera vez en la segunda *Crítica* introduce un paralelismo entre el Bien Originario Supremo (Dios) y el Bien moral Supremo. Ya tres años antes, en la *Fundamentación*, Kant había hablado de la relación de lo *moral* y lo *divino*. En 1785 Kant planteaba no requería de la *constricción*, pues ella era en sí misma perfecta. En la segunda sección de la *Fundamentación* se puede leer: «De ahí que para la voluntad divina, y en general para una voluntad santa, no valgan los imperativos: el 'deber' está aquí en lugar apropiado, porque el querer la ya concuerda de suyo con la ley necesariamente. De ahí que los imperativos sean



fórmulas para expresar la relación de leyes objetivas del querer en general con la imperfección subjetiva de la voluntad de este o aquel ser racional, por ejemplo de la voluntad humana» (Kant, 1996, 158-159). Esa voluntad perfecta en la cual «el querer ya concuerda de suyo con la ley necesariamente» es, manifiestamente, Dios. Él es el único perfecto y, por tanto, el único que no requiere de fórmulas e imperativos para poner en armonía su voluntad subjetiva con la ley objetiva. Sólo una voluntad imperfecta como la del hombre precisa indefectiblemente una construcción que la conduzca al Bien moral Supremo.

¹³ Con el advenimiento como monarca de Federico Guillermo II, sucesor de Federico el Grande, los asuntos religiosos comenzaron a ser vistos por el Estado prusiano con recelo. Una de las primeras decisiones tomadas por Federico Guillermo II fue nombrar a J.C. Wollmer como ministro de enseñanzas y de culto. El nuevo ministro emprendió una andanada de censura a las manifestaciones del pensamiento que, semejantes a los movimientos subversivos franceses, pudieran llegar a convertirse en amenazas para el régimen. Dos edictos, el primero publicado el 9 de junio (*Edicto sobre la religión*) y el segundo el 19 de diciembre de 1788 (*Edicto sobre las publicaciones teológica-filosóficas*), prohibían tajantemente la publicación de textos que estuvieran en contra de la religión oficial. El edicto sobre la religión declaraba la tolerancia religiosa pero impedía la promoción de credos religiosos distintos al aprobado oficialmente por el gobierno prusiano. Se formalizaba, pues, la posibilidad de que los súbditos profesaran cualquier tipo de fe, «siempre y cuando cada cual cumpliera pacíficamente sus deberes como un buen ciu-

La religión nace de un documento corto que Kant escribe para la *Berlinische Monatschrift* sobre la imperfección de la naturaleza humana. En dicho escrito, intitulado *De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana*, se percibe a un Kant cercano a una visión no muy optimista de la naturaleza humana. Del promisorio porvenir que el *criticismo* había dibujado para el hombre ya quedaba muy poco. De hecho, hacia 1792, fecha de publicación de este escrito, el más señero representante de la *Aufklärung* comenzó a ser objeto de una andanada crítica que cuestionó su nueva visión del hombre, visión que tachaban Herder, Goethe y otros «(...) coherentes ilustrados de oscurantista» (Gómez Caffarena, 1993, 198).¹³

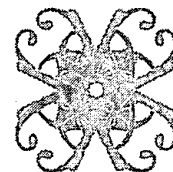
Kant afirmaba en *De la inhabitación* que los conceptos de bien y mal habitan en el corazón del hombre y que, mientras que aquél es una disposición natural, éste es una propensión. Al decir de Kant, sin embargo, es el bien el que goza de preeminencia dentro del corazón del hombre. Pese a que es una propensión, el mal no es un aspecto accidental del hombre, que lo afecte de modo pasajero y contingente. Por el contrario, Kant afirma que el mal moral es algo innato en el hombre y que debe ser encauzado si éste desea alcanzar el Supremo Bien que lo conduce a la virtud. De ahí la necesidad de efectuar una *conversión* que sustituya la propensión natural hacia el mal.

Ahora bien, ¿cómo es compatible el Kant de la *Respuesta a la pregunta: ¿qué es la Ilustración?* y la *Fundamentación* con el Kant de la segunda *Crítica* (concretamente el de la *Dialéctica de la razón pura práctica*) y *La religión*? ¿Cómo es compatible el Kant que nos habla del *sapere aude* con el Kant que nos habla de la conducción de la moral hacia la religión y del «mal radical en la naturaleza humana»? La incompatibilidad que los anteriores interrogantes plantean y que, por descontado, fue la causa de la andanada crítica en contra de la coherencia de la antropología de Kant, pone de presente, sin duda, la magnitud de las transformaciones sufridas por su propuesta moral. Sospecho que dichas transformaciones, que se rigen ciertamente por una teleología, no hacen más que desentrañar el contenido religioso que en la *Fundamentación* se encuentra aún sin desarrollar y que en *La Religión* se muestra en toda su dimensión. Consciente de que no puedo elevar a argumentos mis sospechas, estimo conveniente no hacer depender la tesis de la relación entre moral y religión de la presencia de preceptos morales de querencia religiosa en la *Fundamentación*. Pienso, no obstante, que los tres argumentos aportados responden afirmativamente el interrogante con que abrí este ensayo por sí solos. Concluyo recordando los argumentos que sustentan la relación entre la moral y la religión en la presentación definitiva del sistema ético kantiano:

1. El desarrollo del sistema ético kantiano consta de tres fases y está guiado por una teleología. Esto significa que el sistema ético kantiano no puede ser tomado como un *todo* único.
2. El distanciamiento que desde temprana edad Kant estableció con la religión, en tanto que institución, lo lanzó de bruces a la búsqueda de explicaciones no religiosas de Dios, y esto, a su vez, devino en una explicación moral de Dios, que traza una línea divisoria entre la religión positiva y la religión racional o moral.
3. La conducción de la moral a la religión obedece a la asunción que hace Kant de la imperfección del género humano.

BIBLIOGRAFÍA

- Cassirer, E. (1978). *Kant, vida y obra*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Castro, D. M. (ed.) (1993). *Kant, de la crítica a la filosofía de la religión*. Anthropos-UNAM, Madrid-México.
- Cortina, Adela (2002). *Alianza y contrato: política, ética y religión*. Trotta, Madrid.
- Gómez Caffarena, José (1993). «Kant y la filosofía de la religión», en: Castro (1993).
 _____ (1999). «Filosofía y Teología en la Filosofía de la religión de Kant», estudio introductorio a *La contienda entre las Facultades de filosofía y teología*. Trotta, Madrid.
- Lema Hincapie, Andrés (1997). *Kant, lector de la Biblia*. Praxis Filosófica 6 (73-97).
 _____ (1999). «Kant y el principio supremo de su exégesis bíblica», Ideas y Valores 111 (19-42).
 _____ (1999). «Kant y las Sagradas Escrituras». Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica 37 (203-215).
- Hegel, G.W.F. (1978). «La positividad de la religión», en: *Escritos de Juventud*. Fondo de Cultura Económica, México (73-162).
- Kant, Immanuel (1985). *Filosofía de la historia* (trad. Emilio Estiú). Fondo de Cultura Económica, México.
 _____ (1995a). *Crítica de la razón práctica*. Porrúa, México.
 _____ (1995b). *La Religión en los límites de la mera razón*. Alianza, Madrid.
 _____ (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Ariel, Barcelona.
 _____ (1998). *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*. Trotta, Madrid.
- Paton, H. J. (1954). *The categorical imperative*. Hutchinson, Oxford.



dadano del Estado, se guardase para sí sus opiniones o se abstudiese cuidadosamente de difundirlas o de tratar de convencer a otros y de extraviarlos o hacerlos vacilar en su fe» (Cassirer, 1978, 438). Sin embargo, estos edictos dejaban en libertad a las Universidades para que decidieran autónomamente la publicación de trabajos teológicos y filosóficos. Así, de acuerdo con el edicto de las publicaciones, la vigilancia del contenido de los escritos teológico-filosóficos estaba a cargo de las facultades adscritas a cada universidad.

Recibido en septiembre de 2004
 Aceptado en diciembre de 2004