

Oswaldo Plata Pineda

Kant y la *eclesiología*

Abstract. *Based on a broad interpretation of the Kantian system of practical reason, the paper explains the central aspects of Kant's ecclesiology. Kant's notion of religion and the theological influences –some Catholic, some Protestant– which gave rise to the Kantian Church are discussed. The document defends the idea that because of a change in his vision of man, starting from Religion within the limits of reason alone, Kant makes man's final destiny depend on the institution of a moral people of God: the ekklesia.*

Key words: Church, religion, final destiny, radical evil, ecclesiastical faith, St. Augustine, Luther, Spener, Kant.

Resumen. *Con base en una interpretación amplia del sistema kantiano de la razón práctica, el ensayo muestra los aspectos centrales de la eclesiología kantiana. Se discuten la concepción kantiana de la religión y las influencias teológicas, ora católicas, ora protestantes, que dieron lugar a la Iglesia kantiana. A lo largo del escrito, se defiende la idea de que, producto de un cambio en su visión del hombre, a partir de La religión dentro de los límites de la mera razón, Kant hace depender el destino final del hombre de la institución de un pueblo moral de Dios: la ekklesia.*

Palabras clave: Iglesia, Religión, Destino final, Mal radical, Fe eclesial, San Agustín, Lutero, Spener, Kant.

La *eclesiología* es la reflexión sistemática de la *comuna* de Dios y de los dones salvíficos legados a ella por Cristo. Se ocupa, por tanto, del cuerpo doctrinario (*dogmas*) de la Iglesia, de las actividades (*cultus*) que componen el *servicio* a Dios y de la constitución de la comunidad (*comuna*) de fieles y santos. En la modernidad, esta reflexión ocupó a no pocos filósofos.¹ En su obra de 1793, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant elabora una compleja *eclesiología*, pietista en algunos aspectos y luterana en otros, destinada a la transformación interna del hombre en un proceso histórico. Así, dando un viraje significativo al sistema de la razón práctica, Kant advierte que el proyecto de la *Aufklärung* pasa por la institución de un pueblo moral de Dios, de una comunidad ética en la que las voluntades imperfectas de los hombres se fortalezcan mutuamente con objeto a alcanzar la perfección moral. La *eclesiología* kantiana se configura a partir de los contenidos esenciales de la moral y de la religión (los cuales desde la *Crítica de la razón práctica* detentan el mismo contenido normativo), produciendo un traslape entre el *sujeto moral* y el *sujeto religioso* en el marco *eclesial* y haciendo de la *experiencia religiosa* la más *esencial* de todas las experiencias humanas. Las páginas que siguen estarán destinadas, justamente, a dar fundamento a esta tesis y a explicar los aspectos centrales de la *eclesiología* kantiana.²

Antes de proseguir quisiera exponer las partes de que se compone mi estudio. La primera parte está dedicada a explicar muy generalmente la transición que experimenta el marco antropológico kantiano en el período que va de 1785 a 1793. Aquí mostraré cómo una variación

en su concepción del hombre obliga a Kant a redefinir el contenido esencial de la moral y a hacer conducir ese contenido hacia la religión. En la segunda parte, analizo en propiedad el concepto kantiano de Iglesia y su relación con el de religión. Tengo en cuenta en esta parte las influencias teológicas de San Agustín, Lutero y Spener en la configuración de los aspectos centrales de la eclesiología kantiana. Por último, y habida cuenta este nuevo marco antropológico, paso a justificar la tesis esbozada líneas arriba, a saber, la tesis según la cual el destino final del hombre sólo es posible y realizable en la medida en que se instituya un pueblo moral de Dios (*ekklesia*).

1. La reconstrucción de la religión desde la moral

En el prólogo a la primera edición de *La religión*, Kant señala que el contenido normativo de la moral no deviene de la idea de un ser superior, ni de ningún tipo de motivo impulsor, ni mucho menos de ningún fundamento material. En cuanto que está fundada en el concepto de hombre capaz de autolegislarse racionalmente mediante leyes incondicionadas, la moral es absolutamente autónoma, esto es, “se basta a sí misma en virtud de la razón pura práctica”.³ Ocho años antes, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (*GMS*), Kant señalaba exactamente lo mismo. Esto es, que el contenido esencial de la moral debía estar limpio “de todo cuanto sea empírico y pertenece a la antropología”⁴ y que era producto de una entera abstracción de fines por medio de la razón práctica y merced a las inclinaciones.

Ahora bien, en las dos primeras partes de *La religión* se establece el nuevo marco de la antropología kantiana. La transición de la primera (1785) a la segunda (1793) antropología, ya presupuesta en la *KpV* (1788), está marcada por una conexión intrínseca con el sujeto religioso. Lo esencial en esta parte de la obra es la ampliación, en clave religiosa (cristiana), de los aspectos constitutivos del sistema ético kantiano (perspectiva práctica).⁵ Yendo aún más allá de la perspectiva práctica en la analítica del <obrar

>, la perspectiva religiosa elabora una antropología de tres niveles para determinar *cuándo* y *cómo* el hombre se hace malo o bueno mediante las relaciones establecidas por éste con respecto a un fin determinado. En *La religión*, Kant anota:

En relación a su fin, podemos con justicia reducirla a tres clases como elementos de la determinación del hombre:

1. La disposición para la *animalidad* del hombre como ser *viviente*.
2. La disposición para la *humanidad* del mismo como ser viviente y a la vez *racional*.
3. La disposición para su *personalidad* como ser racional y a la vez *susceptible de que algo le sea imputado*.⁶

De los tres niveles descritos, tan sólo el último, la *personalidad*, corresponde al verdadero mal o al verdadero bien, por cuanto que emana de la razón pura práctica. Los dos primeros niveles corresponden a un estado de inocencia, “a time amorality”,⁷ en los que no existe trasgresión de las leyes morales por parte del hombre y, por lo tanto, nada puede serle imputado. Es decir, que de estas tres disposiciones (todas ellas originales porque “pertenecen a la posibilidad de la naturaleza humana”⁸) la primera no tiene vínculo con la razón práctica, la segunda lo tiene pero con arreglo a un fin y la tercera “tiene como raíz la razón por sí misma práctica, esto es: la razón incondicionadamente legisladora”.⁹ En la formulación kantiana, todas estas disposiciones no solo no contradicen la ley (negativamente buenas) sino que estimulan su cultivo (promueven su seguimiento). Kant escribe: “El hombre puede ciertamente usar de las dos primeras contrariamente a su fin, pero no puede exterminar ninguna de ellas”.¹⁰

Para Kant, los conceptos de bien y de mal habitan en el corazón del hombre, y mientras aquél es una disposición natural éste es una propensión. Sin embargo, es el bien el que goza de preeminencia dentro del corazón del hombre. El hombre malo es aquel que se ha interiorizado la ley moral pero que, al menos ocasionalmente, se ha desviado de ella. El juicio <el hombre es malo> por naturaleza es, por lo tanto, equipolente

a que la especie del hombre es mala. En vista de esta conclusión, el concepto de *propensión*, consistente en máximas contrarias a la ley moral, y contradictoras en su índole contingente de la universalidad de aquélla, puede ser catalogada como una “propensión natural al mal, y, puesto que, sin embargo, ha de ser siempre de suyo culpable, podremos llamarla a ella misma un *mal radical* innato (pero no por ello menos contraído por nosotros mismos) en la naturaleza humana”.¹¹ El fundamento de este mal no puede, en consecuencia, fundarse en la sensibilidad ni en las inclinaciones puesto que por ser congénitas todo lo relativo a ellas no puede ser imputado al hombre. El mal por tratarse de algo ligado a la moralidad del sujeto es por ello una propensión y no una condición natural. El mal tampoco es una corrupción de la razón en cuanto que moralmente legisladora, puesto que esto significaría que su influjo es más fuerte al que ejerce la autonomía sobre la razón práctica. Por el contrario, la idea de mal tiene que ser conocida “*a priori* a partir del concepto del mal en cuanto éste es posible según leyes de la libertad (de la obligación y la susceptibilidad de imputación)”.¹²

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 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. Es así como el examen kantiano llega, por oposición, a considerar por vez primera la limitación fáctica de la razón práctica en cuanto que facultad determinativa del obrar humano. Tal limitación aparece como uno de los rasgos característicos de la *nueva* antropología kantiana y su contenido real, así como su respectiva base explicativa, se liga eminentemente al campo religioso. El contenido por venir está ya dado en el sistema ético kantiano, pero en esta ocasión será reformulado en clave teológica.

Es así como, situándose dentro de una tradición teológica de quereencia agustino-luterana, Kant introduce el decisivo elemento teológico del *pecado* para explicar la apelación a motivos impulsores no morales, y no exclusivamente

la ley moral, para determinar la voluntad. Su doctrina del pecado no puede ser correctamente aprehendida sino al trasluz del talante religioso agustino-luterano. Para el Obispo de Hipona, toda la humanidad preexistía en la persona de Adán (Rom. 5: 12-14 y Heb. 7:9-10) puesto que Leví estaba en “los hombros de Abraham”. De modo que todos los hombres pecaron con Adán y, por ello, comparten con él la culpa. Así, pues, “mientras Adán antes de caer estaba tanto en la situación de *posse peccare* como *posse non peccare*, después de su desobediencia todos estamos en la situación de *non posse non peccare* y la raza humana *massa damnitionis*”.¹³ A su turno, el Reformador consideraba que el pecado original no era una imputación extrínseca sino una corrupción del hombre. Era la oscuridad del espíritu y de la obstinación en lo más profundo del corazón y de la voluntad, era el corazón del hombre encorvado sobre sí mismo (con *incurvatum*), la orientación fundamental que iba en contra de Dios. Lutero sostuvo que el pecado del hombre, “presa del diablo” (WA 8, 89,33), no quedaba suprimido solamente por el arrepentimiento del hombre sino que precisaba de la gracia liberadora de Dios.¹⁴

No obstante esta recuperación, la doctrina ética kantiana aparece enfrentada a la tradición agustino-luterana del pecado, sustentada en la culpa heredada de Adán para el género y en la imposibilidad de remediar *prácticamente* esa culpa. En esa tradición, el hombre, en su generalidad, ya es *antes de ser* un pecador y su voluntad está sujeta a la gracia de Dios y justificada *por ella*. La doctrina kantiana procede, de esta manera, *críticamente* sin atribuir al relato histórico una veracidad tal que elimine la posibilidad de *imputación* al hombre no perteneciente al estado de inocencia. Kant sigue tanto a Lutero como a Agustín en que el mal habita en el hombre; coincide con ellos y con toda la tradición cristiana en que el enemigo no se halla *por fuera* sino *dentro* del hombre. Sin embargo, Kant toma distancia de la tradición al atribuir al hombre la condición de ser capaz de actuar de modo que se haga digno de la gracia de Dios. La doctrina kantiana del pecado sostiene que el hombre a pesar de su *corrupción moral* sigue teniendo una voluntad buena, debido que la senda del bien le

es propia. No así la senda del mal, que le es ajena. En el hombre se haya la posibilidad de elegir máximas acordes y fundadas sobre la ley moral, y de convertirse, de acuerdo el caso, en bueno o en malo. Es él mismo quien se hace bueno o malo (de suerte que Dios queda excluido de la responsabilidad del *pecado*) en el curso de la historia. La situación del hombre, corrupta desde su interior, en la historia se agrava en cuanto que el progreso moral, *su destino*, habida cuenta de *lo frágil* de su estructura, es cada vez más difícil llevarse a cabo. Y es, precisamente, aquí donde aparece Dios, en tanto que postulado de la razón práctica, en el *criticismo* kantiano.

Como he dicho, Dios sí desempeña una función vital en el *nuevo* marco de la antropología kantiana. Es una *Idea* con poder causal sobre el ánimo del hombre. Pero, la “cooperación sobrenatural” que él brinda para alejarse del pecado (consistente en “la reducción de obstáculos o sea también una asistencia positiva”), antes que solicitarla, el hombre debe hacerse digno de ella, debe merecerla y aceptarla. Esto es: “acoger en su máxima el positivo aumento de fuerza mediante el cual únicamente se hace posible que el bien le sea imputado y que él sea reconocido como un hombre bueno”.¹⁵ Incluso, la *conversión* es posible solamente porque la simiente del bien, para lo cual fue creado el hombre por Dios, habita en su corazón, pues en él “resuena sin disminución en nuestra alma el mandamiento: *debemos* hacernos hombres mejores; consecuentemente tenemos también que *poder* hacerlo”.¹⁶ De otra parte, aunque la acción, desde el punto de vista práctico, sea insuficiente, Kant asegura que sólo el realizarla hará al hombre acreedor de “una asistencia superior”.¹⁷ De esta manera, el reestablecimiento de la ley moral como único motivo impulsor del *obrar* es lo único que devuelve al hombre la disposición al bien.¹⁸

Así, pues, el ideal de convertirse moralmente en un hombre es un objetivo que se alcanza no sólo cultivando el germen del bien que habita en la especie sino, además, atacando la causa del mal que opera en contra de ella. El enemigo, que necia y equivocadamente se había perseguido en la *GMS* y en la *KpV*, ya no es el conjunto de inclinaciones a las que se ve expuesta la naturaleza humana. En el nuevo marco antropológico de *La religión*, el

enemigo del hombre es uno que se disfraza, “un enemigo en cierto modo invisible, que se esconde tras la razón y es por ello tanto más peligroso”.¹⁹ El enemigo no es la necedad de dejarse engañar incautamente por el influjo de las inclinaciones sino la *maldad* “(del corazón humano) que, con principios que corrompen el alma, mina secretamente la intención”.²⁰ En consecuencia, la *conversión* es el resultado de *una revolución* en el corazón y en el pensamiento y de *un actuar* consuetudinario en plena observancia de la ley moral. Sólo la costumbre reiterada de la observancia de la ley moral transforma al hombre susceptible del bien en un *hombre bueno por entero*. El hombre empleando sus propias fuerzas puede reconducir su vida, convertir su corazón, en orden a retornar a su disposición natural al bien.

2. *Eclesiología* kantiana

El pensamiento eclesiológico constituye un olvido constante de la interpretación kantiana tradicional. Una suerte similar han corrido otros autores modernos (v. gr. Hobbes). Sin embargo, en el caso de Kant, semejante olvido representa un *<error de lectura>* que impide el apropiamiento crítico del conjunto del *criticismo*. Limitándose a su etimología, religión no es sinónimo de Iglesia (*ekklesia*). Dentro de los múltiples significados etimológicos de la palabra *religión*, se la puede hacer derivar, como lo hace M. T. Cicerón, del verbo *relegere* que significa *volver a coger, volver a leer*. Lactancio la deriva del verbo *religare* cuyo significado es *atar de nuevo, reunir, admitir los vínculos que unen a Dios con el hombre*. San Agustín, sin emplear la misma etimología, la define a partir del verbo *reelegere*, que significa *reelegir* “ya que por medio de la religión volvemos a adherirnos a Dios, de quien nos habíamos separado por el pecado”. Finalmente, Santo Tomás manejó en vida tres raíces etimológicas distintas, todas ellas para significar una sola cosa: “que la religión contiene esencialmente una relación del hombre con Dios”.²¹ Para la doctrina kantiana, la religión es un deber emanado de la razón práctica, que consiste en asumir todos los mandatos morales como si ellos fueran mandatos divinos. En sus valiosas *Lecciones de ética* se encuentra el que es, quizás, el primer registro de

la definición kantiana de religión: “La religión natural es práctica y contiene conocimientos naturales de nuestros deberes en relación con el Ser supremo”.²²

Por su parte, en las *Sagradas Escrituras*, el término Iglesia designa la <casa de Dios>, es decir, un recinto donde se rinde tributo al Creador mediante ceremonias. Cuando no remite a la <casa de Dios>, denota lo mismo que significaba para los antiguos Estados griegos: <una congregación o asamblea de ciudadanos que se reunían con el fin de escuchar la voz de los magistrados>. Connota, además, cierta <invisibilidad y desintegración> y, en ese sentido, designa cierta adscripción a un conjunto general de personas, sin necesidad de que ellas se encuentren reunidas. En la formulación kantiana, Iglesia significa la *comuna* de Dios conformada por la unión de hombres y regida por leyes de virtud. Su orientación directiva es la *conversión* de la existencia ética del hombre (*yo*), el cual es proclive, de acuerdo con el nuevo marco antropológico, a ser esclavo de la ley del pecado. Si bien es cierto que Kant silencia las resonancias teológicas de la noción de pecado, en la medida en que la entiende como trasgresión del imperativo del deber y no como trasgresión de la voluntad divina, el proceso de expiación del pecado para él sólo es posible a condición de que el hombre culpable viva con devoción e intimidad la *experiencia religiosa* en el marco *eclesial*. Ciertamente la Iglesia en sentido kantiano va mucho más allá de los significados mencionados con anterioridad, puesto que representa a un tiempo <recinto de Dios>, <congregación> e <invisibilidad>. Todas estas características que la tradición teológica había cultivado a lo largo de dieciocho siglos de cristianismo se entremezclan y, habida cuenta del cisma protestante, dan forma y estructura a una *Iglesia* que, a partir de *La religión*, es depositaria y condición de posibilidad del destino final del hombre.

Al conectar el destino final del hombre con la instauración del principio bueno en la tierra (cuyo modelo es el Maestro del Evangelio), Kant reconoce que la doctrina de Dios parte necesariamente de una doctrina del hombre. En tal sentido, el *encuentro* con Dios es consecuencia directa de la *conversión* ética de la existencia del hombre (*yo*). La modificación de la forma para

acceder a ese *encuentro* implica suponer un *antes* y un *después*, un *punto de partida* y un *punto de finalización*, para la *conversión ética del hombre* (*yo*). Así, a fin de lograr la *conversión* ética de su existencia, el hombre (*yo*) debe *transitar* de un estado naturaleza ético, en el cual cada quien se da a sí mismo la ley que observa, a una sociedad o comunidad civil o ética, esto es, “a una liga de los hombres bajo meras leyes de virtud”.²³ En el estado de naturaleza ético, el *otro* es enemigo del hombre y el que, por su acción pasiva o activa, lo desvía del camino de la santidad. Para estar en condiciones de acceder a esa santidad, el hombre debe contraponer una fuerza, de igual vigor, que le haga frente y amaine su embate. Sin un principio rector (la *virtud*) que una a *todos los hombres* todo intento por vivir en el estado de naturaleza ético pacíficamente, será vano y sólo producirá que los hombres se alejen unos de otros, cual si fueran instrumentos del mal. Pese a sus respectivas intenciones morales, tanto el hombre como el *otro hombre* son meros instrumentos del mal; y por eso todos sus esfuerzos aislados en procura de una voluntad buena son estériles. Solamente la apertura del *hombre* hacia una comunidad ética, bajo la orientación directiva de la virtud, eliminará el estado de inmoralidad interna en el que se encuentra.

Dado que la conformación del pueblo de Dios se da en una comunidad ética y no en una comunidad jurídica (relación de los hombres que están comunitariamente bajo leyes públicas y coactivas), las leyes que rigen esa comunidad no pueden proceder del mismo pueblo, “pues en una comunidad [ética] tal todas las leyes están propiamente ordenadas a promover la *moralidad* de las acciones (que es algo interior, por lo tanto no puede estar bajo leyes humanas públicas)”.²⁴ Esto induciría a pensar en el hecho de que las leyes éticas no emanasen directamente del pueblo, sino que ellas procederían de la voluntad de un ser superior y que, en esa medida, el pueblo de Dios estaría regido por leyes estatutarias orientadas a la legalidad y no a la moralidad de las acciones. Sin embargo, la formulación kantiana enfatiza en que las leyes de la comunidad ética deben ser pensadas *como si* las hubiera legislado un ser supremo, es decir, como si ellas fueran mandamientos de un ser supremo. Kant insiste, además,

en que una religión “en la que he de saber primero que algo es deber, antes de que pueda reconocerlo como mandamiento divino”²⁵ no puede ser sino revelada, esto es, asentada sobre algún tipo de fundamento histórico. En oposición a una religión histórica, la verdadera religión tiene, para Kant, una función moralmente legisladora y no estatutaria. De las religiones históricas, la religión verdadera se distingue, entonces, porque su constitución no extrae su contenido normativo del acervo histórico y porque no es una institución estructurada únicamente a partir de leyes civiles y políticas. Kant reconoce que la viabilidad de la religión verdadera pasa, ante todo, por la presencia de un *fundamento moral* dentro de las estructuras estatutarias de las religiones históricas. Pero semejante “presencia”, comenta Kant, no es lo que sucede de ordinario. Lo que ordinariamente sucede es un desvío en las intenciones de los hombres a la hora de instituir el pueblo de Dios en la tierra. Porque efectivamente, en las manos del hombre, habida cuenta su “naturaleza sensible”,²⁶ todo gran proyecto se empequeñece. De tal suerte, los hombres bienintencionados, los que desean la instauración del reino de Dios en la tierra, ignoran por lo general cómo hacer que su voluntad prevalezca en la tierra. Su incapacidad para erradicar de sí el mal moral, constituye el principal obstáculo del hombre (*yo*) para instituir el reino de Dios en la tierra.

Sin embargo, el hombre cuenta con un referente moral para *todo* intento de consolidación de la comunidad ética. Se trata, en efecto, de la *Iglesia invisible*, que es la “mera idea de la unión de todos los hombres rectos bajo el gobierno divino inmediato –pero moral– del mundo, tal como sirve de arquetipo a todas las que han de ser fundadas por los hombres”.²⁷ Esta idea, ya esbozada por Lutero en el *Von dem Papsttum*,²⁸ comunica la unión de una asamblea de fieles que no es física y que se encuentra congregada espiritualmente en el <corazón de la fe>,²⁹ una fe que, para Kant, es una fe *beatificante* (*fides ingenua*), puesto que ostenta un acento eminentemente práctico. En el mundo sensible, la *Iglesia invisible* está conformada por una *comuna* y orientada por unos servidores (también llamados maestros o pastores) que “administran solamente los negocios del jefe invisible”.³⁰ En cuanto que

esto es posible en virtud de la naturaleza humana, esta *Iglesia invisible* presenta el reino moral de Dios en la tierra. Su contrapartida, la *Iglesia visible*, corresponde a “la efectiva reunión de los hombres que concuerda con aquel ideal”.³¹ Kant caracteriza mediante cuatro notas distintivas esta Iglesia verdadera, la *invisible*:

- *Por su universalidad*: merced a la contingencia de las opiniones, la Iglesia verdadera está erigida sobre unos principios que la conducirán, de modo necesario, hacia la *unidad universal*.
- *Por su calidad*: ajena de la superstición y el fanatismo, la Iglesia verdadera se encuentra estructurada con arreglo a motivos impulsores exclusivamente morales.
- *Por su relación*: las relaciones de los miembros de la Iglesia verdadera se rigen un principio de libertad, que opera tanto hacia el interior (la comunidad ética) como hacia el exterior (la sociedad política).
- *Por su modalidad*: aunque con ordenaciones contingentes tendientes a su adecuación histórica administrativa, la Iglesia verdadera es inmutable en su constitución.

Con estas cuatro notas distintivas, Kant ha alcanzado el esquema general de su eclesiología. De ahí en adelante la argumentación acerca de la estructura de la *Iglesia verdadera* permanecerá invariable. Se limitará a esclarecer las formas básicas de devoción y a determinar su relación con el núcleo moral de la religión. Conviene señalar que esta caracterización de la *Iglesia verdadera* toma prestado elementos propios de la perspectiva práctica como lo son *necesidad*, *motivación moral exclusiva* y *libertad*. Al igual que la definición kantiana de religión, el acento está puesto en la dimensión moral de la Iglesia. El carácter de verdadero de ésta procederá, en esa medida, de su moralidad intrínseca *a priori*, la cual es la única susceptible de ser *universalizada*. Aquí la eclesiología kantiana se une, en parte, a la pretensión católica (<que abarca todo>) de instaurar una Iglesia Universal. Se aleja de ella, sin embargo, en

la medida en que niega las jerarquías eclesiales –monárquicas y aristocráticas–, y relaciona la Iglesia, más bien, con una familia, cual es regida por un jefe invisible (Dios) y tiene a su hijo, conecedor de su voluntad, como la personificación de la Idea de lo bueno.³²

Ahora bien, en la formulación kantiana, la fe religiosa pura (fe racional que se deja comunicar a cualquiera) es la única que funda una Iglesia universal, pues una fe histórica “basada sólo en los hechos no puede extender su influjo más que hasta donde pueden llegar, según circunstancias de tiempo y lugar, los relatos relacionados con la capacidad de juzgar su fidedignidad”.³³ De la fe religiosa pura procede el contenido moral de las acciones y a partir de ella se diferencia el servicio obediente sin contenido moral alguno y el servicio con valor moral interior. De esta manera, la *experiencia eclesial* se desarrolla en pleno despliegue de una fe racional pura y en consorcio con los demás (*otros*). La formulación kantiana sólo admitirá esta forma de veneración, dado que ella es la única que puede ser universalizada.

Partiendo de la definición ya dada de religión, Kant señala que ella tiene en sí el resultado de la *Iglesia verdadera* “a saber: la cualificación para la universalidad en cuanto que por tal se entiende la validez para todo el mundo (*universalitas vel omnitudo distributiva*)”, esto es, la unanimidad de la universalidad. No podría ser de otro modo puesto que, en cuanto que contenido análogo, la religión verdadera detenta de suyo las mismas características de la moral. A fin de que sea expandida en el mundo, la religión requiere en el mundo sensible de una servidumbre (*ministerium*) de la *Iglesia visible*. En la medida en que le atribuye a la *Iglesia visible* este *ministerium*, Kant deslegitima una jerarquía al interior de la Iglesia. Por tanto, no admite funcionarios ni superiores, sólo maestros de virtud. Si bien es cierto que, para su constitución, la *Iglesia invisible* requiere de manera precedente de ciertas “ordenaciones estatutarias pero a la vez acompañadas de consideración legislativa”,³⁴ lo único que verdaderamente ella requiere es seguir el camino allanado por un maestro (Cristo) que hizo de su “religión racional universal la condición suprema irrelajable de toda fe religiosa”.³⁵

La perspectiva kantiana considera que el cristianismo encarna el núcleo moral de todas

las religiones. Precisamente con esta idea se abre *La religión*. En el segundo prólogo de su *Crítica de la religión*, Kant elabora una metáfora gráfica para esclarecer la relación entre la religión racional pura y la religión histórica, representadas ambas por medio de dos círculos concéntricos. En la metáfora, el círculo más amplio corresponde a las religiones históricas y el más estrecho a la religión racional pura. El círculo de las religiones históricas contiene el círculo de la religión verdadera, y entre todas las religiones históricas existe un núcleo moral que las comunica con la religión verdadera. Para Kant, la religión que mejor expresa el contenido moral de la religión verdadera es el cristianismo. Como bien lo afirma Andrés Lema Hincapié, lo que Kant observa en el cristianismo es la bisagra de todas las religiones, la condensación doctrinal de una moral objetiva basada en la *intención del corazón*. De hecho, Kant va a decir que una historia de la Iglesia sólo es posible a partir del cristianismo, puesto que su fundador “efectuó una revolución en las doctrinas de la fe”.³⁶ Baste aquí no más recordar que ya en la segunda parte de *La religión*, Kant había puesto como paradigma de acción moral al Hijo de Dios. El Maestro del Evangelio, como Kant llama a Cristo, era la Idea personificada de lo bueno y, en cuanto tal, constituía el horizonte de posibilidad de todo *<obrar y no obrar humano>*.

De una parte, el legado de Cristo estribó en atribuirle al hombre la dignidad de ser *ciudadano* del reino de Dios. En las Sagradas Escrituras, en *Lucas 17, 21:22*, se afirma que “el reino de Dios está en nosotros”. El hombre ya es *antes de ser* ciudadano de ese reino. Su pase de ingreso, o más bien de re-ingreso, es el *<obrar correcto>*. Así, de acuerdo con la perspectiva religiosa, el fin de la experiencia religiosa resulta siendo el precipitado de la existencia ética del hombre. Un volver al corazón del hombre, como diría el credo pietista. De otra parte, el Maestro del Evangelio preparó a los hombres para las mayores tribulaciones en esta vida. Con ello, les indicó que la felicidad no se alcanza en la vida terrena y que el *<obrar correcto>* es la única exigencia divina. Para Kant, los cuatro evangelios retratan a un hombre consciente de ser poseedor de un legado divino (un testimonio de verdad) esperado con avidez por el pueblo escogido por su Padre, caído en desgracia moral

al haberse desviado de la senda establecida por Dios, por intermedio de Moisés, en el *Decálogo*. Según Kant, los Evangelios nos hablan también de un hombre consciente de que *su mensaje* ya no le pertenecía de modo exclusivo a un determinado pueblo sino a *<todos los pueblos>*. Nótese que había en su prédica un aire de renovación, a saber: la pretensión de universalidad. La pauta para esta revolución está dada, según Kant, por la supresión del exclusivismo judío:

Ya la supresión subsiguiente del distintivo corporal que servía para separar totalmente aquel pueblo de otros hace juzgar que la nueva fe, no ligada a los estatutos de la antigua, no ligada, incluso, a ningunos, ha debido contener una religión válida para el mundo, no para un único pueblo.³⁷

A pesar de esta evidente discrepancia entre el teísmo judío y el teísmo cristiano, en lo que respecta a las motivaciones del *<obrar humano>*, el cristianismo (kantiano) se articula más decididamente con el primero que con el segundo. Puesto que mientras el teísmo judío no tacha de impura y de pecaminosa la vida material presente, el teísmo cristiano comporta una religión para el *<otro mundo>*. A *<este mundo>* y al hombre en su generalidad, el teísmo cristiano los toma como profanos y como poco dignos de la gracia de Dios. Desde la expulsión de Adán y Eva, la antropología cristiana está atravesada por el pecado, pecado que solo la panacea de la religión, solo “la reelección de Dios” diría el Obispo de Hipona, podrá curar. Así, ninguna obra humana permitirá expiar su pecado y por ello toda de acción moral orientada a ser agradable ante Dios quedará, de antemano, descartada y condenada a la esterilidad.

Volviendo sobre algo ya dicho, la religión verdadera contiene leyes, principios prácticos de cuya necesidad incondicionada no puede dudar el hombre, pues le son reveladas por la razón. Por su parte, los estatutos son causados únicamente por la Iglesia y no por la religión. De ahí que el entender la fe estatutaria como esencial para el servicio de Dios, como la garantía de complacencia divina, constituya una falsa ilusión religiosa y su seguimiento un falso servicio de Dios. La representación teórica (antropomórfica) de Dios hace creer

al hombre que puede ganarse el beneplácito de Dios y ser “dispensado del oneroso esfuerzo ininterrumpido de obrar sobre lo íntimo de nuestra intención moral”.³⁸ Los sacrificios son el mejor ejemplo de esta infundada creencia. Estas prácticas cuanto menos “orientadas al mejoramiento moral general del hombre, tanto más santas parecen ser”.³⁹ El fundamento de estas prácticas sería no tanto la moralidad de las acciones sino la voluntad que las produjo. A su vez, la idea del concepto de una voluntad divina comporta la idea de un solo Dios y de una sola religión. En tanto que legisladora, la voluntad divina se manifiesta al hombre por medio de “una ley estatutaria o una ley puramente moral”.⁴⁰ De acuerdo con Kant, la ley moral se encuentra ya originalmente escrita en el corazón del hombre, mientras que la ley estatutaria, por ser contingente, puede llegar o no llegar a todo hombre; constituye, por lo tanto, no más que un medio y una extensión de la religión pura y no puede dar lugar, en consecuencia, sino a religiones históricas.

Y, sin embargo, ¿cómo el hombre debe comportarse en el seno de una Iglesia, “en cuanto comuna de Dios”,⁴¹ habida cuenta de la *no-moralidad* de las leyes estatutarias y la imposibilidad, dada su *<naturaleza sensible>*, cómo puede leer la ley moral que *dentro de sí* ha escrito Dios? Para Kant, semejante pregunta resulta imposible de responder desde el horizonte de la mera razón. Kant sostiene que para resolverla se requiere del auxilio de una legislación estatutaria, esto es, de una *fe eclesial*, para desentrañar parte de esa *<escritura>* de Dios que está en el corazón del hombre. Efectivamente, la Iglesia histórica tiene sólo validez particular, pues contiene en sí “no la conciencia de que el objeto creído *tenga que ser así* y no de otro modo, sino que sólo es así; contiene, pues, a la vez la conciencia de su contingencia”.⁴² En vista de que todo hombre de buenos pensamientos, “recibe inmediatamente órdenes del supremo legislador”,⁴³ la Iglesia cimentada en leyes estatutarias puede efectivamente conducir la vida del hombre hacia la religión pura. Sin embargo, Kant aclara que el conjunto general de creencias y ordenamientos no es, en esta lógica de pensamiento, en sí mismo *beatificante*. De hecho, el considerar “que lo único beatificante [es] la fidelidad a la parte

histórica y estatutaria de la fe de la Iglesia (lo que es representado mediante ella)⁴⁴ constituye un falso servicio (*cultus spurius*) a Dios. La fe eclesial, pues, debe conducir a la Iglesia verdadera, pero mientras lo logra debe ser llamada Iglesia *militante*. A la luz de esta función de <aproximación>, la Iglesia histórica adquiere un significado que hasta ahora no poseía. Ya no es la antípoda de la *Iglesia invisible* y de la ley puramente moral, sino, más bien, la depositaria del deseo de Dios de que se realice la idea racional de una comunidad ética. Si bien es cierto que descarta la identidad entre las leyes estatutarias como leyes *divinas*, apoyado en los muchos intentos fallidos en la instauración de la Iglesia verdadera, Kant no desconoce que las leyes estatutarias puedan tener un *telos*: estar a la par de las leyes morales divinas. Kant considera, empero, que constituye un acto de temeridad el creer que ellas en sí mismas contienen la voluntad divina.⁴⁵

Se infiere de lo dicho hasta aquí que la razón de ser de la erección de una comunidad ética bajo leyes morales como potencia unida es oponerse a los ataques del principio malo. Desde luego, para resistir este ataque es necesario que los hombres instituyan el reino de Dios en la tierra. Para Kant, de todas maneras, esta <institución> es supuesta puesto que “Dios mismo [es] el autor de su reino”.⁴⁶ Manifiestamente, esta autoría divina del reino le resta mérito al esfuerzo moral del hombre en la realización de la obra de Dios. Pero, afirma Kant, si *ella* quedase únicamente a cargo del hombre, a su <naturaleza encorvada>, las posibilidades prácticas del Reino de Dios en la tierra serían escasas. De esta “escasez”, prosigue Kant, no se sigue que el hombre deba quedarse *inactivo* a la espera de la Gracia divina. Por el contrario, al hombre le corresponde ejecutar acciones con valor moral interior bajo una *forma de religiosidad determinada*. De este modo, Kant es consciente de que al poner en obra el proyecto de Dios, se presenta una “propensión de los hombres a una *Religión del servicio de Dios (cultus)*”, basada en prescripciones arbitrarias desprovistas de valor moral interior, prescripciones que son asumidas por los hombres como en sí mismas fueran agradables a Dios. Kant no rechaza definitivamente este tipo de *cultus*, pero lo condiciona a que sea la condición preliminar

de la Iglesia verdadera. De ahí que, a su juicio, la fe eclesial sea anterior en el tiempo a la fe religiosa pura: aquella es, si se quiere, la apertura y la orientadora de ésta. En palabras de Kant:

Así pues, en el esfuerzo del hombre en orden a una comunidad ética, 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), y la mayor parte de las veces todavía están antes en el rango y la estima que la gran muchedumbre les concede.⁴⁷

En la formulación kantiana, la Escritura de Dios constituye el fundamento de la fe eclesial, esto es, la arquitectónica del pueblo de Dios instituido en la tierra. Así como la asamblea de fieles representa el escenario ideal para la *conversión* de la existencia ética del hombre (*yo*), el Documento Sagrado (y esto incluye al resto de Libros doctrinales de las demás *creencias*) contiene para sí la intención de Dios de hacer “mejores a los hombres”.⁴⁸ De ahí que “toda escritura inspirada por Dios [sea] útil para la enseñanza, para el castigo y el mejoramiento”.⁴⁹ Aquí la opinión de Kant respecto de la fe eclesial vuelve a ser, en algún grado, negativa. Aunque orienta al hombre (*yo*) hacia su enardecimiento moral, en tanto que histórica, la fe eclesial es en sí misma muerta, dado que no contiene el sustrato moral puro que la obra de Dios requiere. En toda su pureza, tal sustrato se halla únicamente en las Sagradas Escrituras. En tal sentido, todo lo que de la religión racional tiene la fe eclesial proviene del <espíritu de Dios> contenido en las Sagradas Escrituras. <Espíritu de Dios> que vivifica e instruye, que redonda en el mejoramiento del hombre (*yo*) y que “nos guía en toda verdad”.⁵⁰ Precisamente ese espíritu de Dios es lo que debe ser extraído mediante la *hermenéutica sacra*.

La *conditio sine qua non* de la forma de religiosidad kantiana está contenida en el principio moral que abre el segundo apartado de la cuarta parte de *La religión*: “Todo lo que aparte de una buena conducta, se figura el hombre poder hacerse

agradable a Dios es mera ilusión y falso servicio de Dios”.⁵¹ Este principio delimita el marco teórico-práctico de la organización eclesial y orienta el contenido empírico de la *experiencia eclesial*. Fuera de él, la organización eclesial queda desprovista de legitimidad. En consecuencia, no puede arrogarse el derecho de promulgar nada diferente a llevar esta buena conducta, pues hacerlo constituye “una peligrosa ilusión religiosa”.⁵² Esto indica claramente que la potestad estatutaria de la Iglesia no es una que pueda legítimamente infundir en las mentes de sus fieles la existencia, por ejemplo, de un misterio revelado cuya observancia fuera, efectivamente, agradable a Dios. Pues, en dicho caso, el motivo impulsor de la observancia a ese misterio sería menos su valor moral intrínseco que el “temor” a las consecuencias que acarrearía su no-observancia. Para Kant, esta *observancia prudencial* es en sí misma superflua pues, por un lado, no asegura *efectividad* alguna de la complacencia divina y, por otro lado, carece de una motivación moral, que es lo único que es, en realidad, agradable a Dios. La diferencia entre una práctica religiosa con valor moral interior y una práctica religiosa prudencial estriba, pues, no en su aspecto externo (de hecho, podrían ser similares), sino en cuán apartado se encuentra cada una de ellas del principio de virtud (*moral*) único agradable a Dios. Desde luego, esta prosecución de un ideal de virtud, mediante obras con valor moral interior, no puede confundirse con la *ilusión* de aquellos hombres que obran con arreglo al fin instrumental de agradar a Dios, porque ese ideal de virtud (*moral*) está en consonancia con la idea de *deber santo*.

En el *marco eclesial*, es usual creer que se puede determinar lo que de *facto* agrada a Dios. De ordinario, la organización eclesial identifica la *naturaleza* de todo lo que puede ser efectuado por el hombre mediante el principio de virtud con la *gracia*, emanada de Dios, que sirve para suplir su poder moral. En la perspectiva kantiana, el fanatismo se define precisamente como la creencia de que se puede, desde el horizonte de la razón humana, distinguir los efectos de la *gracia* y los de la *naturaleza* de la virtud *fanatismo*. Esta infundada creencia constituye el caldo del cultivo de la *supers-tición*, el mayor de los autoengaños de la religión.

3. La Iglesia y el destino final del hombre

Vistas y analizadas desde la perspectiva religiosa, las dos últimas partes de *La religión* representan la ubicación de la existencia ética del hombre, en el campo *eclesial*. Dicha ubicación es la consecuencia del nuevo marco de la antropología kantiana. La interpretación que he elaborado hasta aquí ha advertido que la desviación moral –*pecado*, según la perspectiva religiosa– del hombre acaece gracias a su propia disposición y a la presencia, ora activa ora pasiva, del *otro*. En vista de esto, y debido a que las fuerzas del hombre son deficitarias para erradicar de sí el mal moral, es menester *constituir* una comunidad ética, unirse con otras “personas en un todo en orden al mismo fin, en orden a un sistema de hombres bienintencionados”,⁵³ para constituir el Supremo Bien moral. Desde luego, esta necesidad del *otro* para llevar a cabo el Supremo Bien moral contradice el *aislamiento monádico* que la perspectiva práctica estipula como condición de posibilidad de la ley moral.⁵⁴ Añádase a esta contradicción el que la idea de una comunidad regida por leyes de virtud, como lo es la *comuna* de Dios, no concuerda con las leyes morales que la misma perspectiva práctica postula, puesto que le exige al hombre cumplir un deber (a saber, la promoción del Supremo Bien como bien comunitario) que no está dentro de los límites de su propia experiencia posible e individual. En la perspectiva religiosa, ambas contradicciones se resuelven en la idea de un “ser moral superior mediante cuya universal organización las fuerzas, por sí insuficientes, de los particulares son unidas en orden a un efecto comunal”.⁵⁵ El destino final del hombre, que se desarrollaba según la perspectiva práctica en la libertad interna mediante la unidad conformada por el *reino de los fines*, y, según la perspectiva histórica, en la libertad externa plasmada en la conformación de una sociedad civil, se lleva a cabo, ya en la perspectiva religiosa, *únicamente* bajo la orientación de un ser moral santísimo. Así las cosas, la *experiencia religiosa*, más aún, *eclesial*, resulta siendo el precipitado de la existencia ética del hombre.

Así las cosas, el marco antropológico introducido por *La religión* supone un traslape del

sujeto religioso con el moral. Pese a que la moral posee el mismo contenido normativo que la religión, en la religión el hombre cuenta con el apoyo incondicionado del poder causal de Dios. La razón práctica es deficitaria para determinar la acción humana, es decir, la sola ley moral no puede condicionar el <obrar correcto>. Esa no determinación de la voluntad humana por razones estrictamente racionales, es el vínculo que une al hombre con los otros. El hombre se une al otro para suplir en *comuna* su débil estructura.

Y bien, en la medida en que la perspectiva religiosa plantea la incapacidad de la moral para hacer *por sí sola* mejor al hombre, la religión y la iglesia aparecen en el *criticismo* como las esperanzas del proyecto de la Ilustración. Si bien el contenido de moral y de la religión es análogo, es en el marco de la religión donde el proyecto del hombre es posible y realizable porque es allí donde el hombre entra en contacto con Dios y su poder causal. De este modo, la perspectiva religiosa contiene a la perspectiva práctica, en la medida no sólo en que el problema de la heteronomía lo interpreta en clave teológica, sino también en la medida en que provee una solución más efectiva para él. Tal solución consta de dos aspectos: por un lado, el <obrar correcto> como manifestación de una fe racional práctica y, por el otro, la constitución de una liga de hombres, regida por leyes de virtud y orientada a la adoración de Dios, que aparece como un deber de la razón práctica. Ciertamente es que la experiencia religiosa no se reduce a la experiencia moral. Pero Kant subraya que es su núcleo. Aquí Kant es pietista: la fe verdadera se plasma en obras. La fe que no se manifiesta en el plano empírico es una fe cuyo valor moral interior está puesto en entredicho. Aunque insiste por medio de la metáfora de <Dios escrutador> en la diferencia entre el *espíritu* y la *letra* de la acción religiosa, Kant le exige al hombre hechos que expresen su fe. Kant no se conforma con la fe luterana ni con la fe paulina, pues, en lo que tiene que ver con la fe, lo que cuentan son las *acciones*, no los *deseos* de actuar.

Es interesante notar aquí que la experiencia *eclesial* es, quizás, la más compleja demostración práctica de la fe. Kant es consciente de que la *experiencia eclesial*, aunque necesaria (por cuanto que es el estadio preliminar de la *Iglesia*

verdadera), puede convertirse en el principal obstáculo del destino final del hombre. No bien se transita del Estado de Naturaleza a la Comunidad ética, *ekklesia*, un conjunto de leyes estatutarias, que regulen el funcionamiento de la *comuna*, se hace indispensable. Kant afirma la necesidad de este <ministerio visible>, pero advierte que debe ser complementado con un principio moral, que esté a la base de su estructura y que evite su positivización. Desde luego, la panacea para la positivización de las prácticas constitutivas de la *fe eclesial* está dada por su conexión o no con la ley moralmente pura. Kant dirá que toda práctica que se desvíe del camino establecido por la ley moral pura puede ser perfectamente eliminada, en vista de que es innecesaria de suyo. Como efecto del nuevo marco antropológico que introduce *La religión*, el *yo kantiano* se aparece, pues, más débil y más proclive a actuar incorrectamente y a pretender agradar a Dios por medio de prácticas religiosas sin valor moral interior. Aun cuando se declara débil y necesitado de una <asistencia externa>, el hombre quiere acortar distancias y acceder a la Gracia de Dios por el camino más rápido: el *culto*. El hombre aspira a ser el *favorito* de Dios y no su *servidor*. Pero, Kant es claro: “Todo lo que aparte de una buena conducta, se figura el hombre poder hacerse agradable a Dios es mera ilusión y falso servicio de Dios”. Va de suyo que esta <buena conducta> concierne al ideal de la razón práctica, tanto en su perspectiva práctica como en su perspectiva religiosa. Pues, al eliminar la inmoralidad del Estado de naturaleza ético, la <buena conducta> dota de realidad práctica tanto al Reino de Dios como al proyecto moral e intelectual del hombre. Es así como la perspectiva religiosa plantea que el proyecto de la *Aufklärung* pasa por ser un proyecto moral con asiento político desarrollado en la andadura de la historia y, concretamente, en el marco de la *comuna* de Dios.

Notas

1. Hobbes, por ejemplo, consagró varios capítulos de la tercera parte del *Leviatán* a definir la estructura de la Iglesia, haciendo hincapié en el carácter específico del poder eclesiástico y su relación con el poder civil. En su caso, la Iglesia representaba el poder de Dios sobre la tierra y

su función consistía en abonar el terreno para la *segunda venida* del Mesías. Como consecuencia de su concepción antropológica, Hobbes no le atribuía a la Iglesia una función moral orientada a la transformación de la voluntad del hombre. Ortodoxo y luterano en doctrina, Hobbes se opuso a la doctrina teológica que justificaba la salvación del alma mediante la realización de buenas obras. No sólo porque el hombre no podía desprenderse de su deseo incondicionado de *poder* sino, también, porque no podía hacer *nada –sola fides–* para ganarse la gracia divina, Hobbes no le asignó a la Iglesia (*poder eclesiástico*) la tarea de transformar a los hombres en lo que ellos *deberían ser*. En cuanto se encuentra transida por una concepción acerca de la salvación de las almas esencialmente luterana, la *eclesiología* hobbesiana no puede ser pensada al margen de su *realismo* político.

2. Creo pertinente hacer una observación respecto a la estructura analítica del sistema kantiano, válida para toda mi exposición. De acuerdo con la *Crítica de la razón pura*, la razón humana se compone de dos ámbitos (usos), el uso teórico y el uso práctico, que son complementarios y que se ocupan de problemas distintos. El uso teórico o especulativo trata de establecer los límites del conocimiento humano y, en esa medida, es el que se somete a crítica en la *Crítica de la razón pura*. Por su parte, y en tanto que complemento seguro del uso teórico de la razón, el uso práctico es la fuente de conocimientos positivos para todo lo que es posible mediante la libertad. Este uso práctico se ocupa de estudiar tres problemas cardinales: “*qué hay que hacer* si la voluntad es libre, si existe Dios y si hay un mundo futuro”. I. Kant, *KrV*, A801/B829. Kant consagró una *Crítica* a cada uno de estos problemas y estableció, de paso, una perspectiva de análisis propia para cada uno. Así, el tema de la *voluntad libre* dio lugar a la <perspectiva práctica o ética>, el de la *existencia de Dios* a la <perspectiva religiosa> y el de la *existencia de un mundo futuro* a la <perspectiva histórica>. Mi interpretación del pensamiento kantiano es producto de la asunción de esta división tripartita del uso práctico de la razón y de las distintivas conceptualizaciones del *yo* que cada una comporta.
3. I. Kant, *La religión*, p.19.
4. I. Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres (GMS)*, Ariel, Barcelona, 1996, IV, 389.
5. No obstante, la perspectiva religiosa todavía mantiene un equilibrio con la perspectiva práctica y la perspectiva histórica: Bien sea en la vida moral, bien sea en la andadura de la historia, la libertad interior del hombre se conquista en una permanente lucha por el reconocimiento ante la razón como *ser autónomo*. La dinámica de la libertad moral del hombre se presenta como un proceso que corre paralelo a la libertad externa alcanzada por el género en el transcurrir de la historia y a la historia *sacra* que se desenvuelve en la trascendencia absoluta. Se sigue de esto que la perspectiva religiosa al proyectar una visión ética más *realista* del hombre en su generalidad (incluso más que la que proporcionarían sus predecesoras), provee la comprensión más *precisa* de la existencia ética del hombre. Pues, por no estar interesada en tratar con lo posible ni con lo deseable, adelanta un análisis, experimentado a través de la acción, de la índole moral del hombre en orden a determinar las verdaderas causas por las que se presenta “el fundamento subjetivo universal de la admisión de una trasgresión en nuestra máxima”. I. Kant, *La religión*, p.51.
6. I. Kant, *La religión*, p.35.
7. D. Savage, “Kant’s rejection...”, p.67.
8. I. Kant, *La religión*, p.37.
9. I. Kant, *La religión*, p.37.
10. I. Kant, *La religión*, p.37.
11. I. Kant, *La religión*, p.42.
12. I. Kant, *La religión*, p.45.
13. *Diccionario de Historia de la Iglesia*, p. 831.
14. En el artículo 4 de la *Confessio Augusta*, texto confesional de la Iglesia Luterana, se consigna: “Los hombres no pueden ser justificados ante Dios por sus propias fuerzas, méritos y obras, sino que son justificados gratuitamente por su fe en Cristo, cuando creen que son recibidos en su gracia y que son perdonados sus pecados a causa de Cristo, quien con su muerte satisfizo por nuestros pecados. Dios imputa esta fe como justicia ante Él”. (BSLK 55, 11 ss.).
15. I. Kant, *La religión*, p.54.
16. I. Kant, *La religión*, p.54.
17. I. Kant, *La religión*, p.54.
18. En la segunda parte de *La religión*, Kant escribe: “El bien original es la *santidad de todas las máximas* en seguimiento del deber propio, por donde el hombre que acoge en su máxima esta pureza, si bien no por ello es ya santo él mismo (pues entre la máxima y el acto hay un gran trecho), sin embargo está en el camino de acercarse a la santidad en el progreso”. I. Kant, *La religión*, p.55.
19. I. Kant, *La religión*, p.64.
20. I. Kant, *La religión*, p.64. Las inclinaciones no constituyen el verdadero enemigo del <obrar

- correcto*, por cuanto no son reprobables (“son consideradas en sí mismas, buenas”), de allí que querer extirparlas sea, a todas luces, vano. Lo que se debe hacer con ellas es “domarlas, para que no se consuman las unas con las otras, sino que puedan ser llevadas a concordar en un todo llamado felicidad”. I. Kant, *La religión*, pp.64-65.
21. F. de Vizmanos/ I. Ruidor, *Teología fundamental para seglares*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1968, pp.61-62.
 22. I. Kant, *LE*, 304/305, p.120.
 23. I. Kant, *La religión*, p.95.
 24. I. Kant, *La religión*, p.99.
 25. I. Kant, *La religión*, p.150.
 26. I. Kant, *La religión*, p.101.
 27. I. Kant, *La religión*, p.101.
 28. M. Lutero, *Von dem Papsttum (Sobre el papado de Roma)*, Doktor Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe=WA, Weimar, 1883-1945, 6,285-324.
 29. Kant establece dos condiciones generales para esta *fe beatificante*: 1. con respecto a lo que no puede el hombre realizar para redimir sus culpas: “es la fe en una satisfacción (pago de la deuda propia, redención, reconciliación con Dios); 2. con respecto a lo que el hombre puede y debe realizar –buena conducta– para cambiar su vida y hacerse agradable a Dios. Por su parte, la contrapartida de la *fe beatificante* es la *fe de prestación (fides mercenaria, servilis)*, esto es, aquella que “se imagina hacerse agradable a Dios mediante acciones (del *cultus*) que aunque trabajosas no tienen por sí ningún valor moral, por lo tanto son acciones arrancadas sólo por el temor y la esperanza, acciones que también a un hombre malo puede ejecutar” I. Kant, *La religión*, p.117.
 30. I. Kant, *La religión*, p.102.
 31. I. Kant, *La religión*, p.101.
 32. Otra diferencia significativa entre la eclesiología kantiana y la eclesiología católica consiste en la imposibilidad de transferir al prójimo los méritos de las buenas obras propias. De acuerdo con lo dicho anteriormente, la definición kantiana de pecado subraya en que la deuda de pecado es imposible de cancelar mediante la intervención del *otro*. La intervención del *otro* es infructuosa puesto que las deudas morales, a diferencia de las deudas de dinero, sólo pueden ser canceladas por el propio hombre culpable. La deuda de pecado es las más personal de las deudas. La *experiencia religiosa* además de estar reducida a la *experiencia moral*, toma de ésta la condición de ser el producto de un ejercicio teórico-práctico de carácter individual.
- La liga de hombres que constituye la comunidad ética no implica, de este modo, una colectividad en la que el hombre se diluye en un todo ético en el que pierde, quiéralo o no, autonomía. Más bien, en el seno de esa comunidad ética, el hombre, en tanto que parte de ese todo ético, potencia sus facultades morales en orden a convertirse en un hombre nuevo.
33. I. Kant, *La religión*, p.103
 34. I. Kant, *La religión*, p.154.
 35. I. Kant, *La religión*, p.155.
 36. I. Kant, *La religión*, p.130.
 37. I. Kant, *La religión*, p.130.
 38. I. Kant, *La religión*, p.165.
 39. I. Kant, *La religión*, p.165.
 40. I. Kant, *La religión*, p.150.
 41. I. Kant, *La religión*, p.106.
 42. I. Kant, *La religión*, p.150.
 43. I. Kant, *La religión*, p.150.
 44. I. Kant, *La religión*, p.150.
 45. De hecho, para Kant, constituye una “usurpación de una consideración superior con el fin de imponer a la muchedumbre mediante estatutos eclesiales un yugo pretextando una autoridad divina” I. Kant, *La religión*, p.107.
 46. I. Kant, *La religión*, p.148.
 47. I. Kant, *La religión*, p.108.
 48. I. Kant, *La religión*, p.113.
 49. I. Kant, *La religión*, p.113.
 50. I. Kant, *La religión*, p.113.
 51. I. Kant, *La religión*, p.166.
 52. I. Kant, *La religión*, p.166.
 53. I. Kant, *La religión*, p.98.
 54. En cuanto es capaz de *conducirse a sí mismo* mediante leyes incondicionadas, a la vez universales y necesarias, gracias al imperativo categórico, el hombre actúa en calidad de representante de todos los seres racionales; de ahí que la *autonomía* alcanzada por el hombre, en tanto que ser racional, sea atribuible a todos los seres racionales por la vía de la razón pura práctica.
 55. I. Kant, *La religión*, p.98.

Bibliografía

- Clouse, R. G. “Pietismo”. En: *Diccionario de Historia de la Iglesia* (ed. Wilton M. Nelson), Miami: Editorial Caribe, 1989, pp. 846-847.
- De Vizmanos F./ Ruidor I. *Teología fundamental para seglares*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968.
- Kant, Immanuel. *El conflicto de las facultades* (trad. Elsa Tabernig). Buenos Aires: Losada, 1958.

- _____. *La contienda de la facultades* (trad. Roberto Rodríguez Aramayo). Madrid: Trotta, 1999.
- _____. *Crítica de la razón práctica* (trad. Roberto Rodríguez Aramayo). Madrid: Alianza, 2004.
- _____. *Crítica de la razón pura* (trad. Pedro Ribas). Madrid: Alfaguara, 2003.
- _____. *Filosofía de la historia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- _____. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres (GMS)*. Barcelona: Ariel, 1996.
- _____. *Lecciones de ética* (trad. Roberto Rodríguez Aramayo). Barcelona: Crítica, 2001.
- _____. *Opus Postuma* (trad. Felix Duque). Madrid: Editora Nacional, 1983.
- _____. *La religión en los límites de la mera razón* (trad. Felipe Martínez Marzoa). Madrid: Alianza, 1995. [Versión inglesa: *Religion within the limits of reason alone* (translation Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson, Introductory Study by John Silber: "The ethical significance of Kant's religion").]
- Lutero, Martin. *Escritos políticos* (Joaquín Abella). Barcelona: Altaya, 1994.
- _____. *Von dem Papsttum (Sobre el papado de Roma)*. Doktor Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe=WA, Weimar, 1883-1945, 6,285-324.
- Savage, D. "Kant's rejection of divine revelation and his theory of radical evil". En: Rossi, P. J.-Wreen, M. (edits.) *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*. Bloomington: Indiana University Press, 1991, pp. 54-76.