

**La relación entre la religión revelada y la religión racional en Immanuel Kant.**

**The relation between revealed religion and kant's rational religion.**

Luis Tapia<sup>1</sup>  
Universidad de Chile  
[luismtapia@gmail.com](mailto:luismtapia@gmail.com)

Recibido el 24 noviembre del 2011  
Aceptado el 4 de mayo del 2012

**Resumen**

El presente artículo se centra en el estudio de la filosofía de Kant en el ámbito religioso y, de manera específica, en la relación que puede establecerse entre la religión revelada y lo que Kant propone como religión racional. Se busca establecer si con la noción de religión racional quedan superadas, y negadas como caminos viables, las religiones históricas concretas. Se destaca cómo, en el pensamiento de Kant, la religión revelada existe en función de la religión racional, como un medio o vehículo hacia ella.

**Palabras claves:** Kant – religión – racional – revelación.

**Abstract**

The present article focuses on the study of Kant's philosophy in the realm of religion emphasizing the relation between revealed religion and Kant's rational religion. The article aims at establishing whether concrete and historical religions are to be denied through the notion of rational religion. Thus, a description of the objective pursued by Kant is presented, considering his philosophy on religion in order to highlight the fact that revealed religion exists as a means for rational religion within the framework of Kant's thought.

**Key Words:** Kant – religion – racional – revelation.

## Introducción

Aunque tradicionalmente se caracteriza a la Ilustración como una época esencialmente crítica y escéptica frente a la religión, se evidencia que, por lo menos en lo que se refiere a la Ilustración alemana e inglesa, es dudoso que pueda considerarse realmente como una época irreligiosa y enemiga de la fe. La Ilustración no es por principio enemiga de la religión, sino que se sabe hoy, contra el tópico tradicional demasiado extendido, que su finalidad era actualizarla (Torres Queiruga 1992:242). Los impulsos intelectuales más fuertes de la Ilustración no radican en el desvío de la fe, sino en el nuevo ideal que presentan y en la nueva forma de religión que encarnan. La problemática religiosa en esta época no estriba ya en dogmas particulares o en la exégesis, sino en el tipo de certeza religiosa y en la función de la fe en cuanto tal. Por eso, sobre todo en el círculo de la filosofía ilustrada alemana, el empeño no se concentra en la liquidación de la religión, sino en su función trascendental y en su trascendental ahondamiento (Cassirer, 1993:156-158).

Lo expuesto anteriormente es innegable en Immanuel Kant, quien es considerado uno de los filósofos más importantes del periodo de la Ilustración. Kant no propone la desaparición de la religión, sino que, al contrario, ella tiene un lugar importante en toda su filosofía. Es incluso denominado como el padre y fundador de la filosofía de la religión, aunque en realidad nunca haya usado tal término.

El presente artículo se centra en el estudio de la filosofía de Kant en el ámbito religioso y busca, como objetivo general, determinar en forma precisa la interrelación y conexión que la filosofía de la religión kantiana establece entre la religión racional y la religión revelada o histórica. Además, como objetivo específico, se busca establecer si con la propuesta de fe racional quedan superadas, y negadas como caminos viables, las religiones históricas concretas. Se presentará, en primer lugar, una descripción de los objetivos que persigue Kant con su filosofía sobre religión para, en segundo lugar, destacar cómo, en el pensamiento de Kant, la religión revelada existe en función de la religión racional, como un medio o vehículo hacia ella. Por último, en la tercera y cuarta sección se buscará responder a la interrogante sobre el lugar en el que quedan las religiones históricas concretas en la filosofía de la religión kantiana. Para ello se acudirá a dos filósofos contemporáneos, como son Ernst Cassirer y José Gomez Caffarena, especialistas en la filosofía de kantiana de la religión.

De acuerdo a Cassirer (1993:184), la filosofía de la Ilustración tiene en común la máxima que afirma que el mayor obstáculo para alcanzar la verdad en el ámbito del saber no está en las propias deficiencias de la razón, es decir, en sus errores, sino en el engaño en que ella cae por su propia culpa, engaño que la hace desvariar cada vez más. Las faltas y errores que el saber comete van quedando superados por el mismo progreso inmanente de la razón, esto es, se van cancelando los errores y rectificando las faltas en forma progresiva. El problema en la Ilustración, por tanto, no está en la insuficiencia del saber, ya que esta irá desapareciendo en la medida en que la ilustración avance, sino que está en la dirección equivocada que puede tomar la razón cuando quiere alcanzar un determinado saber.

Esta máxima antes indicada concierne no sólo al ámbito del saber, pues el ámbito de la fe y de la religión puede también ser entendidos desde ella. La Ilustración no se opone a la religión como tal, sino más bien a la superstición, ya que ésta sofoca la fuente de donde mana la verdadera religión. La superstición es el engaño en el que cae la razón cuando toma una dirección equivocada en el ámbito de la fe. Desde esta perspectiva, el saber y la fe se hallan frente a un enemigo común, y en la lucha contra este enemigo coinciden, para luego separarse en la determinación de sus fronteras peculiares (Cassirer, 1993:185).

Lo que se ha indicado anteriormente sobre el saber y la fe en la Ilustración es evidente en la filosofía kantiana. El objetivo de la filosofía crítica de Kant (2006) no está en suprimir las aspiraciones metafísicas, pues esta aspiración es inherente al ser humano, sino en impedir la confusión entre el saber, que le compete sólo a la ciencia, y el creer y el opinar. La metafísica no está dentro del ámbito del saber, pero tampoco es un mero opinar, ya que puede fundarse desde la razón, eso sí, desde la razón práctica y no desde la razón teórica. Kant busca, por tanto, establecer un estatuto epistemológico válido para la metafísica, esto es, abolir el engaño en el que cae la metafísica dogmática que confunde sus meras opiniones con el saber. La metafísica sólo encuentra un estatuto epistemológico válido en el ámbito del creer, o lo que es lo mismo, en el ámbito de la fe, pero de una fe racional. Este creer no es objetivamente suficiente, pero sí subjetivamente suficiente y, por ello, válido racionalmente.

Partiendo de dos presupuestos fundamentales, como son el hecho de aceptar la existencia de leyes morales puras que determinan *a priori* y de forma necesaria la conducta del ser humano, y el hecho de que este ser humano desea y requiere alcanzar la felicidad, Kant (2006) deriva los postulados de la existencia de Dios y la vida futura. Estos postulados se pueden admitir gracias a que son la única forma en que se establece la conexión entre moralidad y felicidad, pues ésta no se da en el mundo sensible o fenoménico y, sin embargo, la razón práctica la impone como consecuencia necesaria si se quiere mantener la racionalidad del obrar moral. Sin embargo, al aceptar estos postulados no se está en presencia de un saber teórico, pero tampoco ante una mera opinión, sino que se está ante una *fe racional*. Es así como Kant denomina al asentimiento de ambos postulados, ya que si bien son objetivamente insuficientes, son subjetivamente suficientes, lo que hace que mantengan un estatuto de racionalidad, ya no desde la razón teórica pero sí desde la razón práctica, como antes se ha mencionado.

Esta *fe racional*, que también es llamada *fe moral* por Kant, es, a pesar de su estatuto de fe, un creer indefectible, ya que este creer se sostiene racionalmente, en la medida en que se sostienen los principios morales mismos del sujeto racional. De ahí que la fe es racional, debido a que es subjetivamente suficiente, distinta de una fe como mera intuición delirante acerca de lo suprasensible o un supuesto y misterioso sentido trascendente transmitido por tradición, que no serían suficientes ni objetiva ni subjetivamente, por lo que quedarían fuera de la racionalidad humana. Por tanto, esta fe moral es lo único que puede orientar a la razón cuando busca respuestas a las preguntas metafísicas.

Con el concepto de *fe racional* Kant afirma no sólo la posibilidad de un camino válido para la metafísica, sino que además avala la posibilidad de la religión y le da una guía racional para evitar el engaño de la superstición. La religión, desde el concepto de fe racional, puede ser entendida como *religión racional*. Si la razón práctica permite afirmar como postulados la existencia de Dios y la vida futura, para establecer la conexión necesaria entre moralidad y felicidad, también permite considerar la obediencia a esa ley moral no sólo como un mandato autoimpuesto por la propia razón humana, sino que, además, como obediencia al mandato divino.

Obediencia a la ley moral que, por ser considerada asimismo como mandato de Dios, no sólo hace al ser humano digno de la felicidad, sino que además le da la efectiva esperanza de alcanzar dicha felicidad, debido a que es Dios el único que puede lograr esto. La *religión racional*, es, por tanto, la concordancia con la voluntad divina al obedecer la ley moral, que trae como resultado o consecuencia la esperanza que dicha concordancia resultará en una efectiva felicidad gracias a la misma voluntad divina. Con la *religión racional* Kant le otorga un estatuto epistemológico válido a todo hecho religioso humano en el que pueda encontrarse *fe racional*, tal como en el ámbito de la metafísica, de manera que la religión no sea considerada como mera opinión sin fundamento ni suficiencia.

El problema que se presenta al intentar validar la religión desde esta vía o propuesta de Kant está en que las religiones concretas no se presentan a sí mismas fundamentadas en una *religión racional*, sino en una revelación, esto es, son *religiones reveladas*<sup>2</sup>, y, por lo mismo, *religiones históricas*. Kant entiende por *religión revelada* aquella religión que tiene su origen en una presunta revelación divina, pero hay que tener en cuenta, como afirma Ricken (2007: 457-458), que la revelación divina es para Kant un *factum* histórico, y, como tal, la fe que se deposita en ella es una *fe histórica*. Por tanto, la revelación tiene que ser probada por medio de documentos y otros hechos históricos, es decir, sólo es posible una justificación histórica para su credibilidad. Kant no tiene problemas en admitir la presunta realidad de una revelación, al contrario, señala en forma explícita (Kant, 1969: 134) que no es válido negar su efectiva posibilidad. El problema está en que no se puede validar la religión desde la revelación, ya que, al estar ligada a un hecho histórico, va más allá que la *fe racional*, llegando incluso a ser reconocida como *saber* para quien tome como válidos aquellos documentos y hechos históricos, es decir, para quien acepta su testimonio. No se tiene acceso directo o empírico a la revelación, pero, al aceptar el testimonio de los documentos y la tradición eclesial con respecto a ella como hecho histórico, se puede afirmar un pretendido saber, tal como quien afirma saber que la ciudad de Roma existe, pero nunca ha estado allí (Kant, 1995:19).

Por tanto, una religión fundada en una revelación no tiene un estatuto epistemológico válido, pues ese pretendido saber no se puede aceptar universalmente, ya que descansa en un conocimiento empírico y, por tanto, es contingente, es decir, tiene sólo validez particular y no obliga universalmente. Desde esta perspectiva la religión quedaría únicamente en el ámbito de la mera opinión, por lo que si se quiere avalar la religión de forma racional y universal, no puede presentarse como consecuencia de una revelación sino como consecuencia racional del hecho moral. De hecho, para Kant (1969:22), no es sólo una posibilidad la afirmación de la religión desde el hecho moral, sino que la moral conduce ineludiblemente a ella. Por tanto, para otorgar un estatuto epistemológico válido a una religión histórica, sería necesario demostrar que la religión racional está presente en ella de un modo necesario. Esto es lo que hace Kant en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*, le otorga al cristianismo, como religión histórica que es, un estatuto epistemológico válido. Kant parte de los documentos que son testimonios históricos de la revelación divina en el cristianismo, esto es, de la Sagrada Escritura, y, haciendo abstracción de la Religión racional, pone la revelación, como *sistema histórico*, en conceptos morales de forma fragmentaria, y de esa manera comprueba que ese sistema histórico religioso, que es el cristianismo, remite al mismo *sistema racional* puro de la Religión. Esto lo propone explícitamente en el Prólogo a la segunda edición de *La Religión*, donde también afirma que la religión revelada puede comprender en sí a la religión racional, hasta el punto de entender la relación entre ellas como dos círculos concéntricos, donde la esfera más amplia de la fe, la

religión revelada, encierra a la religión racional como a una esfera más estrecha. La religión racional no sólo está en armonía con la religión revelada, sino que es la esencia o lo central de ésta. Quien sigue la religión racional, sigue asimismo la religión revelada. Esto es así para Kant, ya que habría sólo una única verdadera religión, la religión racional, que depende exclusivamente de las intenciones morales. Por tanto, la religión revelada, en este caso el cristianismo, puede recibir el nombre de religión sólo en la medida en que participa de una *fe racional* y es, por tanto, también, *religión racional*.

Desde lo afirmado anteriormente se puede decir que, para Kant, el cristianismo como religión histórica contiene en su esencia los mismos elementos que la religión racional y, por tanto, participaría de su racionalidad. No importa si el origen histórico de esta religión está en una presunta revelación pues, aunque la *religión racional* parte de meros principios *a priori*, no se opone a la posibilidad de una religión revelada. El cristianismo es para Kant la única religión que está en armonía con la religión racional, y la forma de creer más conveniente. Sin embargo, Kant no identifica completamente el cristianismo con la religión racional, ya que éste, al ser propagado a través de las Sagradas Escrituras y la tradición eclesial, contiene muchos elementos que no son parte de la religión racional propiamente tal, elementos que serían únicamente parte de la *fe histórica*, que puede ser entendida por lo mismo como una *fe eclesial*. Es por esto que Kant afirma que las distintas tradiciones eclesiales dentro del cristianismo debieran ser mejor denominadas como “creencias”, ya que pueden diferir con respecto a algunas de sus doctrinas entre sí, doctrinas que son parte de la *fe eclesial*, pero nunca difieren en cuanto a lo que es la religión propiamente tal, ya que las enseñanzas esenciales, predicadas por el maestro del evangelio y seguidas por todas las tradiciones eclesiales, contienen dentro de sí a la religión racional. Las creencias se diferenciarían en cuanto al contenido de su fe histórica, pero nunca en cuanto a su contenido propiamente religioso, ya que éste es asunto de fe racional. Es decir, en las distintas creencias puede encontrarse una misma religión verdadera, la religión racional. Por tanto, es sólo el contenido de religión racional que presenta el cristianismo lo que le da su pretensión de universalidad, ya que la fe histórica está fundada en la revelación como experiencia y, como se ha señalado antes, tiene sólo validez particular, ya que descansa en un conocimiento empírico y, por tanto, es contingente. Por tanto, lo esencial del cristianismo y su fundamento como religión propiamente tal no está ya en sus dogmas ni en el conjunto de doctrinas en cuanto revelaciones divinas, sino que el centro del cristianismo son los contenidos morales de la religión racional, pues estos contenidos son los más relevantes y fundamentales en la predicación del maestro del evangelio.

Si el cristianismo tiene contenidos que se encuentran fuera del ámbito de la religión racional, cuyo origen es una pretendida revelación, estos no pueden arrojar la pretensión de un *saber*, por más que sean afirmados por una autoridad, como la de la divinidad o la del teólogo bíblico. Si se considera que este pretendido saber es necesario y esencial para la fe cristiana, se elimina su validez epistemológica. Para Kant (1995:18) “toda *fe* es un asentimiento subjetivamente suficiente, pero con *conciencia de ser* objetivamente insuficiente”, de esta manera se opone al saber. Sin embargo, según el mismo Kant, la fe histórica tiene la pretensión de ser un saber cuando su testimonio se asienta en una autoridad, pues pasa a ser un asentimiento que en un principio era suficiente únicamente de manera subjetiva, a ser objetivamente suficiente. Por el contrario, en la fe racional los fundamentos del asentimiento no pueden ser nunca válidos objetivamente, por lo que nunca pueden convertirse en un saber (Kant, 1995:19). Como afirma

Kant (2009:837), cuando la razón llega a tener algo por verdadero en el uso trascendente, afirmar que se está ante un sabere conceder demasiado. Esto hace que sea un gran error para Kant considerar como elemento esencial en el cristianismo, y en cualquier otra religión, su parte histórica. Por tanto, es obligatorio, en orden a mantener un estatuto epistemológico válido, destacar como necesarios sólo los contenidos del cristianismo en cuanto religión racional. Esto no quiere decir que se subsuma toda la religión cristiana dentro de la religión racional, sino que la religión cristiana puede fundamentarse de forma racional únicamente a través de la fe racional.

## 2

Todo lo señalado anteriormente conlleva a la necesidad de determinar en forma precisa la interrelación y conexión que la filosofía de la religión kantiana establece entre la religión racional y la religión revelado o histórica.

La religión histórica o fe eclesial es, para Kant, el medio por el cual la religión racional puede llegar al público general, y sirve además de preparación y anticipo de ella. De acuerdo a Kant (1969:108), “es inevitable que una *fe eclesial* estatutaria se añada a la fe religiosa pura como vehículo y medio de la unión pública de los hombres para la promoción de ésta”. Esto debido a que los seres humanos tienen una necesidad natural de buscar un apoyo sensible para dar lugar a conceptos y fundamentos de la razón, es decir, buscan una confirmación empírica para, en este caso, dar lugar al concepto de religión (Kant, 1969:11).

A esta necesidad natural de buscar un apoyo sensible para pensar los conceptos racionales Kant le llama *Esquematismo de la analogía*, y lo distingue de un *Esquematismo de la determinación del objeto*, que es para Kant caer en un antropomorfismo erróneo. Kant señala:

en el ascenso de lo sensible a lo suprasensible se puede ciertamente *esquematizar* (hacer captable un concepto mediante analogía con algo sensible), pero no se puede en absoluto *concluir* según la analogía, acerca de aquello que pertenece a lo sensible, que ello haya de atribuirse también a lo suprasensible (y *ampliar* así su concepto); y esto en verdad por la razón totalmente simple de que iría *contra* toda analogía una conclusión tal, que, del hecho de que usamos necesariamente de un esquema para un concepto, con el fin de hacérselo comprensible (documentarlo mediante un ejemplo), querría sacar la consecuencia de que tal esquema ha de corresponder necesariamente al objeto mismo como un predicado (Kant, 1969: 211).

Ricken explica el ejemplo de Kant, tomado de la filosofía de la naturaleza, de la siguiente manera:

Si yo quiero aclarar la causa de una planta –o de cualquier otro organismo–, no puedo hacerlo más que adjudicándole a ésta un entendimiento. Yo la pienso, por ejemplo, a partir de la analogía de un técnico que produce una máquina. Esta representación, de la cual –dados los límites de la razón humana– necesitamos para entender en general el concepto de la causa de un organismo, es lo que Kant llama *esquematismo de la analogía*. De ello hay que separar la pregunta de si realmente la causa de una planta *tiene* entendimiento o no. Si respondo

positivamente a esta pregunta, le atribuyo al objeto, es decir, a la causa de un organismo, entendimiento; con ello estoy ampliando mi conocimiento más allá del campo de la experiencia posible. A este uso de la analogía Kant le llama *esquematismo de la determinación de un objeto*... El paso, por tanto, del esquematismo de la analogía al esquematismo de la determinación de un objeto, es el paso de las condiciones de nuestro entender a las condiciones de la cosa misma, y a la pregunta sobre si este paso es legítimo Kant responde con un no rotundo (Ricken, 2007:449-450).

Debido al esquematismo de analogía se puede comprender la razón por la que la religión histórica es cronológicamente anterior a la religión racional. Kant parece entender esto como evidente y natural, debido a la constitución del ser humano y su necesidad de apoyo sensible. Según Kant:

la fe eclesial precede naturalmente a la fe religiosa pura; templos (edificios consagrados al público servicio de Dios) existieron antes que *iglesias* (lugares de reunión para la instrucción y la vivificación en las intenciones morales), *sacerdotes* (administradores consagrados de los usos devotos) antes que *espirituales* (maestros de la religión moral pura) (Kant, 1969:108).

Para explicar de mejor manera el lugar de la religión histórica como medio o vehículo hacia la religión racional, Kant (1999:18) hace una división entre el canon y el órgano en una religión, en este caso, en el cristianismo que presenta la Sagrada Escritura. El canon es la fe religiosa pura, basada en la mera razón al margen de cualquier estatuto. Mientras que el órgano es el vehículo de la religión, es decir, el credo eclesial que se sustenta enteramente en estatutos que precisan de una revelación. Se puede admitir como un deber el servirse del órgano, aun considerando los estatutos como revelación, cuando la meta está puesta en la religión. Las Escrituras como pretendida revelación son, para Kant, un mero vehículo sensible que puede resultar provechoso desde el punto de vista de la fe religiosa, pero “sin por ello ser un ingrediente necesario de la misma” (Pág. 19). Además, Kant (1999:18) afirma que la Facultad de Filosofía se opone a la de Teología justo en este punto, al afirmar que es una confusión considerar que la fe en la revelación divina forma parte de la religión. En este órgano que es la Escritura, el método de enseñanza, es decir, el modo de pensar propio de la época de los apóstoles, los pareceres y las opiniones erróneas propias de la época, incluida la Antigua Alianza del judaísmo, no debe considerarse como revelación divina, sino como algo dejado a los apóstoles, es decir, no es parte de la doctrina religiosa del cristianismo y, por tanto, tampoco es parte de la religión. Por otra parte, el credo eclesial, como componente de la religión histórica, es entendido como fe teórica de tener por verdad y tiene que ser, según Kant (1999:23), intrínsecamente modificable y susceptible de una rectificación paulatina hasta llegar a converger con la fe religiosa, ya que es un mero vehículo hacia ella.

Por tanto, la importancia de la Sagrada Escritura radica en que es el único medio que puede mantener la religión histórica en armonía con la religión racional, así la Escritura ayuda a ser un medio y vehículo hacia la religión racional. Como afirma Kant (1969:109): “Qué suerte si un libro semejante llegado a manos de los hombres, al lado de sus estatutos como leyes de fe, contiene a la vez de modo completo la más pura doctrina religiosa moral y ésta puede ser traída a

la mejor armonía con aquellos estatutos (tomados como vehículo de su introducción)”. Pero esto es sólo posible si se elabora una interpretación de la Sagrada Escritura que concuerde con las reglas prácticas universales de la religión racional. Aunque esta interpretación pueda parecer forzada con respecto al texto, debe ser preferida a una interpretación literal pues la lectura y estudio de la Sagrada Escritura tiene por objetivo hacer mejores a los seres humanos, y lo histórico en los libros no contribuiría a ello (Kant, 1969:111-112). Debido a esto, Kant (1999:20) propone unos principios filosóficos de la exégesis, lo cual no quiere decir que la interpretación de la Escritura haya de ser filosófica, sino que tan sólo los principios de la interpretación deben ser de tal índole, dado que todo principio, relativo a una interpretación crítico-histórica o crítico gramatical, siempre ha de ser dictado por la razón. Lo que ha de ser presentado en las Escrituras es un mero objeto de razón, al tener como fin último la religión.

De esta forma, el criterio supremo de la Escritura es el mejoramiento del ser humano, y ya que éste es el fin auténtico de la religión racional, es esta religión racional la que contiene el principio supremo de interpretación de la Escritura. Para Kant (1969:161), la doctrina revelada “ha de ser amada y cultivada como simple medio, si bien sumamente estimable, para dar a la primera claridad incluso para los ignorantes, extensión y permanencia”. Por lo mismo, sólo porque la religión racional está presente de un modo innegable en la Escritura, es que ella puede atribuirse la autoridad como de una revelación. Es decir, el criterio último para identificar una posible, pero no demostrable, revelación no está en la experiencia histórica, ya que, cómo afirma Kant (1999:27), la naturaleza divina de la revelación nunca podrá explicitarse mediante signos aportados por la experiencia, sino que el carácter de revelado estriba en la concordancia con aquello que la razón declara conveniente para Dios. Por lo mismo Kant señala:

Pues, aun cuando Dios hablase de hecho con el hombre, éste no puede *saber* nunca a ciencia cierta que es Dios quien le habla. Es absolutamente imposible que el hombre pueda captar a través de sus sentidos al ser infinito y *reconocerlo* como tal, diferenciándolo de los seres sensibles. Sin embargo, sí puede llegar a convencerse de que, en determinados casos, esa voz que cree escuchar *no* puede corresponder a Dios; ya que, por muy majestuoso y sobrenatural que pueda parecerle el fenómeno en cuestión, si lo que se le ordena contraviene a la ley moral, habrá de tomarlo por un espejismo. (Kant, 1999:43)

Para ilustrar la afirmación anterior Kant añade en una nota a pie de página lo siguiente:

Bien puede servir como ejemplo de lo dicho el mito del sacrificio que Abraham quiso llevar a cabo, degollando e incinerando a su único hijo (la pobre criatura, sin saberlo, llegó incluso a acarrear la leña para esa fogata), en base a un mandato divino. Abraham tendría que haberle respondido a esa presunta voz de Dios, aun cuando descendiese del cielo (visible): ‘Que no debo asesinar a mi buen hijo, es algo bien seguro; pero de que tú, quien te me apareces, seas Dios, es algo de lo que no estoy nada seguro, ni tampoco puedo llegar a estarlo’ (Kant, 1999:43 nota 28).

Sin embargo, esta creencia popular en la escritura como revelación divina no puede ser descuidada, pues “para el pueblo ninguna doctrina que esté fundada en la mera razón parece ser

apta para constituir una norma inmutable y él [el pueblo] exige una revelación divina” (Kant, 1969:113). Kant (1969) señala en forma explícita que no es válido negar la posibilidad de la revelación, ni el hecho que ella se presente en las Escrituras cristianas, pero tampoco es válido afirmar la revelación a través de la razón. Como afirma Caffarena:

Kant fue siempre neto en su rechazo de la postura ‘naturalista’, que niega la realidad de la revelación. Tampoco quería ser ‘sobrenaturalista’, lo que supone tener por necesaria la revelación para que haya religión. Sino ‘racionalista puro’: es la postura de quien, manteniéndose en el ámbito racional, reconoce sin embargo la posibilidad de la revelación, es decir, de que ciertas doctrinas de origen histórico sean asumidas como de algún modo especial provenientes de Dios (Caffarena, 1994:193).

Esto es evidente, ya que, si bien el naturalista y el racionalista puro se atienen dentro de los límites de la inteligencia humana, se distinguen entre sí en que el naturalista jamás negará ni discutirá la posibilidad interna de una revelación en general, ni la necesidad de una revelación como medio divino para la introducción de la Religión verdadera (Kant, 1969:150), y estos son justamente algunos de los temas que Kant trata y discute.

Como racionalista puro, Kant (1969:151) afirma que es posible desarrollar la religión racional en concordancia con la religión revelada. Es más, una religión puede ser *religión natural*, religión en la que cualquiera puede convencerse mediante su razón, y asimismo ser *religión revelada*. Esto si la constitución misma de aquella religión indica que los seres humanos hubieran podido y debido llegar por sí mismos a ella por el mero uso de su Razón. Desde este aspecto, se podría incluso considerar la revelación como provechosa para los seres humanos, debido a que hace que ellos alcancen la religión de una manera más rápida y amplia que sin ella (Kant, 1969:155). Además:

puesto que a una Escritura que según su contenido práctico encierra solamente un contenido divino nadie puede negarle la *posibilidad* de ser considerada efectivamente como revelación divina (a saber: con respecto a lo que en ella es histórico), y que asimismo la ligazón de los hombres en una Religión no puede convenientemente llevarse a cabo y hacerse estable sin un libro santo y una fe eclesial fundada en él [...] es lo más razonable y lo más justo seguir usando este libro, una vez que existe, como base de la enseñanza eclesial y no debilitar su valor mediante ataques inútiles o petulantes, pero a la vez no imponer a ningún hombre la fe en él como precisa para la beatitud (Kant, 1969:134-135).

Esto no hace que Kant pase a ser un sobrenaturalista, pues, como se ha señalado antes, afirma que lo único necesario y central para el ser humano es el círculo interno de la religión racional.

Es desde esta afirmación de la religión histórica como medio o vehículo hacia la religión racional que puede ser entendida la contraposición entre el verdadero y falso servicio de Dios en el pensamiento de Kant. Según Kant, el verdadero servicio que la iglesia presta es ser un instrumento para la religión racional, ya que esta religión racional, como se ha mencionado anteriormente, es lo único que le otorga un estatuto epistemológico válido al ámbito de la fe y lo

que le da una guía para evitar el engaño. Al contrario, el falso servicio de Dios que presta la iglesia se presenta donde es invertido el orden moral, y lo que es un medio es puesto como fin. Como por ejemplo, poner en el cristianismo la fe estatutaria, esto es, la fe en prescripciones tenidas por divinas, que para el juicio moral son arbitrarias y contingentes, por sobre la fe racional:

tener esta fe estatutaria (que está en todo caso limitada a un pueblo y no puede contener la universal Religión del mundo) por esencial para el servicio de Dios y hacer de ella la condición suprema de la complacencia divina en el hombre es una *ilusión religiosa*, cuyo seguimiento es un *falso servicio*, esto es: una supuesta veneración de Dios por lo cual precisamente se contraviene al verdadero servicio exigido por él mismo (Kant, 1969:164).

Para que la religión histórica pueda considerarse efectivamente como un medio para la religión racional, debe ser liberada de todo elemento ilusorio, esto es, de todo aquello que la hace tomar una dirección equivocada en el ámbito de la fe y la desvía del centro esencial que es la religión racional. Según Kant (1969), la ilusión de conseguir la justificación ante Dios mediante acciones religiosas de culto debe denominarse *superstición religiosa*, mientras que la ilusión de conseguir esa justificación mediante el esfuerzo, apelando a un supuesto trato con Dios, debe denominarse *fanatismo religioso*. Esta ilusión religiosa se presenta cuando el ser humano busca eximirse del esfuerzo de obrar moralmente pensando que sirve a Dios mediante sacrificios, solemnidades e incluso juegos. Cuanto más inútiles son tales autotorturas, afirma Kant, cuanto menos están orientadas hacia el mejoramiento moral, más santas parecen ser, y aunque se reconoce que con esto Dios efectivamente no ha sido servido de ninguna manera, se piensa que su utilidad estaría en el buen corazón o en la buena voluntad que se tiene al hacer estos actos de aparente servicio. A esta intención del corazón o recogimiento se le da el valor de fin en sí mismo, y se cae, por tanto, en la mencionada ilusión religiosa. La razón indica que quien, en una intención verdaderamente entregada al deber, hace tanto como está en su poder para cumplir su obligación, en un acercamiento constante a la completa adecuación con la ley moral, efectúa realmente el verdadero y único servicio a Dios. Cuando el ser humano se aparta de esta máxima, el falso servicio de Dios no tiene límites:

Desde el sacrificio de labios, que le cuesta mínimamente, hasta el de los bienes materiales, que de otro modo podrían ser mejor utilizados en provecho de los hombres, e incluso hasta el sacrificio de su propia persona, haciéndose (en el estado de eremita, de faquir o monje) perdido para el mundo, el hombre ofrece todo a Dios, salvo su intención moral; y cuando dice que le ofrece también su corazón, entiende por tal no la intención de una conducta agradable a Dios, sino un cordial deseo de que aquellos sacrificios puedan ser admitidos en pago por esta intención (Kant, 1969:168).

Además:

quien pone por delante la observancia de leyes estatutarias, que necesitan de una revelación, como necesaria para la Religión, y no sólo como medio para la

intención moral, sino como la condición objetiva para hacerse por ello inmediatamente agradable a Dios, y pospone a esta fe histórica el esfuerzo en orden a una buena conducta de vida (en vez de que la primera, como algo que sólo *condicionadamente* puede ser agradable a Dios, haya de regirse por la última, que es lo único que place a Dios *absolutamente*), ése transforma el servicio de Dios en un mero *fetichismo* y ejerce un falso servicio que anula todo trabajo en orden a la verdadera Religión. ¡Tanto importa, cuando se quiere ligar dos cosas buenas, el orden en que se las liga! (Kant, 1969:175).

En todo lo presentado hasta este punto parece evidente que Kant no postula una eliminación de la religión histórica, sino una eliminación de los elementos ilusorios presentes en ella, para que de esa manera pueda ser un efectivo medio hacia la fe racional, y evitar así el engaño en el ámbito de la fe. Sin embargo, si el verdadero servicio de Dios se identifica completamente con los elementos de fe racional, se puede afirmar que los elementos ilusorios están presentes sólo en el círculo externo de la religión histórica, por ello, al suprimir la religión histórica, se podría suprimir definitivamente la ilusión y el engaño en el ámbito de la fe. Esto podría ser posible ya que, para Kant (1969:164), la verdadera y única religión no contiene nada más que leyes, esto es, principios prácticos que se reconocen como revelados por la razón pura y no empíricamente, esto hace que si sea posible eliminar la religión histórica, una vez que su ayuda ya no es imperiosa. La religión histórica es útil de acuerdo a Kant, pero parece que no es últimamente necesaria.

Un ejemplo de cómo la religión histórica contiene elementos ilusorios que la hacen desviarse de su fin último está en el hecho de que muchas veces ésta deriva en mero culto. De acuerdo al pensamiento de Kant, el culto debe separarse necesariamente de la religión racional. Un elemento central en la ilusión religiosa es la superstición, esto es, la creencia en que se puede conseguir la justificación ante Dios mediante acciones religiosas, es decir, mediante actos culturales. Kant (1969:186) señala que los elementos culturales son los elementos adorativos más los pretendidos medios de gracia, como por ejemplo: el orar, el ir a la iglesia y la iniciación o bautismo. Afirma además que estos elementos son parte de una *fe fetichista*, esto es, una fe que los ve como un fin en sí mismos. Al cumplir el culto el ser humano tiene la ilusión de agradar a Dios sin que necesariamente obedezca la ley moral. El culto, por tanto, se opone a la religión racional. Como señala: “*todo lo que, aparte de la buena conducta de vida, se figura el hombre poder hacer para hacerse agradable a Dios es mera ilusión religiosa y falso servicio de Dios*” (Kant, 1969:166). Se puede así entender cómo, en el pensamiento de Kant, cuando la religión histórica deriva en elementos meramente culturales, no se relaciona de manera adecuada con la religión racional, esto es, no es un buen medio para la religión racional, ya que no estará en armonía con ella, y, por lo mismo, debe separarse de ella para que prevalezca únicamente esta religión racional. Esto se infiere de lo que señala Kant en el Prólogo a la segunda edición de *La religión* (1969:27) donde afirma que cuando no hay armonía entre la religión histórica y la religión revelada, es mejor hablar de una religión y un culto, esto ya que hablar de dos religiones sería absurdo, pues lo religioso propiamente tal es la religión racional. Por tanto:

puesto que el último [el culto] no es (como es la Religión) fin en sí mismo, sino que sólo tiene valor como medio, ambos tendrían que ser agitados juntos con

frecuencia, para ligarse por un corto tiempo, pero en seguida, como aceite y agua, separarse de nuevo, y dejar flotar el elemento racional puro (la Religión Racional) (Kant, 1969:27).

Podría pensarse, por tanto, que aquí Kant da lugar a una futura superación de la religión histórica, ya que ésta tiende a derivar en elementos meramente culturales que no se relacionan de manera adecuada con la religión racional, como aceite y agua afirma Kant, y, por tanto, no es siempre un medio propicio para llegar a ella. Es más, Kant (1969) señala de forma explícita que las tesis estatutarias de la religión histórica, no son necesarias una vez que se produce la religión de la buena conducta, esto es, la religión racional, ya que ésta es la meta original de aquellas tesis estatutarias. Un servicio a Dios verdadero e ilustrado, afirma, es aquel que se libera del yugo de la ley estatutaria. La fe histórica afecta como medio conductor a la religión pura si aquella fe lleva consigo un principio de acercamiento continuo hacia esa religión pura, pero se puede, con el tiempo, prescindir de aquel medio conductor.

Por otra parte, parece que para Kant, función central de la religión es pedagógica, es decir, es únicamente un medio o vehículo para la religión racional. Esto da motivo para especular que una vez que se llegue a la Ilustración, esto es, a una época donde el ser humano se sirva de su propia razón, la religión histórica ya no será necesaria como medio. Este es otro aspecto del pensamiento de Kant que parece dar lugar a la eliminación de la religión histórica. Lo anterior no está señalado en forma explícita por Kant, no obstante, algunos párrafos de *La religión* parecen dar lugar a esta interpretación.

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 que por medio de una fe eclesial reúnen provisionalmente a los hombres en orden a la promoción de bien, y así finalmente reine sobre todos la pura Religión racional ‘para que Dios sea todo en todos’. Las envolturas bajo las cuales se formó primero el embrión en orden al hombre han de ser apartadas ahora que éste debe salir a la luz. El andador de la tradición santa con sus colgantes, los estatutos y observancias, que hizo buen servicio en su tiempo, se hace poco a poco superfluo y finalmente llega a ser una cadena cuando el hombre entra en la adolescencia (Kant, 1969:124).

Según este texto, la religión debe ser liberada de la fe histórica y eclesial, y la única que debe prevalecer es la religión racional. El ser humano es como un embrión que debe finalmente salir a la luz, para lo cual sería necesario apartar la envoltura que es la fe histórica y eclesial. La religión revelada o histórica es sólo un andador que sirvió de ayuda en su tiempo, utilizando la imagen de un bebe que por medio del andador aprende a caminar, pero, si se mantiene la religión histórica cuando el ser humano llega a la adolescencia, puede ser perjudicial, tal como sería perjudicial que se mantuviera el andador una vez que un bebe aprende a caminar por sí mismo.

A continuación Kant agrega:

Mientras él (el género humano) ‘era un niño, tenía la cordura de un niño’ y sabía ligar con los estatutos que le fueron impuestos sin su intervención una erudición e incluso una filosofía que podía servir a la iglesia; ‘pero ahora llega a ser un hombre, aparta lo que es pueril’ (...) cada uno obedece a la ley (no estatutaria) que él mismo prescribe, pero que ha de considerar también al mismo tiempo como la voluntad –revelada a él mediante la Razón– del soberano del mundo, el cual liga invisiblemente a todos bajo un gobierno comunitario en un Estado que pobremente era de antemano representado y preparado a través de la iglesia visible (Kant, 1969:124).

Kant nuevamente presenta la imagen de un ser humano que está en desarrollo y que, al llegar a la adultez, puede prescindir de aquello que en su momento lo ayudó en su proceso. En este caso, se deben apartar de los estatutos externos que servían a la iglesia, y obedecer la ley moral de forma autónoma<sup>3</sup>.

En los dos párrafos anteriores se observan evidentes reminiscencias del texto de Kant *¿Qué es la Ilustración?* En él Kant afirma que la meta de la Ilustración es salir de un estado de incapacidad donde no se usa la propia razón, sino que únicamente se depende de la dirección de otro, tanto de una persona, de libro u otra cosa. En este texto, Kant utiliza la imagen del progreso o desarrollo de un niño o adolescente hacia la adultez para indicar qué es la ilustración: “*La Ilustración consiste en el hecho por el cual el hombre sale de la minoría de edad*” (Kant, 2004:33). El paralelo con los textos de *La religión* antes señalados es evidente. Kant utiliza imágenes similares al indicar que en un momento la religión racional debe dejar atrás la religión histórica, por ejemplo, la imagen de un embrión que se convierte en adolescente, el niño que se convierte en adulto, e incluso el hombre que sale a la luz, esto es, a la ilustración.

Esta afirmación de una superación de la religión histórica no es algo que Kant haya señalado explícitamente en sus obras, por lo que no es posible llegar a esa conclusión en forma definitiva. Como se verá a continuación, este es un tema que entre los mismos investigadores y estudiosos de la filosofía de la religión kantiana aún no está zanjado.

En esta última sección se presentarán las posturas de Cassirer y Caffarena con respecto a la relación entre religión racional y religión revelada. Esto con el objetivo de ver si es posible llegar a una respuesta satisfactoria ante el problema del lugar en el que quedan las religiones históricas en la filosofía de la religión de Immanuel Kant.

De acuerdo a Ernst Cassirer (1968:447), en la relación entre la religión racional y la religión revelada en la filosofía de Kant se manifiesta un problema metodológico que es inherente a la religión y que puede ser caracterizado como un problema dialéctico. Es debido a ello que no es posible dar una respuesta última y definitiva ante la pregunta sobre una posible superación de la religión histórica en el pensamiento de Kant. No obstante, como se verá a continuación, Cassirer busca resolver este problema apelando a una superación de la religión histórica, pues considera que eso es lo que Kant buscaba. Sin embargo, para José Gómez Caffarena, no parece ser posible resolver este problema dialéctico, esto es, no es posible desechar la religión histórica ya que la tensión entre la religión racional y la religión revelada parece ser inherente al mismo pensamiento filosófico de Kant.

Según Cassirer (1968:445), Kant reconoce que para el ser humano es inevitable recurrir a una cierta analogía con los seres humanos para poder captar lo suprasensible, esto es, no puede prescindir del llamado *esquematismo de analogía*. Esto se debe a la peculiar naturaleza sensorial-

intuitiva del ser humano, que se ve obligada a representar incluso lo espiritual mediante la metáfora de lo situado en el espacio y en el tiempo. Por ejemplo, en vez de concebir el deber simplemente como lo que significa y como lo que ordena, el contenido del deber aparece resumido en la idea de un *ser supremo*, considerado como autor de la ley moral. Este giro es inevitable para el ser humano, ya que toda idea sólo cobra relieve en la imagen y en la esquematización. Esto hace que, por una parte, el esquematismo de analogía sea inseparable de la esencia de la religión y vaya ineludiblemente unido a ella, es decir, la religión dejaría de ser lo que es si quisiera renunciar a él. Sin embargo, por otra parte, este factor representa para ella un peligro constante en cuanto a su contenido más profundo y genuino, pues tan pronto como se entrega sin crítica a él, se ve convertida necesariamente en lo contrario de lo que su tendencia fundamental le señala. Esta tendencia fundamental de la religión es, como ya se ha indicado, ser un instrumento o medio hacia la religión racional y, por tanto, hacia la moral pura. Moral que no tolera ningún punto de apoyo en los sentidos, ni tampoco un complemento trascendente, pues cualquier elemento heterónomo la hace salir de su juicio. Es así como, una vez que la religión se entrega sin crítica a la esquematización, se pervierte lo fundamental de ella y se contradice a sí misma.

Es por esto que, según Cassirer (1968:448), se presenta el problema dialéctico de, por un lado, reducir la religión exclusivamente a la moral, haciéndola, por tanto, desaparecer como entidad aparte, o, por otro lado, afirmar su existencia al lado de la moral, con lo cual se afirma también en contra de ella. La solución de esta antinomia reside para Kant en la rigurosa separación entre lo empírico y lo inteligible, entre lo dado y lo planteado. La religión racional constituye un postulado que jamás se ha realizado en el mundo de los fenómenos históricos y que es, además, irrealizable en el terreno de los hechos. El punto de convergencia que se busca se halla en el infinito, pero esto no quiere decir que sea un punto imaginario para el ser humano, al contrario, marca de modo riguroso y exacto la dirección de la que no debe apartarse la religión si quiere llegar a su meta. Por lo mismo:

La religión, allí donde se presente la realidad histórica, debe revestir las únicas formas correspondientes a esta realidad. Debe aferrarse, para ser comunicable, a ciertos signos sensibles de comunicación; jamás podrá influir en la vida colectiva sin someterse a las ordenaciones y a los vehículos externos y fijos de esa misma vida social. De este modo, la religión se convierte necesariamente, a través de su existencia empírica, en iglesia. Mas, por otra parte, sólo se entrega a esta forma o modalidad de existencia para poder remontarse continuamente sobre sí misma en nuevos y nuevos problemas. La idea de lo que la religión es en toda su pureza tiene que contrastar continuamente con lo que es en su modalidad específica y limitada dentro del tiempo. Su verdadera 'doctrina fundamental' contrastará siempre, por fuerza, y brillará sobre la simple 'doctrina auxiliar', imponiéndose sobre ella (Cassirer, 1968:448-449).

Según la Carta de Kant a Lavater, que se señala en extenso más adelante, la doctrina fundamental es la religión racional, mientras que todo lo revelado y lo histórico, incluyendo la divinidad del Maestro del Evangelio, es sólo doctrina auxiliar.

Cassirer continúa con su argumento en el párrafo siguiente:

subsistirá irremediabilmente, en todas y cada una de sus fases, la lucha entre el contenido infinito hacia el que la religión tiende y las modalidades finitas en que necesariamente tiene que plasmarse. Pero es precisamente esta lucha la que constituye la verdadera vida histórica y la verdadera eficacia histórica de la religión. En este sentido, Kant considera las religiones 'positivas', al igual que Lessing, como momentos y puntos de transición en la 'educación del género humano'. Y, vistas así, exige de ellas que, en vez de aferrarse a una dogmática estrecha, reconozcan así la pauta de la religión racional ética, aunque con ello preparen, naturalmente, el camino para su propia desaparición (Cassirer, 1968:449).

Para Cassirer (1968:444), el *ser supremo* kantiano es sólo el resumen de la idea del deber o la ley moral y, por tanto, es posible reducir la religión a moral pura, es decir, una vez que la religión dentro de los límites de la razón se presenta como la única necesaria, puede presentarse además como suficiente. Cassirer afirma que la religión no necesita ni tiene derecho a conocer el concepto de la revelación. Ella se reduce esencialmente, por su contenido, a la moral pura; lo que ocurre es que se presenta este contenido desde otro punto de vista y bajo determinado ropaje simbólico. Según Cassirer (1968:449-450), en *La religión* Kant toma las doctrinas cristianas simplemente para extraer el contenido moral que se esconde bajo esta certeza dogmática, es decir, es una obra de transacción. Los miramientos que Kant creía deber a las autoridades del Estado y de la iglesia le llevan a velar en ciertos puntos la expresión incluso a expresarse de un modo deliberadamente vago.

Kant mantenía frente a la religión tradicional una actitud igual a la que había mantenido frente a la metafísica tradicional. Sin embargo, el problema que aquí se planteaba ante él era distinto, pues el 'hecho' de una determinada religión es, en un sentido mucho más riguroso todavía que el de la metafísica, en la que cada sistema posterior parece destruir el anterior, un hecho históricamente dado, relativamente permanente e invariable en sus rasgos fundamentales. Y con esta realidad empírica debe contar también quien aspire a superarlo idealmente. La idealización parte de lo dado, no para justificarlo a toda costa, pero sí para poner de relieve en ello el punto partiendo del cual, y mediante el desarrollo de los propios gérmenes 'rationales' que en él se dan por supuestos, puede remontarse sobre sí mismo (Cassirer, 1968:450).

Según Cassirer (1968:150-151), en *La religión*. Kant habla como educador, tanto del pueblo como del gobierno. Ello le obliga a comenzar tanto por la forma de la fe popular como por la forma de la religión imperante en el Estado. A Kant le interesa construir y no destruir, es por esto que deja por el momento intacto lo existente para ir transformándolo luego, poco a poco y desde dentro, para darle una forma nueva más a tono con los postulados de la razón pura.

Este aspecto que señala Cassirer es evidente, como se ha señalado en algunos de los puntos mencionados en el capítulo anterior, pues el enfoque pedagógico no sólo está presente en la obra y el método de Kant al presentar la religión, sino que la religión histórica misma parece tener un objetivo pedagógico. Kant afirma en *La Religión* (1969:177-178) que es justo y razonable pensar que no sólo las personas sabias serán las que podrán seguir la Ilustración, que se

da en el verdadero servicio de Dios libre de la ley estatutaria y del fetichismo religioso, sino que todo el género humano se debería poder beneficiar de ella, incluidos los insensatos y los ignorantes. Es debido a esto que la religión histórica tiene un lugar, ya que presenta conceptos antropológicos acomodados a la sensibilidad, puesto que es más fácil para el pueblo captar y comunicar una narración con aspectos sensitivos y simples, en un documento ampliamente reconocido como las Sagradas Escrituras. Sin embargo, la religión histórica parece que es sólo un beneficio pedagógico para el pueblo, y no debe ser impuesta a todos. Los eruditos y sabios no pueden excluirse de la Ilustración, y esto ocurre cuando quieren imponer esta fe histórica, que no es más que un medio, como la condición suprema de fe universal y la única beatificante.

Como indica Cassirer (1968:451-458), el pensamiento filosófico de Kant no presenta ningún desprecio del cristianismo y la Biblia, puesto que versa exclusivamente sobre el desarrollo de la pura religión racional, sin referencia alguna a la crítica de determinadas formas históricas de fe. Sin embargo, el cristianismo como religión histórica no sería completamente necesario para Cassirer, ya que la religión de la razón, en sus relaciones con la realidad histórica concreta, no se encuentra limitada en modo alguno a una determinada modalidad de lo religioso en la historia.

Por todo lo anterior se puede concluir que, para Cassirer, Kant es condescendiente ante la religión histórica por motivos pedagógicos, específicamente ante el cristianismo. Sin embargo, para los sabios y eruditos que pueden alcanzar la religión racional sin necesidad del vehículo o medio que este les provee, el cristianismo como religión histórica no sería necesario. Parece ser indudable el lugar superior y único de la fe racional presente en la religión racional, y es debido a ello que puede ser afirmada como necesaria y suficiente. Esto puede ser comprobado además en la extensa referencia que hace Cassirer de la carta de Kant a Lavater de 1775:

[...] 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 resto [...] *sin necesidad de actos de 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 [...] Ahora bien le confesaré sinceramente que, desde el punto de vista histórico, los textos del Nuevo Testamento no llegarán a gozar nunca del prestigio necesario para que podamos atrevernos a entregarnos con ilimitada confianza a cada una de sus líneas y a debilitar de este modo, fundamentalmente, la atención hacia lo único necesario, o sea hacia la fe moral del Evangelio, cuya existencia consiste precisamente en concentrar todas nuestras aspiraciones en la pureza de nuestras intenciones y en una conducta concienzudamente buena; pero de tal modo que tengamos siempre presente la ley sagrada y consideremos en todo momento la más pequeña desviación de la voluntad divina como condenada por un juez justo e inexorable, *sin que contra ello puedan servir de nada ninguna clase de confesiones, la invocación de nombres sagrados o la observancia de actos rituales o de culto...* Ahora bien, salta a la vista que los apóstoles colocan la enseñanza auxiliar del Evangelio delante de la enseñanza fundamental y [...] en vez de ensalzar como esencial la teoría práctica de la religión de su sagrado maestro, ensalzan la adoración del 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 energéticas del maestro mismo (Cassirer, 1968:439-440).

Las conclusiones de Cassirer parecen indicar que Kant ha minado la racionalidad de las religiones históricas concretas al dejar únicamente a la religión racional como necesaria e incluso suficiente. Esto estaría en contradicción con lo expuesto en la primera parte de este capítulo al afirmar que Kant busca avalar la posibilidad de la religión y darle una guía racional, evitando así el engaño de la superstición. Ya no habría dos círculos concéntricos en el pensamiento de Kant, sino sólo un círculo, el interior, ya que el círculo externo es sólo una concesión de Kant, de la que es posible prescindir. Kant reduciría, por tanto, el hecho religioso general, donde la parte histórica también tiene un lugar, a una religión racional. En este sentido, las religiones históricas no encontrarían en Kant una ayuda para validarse racionalmente, sino un enemigo a quien combatir.

Sin embargo, las conclusiones de Cassirer pueden ser discutidas. Según José Gómez Caffarena (1994), no se puede llamar a Kant “reduccionista” por el simple hecho de que habla como filósofo. Indica además que la elección del título “dentro de los límites de la mera razón” ha sido deliberada. Kant no ha querido decir “religión de la razón” o “desde la razón”, y esto hace una gran diferencia. Por otra parte, en el recurso a lo cristiano, Kant no ha querido suplantar al historiador o al erudito escriturista, y menos aún al teólogo. Es más, de acuerdo a Caffarena, Kant pretende superar el deísmo y reencontrar a Dios en la tradición cristiana. En esta tradición, el Dios personal puede revelarse, lo que haría imposible que Kant tuviera en mente eliminar completamente el círculo externo de la religión histórica. En otro texto señala: “Pienso que cabe, dejada la preocupación apologética, encontrar, con base en afirmaciones explícitas de Kant, una razonable *articulación de la filosofía* del teísmo moral (‘fe racional’) *con la fe* propiamente cristiana” (Caffarena, 1983:231).

De acuerdo a Caffarena (1983:231), sobre la base del principio de los círculos concéntricos, no se puede tachar a Kant de *reduccionista*, pues jamás pretendió que la religión de la razón fuera la única, ni la única existente ni la única legítima o la única que haya de prevalecer. Para Caffarena, no hay nunca una oposición o supremacía de la religión racional por sobre la histórica, sino que, al contrario, la religión racional es una ayuda para validar racionalmente la religión cristiana:

Pienso que el criticismo (...) acaba muy naturalmente en una afirmación del Dios de la religiosidad cristiana, hecha (como bien sabemos) en base a la convicción moral y con conciencia de ser ‘fe’, aunque racional; acaba, pues, convalidando filosóficamente la más esencial de las actitudes de la religiosidad cristiana, sin haberse propuesto precisamente ese objetivo. Pienso que acaba así, porque en su base cosmovisional incluía supuestos radicalmente afines con esa religiosidad; en la forma concreta de una herencia histórica asumida preconscientemente y no negada aunque sí sometida a crítica (Caffarena 1983:230).

Sin embargo, Caffarena coincide con Cassirer al señalar que Kant zanjaba los conflictos entre la fe histórica y la fe racional a favor de esta última, dilatando su dominio y subordinándole como subsidiario todo lo histórico, tendente a aparecer entonces como una especie de pedagogía de la humanidad hacia su madurez racional (Caffarena 1983:233). Además, indica Caffarena, podría señalarse que la religión racional kantiana es *monocorde*, es decir, erige en suficiente lo

que es una base necesaria, y probablemente principal, de la religión. Por ejemplo, según Caffarena (1983:236-237), faltan aspectos más religioso-cristianos en la actitud moral, como el relieve de la misericordia. También faltaría el sentido contemplativo de la adoración y una mayor relevancia de la revelación. Es por esta tendencia hacia la supremacía de la fe racional y la falta de aspectos que parecen ser centrales en toda religión, que, según Caffarena (1983:233-234), la filosofía religiosa kantiana resulta poco atractiva a muchos creyentes. Por lo mismo indica: “Es muy comprensible que el cristiano se sienta insatisfecho con la ordenación de valores que muestra Kant, muy tributario en esto del clima de la primera Ilustración” (Caffarena, 1983:238).

De acuerdo a Caffarena (1983), lo anteriormente señalado no produce una absolutización de la religión racional, como parece ser la opinión de Cassirer, ni pone en cuestión la sinceridad de Kant en su acogida a la fe de revelación o histórica. Kant deja abierta la posibilidad de ir más allá y dar “un segundo salto de fe”, que no sería ni necesario ni imposible, una vez establecida la fe racional. Según Caffarena:

Kant podría haber admitido que los datos históricos, más allá de su primario carácter empírico-fenoménico (sometido a las reglas generales del conocimiento) podrían para la fe ser portadores de un contenido noumenal que completara el contenido esencia de la fe racional. Tales datos se harían así ‘signo’ (Caffarena, 1983:238-239).

Y comenta más adelante:

En perspectiva criticista, no puede ser ‘signo’ cualquier dato empírico que lo hubiera sido en supuestos precríticos. Podría, en cambio, serlo el testimonio de una vida y una actitud humana integral en las que el creyente reconociera una plenitud de realización del ideal moral que desbordara las posibilidades normales humanas (Caffarena, 1983:239).

Es así como, para Caffarena, la religión racional kantiana es una ayuda para discernir los elementos históricos que sí podrían ser considerados como revelación, pero el discernimiento de estos hechos propiamente tal no es parte de una investigación filosófica.

En conclusión, según Caffarena, nunca queda excluido el círculo externo y su realidad. Esto es patente como hecho histórico, lo que hace que también sea razonable postularlo como teoría (Kant, 1999:XLIX). La postura de Kant sería reservada porque al devenir el *plus* por vía empírica, pues esta vía es propia de todo lo histórico, no podrá inequívocamente ser tenido por divino. Pero, afirma Caffarena, no por ello Kant rechaza el *plus*. El círculo exterior no sólo tiene sentido, sino que es necesario. (Kant, 1999:L)

## **Conclusión**

Como ya se ha indicado, es difícil llegar a una conclusión definitiva sobre el dilema anterior, esto es, el lugar en el que Kant deja a las religiones históricas luego de presentar el concepto de religión racional. Según Ernst Cassirer, Kant hace sólo una concesión con las

religiones históricas, es por esto que no afirma radical y directamente su superación, pero, sin duda, esa es la meta a alcanzar una vez que, gracias a la Ilustración, se asimile completamente el concepto de religión racional. La “doctrina fundamental”, que es la religión racional, debe finalmente imponerse sobre la “doctrina auxiliar”, es decir, los elementos históricos de la religión. Por otra parte, y contrario a lo señalado por Cassirer, según José Gómez Caffarena, nunca quedan excluidas las religiones históricas en el pensamiento de Kant. El círculo exterior de las religiones históricas, y el *plus* que éstas le dan a la religión racional, no sólo tiene sentido para Caffarena, sino que es algo necesario e inevitable.

Frente a estas dos posturas se puede afirmar, como conclusión, que la tensión entre la religión revelada y la religión racional parece ser, en sí misma, inherente al objetivo de validar racionalmente el hecho religioso. Si lo que Kant buscó en última instancia es superar las religiones históricas y eliminarlas como caminos viables en la época Ilustrada, no se entiende entonces por qué no dio el último paso en forma explícita, logrando así su objetivo. Si este era el objetivo de Kant con su propuesta de religión racional, es posible afirmar que quienes abogaron por la censura de la filosofía kantiana no estaban en realidad equivocados en su interpretación. En un contexto cristiano donde la religión está ligada al Estado o al gobierno, un ataque contra la validez de la religión histórica es sedición y, por tanto, es necesaria la censura. Sin embargo, en toda su defensa frente a la censura, Kant no parece ser consciente de haber cometido un atentado contra la religión histórica, sino que afirma estar a su servicio (Kant, 1999:55). Su filosofía es sierva de la teología, eso sí, no como el sirviente que está detrás del amo, sino como aquel que va delante de él, iluminándole el camino (Kant, 1999:11). Por el contrario, si lo que Kant busca es validar racionalmente el hecho religioso, que es innegablemente histórico, pero según Kant, con un centro o esencia racional, se comprende por qué la tensión queda sin diluirse y es inherente al mismo pensamiento filosófico de Kant. La validez de toda religión depende de la presencia de los contenidos de religión racional presentes en ella, pero estos mismos contenidos racionales ponen el centro y lo esencial de las religiones fuera de su ámbito histórico. Por tanto, el camino que Kant utiliza para otorgar un estatuto válido a toda religión histórica es un camino que inevitablemente mina la credibilidad de éstas, ya que lo único que en realidad valida son los elementos racionales que ellas contienen. Elementos que bien pueden presentarse en el ámbito moral, independientes absolutamente del ámbito religioso.

Como bien observa Cassirer, la validez de las religiones históricas está en ser un medio sensible o empírico hacia la esencia de la religión, esencia que es netamente racional. Por tanto, al darle un estatuto epistemológico válido a la religión histórica desde sus aspectos racionales-morales, Kant inevitablemente produce una tensión dialéctica entre lo empírico y lo inteligible, entre lo que la religión es y lo que la religión debe ser. Se produce además porque Kant parte del hecho histórico de las religiones, del círculo externo, y es desde ese ámbito que emprende una hermenéutica racional-moral para validar los textos sagrados y las religiones históricas que se basan en ellos.

Aun atendiendo a todo lo que se ha señalado anteriormente, es inevitable no considerar correcto lo que señala Juan Antonio Estrada:

Con Kant se refuerza la tendencia global de toda la ilustración a subrayar los elementos prácticos y funcionales de una religión, especialmente su conversión en una tradición humanista ética y pedagógica que margina, cuando no niega,

su dimensión trascendente así como su significación simbólica y cultural (Estrada, 1996:126).

Este punto que señala Estrada es ya evidente en la Carta adjunta a la disertación de Carol Arnold Wilmans, incluida como Anexo por el mismo Kant en su obra *La Contienda*. Aunque en este Anexo Kant afirma que no admite una completa similitud entre su pensamiento y el del autor de la Carta, en ella se da cuenta de un grupo de separatistas, autodenominados místicos, que parecen vivir la religión racional sin necesidad del círculo histórico externo. Ellos serían “verdaderos kantianos” (Kant, 1999:53). Es imposible no preguntarse si acaso no es ésta una prueba de que es posible entender el círculo interior de la religión racional como necesario y también suficiente. Para estos místicos la hierofanía central no parece estar en Dios hecho hombre en Jesús el Cristo, es decir, en la revelación y su posterior testimonio histórico, sino que parece estar en el hecho de la ley moral presente universalmente en todo ser humano. En este aspecto, aquellos separatistas ya no serían considerados cristianos, sino kantianos.

## **Bibliografía**

Cassirer, Ernst. 1868. Kant, vida y doctrina. 2da Ed. Fondo de Cultura Económica. México D.F.

Cassirer, Ernst. 1993. La filosofía de la Ilustración. 4ta Ed. Fondo de Cultura Económica. Madrid.

Estrada, Juan Antonio. 1996. Dios en las tradiciones filosóficas. 2. De la muerte de Dios a la crisis del sujeto. Editorial Trotta. Madrid.

Gómez Caffarena, José. 1983. El teísmo moral de Kant. Ediciones Cristiandad. Madrid.

Gómez Caffarena, José. 1994. “La filosofía de la religión de I. Kant.” En “Filosofía de la religión: Estudios y Textos”. FRAIJÓ, Manuel. pp. 179-205. Editorial Trotta. Madrid.

Kant, Immanuel. 1969. La religión dentro de los límites de la mera razón. 1ra Ed. Alianza Editorial. Madrid.

Kant, Immanuel. 1992. Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea. Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Madrid.

Kant, Immanuel. 1995. ¿Qué significa orientarse en el pensamiento? Facultad de Filosofía, Universidad Complutense de Madrid. Madrid.

Kant, Immanuel. 1999. La contienda entre las facultades de filosofía y teología. Trotta. Madrid.

Kant, Immanuel. 2004. Crítica de la Razón Práctica. Sexta Ed. Ediciones Sígueme. Salamanca.

Kant, Immanuel. 2004. El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios. Prometeo libros. Buenos Aires.

Kant, Immanuel. 2004. Filosofía de la historia. Terramar. La Plata.

Kant, Immanuel. 2006. Crítica de la Razón Pura. Santillana Ediciones Generales. México DF.

Kant, Immanuel. 2009. Crítica de la Razón Pura. 2da Ed. Colihue. Buenos Aires.

Kant, Immanuel. 2010. Fundamentación de la metafísica de las costumbres, Critica de la Razón Práctica, La paz perpetúa. 16 Ed. Editorial Porrúa. México.

Odero, José Miguel. 1996. “Actualidad del concepto kantiano de «religión»”. En Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones. N° 1. pp. 105-124.

Ricken, Friedo. 2007. “Immanuel Kant: razón y revelación” en “Immanuel Kant: Vigencia de la filosofía crítica”, CASTAÑEDA, Felipe y otros, pp. 417-460. Universidad nacional de Colombia, Universidad de los Andes y Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá.

Torres Queiruga, Andrés. 1992. La constitución moderna de la razón religiosa. Editorial Verbo Divino. Estella (Navarra).

## Notas

---

<sup>1</sup>Profesor de teología. Bachiller en teología en el Seminario Teológica Bautista de Santiago de Chile. Profesor de Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Licenciado en Educación, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Licenciado en Filosofía, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso. Estudiante de Magíster en Filosofía, Universidad de Chile.

<sup>2</sup> Se señala en Odero (1996: 105-124) que Kant da por supuesto que todas las religiones pretenden ser efecto de una revelación divina, sin embargo, indica Odero, pocas religiones afirman esto efectivamente.

<sup>3</sup> Considerada al mismo tiempo como teónoma.