

INSTITUTO SUPERIOR DE ESTUDIOS TEOLÓGICOS S. ILDEFONSO

Memoria de licenciatura en Teología Fundamental

I. Kant, *La Religión*
***dentro de los límites de la mera Razón* (1794)**
Una razón cerrada a la Revelación Sobrenatural

Valentín Aparicio Lara

Toledo 2012

Índice

I. INTRODUCCIÓN	6
II. LA ILUSTRACIÓN ALEMANA	
1. El método de la fundamentación	11
2. Los prolegómenos: la religión natural de Reimarius y Lessing	15
3. Contexto de la obra “La Religión dentro de los límites de la mera razón”	17
III. EL CRITICISMO KANTIANO	
1. Propuesta de religión ilustrada	21
1.1. Terminología Kantiana	21
1.2. Génesis de la Religión positiva	26
1.3. La racionalización de la dogmática	27
2. Fundamentación kantiana del agnosticismo teológico	50
2.1. Los <i>límites del entendimiento humano</i> en el orden suprasensible	51
2.2. Identificación entre <i>racional y comprensible</i>	55
2.3. Lo histórico y su necesidad	58
2.4. Significado de la analogía y duda de su capacidad conclusiva	60
2.5. El problema metódico del idealismo	61
3. Recapitulación: el concepto kantiano de misterio y su repercusión	63
IV. SUPERACIÓN DEL CONCEPTO ILUSTRADO DE RAZÓN	
1. Respuesta magisterial al racionalismo	67
1.1. León XII	67
1.2. Gregorio XVI	68
1.3. Beato Pío IX	71
1.4. Encíclica Quanta Cura y Syllabus	79
1.5. Concilio Vaticano I	84
2. Metafísica realista y dogma	88
3. Caída del cientificismo racionalista.....	93
3.1. Definiciones.....	95
3.2. La inestabilidad dinámica y sistemas caóticos.....	97
3.3. Las geometrías no euclídeas.....	102
V. CONCLUSIÓN	106
VI. BIBLIOGRAFÍA	110
VII. ÍNDICE DE AUTORES	113

I. Introducción

I. INTRODUCCIÓN

Esta memoria versa sobre alguien a quien puede colocarse netamente el calificativo de *filósofo*. El teólogo considerará poco apropiado reflexionar sobre un filósofo y éste último pensará que los libros de Kant sobre teología son mera curiosidad histórica, si bien comprensible por vivir en un ambiente cultural cristiano. ¿Es este trabajo una incursión poco respetable en cuestiones de método filosófico? Expongamos las razones que justifican la elección de esta obra.

- a) Kant considera que la crítica del conocimiento afecta de forma medular a la teología sobrenatural o positiva. De hecho, son bastantes sus escritos sobre este tema¹. Las obras de Kant pueden dividirse por temas y cronología. Ambas clasificaciones coinciden. i) En su juventud escribió sobre cuestiones físicas y de ciencia natural. ii) Pronto se dedicó a la elaboración de sus tres grandes críticas (de la *Razón pura*, de la *Razón práctica* y del *Juicio*). iii) Finalmente, en su madurez, se dedicó a escribir sobre historia, política y religión. Contra las apariencias, la teología importaba mucho a autores como Locke, Newton o Kant, que dedicaron muchas obras, coloquios y hasta la mayor parte de sus fondos de biblioteca a recopilar fuentes sobre estas cuestiones. Queda claro que *La Religión* no es un esolio poco relevante en el conjunto de las obras de Kant.
- b) La *Dei Filius*² considera la defensa de los *preambula fidei* como el caballo de batalla del choque conflictivo entre pensamiento moderno y fe cristiana. Una filosofía inmanentista que apuesta por el constructivismo gnoseológico cierra definitivamente cualquier indagación en el orden de lo sobrenatural³.
- c) S. Pío X considera que los errores contemporáneos son fruto de haber amalgamado con la teología las ideas racionalistas. Considera que el *fenomenismo* que coarta el alcance del conocimiento metafísico constituye la

¹Citemos los más representativos: *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*, 1763; *Estudio sobre la claridad con que se dan los principios de la teología natural y de la moral*, 1764 (escritos todavía en la línea del racionalismo leibniciano); *Inicio conjetural de la historia humana*, 1786 (sobre la hermenéutica racional del Génesis); *Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos sobre teodicea*, 1791; *El fin de todas las cosas*, 1794 (sobre el destino que espera el mundo y las personas al final de los tiempos); *El conflicto de las facultades*, 1798 (cuestiones de fricción entre los intereses de la filosofía y la teología); etc.

² CONC. VAT. I, Const. Dog. *Dei Filius* (24-abr.-1870), cap. 2 *De Revelatione*, DH. 3004-3045.

³ Así sentencia el prólogo de la *Dei Filius*: *la doctrina del racionalismo y del naturalismo se oponen en todo a la religión cristiana por razón del carácter sobrenatural de esta institución [...] y establecen el así llamado reino de la pura razón y de la naturaleza*. Mansi 51, 429-430.

base del *agnosticismo*⁴. Unido al principio de la *inmanencia vital*, la Revelación Sobrenatural, tal como la presentamos, queda socavada⁵.

- d) Juan Pablo II, en sus catequesis sobre el ateísmo, vincula alguna de las presentaciones ateas a la filosofía racionalista:

*Se acepta como única fuente de certeza cognoscitiva sólo la experiencia sensible, entonces queda excluido el acceso a toda realidad suprasensible, transcendente. Tal actitud cognoscitiva se encuentra también en la base de esa concepción particular que en nuestra época ha tomado el nombre de 'teología de la muerte de Dios'. Así, pues, los motivos del ateísmo y más frecuentemente aún del agnosticismo de hoy son también de naturaleza teórico-cognoscitiva*⁶.

- e) Sin pretender ser exhaustivos, Benedicto XVI ha mostrado en muchos discursos un gran empeño por vencer el concepto moderno de razón, que no admite como posible aquello que franquea sus confines:

*Kant, con su afirmación de que había tenido que renunciar a pensar para dejar espacio a la fe, desarrolló este programa con un radicalismo no previsto por los reformadores. De este modo, ancló la fe exclusivamente en la razón práctica, negándole el acceso a la realidad plena*⁷.

Estas son las razones que nos mueven a fijar la atención en un punto especial del desarrollo del pensamiento moderno. *La Religión* compendia la crítica ilustrada en torno al Cristianismo y prepara en germen todas las invectivas contemporáneas contra la impugnación del hecho religioso cristiano. Es la obra que los estudiosos aceptan unánimemente como la más representativa de la modernidad. El objetivo de nuestro estudio es triple:

⁴ Pío X, *Encíclica Pascendi Dominici gregis*, DH. 3475.

⁵ *Ibid.* DH. 3477

⁶ JUAN PABLO II, *El problema de la no creencia y el ateísmo*, Audiencia general del miércoles, 12 de Junio de 1985, en *Insegnamenti di Giovanni Paolo II VIII/1* (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1985), 1774; para una visión más amplia del desarrollo antiteísta del pensamiento europeo, cf. Idem, *Memoria e identidad*, ed. Planeta (Madrid 2005), págs. 8-10. Aquí, Juan Pablo II remonta al *cogito* cartesiano el subvertir el orden de la realidad y convertir la filosofía en la *ciencia del pensamiento* (p. 8), en este nuevo papel preponderante que se otorga a la conciencia humana hallamos *la raíz* de todas las ideologías del mal (nazismo, comunismo y relativismo actual) que han assolado Europa.

⁷ BENEDICTO XVI, *Fe, razón y universidad (recuerdos y reflexiones)*, Discurso en la Universidad de Ratisbona del martes, 12 de Septiembre de 2006, en *Insegnamenti di Benedetto XVI II/2* (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007), 263. El Papa hace un riguroso análisis del fundamento de la teología liberal del S. XX. Pretenden “deshelenizar” el cristianismo y rechazar cuanto de metafísico hay en él. *En el trasfondo de todo esto subyace la autolimitación moderna de la razón, clásicamente expresada en las «críticas» de Kant, aunque radicalizada ulteriormente entre tanto por el pensamiento de las ciencias naturales. Este concepto moderno de la razón se basa, por decirlo brevemente, en una síntesis entre platonismo (cartesianismo) y empirismo, una síntesis corroborada por el éxito de la técnica [...] Esto implica una orientación fundamental decisiva para nuestra cuestión. Sólo el tipo de certeza que deriva de la sinergia entre matemática y método empírico puede considerarse científica. Todo lo que pretenda ser ciencia ha de atenerse a este criterio. es importante para nuestras reflexiones constatar que este método en cuanto tal excluye el problema de Dios.* *Ibid.*

- i. Delinear la *propuesta ilustrada de religión* como mera dimensión moral pura, sin ninguna referencia a Dios, el culto o realidades trascendentes. En palabras de René Latourelle, *el kantismo alemán confunde teología y filosofía, y la moral de Cristo con la ética natural*⁸. Kant describe la nueva religión, pero los argumentos que aporta para refrendar su proyecto se confunden dentro de un texto denso y extenso. Tras un primer aproximamiento descriptivo a la nueva religión moral que plantea, intentaremos entresacarlos y sistematizarlos⁹.
- ii. Rastrear los *fundamentos de la crítica* a la religión positiva en la crítica kantiana a la metafísica como ciencia (*dialéctica trascendental*) y la consiguiente imposibilidad racional de acceso a Dios. Esto es, detectar los supuestos racionalistas que concluyen en rechazo de la revelación sobrenatural y evidenciarlos. El principio de inmanencia y el constructivismo gnoseológico convierten la conciencia no en sujeto receptor, sino creador de la realidad. Pasa de ser *mensurata* a *mensura*¹⁰, operando un *giro copernicano*¹¹ que transporta al hombre a la posición de la mente divina. En este sentido se entrelazan dos problemas que guardan una interesante concomitancia: i) planteamiento de las exigencias del *sujeto pensante* y ii) problematización de una *intervención divina* por revelación trascendente¹². El verdadero trabajo de investigación de la presente memoria radica en la valoración de los motivos que justifican la racionalización de la dogmática cristiana, esto es, en el descubrimiento de los argumentos que justifican el agnosticismo teológico kantiano. De esta forma, si en la primera parte nos contentábamos con una presentación descriptiva de la teología kantiana; en esta segunda nos movemos hacia un estudio más inquisitivo.
- iii. El tercer apartado expone nuestra crítica, pero desde tres instancias (magisterial, filosófica y científica). Se intenta ofrecer una *respuesta al*

⁸ R. LATOURELLE, *Teología de la Revelación* (Sígueme, Salamanca 1969), 289.

⁹ Hemos hallado cinco demostraciones distintas: i) identificación entre racional y comprensible; ii) vincular la universalidad a la formalidad con abstracción de lo material o empírico (Revelación histórica), iii) uso indebido de la razón humana sobre un *esquema analógico* para tornarlo en *conclusivo*; iv) incapacidad del entendimiento humano para conocer a lo suprasensible por carecer, en este estado, de una función sintética en el conocimiento, rebasando así los límites que le dibujó la *Crítica a la Razón Pura*. v) extrapolación metódica de las ciencias empíricas hacia el ámbito de la metafísica.

¹⁰ Cf. SANTO TOMÁS DE AQ., *De veritate*, q 1. a. 2. sol.

¹¹ I. KANT, *Crítica de la razón pura, prólogo a la 2ª edición*, (Alfaguara, Barcelona²⁰ 2002), B. XVI, p. 20.

¹² Cf. R. LATOURELLE, o. c., 289.

racionalismo científico, de naturaleza antimetafísica, desde los siguientes ámbitos:

1. Los *pronunciamientos magisteriales* que valoran las afirmaciones de la filosofía idealista defendiendo la impugnación del concepto cristiano de Revelación Sobrenatural. Nos ceñiremos al magisterio de principios del S. XIX, especialmente al de Gregorio XVI y el beato Pío IX. Con ello pretendemos acotar el estudio a la reacción eclesial inmediatamente posterior a la difusión del racionalismo, desde la década de los años 30 hasta los pronunciamientos del magisterio solemne en el concilio Vaticano I.
2. La *metafísica realista*, que como verdadera filosofía cristiana goza de un alcance que posibilita la inteligencia y el estudio del dogma. Frente al idealismo, incapaz de elevarse por encima de la conciencia rebasando los fenómenos.
3. Las correcciones a las que las grandes *revoluciones científicas contemporáneas* someten a la filosofía kantiana, conmocionando los mismos supuestos de su teoría del conocimiento. El descubrimiento de los sistemas caóticos (entre ellos, la inestabilidad dinámica) y la aparición de las geometrías no euclídeas, desmonta la pretensión científico-cristiana de la mecánica clásica (Newton, Laplace) y a su epistemólogo (Kant).

Las fuentes a utilizar son las obras del mismo Kant, buscando siempre ceñirnos a *La Religión* y a su conexión con la *Crítica a la razón pura*. Para contextualizar el pensamiento del autor nos serviremos de uno de sus opúsculos de carácter programático: *¿Qué es Ilustración?* En ningún caso referimos estudios anteriores sobre esta obra. No hemos encontrado ninguno exhaustivo. Simplemente las introducciones o comentarios que acompañan algunas traducciones al castellano¹³.

¹³ Tenemos noticia de algunas traducciones al castellano: la de FELIPE MARTÍNEZ MARZOA, (Alianza editorial, Madrid 2009); JOSÉ MARÍA QUINTANA CABANAS, (Zeus, Barcelona 1972); y otra de las más usadas es la versión francesa de A. TRESMESAYGUES, (Paris 1913).

II. La Ilustración alemana

II. LA ILUSTRACIÓN ALEMANA

1. El método de la fundamentación

Immanuel Kant (1724-1804) es considerado unánimemente como el cenit de la ilustración alemana y su filosofía se ha convertido en la *escolástica del mundo moderno*¹⁴. Realizó para la historia del pensamiento aquel “giro copernicano”¹⁵ que consumaba la obra iniciada por Descartes y, desde su planteamiento criticista, amparó la nueva filosofía bajo la tutela de la ciencia físico-matemática de Newton. La novedad de su propuesta, síntesis del empirismo de tradición inglesa y del racionalismo continental, fue titulada -conforme a la única denominación que el propio Kant aceptó de buen grado- como *idealismo trascendental o crítico*. La contestación actual de la teología natural, sobre la cual se apoya la sobrenatural, hunde sus raíces en crítica a la metafísica de Kant. El autor próximo puede considerarse K. Barth, pero la formulación acabada y explícita de lo mismo es la kantiana, que supuso “el toque de difuntos”¹⁶ de la metafísica escolástica. De igual modo opina A. Lang: su obra “*La religión dentro de los límites de la razón Pura*” es una declaración de guerra contra todo lo sobrenatural y “*estatutario*”¹⁷. Por esta razón, el idealismo formal kantiano *debe ser estudiado con detenimiento, por la notable influencia que ha ejercido y por constituir la especie de idealismo más acabada y compleja*¹⁸.

El contexto general de la obra kantiana es la Ilustración Alemana. A diferencia de la francesa o la inglesa, el movimiento ilustrado alemán destacó por lo acabado de sus elaboraciones¹⁹. El tono de los autores europeos, especialmente los franceses, no dejaba de ser irónico, propagandístico, más inclinado a lo genial, divertido y a la crítica sarcástica. Sin embargo, en Alemania, C. Wolf (1679-1754) impuso el llamado “*método de la fundamentación*”. Consistía en destacar el elemento racional, privilegiando la argumentación limpia, correcta y, eso sí, también prolija. Aparentemente, esta postura restringía la divulgación de las obras a un círculo limitado de élites intelectuales²⁰, pero

¹⁴ R. VERNEAUX, *Historia de la Filosofía moderna* (Herder, Barcelona 1989), 194.

¹⁵ Cf. I. KANT, *Prólogo, Crítica de la razón pura, o. c.*, B. XVI, p. 18.

¹⁶ J. H. NICOLAS, OP., *Sinthese Dogmatique* (Beauchesne², Paris 1986), 36.

¹⁷ A. LANG, *Teología fundamental* (Rialp², Madrid 1970), 62.

¹⁸ A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de filosofía* (Rialp⁴, Madrid 1966), 473.

¹⁹ G. REALE Y D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico II* (Herder, Barcelona⁴ 1988), 683.

²⁰ El mismo Kant es consciente de ello, véase: I. KANT, *Crítica de la razón pura, o. c.*, B. XVI, p. 18. Para una interpretación correcta del alcance de este texto: cf. E. FORMENT, *lecciones de Metafísica* (Rialp, Madrid 1992), 133-137.

establecía con mucha más solidez y apabullante vigor las doctrinas que otros autores pretendían vehicular de forma menos correcta. Podemos concluir que la Ilustración alemana no se caracteriza por proponer *nuevos temas*, cuanto por su *método*.

Para entender la crítica kantiana a la religión positiva o Revelada debemos contextualizar de forma más precisa las diversas corrientes que se combinaban en el dieciocho alemán.

La *filosofía wolffiana* imperaba como línea de pensamiento en las diversas facultades²¹. A pesar de su fuerte impronta racionalista, defendió la religión dogmática frente al naturalismo, el deísmo y los librepensadores. Por otro lado, el *pietismo*²² se proponía calmar las necesidades místico-sentimentales de los fieles, descontentos con la rígida ortodoxia luterana. A pesar de las claras críticas del protestantismo contra toda forma de Iglesia visible, los estados protestantes habían formado cierta estructura y organización eclesiástica con un fondo dogmático²³. El pietismo rechazaba toda orientación teológica intelectualista y toda distribución exterior. Proponían una religión íntima. Lógicamente, los primeros ilustrados buscaron en este movimiento un aliado por su actitud polémica frente a la teología confesional oficial y el primado que otorgaba a la libertad de conciencia. Pero la asociación entre pensamiento moderno y pietismo (en el fondo, realmente evangélico y creyente) no tardó en romperse.

La situación cambió bruscamente con la aparición del “Rey filósofo”, Federico II de Prusia. Inauguró un segundo momento en la ilustración, consumando el divorcio entre la fe y el pensamiento iluminista.

Federico convirtió Berlín en el foco y corte de todos los autores de renombre europeo. En 1740 promulgaba su Rescripto de Tolerancia dejando que en materia religiosa “*cada cual buscase la felicidad a su manera*”²⁴. Mantuvo una intensa correspondencia con d’Alambert y confesó que *no le desagradaría ver el espectáculo del término de la*

²¹ Cf. G. FRAILE, *Historia de la Filosofía* III (BAC, Madrid³ 1991), 966. Wolff fue un filósofo leibniciano que adoptó un sistema metafísico interesante de conocer para comprender la reacción crítica de Kant. Dividía la metafísica en una ontología en *general* y una serie de metafísicas *especiales*. Entre estas últimas encontramos la *cosmología* (que estudia la región de la realidad que denominamos *mundo*), la *psicología* (que estudia la sustancia espiritual finita, *alma*) y la *teología* (se encarga de la sustancia espiritual infinita, *Dios*). En la *Dialéctica trascendental*, Kant alberga el propósito de demostrar la incapacidad que la razón tiene para pensar estas tres ideas básicas de la filosofía dogmática.

²² BURKHARD WEBER, “Piëtisme”, en *Dictionnaire de spiritualité Chrétienne* (Beauchesne, París 1986), 1745.

²³ La ordenación visible de la ortodoxia luterana prusiana era algo que incomodaba profundamente al propio Kant, hasta el punto de constatar el ejemplo laudable de *católicos protestantes, hombres cuyo modo de pensar (ciertamente no se trata del de su Iglesia) se ensancha*, mientras que apunta el *ejemplo chocante* de muchos protestantes *archicatólicos* por su *modo de pensar limitado*. *La Religión*, o. c., 136.

²⁴ G. FRAILE, o. c., 966.

*religión cristiana*²⁵. Las traducciones de los deístas, de escépticos como Hume y de racionalistas radicales, dieron origen a una violenta ofensiva contra toda clase de religión positiva. Si a esto unimos la presencia temprana de grupos o sociedades secretas y organizadas que profesaban un ateísmo militante, tenemos el caldo de cultivo preparado para la aparición de los grandes tratados críticos contra toda forma de dogmática que se presentase como revelada y positiva. El padre Fraile resume así este período:

*Lo que en Francia fueron ligerezas, agudezas, o sarcasmos, en Alemania se convierte en una labor crítica, analítica, profundamente demoledora, que llegó muy pronto al racionalismo más completo. A pesar de la débil reacción de algunos pastores luteranos, el racionalismo ilustrado se difundió rápidamente, no sólo en las universidades, sino también las iglesias. En lugar de sermones se celebraban conferencias [...] los profesores de teología adoptaron una actitud naturalista en la interpretación de las Sagradas Escrituras, considerándolas como un libro puramente humano*²⁶.

El propio Kant, en su peregrinaje biográfico, se empapó de todas las corrientes que amalgamaban aquella Alemania y ofreció su propia interpretación del siglo de las luces en su opúsculo “¿Qué es ilustración?”

Su obra *La Religión* se inserta dentro del cometido fundamental de la empresa ilustrada: la emancipación del pensamiento, que hasta el momento había estado tutelado. *Servirse del propio entendimiento sin la conducción de otro*²⁷. Para ello es indispensable introducir la *libertad del pensar*²⁸ en materia dogmática. La motivación de la crítica a la religión revelada es netamente humanista: *los devotos nunca ponen la confianza en sí mismos*²⁹. Y es que *la disciplina espiritual ha acostumbrado incluso el pensamiento del pueblo*³⁰. Acometiendo esta crítica, los hombres han de hacerse dueños de sí mismos, en

²⁵ Carta de Federico II a d’Alambert del 18.10.1770, en *Oeuvres de Frédéric* XXIV, p. 503; citado en J. ARANA, *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón* (Encuentro, Madrid 1999), 17. El pensamiento de Federico es curiosamente muy cercano al de Kant. El Rey filósofo siempre pensó que la religión Revelada era falsa, pero imprescindible. La religión natural nunca sería accesible a la capacidad de especulación del pueblo, por lo que sería privativa de la élite intelectual. Su única función sería estar en la mente de los gobernantes para que éstos refrenasen los excesos de un pueblo religioso, esto es, fanático, supersticioso e incapaz de desligarse de las representaciones imaginativas para creer más al buen sentido (Cf. *ibíd.*, 20). Para d’Alambert, más radical, la religión natural sólo podía triunfar expulsando a su rival. Kant fluctuará entre ambas posturas cambiando de parecer entre la prudencia política de Federico y el espíritu revolucionario de los franceses. Ciertamente, pensó que la religión revelada llegaría a ser prescindible, pero sólo después de una ambiciosa empresa educativa que podría durar generaciones.

²⁶ *Ibíd.*, 992.

²⁷ I. KANT, *¿Qué es Ilustración?* en *Filosofía de la Historia* (Nova, Buenos Aires), 1.

²⁸ Ídem, *La Religión dentro de los límites de la mera razón* (Alianza, Madrid⁸ 2009), 226.

²⁹ *Ibíd.*, 222.

³⁰ *Ibíd.*, 218.

la dignidad de la humanidad que el hombre debe venerar en su propia persona³¹. La detracción del concepto de revelación sobrenatural se escuda en la idea de una cruzada frente a aquello que hace indigno al hombre, pues sólo la razón es la única referencia normativa, el criterio absoluto. Únicamente lo que es producto del entendimiento es digno del hombre. Establecer símbolos dogmáticos invariables *excluiría para siempre toda ulterior ilustración del género humano [...]; sería un crimen contra la naturaleza humana*³². El postrero camino a trazar por el humanismo ateo encuentra aquí su primera veta de formulación explícita. Si Kant extiende a la religión positiva su crítica es porque, en cierto sentido, poco favorece la emancipación del entendimiento. Es alienante porque tutela al hombre. La Ilustración impele a la emancipación de toda autoridad, especialmente la de la fe. Kant se sorprende de *cómo se compagina con la seriedad de la conciencia moral instar a una declaración de fe*³³. El estado de fe religiosa se describe como *minoría de edad* y sus causas inmediatas arrancan de la *falta de decisión y ánimo para servirnos con independencia del entendimiento*³⁴. El fruto maduro de esta pereza intelectual es la ignorancia. La obra del filósofo es clara: hacer uso público de la razón, ¡incluso en materia de fe!, para *ilustrar* a los hombres, sacándolos de la *culpable* minoría de edad que los tiene retenidos. Kant es muy explícito en su declaración de intenciones y su obra *La Religión* simplemente se aplicará a realizar con detenimiento el plan que acaba de trazar. Recapitulemos con sus mismas palabras: *he puesto el punto principal de la ilustración - es decir, del hecho por el cual el hombre sale de una minoría de edad de la que es culpable - en la cuestión religiosa [...]. Además, la minoría de edad en cuestiones religiosas es la que ofrece mayor peligro y también es la más deshonrosa*³⁵. Comienza, de este modo, el *uso público de la razón*, que una vez valorados los límites del entendimiento humano en la primera *Crítica*, se consagra a purificar la religión dogmática.

³¹ *Ibid.*, 221.

³² I. KANT, *¿Qué es Ilustración?*, o. c., 2. La claridad de las expresiones de Kant, así como el tono intemperante y vindicativo - por lo demás nada acostumbrado en el autor - muestran lo importante que es para él liberar a la humanidad de este yugo dogmático: *constituye algo absolutamente prohibido unirse por una constitución religiosa inconvencional, que públicamente no debe ser puesta en duda por nadie, aunque más no fuese durante lo que dura la vida de un hombre, y que aniquila y torna infecundo un período del progreso de la humanidad hacia su perfeccionamiento, tornándose, incluso, nociva para la posteridad* (*Ibid.*, 3). Obrar en contra *significa violar y pisotear los más sagrados derechos de la humanidad* (*Ibid.*). La motivación profunda de ambas obras (*La Ilustración* y *La Religión*) es la misma. La crítica a la religión positiva arranca de un humanismo mal enfocado. Como dirá el autor, las confesiones inamovibles de fe *echan por tierra del todo la libertad de los hombres*. *La Religión*, 229.

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, 221.

³⁵ I. KANT, *¿Qué es Ilustración?*, o. c., 4.

2. Los prolegómenos: la *religión natural* de Reimarius y Lessing

Como hemos apuntado anteriormente, el naturalismo religioso era común en el teatro ideológico prusiano previo a la aparición de Kant. Dos fueron los autores más representativos. La influencia de Reimerius y, sobre todo, Lessing son decisivas. La originalidad de Kant eclipsará estas figuras, pero ellas preparan indudablemente la crítica idealista³⁶.

H. S. Reimarus (1694-1768). Especialista en hebreo y profesor de filosofía y ciencias naturales. En él se une la influencia de Locke y los deístas ingleses con la hostilidad de los enciclopedistas franceses a toda religión revelada. Atacó la Biblia, los milagros y los dogmas como inconciliables con la razón³⁷. Defendió la *Religio Naturalis*³⁸ como vía media entre el ateísmo materialista y el teísmo cristiano. No reconoce más libro que el de la creación y la naturaleza para introducirnos al conocimiento de Dios. La única función de Dios es crear e imprimir una determinada cantidad de movimiento al mundo. Por ello la creación es el único milagro. Al mismo tiempo, Reimarus considera que Dios es un decidido adversario de toda religión positiva o sobrenatural. En su *Defensa de los adoradores sensatos de Dios*, ataca la religión cristiana considerando la Biblia un mero testimonio histórico. Para Reimarius la Revelación no sólo es superflua, sino física y moralmente imposible. Los Evangelios son falsos y diametralmente opuestos al naturalismo religioso. En este punto, Kant modera el discurso y admite la *posibilidad* de la Revelación, si bien carente de contenidos sobrenaturales y reducida a mera propedéutica abocada a ser superada por la *religión racional*³⁹.

G. E. Lessing (1729-1781). Poeta, dramaturgo y padre de las letras alemanas contemporáneas, prelude de la eclosión romántica. Por lo que respecta a nuestro estudio, él apostó por una religiosidad meramente humanitaria, combatiendo las ideas de la ortodoxia luterana en sus ensayos. Defendió el *deísmo racionalista* publicando de forma anónima los escritos del hamburgués S. Reimarius. Si bien, en posteriores réplicas rectificó algunas tesis de éste último. Para Lessing si determinadas verdades

³⁶ Cf. C. FABRO (ed.), *Historia de la Filosofía I* (Rialp, Madrid 1965), 117-120.

³⁷ Cf. G. FRAILE, o. c., 995.

³⁸ Su obra fundamental sobre este tema serán los *Tratados sobre las verdades capitales de la religión natural* (1754).

³⁹ "Puede ser la Religión natural y sin embargo estar también revelada, si está constituida de tal modo que los hombres, por el mero uso de su Razón, hubieran podido y debido llegar por sí mismo a ella, aunque no habrían llegado tan pronto ni en extensión tan amplia como se requiere, por lo cual pudo ser sabia y muy provechosa para el género humano una revelación de esa Religión en una cierta época". *La Religión*, 188.

reveladas conservan su valor es porque además son racionales. La *religión racional* prima sobre los fenómenos religiosos históricos, condenados a ser manifestaciones temporales sucesivas que se superan las unas a las otras a modo de estadios. El problema que más le incomoda es la dimensión histórica de la revelación cristiana; *cómo pasar de verdades históricas contingentes a verdades universales y necesarias*⁴⁰. No negó la Revelación, como Reimarius, pero sí depreció su valor. Estas ideas inauguraron la última fase del iluminismo alemán y entroncaron directamente con la síntesis crítica kantiana. El acertado método de divulgación, por medio de dramas teatrales, hizo que pronto cundieran por Europa sus descalificaciones a la religión positiva. Sólo la rectitud moral, con independencia de cualquier verdad o dogma, es la esencia de la verdadera religión. En su última obra, *La educación del género humano* (1780), propuso como ideal de la historia la perfección ética de la humanidad. Este era el medio de devolver al hombre su auténtica dignidad. Para ello urgía dar un paso análogo al que se dio del Antiguo al Nuevo Testamento. Sólo que éste consistiría en pasar de la letra del Nuevo a la moralidad pura. De esta forma se inauguraría una tercera fase en el desarrollo de las ideas religiosas. La religión cristiana no sería sino la parte de un proceso educativo⁴¹. El fin de esta carrera es la adquisición de verdades racionales. La Revelación no enseña nada más ni mejor de lo que lo hace la razón, su única función es haberla guiado durante algún tiempo. Cristo no es sino *un maestro digno de fe, un maestro práctico*⁴². Las expresiones de sus escritos son sorprendentemente cercanas a las fórmulas kantianas.

Para completar el mapa de ideas del siglo de las luces, queda por referirnos a las intervenciones magisteriales del momento. Es significativo que el mismo año de la publicación de *La Religión*, el Papa Pío VI condenara el planteamiento ilustrado de los obispos de Pistoia (1786). Esto muestra que no sólo en el mundo germano la cuestión religiosa adquiriría un tono crítico. La constitución *Auctorem fidei* advertía del intento de reinterpretar la fe, justificado en un supuesto *oscurecimiento de las verdades de la Iglesia*⁴³ acaecido durante la contrarreforma tridentina. La especulación racional, unida a una colegialidad episcopal mal entendida, pretendía interpretar de forma autorizada -al mismo nivel que el Magisterio- las fórmulas dogmáticas. Aunque el Sínodo convocado

⁴⁰ X. TILLIETTE, *La christologie idéaliste* (Desclée, Paris 1986), 23.

⁴¹ Cf. M^a. S. FERNÁNDEZ, “deísmo”, en ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ (ed.), *Diccionario de filosofía* (EUNSA, Pamplona 2010).

⁴² X. TILLIETTE, o. c., 25.

⁴³ Pío VI, Const. Apost. *Auctorem fidei*, DH. 2601.

por Scipione de Ricci se propuso una finalidad eminentemente práctica o disciplinar, es fácil advertir sus presupuestos. La insistencia en la lectura directa de la Biblia, prescindiendo cualquier mención normativa al magisterio, mundanizaba la fe. La adaptaba al espíritu crítico del siglo, amputándola de elementos esenciales bajo el ideal de “pureza”. Posteriormente, Gregorio XVI renovará la vigencia de la *Auctorem Fidei* mediante la carta encíclica *Quo Graviora* (1833)⁴⁴. En ella se abordan los mismos temas. Es interesante notar cómo el Papa no condena herejías que afectan a algún punto concreto del dogma; sino, en general, un modo de pensar basado en *principios erróneos*⁴⁵ que deforma por completo la regla de fe. El motivo de esta relectura de la fe es *intentar reformar la Iglesia católica desde las exigencias de los tiempos*⁴⁶. Y para ello se introducen novedades. La idea ilustrada del progreso es asumida por esta teología y pretende perfeccionar la fe contrastándola con una incierta pureza primitiva a la que habría de volver. Otros escritos de Gregorio XVI serán aún más explícitos, pero tal como señalase una vez León XII, aparece por primera vez el fruto de la crítica racionalista de la religión: el concepto de *indiferentismo*⁴⁷.

3. Contexto de la obra “*La Religión dentro de los límites de la mera razón*”

El simple título del libro es revelador. De acuerdo con la intención del mismo Kant, la obra se titula “*LA RELIGIÓN*”. Escrito en letras capitales. Y el subtítulo, en renglón a parte, “*dentro de los límites de la mera Razón*”. Cuantas veces aparezca este último término, se escribirá con mayúsculas (*Vernunft*), cual corresponde al lugar preeminente que la facultad racional ostenta dentro del sistema crítico kantiano.

“*La Religión*” es un escrito de madurez o poscrítico. Vendría a ser el capítulo de conclusiones de las tres críticas y extiende éstas al objeto de la fe revelada. Está especialmente emparentada con la crítica a la Razón Pura, en cuanto que en aquella se nos dibujan los límites de nuestro conocimiento intelectual estableciendo la imposibilidad de acceso racional a las categorías metafísicas propias de los *preambula fidei*.

⁴⁴ GREGORIO XVI, car. Enc. *Quo Graviora* (1833), en *Acta Gregorii Papae XVI*, vol. I. *Pars Prima Canonica*, (Verlagsanstalt, Graz 1971), 308.

⁴⁵ *Ibid.*, proemio, 307.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Sobre el indiferentismo se dice que *enseña que una amplia libertad ha sido dada por Dios a cada uno, la cual permite a cualquiera abrazar o adoptar, sin peligro para su salvación, la secta o la opinión que le conviene según su juicio personal*. LEÓN XII, car. Enc. *Ubi Primum*, 5 de mayo de 1832, DH. 2720.

Inicialmente, la obra se dividía en cuatro escritos separados (las cuatro partes del texto actual) que se publicarían sucesivamente en la *Revista Mensual de Berlín*. La primera parte (*Sobre el mal radical de la naturaleza humana*) obtuvo el *imprimatur* en un solo día⁴⁸. Hillmer, censor en moral del gobierno de Prusia, juzgó que este escrito sólo era accesible a “sabios meditativos, no a todos los lectores”, por lo tanto no sería muy peligroso llevarlo a la imprenta. Sin embargo, la segunda parte encontró una viva oposición por inmiscuirse en temas de teología bíblica. Comenzaba la labor de impresión más penosa que Kant hubo de afrontar durante su vida. La decisión negativa del gobierno no se hizo esperar, máxime cuando el horizonte ideológico había cambiado bruscamente con el ascenso al trono de Guillermo II. Éste había puesto en vigor decretos sobre religión restrictivos, controlando la libertad de enseñanza e imprenta⁴⁹. Kant sólo podría sacar su proyecto adelante si contaba con el doble *imprimatur* emanado por una facultad de teología y otra de filosofía. El panorama no era muy halagador, pues la universidad de Halle acababa de negar el permiso de publicación a Fichte por su *Crítica de toda revelación*⁵⁰.

Kant no deseaba incomodar y poner en un apuro a ninguno de sus amigos teólogos de Königsberg, su ciudad natal. Sin embargo, no tenía otra posibilidad. La facultad de teología consintió, pero remitiéndole a la de filosofía. En aquel semestre, el decano de filosofía de Königsberg era Chr. J. Kraus, antiguo alumno de Kant. Al maestro no le convencía la idea de que su propio discípulo le otorgase el permiso de impresión, de ahí que fuese definitivamente la facultad de filosofía de Jena la que confirmase el veredicto a instancias del estudio teológico de Königsberg. La obra vio la luz en la primavera de 1793. Justo un año después de comenzar a presentarla a todos los organismos de censura. Como tendremos ocasión de demostrar en este trabajo, el escrito pasará a la

⁴⁸ F. MARTÍNEZ MARZOA (trad.), *La Religión*, n2, p. 244-245.

⁴⁹ Kant critica la censura en materia religiosa en el prólogo de *La Religión* y llama a todos los hombres a hacer un *uso público de la razón* en estos temas, es decir, al libre-pensamiento. En *¿Qué es Ilustración?* (cf., 1-2), considera que sólo *el uso libre de la razón* puede producir la ilustración del género humano. La falta de este uso se manifiesta en el eslogan (“no razones, obedecer”) y es la raíz del servilismo perezoso que encadena al entendimiento. En el disenso descansa la clave del despertar de la conciencia. El teólogo tiene la obligación de disentir mediante el *uso público* que le permite la razón. En cuanto *espiritual* debe proponer la enseñanza de la Iglesia y obedecer, pero en cuanto *sabio* -como miembro de la universidad- que vela *por la salud de las ciencias y no de las almas*, debe disentir. Kant repropone el caso Galileo como ejemplo del *secuestro del entendimiento humano* por la teología (cf. *La Religión*, Prólogo, 27).

⁵⁰ Tras quedar hechizado por el pensamiento kantiano, Fichte aplica en esta obra los principios del criticismo. Presentó el escrito al mismo Kant, quien consiguió que lo publicasen, en el 1792, ocultando el nombre del autor. Cf. G. REALE Y D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico* II, o. c., 63.

posteridad por ser el intento más serio y sistemático de racionalización de la fe cristiana. Se lleva a cabo una interpretación secularizada de todos los dogmas y se fundamenta esta postura como la única congruente con las conclusiones del espíritu crítico, que halla en la síntesis indisoluble de fenómenos y categorías no sólo el camino del conocimiento, sino también su límite infranqueable. El entendimiento puro sólo puede, por conclusión racional, ser agnóstico. Las raíces de esta relectura del concepto de Revelación Sobrenatural no son otras que la admisión, por parte de la primera de las críticas, del moderno principio de inmanencia.

III. El criticismo kantiano

III. EL CRITICISMO KANTIANO

1. Propuesta de *religión ilustrada*

La obra arranca con una primera frase lapidaria: *la moral no necesita [...] ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo*⁵¹. Semejante aserto engarza directamente con la segunda de sus críticas⁵² y se puede resumir aún más: *la moralidad no necesita de la religión*⁵³. El motivo obedece a la necesaria autonomía por la que ha de regirse la ética. Cualquier imperativo heterónomo y condicional se convierte *ipso facto*, en espurio. No son necesarias las determinaciones materiales del objeto de la moral, al margen de la pura forma universal de la máxima del deber.

*La religión es el conocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos*⁵⁴. Esta definición tan clásica nos permite ver cómo Kant emprende una tarea de racionalización del dogma cristiano, operando una estricta reducción de la religión a la moral, despojando a la primera de cualquier añadido histórico. Puesto que la Revelación Cristiana es un acontecimiento histórico cuyo centro es el tiempo en el que el Verbo asume una naturaleza humana, podemos ya intuir los límites que alcanzará la depuración kantiana del dogma cristiano.

La primera labor que emprenderé será la de espigar toda la obra con el fin de simplificar la múltiple terminología que Kant utiliza. Esto nos permitirá avanzar en el estudio con fidelidad a las *ipsissima verba* del filósofo.

1.1. Terminología Kantiana

Las religiones se dividen entre la *Religión de la petición de favor (del mero culto)* y *Religión moral*⁵⁵. Con respecto a su origen, puede ser *temporal* o *racional*⁵⁶; *Revelada* o

⁵¹ *La Religión*, Prólogo, 21.

⁵² *Las ideas de Dios e inmortalidad no son condiciones de la ley moral, sino solamente condiciones del objeto necesario de una voluntad determinada por esta ley; es decir, del uso meramente práctico de nuestra razón pura; por lo tanto, tampoco de esas ideas podemos sostener que conocemos e intelegimos, no diré solamente la realidad, sino ni siquiera la posibilidad.* I. KANT, *Crítica de la razón práctica*, prólogo, (trad. Manuel G. Morente), Madrid 1913, p. 5.

⁵³ *La Religión*, 21.

⁵⁴ *Ibíd.*, 186.

⁵⁵ *Ib.*, 74.

⁵⁶ *Ib.*, 39.

*natural*⁵⁷. Más interesante es la distinción que establece entre Religión *empírica* y *pura*. Ya en la crítica de la sensibilidad o *estética trascendental*⁵⁸, Kant había distinguido con nitidez entre *puro* y *empírico*. El primer concepto hace referencia a las formas *a priori* de la sensibilidad y el entendimiento. Empírico a los datos -necesarios para la síntesis trascendental- que aporta la experiencia sensible. Pues bien, la *Religión sobrenatural* es aquella que se constituye según su origen por revelaciones históricas, es decir, por proposiciones de las cuales sólo tenemos noticia por medio de una experiencia histórica. Puesto que los únicos juicios *necesarios* y *universales* son los *sintéticos a priori*⁵⁹, una religión constituida solamente por datos empíricos (históricos) no puede tener pretensiones de universalidad⁶⁰. Lo histórico es *contingente*⁶¹; sólo lo trascendental, que hace referencia a las estructuras innatas de nuestra facultad intelectual, es necesario. Otro de los términos más usados es el de *Religión estatutaria*⁶². No sólo expresa las necesarias composiciones articulares de una dogmática positiva, sino sobre todo, la que se impone en forma de enunciados materiales. Esta es una vieja idea que Kant ya había madurado en sus escritos críticos sobre moral y coincide con la conocida distinción entre presentaciones éticas *autónomas* o *heterónomas*⁶³. La Religión racional se basa en una única máxima autónoma que determina la acción, el *imperativo categórico*⁶⁴. Para Kant, el único motivo impulsor que debe determinar a la libertad a actuar no son máximas impuestas sino el imperativo *formal*: actuar por deber, simplemente movidos por la santidad de la ley. En eso también se diferencia la Religión cristiana de la Religión Moral pura.

El siguiente cuadro aclara más las diferencias.

⁵⁷ *Ib.*, 188.

⁵⁸ Para evitar equívocos, debemos precisar que en la terminología kantiana *se distingue entre lo "trascendente" y lo "trascendental", siendo lo primero algo transubjetivo, y lo segundo, en cambio, una forma subjetiva, previa al conocimiento y que condiciona a este [...]. Lo trascendente es algo real, que existe con independencia del sujeto, mientras que lo trascendental es un simple disposición o modo subjetivo, algo que el cognoscente tiene antes de conocer y mediante lo cual organiza u ordena al objeto de conocimiento.* A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, 473.

⁵⁹ Son los únicos juicios que pueden fundar verdadera ciencia. Kant siente verdadera pasión por reconocerlos en las proposiciones de la mecánica newtoniana. Su deseo es que la moral, que para él se identifica con la religión, también esté constituida por ellos. El *imperativo categórico* es, por tanto, también un juicio apriorístico y sintético. ¿Qué sucede con las proposiciones metafísicas (medula de la teología natural y sobrenatural)? No son juicios de este tipo y, por tanto, no pueden tener las pretensiones de *universalidad* y *necesidad* propias de la ciencia. Y bien es sabido que dónde no hay ciencia, sólo cabe opinión. Cf. I. KANT, *Crítica de la Razón Pura*, o. c., B 14, p. 51.

⁶⁰ *La Religión*, 189.

⁶¹ *Ib.*, 188.

⁶² *Ib.*, 191 y 197.

⁶³ Cf. *Idem*, *Crítica de la Razón práctica*, o. c., p. 41-43.

⁶⁴ Cf. La obra está plagada de formulaciones de este imperativo. La primera de ellas la encontramos en *Ib.*, 25.

	Cristianismo	Religión Ilustrada
Por su <i>origen</i>	<i>Temporal</i>	<i>Racional</i>
	<i>Revelada (sobrenatural)</i>	<i>Natural</i>
	<i>Empírica</i>	<i>Pura</i>
Por sus formulaciones	<i>Estatutaria (fides statutaria)</i>	<i>Simple y comprensible</i>
	<i>Heterónoma</i>	<i>Autónoma</i>
	<i>Fides imperata (impuesta)</i>	<i>Fides elicita (libre)</i>
	<i>Fe eclesiástica</i>	<i>Fe racional</i>
Extensión y validez	<i>Particular</i>	<i>Universal</i>
	<i>Contingencia propia de la opinión</i>	<i>Necesidad propia de la ciencia</i>
Manifestaciones	<i>Religión del culto</i>	<i>Religión interior</i>

Kant siempre buscará en su teología, igual que hizo con su teoría del conocimiento, cierta idea de síntesis. Distingue dos posturas completamente opuestas. La *Religión revelada* es aquella en la que primero tengo que conocer que algo es un mandamiento divino y luego lo ejecuto. La *Religión natural* es aquella en la que conozco por la luz natural que algo es deber y posteriormente lo considero como mandamiento divino⁶⁵. Para Kant existen varias tomas de postura con respecto al primer caso, la Religión revelada. Todas estas corrientes ya se estaban dando y él las señala. A partir de ellas pretende ilustrar más claramente en qué punto exacto se encuentra su pensamiento. Veamos el panorama⁶⁶:

- El *naturalismo* niega la Religión revelada. La rechaza completamente. Kant no suscribe ningún nombre a esta teoría, pero es obvio que se trata de la tesis de Reimarius y muchos materialistas franceses.
- El *racionalista* no niega la revelada, pero declara sólo necesaria la natural.
- El *sobrenaturalismo puro* es el que considera como necesario para la Religión las revelaciones históricas de la misma.

Kant se posicionará, como en un justo medio, al lado del racionalismo. Considera que una religión puede ser *natural* y a la vez *revelada* si está constituida de tal modo que los

⁶⁵ Cf. *La Religión*, 187.

⁶⁶ Otra clasificación paralela, sumamente interesante, se encuentra en I. KANT, *Crítica de la Razón Pura*, o. c., A 631 B 659, p. 524. Aquí el autor diferencia entre *deísta* y *teísta*.

hombres pueden deducir todas sus proposiciones por el mero uso de su razón⁶⁷. En este caso tendríamos una religión *objetivamente natural, aunque subjetivamente revelada*⁶⁸.

Reproduzcamos un texto de gran importancia:

Jamás se negará, como un naturalista, 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 (vera religio)⁶⁹; pues de eso ningún hombre puede decidir nada mediante la Razón⁷⁰.

Rápidamente vemos cómo descarta las tesis radicales de Reimarius a propósito del naturalismo y acepta de buen grado la idea de Lessing de religión Cristiana como estadio en el proceso pedagógico que debe recorrer la humanidad hacia la racionalidad pura. Sin embargo, asegura que la Razón es completamente impotente para conocer a Dios. De esta incapacidad se desprende:

- i) En la fe racional, *por lo que toca al conocimiento y profesión teóricos, no se exige ningún saber asertórico (ni siquiera el de la existencia de Dios)⁷¹. La razón es obvia, y es la falta de nuestra inteligencia con respecto a los objetos suprasensibles⁷². Dios sólo puede ser puesto como el resultado de una fe práctica y libre; pero sin pretender poder asegurar a esa idea por medio del conocimiento teórico la realidad objetiva⁷³.*
- ii) Si se admite su existencia, ésta debe ser: a) resultado de una *fe asertórica libre*; y b) *problemática según la especulación⁷⁴*, es decir, formulada sólo como una *hipótesis*, racionalmente indecidible.

⁶⁷ La idea de *deducción* es fundamental. Para Kant, el modelo deductivo y axiomático de la geometría euclídea constituía el paradigma perfecto de configuración de una ciencia. Su objetivo es presentar la Religión como un sistema deductivo. Sólo los asertos *a priori*, auto-evidentes para la conciencia, pueden trabar las ciencias y, por tanto, la verdadera religión. Kant logrará ver en el imperativo categórico semejante tipo de postulado: absoluto y auto-evidente. La tercera parte de la memoria (cf. apartado *caída del cientificismo racionalista*, p. 89) intentará sopesar en qué medida es posible *fundar* la ciencia sobre este dudoso postulado.

⁶⁸ *La Religión*, 188. Ahora bien, si toda la doctrina puede ser deducida: *podría luego olvidarse por completo que hubiese ocurrido nunca una revelación sobrenatural tal, sin que con ello aquella Religión perdiese lo más mínimo ni en su claridad, ni en certeza, ni en su fuerza sobre los ánimos*. Ibid.

⁶⁹ Para Kant, la *vera religio* no será otra que la *Religión moral pura*.

⁷⁰ *Ib.*, 188.

⁷¹ *Ib.*, 187.

⁷² *Ib.*, 187. En esta cita comprobamos cómo esta obra es un capítulo de conclusiones de su *Dialéctica trascendental*. Negada la metafísica como ciencia y cercenado el conocimiento de la herramienta de la analogía no cabe en el discurso humano ningún ascenso, desde el punto de vista racional, hasta lo trascendente.

⁷³ *Ib.*, 187. Notamos como la supresión del discurso sobre Dios no sólo afecta a su esencia divina, sus *atributos (Quid est Deus?)*. Sino que se discute su mera *existencia (An Deus sit?)*.

⁷⁴ *Ib.*, 186.

- iii) En esta Religión, *el mínimo de conocimiento (es posible que haya un Dios) ha de ser ya suficiente subjetivamente*⁷⁵. El conocimiento mínimo del racionalismo religioso será una simple máxima: el *imperativo categórico* que nos mueve a actuar sólo por deber, no teniendo más motivo impulsor que la santidad de la ley moral. La religión consistirá en esta conducta moral *como* mandamiento divino. De ahí que Kant se complace en subrayar con insistencia que su religión es *pura*, esto es, desprovista de cualquier contenido. Como hemos hecho notar antes, para su filosofía *puro o formal* es el opuesto de *material o empírico*⁷⁶.
- iv) De la conclusión anterior, se infiere rápidamente que la Religión *no es un conjunto de deberes particulares, referidos inmediatamente a Dios*⁷⁷. Diferencia dos tipos de deberes dentro de un sistema religioso: los *ético-civiles (de hombre a hombre)*; y los que llama despectivamente *servicios de corte* (lo referente al culto a Dios). Kant considera que los segundos son una manera ilegítima de *reparar la deficiencia* de los primeros. Y en general, como haremos ver más adelante, nunca logra ver otra idea que el simple interés en el hecho de dar culto a un Dios personal. Si la fe religiosa es *formal y pura*; si el imperativo categórico es su único contenido (se trata de un juicio sintético *a priori*); *no hay en una Religión universal ningún deber particular hacia Dios*⁷⁸.
- v) Pero planteémonos una pregunta inevitable: ¿existe información importante para existencia moral del hombre cognoscible sólo por Revelación sobrenatural? Veamos. *Que algo en sí lícito, pero cognoscible para nosotros sólo por revelación divina, sea efectivamente ordenado por Dios es (al menos en la mayor parte de los casos) sumamente incierto*⁷⁹.

⁷⁵ *Ib.*, 186. La idea de un *mínimum* de conocimiento en una religión racional es ya una constante repetida desde tiempos anteriores a Kant y proviene de la *teología latitudinaria* del último renacimiento. Estos teólogos – ante las cruentas guerras de religión que sangraban a Europa por simples motivos dogmáticos— propugnaban un cristianismo de mínimos doctrinales (en el comienzo de las disputas, la fe en la Trinidad a lo sumo). Consideraban que la validez universal de la religión positiva era inversamente proporcional al desarrollo de su credo. Para Kant, una religión universal no puede contener sino muy pocos asertos (*materia*). En último término, uno sólo: el imperativo categórico (meramente *formal*).

⁷⁶ *La verdadera Religión única no contiene nada más que leyes, esto es: principios prácticos de cuya necesidad incondicionada podemos ser conscientes y que, por lo tanto, reconocemos como revelados por la Razón pura (no empíricamente). Ib.*, 202.

⁷⁷ *Ib.*, 186.

⁷⁸ *Ib.*, 186.

⁷⁹ *Ib.*, 187.

1.2. Génesis de la religión positiva

Partiendo de la posibilidad sumamente incierta de que Dios haya revelado algún tipo de doctrina inaccesible a nuestra capacidad natural de conocer, ¿cuál es la auténtica génesis de la religión revelada? Kant reduce el nacimiento de la religión sobrenatural a una serie de mecanismos que se producen dentro de la conciencia humana y que resultan sorprendentemente cercanos a ciertas explicaciones psicologistas actuales. He aquí, en resumen, sus ideas a cerca de este punto.

El sentimiento religioso surge de hiperbolizar ciertas ideas con el fin de remediar nuestra deficiencia ética⁸⁰:

Contra la exigencia de mejoramiento de sí mismo, la Razón, que por naturaleza se encuentra desazonada en relación al trabajo moral, pone en juego, bajo el pretexto de la incapacidad natural, toda clase de ideas religiosas impuras⁸¹.

Frente a la idea de virtud y denuedo por llevar una vida moral digna, la conciencia religiosa se origina en *un modo de pensar perezoso, pusilánime, que por completo desconfía de sí mismo y aguarda una ayuda externa en La Religión⁸².*

La crítica a la religión es una crítica amparada en una teoría del conocimiento que ha encontrado en los conceptos trascendentes de la religión la clave para negarla. Por ello, Kant identifica las *ideas religiosas impuras* con las *ideas morales trascendentes⁸³*. Las denomina *puros extravíos de una razón que va más allá de sus límites⁸⁴* y las divide en cuatro grupos. De estos grupos se derivan una serie de prejuicios en caso de que quisiésemos introducir estas ideas *trascendentes* en la Religión:

⁸⁰ Esto también tiene conexión con la crítica de la razón pura. En la *dialéctica*, el concepto de Dios surge como despusite del *deseo* más que como imperativo de la razón. Al tratar sobre el dudoso origen divino de la Sagrada Escritura se apuntarán nuevas ideas sobre el hipotético origen de las *narraciones históricas* o *empíricas* que nos transmite la Biblia. La explicación discurrirá por otros derroteros. La apariencia sensible de la Escritura es fruto de la imaginación que se activa ante cierta *limitación* de la razón humana, incapaz de pensar valores sin imaginarlos bajo cierta forma sensible. Cf. *Ib.*, 86 y 136.

⁸¹ *Ib.*, 74.

⁸² *Ib.*, 77.

⁸³ *Ib.*, 76. Esta apreciación elogia el genio kantiano. Critica la religión revelada en su misma médula, esto es, en los conceptos trascendentes que emplea. Los conceptos trascendentes son aquellos que no han sido elaborados en síntesis con las formas a priori de la sensibilidad y el material informe de los sentidos. Por ello niega cualquier aproximación racional a aquello que *trans-cienda* el horizonte de nuestra experiencia. Conceptos como Dios, alma o libertad sólo pueden ser supuestos o ignorados.

⁸⁴ *Ibid.*

<i>Ideas religiosas impuras</i>	Definición	<i>Perjuicios</i>
<i>De los efectos de gracia</i>	<i>Hechos de experiencia interna</i>	<i>fanatismo</i>
<i>De los milagros</i>	<i>Hechos de experiencia externa</i>	<i>superstición</i>
<i>De los misterios</i>	<i>Imaginada iluminación del entendimiento con respecto a lo sobrenatural</i>	<i>Iluminismo</i>
<i>De los medios de gracias</i>	<i>Osados intentos de actuar sobre lo sobrenatural</i>	<i>taumaturgia</i>

La fe religiosa pura debe hacer abstracción de todos estos contenidos. Kant dedica cada una de las “observaciones generales” del final de los cuatro capítulos de la obra a criticar por separado estas ideas trascendentes propias de la religión revelada.

Si la fe Revelada no tiene su origen en la razón, para Kant no existe más que otro posible desencadenante: el sentimiento. Y ya se sabe que *sentimientos no son conocimientos*⁸⁵. Al englobar el campo de la creencia bajo el aspecto de sentimiento dejará para el movimiento romántico posterior todo un camino por recorrer. Schleiermacher (1768-1834)⁸⁶ y otros sólo tendrán que precisar qué sentimiento concreto activa el despunte religioso humano. De poco importan estas conclusiones; la teoría genética de Kant con respecto a la fe divinamente inspirada ya ha orientado el estudio al privar al dogma de cualquier alcance noético y recluirlo a las coordenadas de la vida sentimental.

1.3. La racionalización de la dogmática

Una vez rechazado cualquier contenido sobrenatural en la Religión. Constituida esa de manera *pura y formal*, sin aditamentos *materiales* (doctrina) y reducida al plano horizontal de los deberes civiles, Kant emprende la tarea de interpretar de forma racionalista toda la dogmática cristiana. Las claves de esta hermenéutica son cuatro:

- i) Identificar lo racional y lo comprensible. Ambas esferas coinciden perfectamente.

⁸⁵ *Ib.*, 170. Toda la observación 3ª de *La Religión* (169-181) aborda esta cuestión, que trataremos con más profundidad en las pág. 56 y 57 de nuestro estudio.

⁸⁶ Filósofo y teólogo alemán. Formado en la filosofía kantiana, discípulo de F. von Schlegel, líder del romanticismo berlinés. Consideraba el sentimiento religioso de dependencia el desencadenante de la religión. Estudió con detenimiento el evangelio de Juan, asegurando que la intención fundamental del apóstol era mostrarnos a un ser humano (Jesús) en total dependencia de la divinidad.

- ii) No existe ningún saber asertórico sobre Dios. Esta idea sólo es válida a modo de supuesto para el orden práctico, no como ampliación del *saber*.
- iii) Evitar que se produzcan saltos indebidos del esquema de la analogía al de la conclusión.
- iv) Los dogmas en los que se vierte la fe religiosa son, más que nada, *expresión del ideal moral de la voluntad pura [...]. El interés físico y metafísico que suelen acentuar tanto las religiones por sus dogmas, es un interés secundario*⁸⁷. Sólo se le reconoce utilidad en cuanto que por él, como medio, pueda favorecerse la fuerza moral de las ideas religiosas puras.

El método que se emplea para la exposición de esta nueva religión moral es la interpretación racionalista del texto sagrado. Para Kant, la Escritura transmite verdades racionalmente aceptables y sublimes, pero que el filósofo debe extraer por medio de la hermenéutica racionalista:

*Si se despoja de su envoltura mística este modo de representación animado, que verosíblemente era el único popular para su tiempo, el mismo (su espíritu y su sentido racional) ha sido prácticamente válido y obligatorio para todo el mundo en todo tiempo.*⁸⁸

El criticismo kantiano difícilmente podía proporcionar un ambiente más adecuado para el nacimiento de los métodos críticos de aproximación a la Palabra Revelada. La finalidad de los mismo es la de poner al descubierto el *sentido racional* escondido en el *espíritu* de las Escrituras. *La envoltura mística* (todos los elementos empíricos y sobrenaturales) forma parte del plan pedagógico de Dios, tal y como el mismo Lessing propuso. Tales representaciones *populares* son contingentes (¡no por otro motivo que por ser históricas!) y por tanto, están avocadas a ser superadas en esta nueva fase de ilustración que la humanidad emprende en su progreso hacia el ideal moral.

⁸⁷ M. GARCÍA MORENTE, *La filosofía de Kant* (Victoriano Suárez, Madrid 1961), 272.

⁸⁸ *Ib.*, 108. Más adelante, se declara que *un esfuerzo como el presente, por buscar en la Escritura aquel sentido que está en armonía con lo más santo, que enseña la Razón, no sólo ha de tenerse por lícito, sino que ha de tenerse por deber* (p. 109). En la segunda edición, Kant apunta a pié de página que podría concederse que el sentido racional de la escritura *no es el único*. Esta breve acotación y alguna más a lo largo de la obra, a nuestro modo de ver, no responden al pensamiento fuertemente vindicativo del autor y se explican por la penosa labor de impresión y la férrea censura teológica del estado prusiano tras la muerte de Federico el Grande. En apoyo de nuestra opinión encontramos las palabras del mismo filósofo un par de párrafos más adelante, criticando lo que él llama *interpretación histórica* de la Escritura y que llevaría a afirmar la existencia de las narraciones milagrosas de la misma. Cf. *Ib.*, 110.

1.3.1. El pecado original

Las teorías del contrato social, que postulaban el inicio conjetural de la sociedad civil, se amparaban en una antropología de carácter negativo (Hobbes) o demasiado optimista (Rousseau). Kant adopta un término medio huyendo de la disyuntiva de sus contemporáneos. Considera al hombre capaz tanto de lo bueno como de lo malo⁸⁹. Por naturaleza no es ninguna de las dos cosas. Es libre, pero hasta el punto que identifica naturaleza y libertad. En el hombre conviven el *principio bueno y malo*⁹⁰, en continua dialéctica en el teatro de la historia. Esta se define como la lucha antagónica entre ambos principios. El *principio bueno* apela a la razón y se plasma en las máximas que son acordes con la santidad de la ley moral o imperativo categórico. El *principio malo* apela a las inclinaciones sensibles del hombre, que tienden a desordenar la jerarquía de máximas y a impeler a la libertad a seguirlos. Lo propio del hombre consiste en mantener la fuerza del deber sin secundar las pasiones desviadas de la sensibilidad, propia de nuestro componente animal. Subvertir este orden constituye la transgresión primera o culpa. Ésta no es una rebelión contra Dios, sino una falta de suficiencia de nuestra libertad que se deja determinar por unas motivaciones opuestas a las del imperativo formal.

Con respecto al artículo del dogma del pecado original, se niega que éste sea un hecho histórico y se lo interpreta de una forma secularizada. Distingue entre la *culpa* original (transgresión de la ley) y el *pecado* (transgresión de la ley como mandamiento divino). El hombre actúa en base a unos motivos. En la medida en que los admitimos como propios, los convertimos en *máximas* de nuestro actuar. El hombre *es malo solamente cuando invierte el orden moral en los motivos*⁹¹. Al interrogarse sobre el origen del mal en la naturaleza humana, Kant distingue entre origen *racional y temporal*. Pues bien, *buscar el origen temporal de las acciones libres es una contradicción*⁹². Por lo que respecta a la idea de la propagación del mal, *el modo más inconveniente es representárselo como llegado a nosotros de los primeros padres por herencia*⁹³. La

⁸⁹ Cf. *Ib.*, 36. En toda esta exposición se nota una especial crítica a la tesis típicamente protestante de un estado de corrupción natural del hombre.

⁹⁰ A lo largo de la obra, siempre se identifica al principio bueno con la expresión *Hijo unigénito de Dios* y al principio malo como *príncipe de este mundo*. *Ib.*, 108. Se trata, con toda claridad, de una lectura secularizada de las expresiones bíblicas.

⁹¹ *Ib.*, 56. En otros lugares, Kant habla de la *perversión de las máximas*. *Ib.*, 78.

⁹² *Ib.*, 58.

⁹³ *Ibidem*. Para la *facultad de teología*, esta *herencia* se hace entendible de la siguiente forma: *como participación personal de nuestros primeros padres en la defección de un rebelde réprobo [...] nacido*

Biblia denomina al *autor del mal, que reside en nosotros mismos, el mentiroso*⁹⁴. No se trata pues de un espíritu que sugestionara exteriormente al hombre, sino del hombre mismo que admite una transgresión en su máxima. En vez de seguir la ley como *motivo impulsor suficiente*⁹⁵, se dejó arrastrar por la preponderancia de los impulsos sensibles como determinación para su libre albedrío, sin que estuviesen subordinados a la facultad racional.

Tras el pecado o transgresión se nos llama a la conversión. Convertirse es un *cambio de intención (sinnesänderung)*⁹⁶. Kant considera que la culpa original o *mal radical* no es otra cosa que las acciones reprobables cometidas antes de esta purificación de la intención⁹⁷. En definitiva, reduce la culpa original a los pecados personales cometidos antes de que el sujeto cambie su conducta. De este modo, la culpa *no es una obligación transmisible, sino la más personal de todas las deudas*.⁹⁸

1.3.2. La Redención

Indagado el origen del mal en la naturaleza humana, la cuestión siguiente es ver cómo es posible la redención del hombre. Kant no usa nunca la palabra *redimir*, pero sí el sustantivo *redentor*, aplicado a Cristo⁹⁹. Por redención entendemos la restauración del hombre de su caída y esto es justamente lo que el autor se plantea una vez considerada la culpa original en el hombre.

Como el mal solo proviene de él mismo, así también el remedio está en el albedrío humano. Para sentar la crítica a la idea de gracia sobrenatural, se retoma la idea típicamente moderna de libertad como ausencia de toda influencia, incluida la gracia. El bien debe ser efecto exclusivo *del libre albedrío, de lo contrario no podría serle imputado al hombre*¹⁰⁰.

La razón que Kant da sobre la suficiencia de la naturaleza humana se basa en el deber que tenemos de ser mejores. Si percibimos ese *deber*, también tenemos que *poder*

bajo su dominio (como príncipe de este mundo), dejamos que nos plazca más sus bienes que el mando supremo del soberano celeste. Ib., 61.

⁹⁴ *Ib.*, 63. La expresión de *espíritu malo*, que Kant cita copiando Ef. 6, 12, *no parece haber sido puesta para ampliar nuestro conocimiento más allá del mundo sensible (Ib., 80)*. Para simbolizar la *heterogeneidad de principios*, la Biblia también se sirve de otros conceptos (*cielo-infierno*) a los que el autor sólo atribuye un significado alegórico, a modo de *representaciones*.

⁹⁵ *Ib.*, 62.

⁹⁶ *Ib.*, 88.

⁹⁷ Cf. *Ib.*, 95.

⁹⁸ *Ibíd.*

⁹⁹ *Ib.*, 98.

¹⁰⁰ *Ib.*, 65.

hacerlo¹⁰¹. La necesidad de la gracia como medio de hacernos agradables a Dios es una *idea religiosa impura*¹⁰².

La redención no es otra cosa que el *restablecimiento de la original disposición al bien* y el medio para obtenerla es *la adquisición de un motivo impulsor perdido*¹⁰³, esto es, la *pureza* de la ley como motivo suficiente para actuar. Como se puede comprobar no sólo se ha definido en qué consiste la reparación del primer pecado, sino que se ha precisado el modo de hacerlo. Se trata de la conversión. Kant no tiene reparo en asumir el lenguaje bíblico de *cambio del corazón, renacimiento, nueva creación, hombre viejo-nuevo*, etc. No obstante, altera completamente su sentido reduciéndola a una *revolución en la intención del hombre*¹⁰⁴ que no toma como motivo de su actuar más máxima que la santidad de la ley.

La redención no es fruto de la iniciativa divina, que usa como medios sus auxilios sobrenaturales. No se niega de plano la posibilidad de los mismos (naturalismo), pero se pone como condición que el hombre ha de hacerse digno de ellos mediante su sola acción. De este modo se verifica cómo la toma de postura racionalista es, por definición, pelagiana:

*No es esencial, y por lo tanto no es necesario para todo hombre, saber qué es lo que en orden a su beatitud hace o ha hecho Dios, pero sí saber qué tiene que hacer él mismo para hacerse digno de esta asistencia*¹⁰⁵.

La consecuencia más grave es que deja de importar lo que Dios hace de cara a nuestra salvación, esto es, toda su intervención histórica. No sólo en el orden de la aplicación de las gracias a cada individuo en el momento actual (*Dios hace*), tesis sostenida por el pelagianismo, sino incluso en el orden de la Revelación de los misterios acaecida mediante la predicación de Cristo (*Dios ha hecho*). Lo importante es el actuar moral, no el conocimiento de la Revelación.

Puesto que la culpa original es, como hemos apuntado antes, *la más personal de todas las deudas, sólo la puede pagar el culpable, no el inocente*¹⁰⁶. Desaparece por completo,

¹⁰¹ En efecto, para Kant, *el deber no nos ordena nada que no sea factible*. *Ib.*, 70 y 83.

¹⁰² *Ib.*, 79.

¹⁰³ *Ib.*, 68.

¹⁰⁴ *Ib.*, 69 ilustra la exposición remitiendo a Jn 3, 5 y Gn 1, al que siempre cita como primer libro de Moisés (I Moisés).

¹⁰⁵ *Ib.*, 75. Y más adelante declara: *un esfuerzo como el presente, por buscar en la Escritura aquel sentido que está en armonía con lo más santo, que enseña la Razón, no sólo ha de tenerse por lícito, sino que ha de tenerse por deber* (*Ib.*, 109). En la segunda edición matizó esta nota admitiendo que puede concederse que el sentido racional *no es el único*. ¿Posibles problemas con la censura teológica de la obra? Como hemos apuntado en la nota 91, este puede ser el motivo de ciertas matizaciones de la segunda edición de la obra. Sin embargo, estas pequeñas enmiendas en nada mitigan el sentido del texto.

de este modo, la idea cristiana de una sustitución vicaria. Si Cristo no ha venido a redimirnos, ¿cuál es su función?, y consiguientemente ¿cuál es su naturaleza? Contestando a esta pregunta se insertan reflexiones en torno a la cristología.

1.3.3. La Cristología

Continuando su propósito de interpretar racionalmente toda la dogmática cristiana, se elimina radicalmente la noción de misterio. Recordemos que este último se define como una *imaginada iluminación del entendimiento con respecto a lo sobrenatural*¹⁰⁷. La dicotomía que ha establecido entre una religión moral pura y una fe eclesiástica se convierte en un abismo en el apartado de la cristología.

Para el kantismo, Cristo es *la idea personificada del principio bueno*¹⁰⁸ que preexiste en la mente divina como arquetipo. Kant distingue entre *el maestro del evangelio* y *la idea de Cristo*¹⁰⁹. Son dos realidades bien diferentes. La idea de Cristo no es sino el ideal de una humanidad éticamente perfecta. Parafraseando el prólogo joaneño, su encarnación es el *descenso* o *rebajamiento* de esta idea de perfección ética sobre los hombres. Nosotros no somos los autores de ella. Esta idea se encuentra misteriosamente en nuestra mente y puede denominarse *Hijo unigénito de Dios*. Este arquetipo es *la intención moral en toda su pureza*¹¹⁰. Ahora bien, ¿esta *idea* se identifica con algún personaje histórico como el *maestro del Evangelio*?

Al interrogarse sobre la *realidad (realität)*¹¹¹ objetiva de esta idea declara:

*No es necesario ningún ejemplo de la experiencia para ponernos como modelo la idea de un hombre moralmente agradable a Dios; ella reside ya como modelo en nuestra Razón*¹¹².

Si ya la razón posee de forma clara el ideal ético de una humanidad agradable a Dios, ¿por qué pretender buscarlo como encarnado en un hombre? La respuesta es sorprendente: debido a la deficiencia de nuestra razón que no puede pensar valores

¹⁰⁶ *Ib.*, 95.

¹⁰⁷ *Ib.*, 76.

¹⁰⁸ *Ib.*, 81.

¹⁰⁹ X. TILLIETTE, *La Christologie idéaliste*, o. c., 42.

¹¹⁰ *La Religión*, 81.

¹¹¹ F. Martínez Marzoa (tr.), hace notar cómo *realität* (realidad) difiere de *dasein* (existencia). La primera hace referencia a las categorías de la cualidad, la segunda a las de la modalidad. Con la primera no se pretende comprobar si algo existe efectivamente, sino simplemente perfilar su *quididad*. Cf. *Ib.*, 246, n., 8.

¹¹² *Ib.*, 83.

morales sin cierta tentación antropomórfica¹¹³. Este proceso se denomina *esquemización*. Esta idea, cuyo arquetipo sigue siempre y sólo estando en la razón, se comienza a pensar bajo la idea de un hombre que estaría dispuesto a soportar todos los sufrimientos y contrariedades cargándolos sobre sí. Sin embargo, este supuesto hombre no tendría un origen suprasensible.

*La existencia en el alma huma [de esta idea] es ya lo bastante inconcebible, para que no haya necesidad de, además de aceptar su origen sobrenatural, aceptarlo también hipostasiado en un hombre particular*¹¹⁴.

Así pues, no es necesario documentar la existencia de esta idea como una realidad hipostática exterior a nosotros. Es más, Kant asegura que si en una cierta época hubiese descendido del cielo un hombre tal, no sería otra cosa que un hombre engendrado de modo natural¹¹⁵. El motivo por el cual se ha asentado la doctrina sobre el nacimiento virginal de Jesús es el *acomodarse de la razón a un instinto en cierto modo moral*¹¹⁶. Nos es muy costoso representarnos a un hombre sustraído de la propensión innata de las personas al mal. De este modo, nos imaginamos al maestro del evangelio como dado a luz virginalmente. La generación humana no se hace sino con comunicación sexual que produce placer venéreo. Es algo que normalmente percibimos como *vergonzoso* o *inconciliable con la perfección de un hombre*¹¹⁷. De ahí que resulte *muy adecuada la idea de un nacimiento independiente de toda comunicación sexual (nacimiento virginal) de un niño no afectado de ninguna falta moral*¹¹⁸. La conclusión de Kant es clara: *¿para qué todas estas teorías si para lo práctico es bastante representarnos por modelo aquella idea como símbolo de la humanidad que se eleva por encima de la tentación al mal?*¹¹⁹ No es necesaria la determinación teórica como dogma de una virginidad física. La función meramente práctica o moral de la religión ilustrada permanece incommovible

¹¹³ En efecto, *el hecho de que no podemos pensar ningún valor moral de importancia en las acciones de una persona, sin al mismo tiempo hacer representable de manera humana a esta persona, aunque con esto no se quiere afirmar que ello sea así también en sí (kat aletheian)*. *Ib.*, 86. A buen entendedor este texto parece negar, o como poco descuidar, la misma existencia histórica de Cristo.

¹¹⁴ *Ib.*, 85.

¹¹⁵ *Si en una cierta época hubiese descendido en cierto modo del cielo a la tierra un hombre tal, de intención verdaderamente divina, que mediante doctrina, conducta y sufrimiento hubiese dado en sí el ejemplo de un hombre agradable a Dios en la medida en que se puede pedir de la experiencia externa (en tanto que el arquetipo de un hombre tal no ha de buscarse en ninguna otra parte que en nuestra Razón), si hubiese producido por todo eso un bien moral inmensamente grande en el mundo mediante una revolución en el género humano, aun así no tendríamos motivo para aceptar en él otra cosa que un hombre engendrado de modo natural*. *Ib.*, 84.

¹¹⁶ *Ib.*, 104.

¹¹⁷ *Ib.*, 105.

¹¹⁸ *Ibid.*

¹¹⁹ *Ibid.*

aunque desaparezca este aspecto doctrinal. No es necesario para la determinación práctica de la acción, para el perfeccionamiento moral del hombre, con tal que se acepte la idea que semejante ropaje simbólico pretende vehicular.

Negado el origen sobrenatural de Jesús, el maestro del evangelio fue, a lo sumo, un ejemplo en el conocimiento y vivencia de esta idea divina, un modelo de *hombre agradable a Dios*¹²⁰. Si concebimos para él una existencia sobrehumana, dejaría de sernos un ejemplo. La razón es que la distancia con respecto a nosotros se haría inmensa.

La muerte de Jesús se inserta dentro de la lucha dialéctica que se establece en el mundo entre el principio bueno y el malo. La Pasión cruenta de Cristo es *la presentación del principio bueno, a saber: de la humanidad en su perfección moral, como ejemplo a seguir para todos*¹²¹. De esta forma, en el maestro del evangelio, el principio bueno ejerce su influencia universal sobre los ánimos de los hombres que habrían de seguirle. Con su muerte, el principio bueno no triunfa, pero sí rompe el dominio omnímodo que ejerce el *príncipe de este mundo* o principio malo sobre las voluntades.

Kant no quiere dejar escapar un último detalle al decir que el único milagro de Cristo sería una *conducta moralmente intachable*, exigir otro tipo de signos milagrosos es prueba de *incredulidad moral*¹²².

Queda claro a lo que se reduce *la fe práctica en este Hijo de Dios*¹²³. Si Cristo es una idea arquetípica y el personaje histórico del evangelio un ejemplo de la asunción de esta idea por parte de la humanidad, la fe no es más que la *fundada confianza* en el orden moral invariable inscrito en nuestra propia razón.

Para Kant, la idea de Cristo, esto es, la existencia en nosotros de un ideal moral, tiene algo de sublime. Es muy conocido el texto en el que el filósofo se asombra de dos fenómenos: el orden moral interior al hombre y la majestad del universo simbolizada en su bóveda estrellada. Sin embargo, una interpretación benévolamente teísta de este pasaje, así como de sus paralelos en esta obra¹²⁴ no es acorde con el pensamiento del autor. Para Kant esta admiración no *amplía* nuestro conocimiento. Explícitamente niega

¹²⁰ *Ib.*, 85. La definición de Cristo como *hombre agradable a Dios* es muy del gusto del autor y la repite en numerosos pasajes, ec. *Ib.*, 105.

¹²¹ *Ib.*, 107.

¹²² *Ib.*, 84.

¹²³ *Ib.*, 82.

¹²⁴ El texto en cuestión, que se puede leer como epitafio en su tumba es: *dos cosas me llaman la atención, el cielo estrellado sobre mí y el orden moral dentro de mí*. Semejante pensamiento lo vemos reflejado en diversos momentos, cf. *La Religión*, 81 y 83.

un uso trascendente del principio de causalidad, cerrando todo acceso cosmológico a la sustancia divina¹²⁵. Por otra parte, en el apartado de la moral, Kant constata la existencia de un imperativo incondicionado que nos impele a actuar en obediencia a la santidad de una ley (*imperativo categórico*) que puede distar mucho de otras motivaciones sensibles que nos arrastran a la depravación. Motivo de admiración, sin duda, la existencia de esta eximia ley. Pero nada más. Nunca se pregunta el porqué de esta voz en la conciencia humana. De nuevo, la razón nunca puede exceder los firmes límites a los que se ve confinada. Igual que el orden cósmico creado no puede remitir a Dios por conducción causal, tampoco lo hace la original disposición moral en nosotros. La idea de la *perfección ética de la humanidad* (representada en la Escritura con el título de *Hijo unigénito de Dios*) es una idea que anida en la Razón humana, y no hay que buscar su realidad objetiva fuera de ella. No nos remonta, por tanto, al conocimiento de Dios.

1.3.4. Escatología

Rompiendo el orden lineal de la exposición, Kant introduce algunas notas a pie de página sobre la escatología. La materia no se define con este nombre, sino que se consideran algunas preguntas como la eternidad de los castigos del infierno o la existencia del Purgatorio. Kant imagina los interrogantes escatológicos como *representaciones poderosas o preguntas pueriles*¹²⁶. En su crítica apunta tres correcciones:

- Estas doctrinas son contrarias a una recta interpretación de la Escritura. Esta interpretación, se entiende, no es otra que los criterios hermenéuticos del racionalismo.
- Nada *autoriza a la inteligencia racional* a formular semejantes dogmas. La elaboración de los mismos es sólo *un supuesto saber*¹²⁷; carente de fundamento. Se confunden los *principios constitutivos* con los *regulativos* de nuestro conocimiento. En los objetos suprasensibles la incapacidad de nuestro conocimiento desautoriza que constituyamos objetos; simplemente podemos tolerar ciertos principios regulativos dentro del mismo. *Restringir nuestros juicios* a meros principios regulativos es *contentarnos con el uso práctico*

¹²⁵ Cf. *La Religión*, 87; también lo hace repetidas veces en la dialéctica: *el principio de causalidad sólo es aplicable en el campo empírico y, fuera de este campo, carece de uso e incluso de significado, se desvía completamente de su finalidad*. Idem, *Crítica de la Razón Pura*, o. c., A 635 B 663., p. 527.

¹²⁶ *Ib.*, 91.

¹²⁷ *Ib.*, 93.

posible de estas ideas escatológicas. Por la deficiencia de nuestra razón en todo concepto trascendente, sólo admitimos la posibilidad de las ideas escatológicas. La actitud de la razón debe ser la de aquel que se resigna *a no saber nada de la calidad objetiva de los conceptos de lo suprasensible*¹²⁸. Se distingue y contrapone la *calidad objetiva* inalcanzable a la que aspira la razón y el *uso práctico* con el que debe únicamente contentarse. Estos distinguos hacen que se adelante alguna de las conclusiones de este trabajo. Es errónea la interpretación de Kant, sostenida por muchos autores, que contempla en este uso práctico una vía de escape del criticismo hacia la trascendencia. Explícitamente se niega que podamos rebasar el *uso* de estas ideas con la afirmación de su *realidad*.

- Su uso es perjudicial para la moral porque relajan el cumplimiento del imperativo categórico. La existencia de los estados escatológicos nos hace *surgir la esperanza de una completa impunidad tras la vida más desalmada*¹²⁹. Un *tardío arrepentimiento* a través de confesiones de fe, fórmulas o absoluciones en el último momento amparan a todos aquellos que se quieren dispensar de la laboriosidad del empeño moral en esta vida. En cuanto *representaciones poderosas*, cabe una utilización buena de estas ideas como motivación al cumplimiento de la ley; sin embargo, ésto no es correcto en sí mismo, pues lo que debería determinar al hombre a la acción como único criterio motivacional es la santidad de la ley simplemente.

1.3.5. La gracia y la justificación

En su reinterpretación del dogma del pecado original, ya se introducen profundas correcciones a la doctrina cristiana del sobrenatural. La libertad es la única que puede determinar al hombre a la acción. Con toda la tradición filosófica moderna, define la libertad como la ausencia de cualquier motivo impulsor para actuar fuera de la propia determinación¹³⁰. Y, justo en este punto, arranca la crítica a la dogmática:

¹²⁸ *Ibid.*

¹²⁹ *Ib.*, 92. Es interesante el furibundo ataque a toda idea de un juicio divino misericordioso. Sólo la Razón será nuestro juez, que nos incrimina severamente. Frente a esta dura exigencia de la moralidad, sólo la rectitud de nuestra *intención moral* abogará por nosotros. No se contempla ni la existencia de la gracia ni otro tipo de justicia que redima al hombre, o que al menos colabore con el libre albedrío.

¹³⁰Cf. *Ib.*, 41. Las primeras definiciones modernas de libertad fueron ensayadas por Luis de Molina (1535-1600). Este teólogo jesuita desarrolló su pensamiento con ocasión de las fuertes controversias *de auxiliis*. Los distintos pronunciamientos magisteriales (cf. DH n. 1997, 2008 y 2564) no censuran, en sentido estricto, las proposiciones menos extremas del molinismo, esto es, las que no se escoran hacia el semipelagianismo. Sin embargo, como movimiento típicamente moderno, el molinismo ha dado paso a un

*Confieso de buena gana que no puedo asociar una gracia al concepto del deber, precisamente por amor de la dignidad de este concepto. Pues él contiene una compulsión incondicionada con la cual la gracia está en contradicción directa*¹³¹.

Cualquier intervención graciosa y sobrenatural de Dios es, en resumidas cuentas, indigna del hombre, puesto que *el señor reside en nosotros mismos*¹³². La actitud contraria consistiría en someterse a una doble heteronomía: i) por el contenido de la moral, que sería revelado; ii) y por la fuerza necesaria para cumplir los preceptos divinos, que también nos vendría dada como un auxilio de lo alto. Kant llama a este comportamiento heterónimo: *temple de ánimo de esclavo*¹³³.

La redención del hombre, como hemos expuesto antes, sólo es posible mediante una nueva orientación moral que se imprime él mismo¹³⁴. Sin embargo, Kant encuentra que entre la idea de bien que debemos efectuar (a la que llamó Cristo) y el mal del que partimos existe una distancia infinita que ningún acto limitado puede superar¹³⁵. Por un lado, no podemos colmar esta distancia en el tiempo; pero la calidad moral del hombre debe concordar con ella. Esta incapacidad de la acción humana por adecuarse con el arquetipo conlleva que *la calidad moral ha de ser puesta en la intención*¹³⁶. La justificación cristiana es un *cambio de intención* (*sinnesänderung*). De este modo, la intención, *suple sólo la deficiencia* de no poder llegar a ser conforme al concepto, pero en ningún caso sirve para *reparar* el mal cometido. En virtud de esta nueva intención adquirida podemos hablar de *un hombre nuevo*. Para esta interpretación racionalista, la expresión paulina no se refiere a la elevación que la gracia sobrenatural produce en el

nuevo concepto de libertad. La ausencia de cualquier tipo de determinación, como condición necesaria para que un acto sea libre, entra en una peligrosa equiparación de planos entre la acción divina y el albedrío humano. Como si se tratase de dos magnitudes inversamente proporcionales. Ciertamente es positivo el intento de escapar del *determinismo*, destructor del libre albedrío. Sin embargo, la tentativa se demuestra poco feliz al redefinir un nuevo concepto de libertad, que ya será conquista irrenunciable para la filosofía racionalista desde la obra del padre Suárez en adelante.

¹³¹ *Ib.*, 40.

¹³² *Ibid.*

¹³³ Curiosa afirmación a propósito de la moral revelada que Nietzsche hará famosa. Esta expresión confirma lo que hemos expuesto al inicio del trabajo, Kant postula un agnosticismo como reclamo humanista. La reivindicación del ateísmo humanista contemporáneo encuentra en este tipo de razonamiento ilustrado su íncipit.

¹³⁴ Este sentido reductivo de la redención –como mero cambio ético– se aprecia en la aposición que Kant inserta dentro de la conocida máxima evangélica: *sed santos (en vuestra conducta de vida) como vuestro padre que está en el cielo*. *Ib.*, 88. La acción de la gracia no afecta para nada a la calidad ontológica del sujeto (elevando). Reducida ésta a meras inyecciones motivacionales, su única dimensión es la de la acción. La conversión es una purificación de la intención que comienza a actuar determinada simplemente por el imperativo formal.

¹³⁵ Cf. *Ib.*, 88.

¹³⁶ *Ibid.*

sujeto que la acepta, sanándolo y elevándolo, sino sólo a la nueva orientación subjetiva (en la intención) que el hombre ha tomado en su acción. Podemos hablar de *la muerte del hombre viejo*, la *crucifixión de la carne*¹³⁷, pero purgando estos conceptos de cualquier sabor sobrenatural, reconduciéndolos a una justificación inmanente: *salir de la intención corrompida a la intención buena*¹³⁸. Como todo este proceso supone admitir la idea de perfección moral, también llamada *Hijo de Dios*, la filiación adoptiva de los justificados es la simple asunción del imperativo categórico por la conciencia¹³⁹. Aquellos que desean morir a todo lo terreno, que encadena o condiciona la moralidad, se les denomina *hijos de de Dios*. Es así como se relee la perícopa de Jn 1, 12 (*estos no han nacido de la carne ni de la sangre ni de varón, sino de Dios*). Los hijos por adopción son aquellos que reciben la idea arquetípica de impecabilidad moral en sus conciencias.

Puesto que en nuestra vida terrena nunca podremos llegar a ser hombres gratos a Dios, esto es, con una conformidad exacta entre el ideal y nuestras obras, el *mérito* consiste en que sólo la mera intención pura nos es imputada. Sólo así se explica la doctrina del *mérito* que excede a nuestras acciones y nos es regalado por gracia. En efecto, los actos son limitados. Pero no se nos imputa la infinita distancia entre estos y la máxima, sino nuestra intención subjetiva que ya ha asumido esta máxima¹⁴⁰. La justificación es el hecho por el cual nos es imputada la intención en el lugar de la consumación fáctica de la misma.

Una vez descrito el proceso de la justificación, resta considerar los siguientes puntos: ¿ante quién nos hacemos justos? ¿Quién nos justifica? La respuesta es: nuestra razón¹⁴¹. Ella es nuestro único juez, la que nos juzga con rigor. La única que no nos dispensa de la necesidad de este cambio subjetivo que hemos descrito. Otra serie de ideas religiosas pretenden lograr la justificación mediante *autotorturas* (ascesis), *ruegos* y *súplicas*, *fórmulas* y *confesiones*¹⁴². Semejantes medios son descritos como *pretextos* que nacen de la *fragilidad humana*. Las afirmaciones kantianas en esta dirección son muy vindicativas y especialmente duras por lo que se refiere a los auxilios sobrenaturales que

¹³⁷ Cf. *Ib.*, 97.

¹³⁸ *Ibíd.*

¹³⁹ *Ib.*, 98.

¹⁴⁰ *Ib.*, 99.

¹⁴¹ *Si en el hombre se interroga al juez que hay en él mismo, entonces él se juzga con rigor; pues no puede sobornar a su Razón; pero si se le pone delante otro juez tal como se pretende tener noticia de él por otras informaciones, entonces tiene el hombre muchos pretextos que oponer a su rigor, tomados de la fragilidad humana.* *Ib.*, 100.

¹⁴² *Ibíd.*

los cristianos pretenden alcanzar por la asistencia que nos ofrece un *espiritual*¹⁴³ en el momento de la agonía. Se califica a estos auxilios sacramentales como *opio para la conciencia*¹⁴⁴.

Admitidos estos supuestos sólo es posible la redención del hombre por el hombre mismo. Esta es la finalidad última de la ilustración: inaugurar un nuevo estado de la humanidad en la que el hombre se redime a sí mismo por medio del arma de la educación. Los escritos kantianos sobre filosofía de la historia y política son un esbozo de los caminos que debe emprender la humanidad en la consecución de su perfección moral. Ésta se logrará cuando los individuos configuren su acción conforme a la santidad de la máxima moral del deber.

1.3.6. Los Milagros

La nueva religión moral, que consiste en la purificación de la intención conforme a la máxima del deber, *hace superflua la creencia en milagros en general*¹⁴⁵. El motivo es que la Razón es la *única autoridad suficiente* que garantiza las prescripciones del deber. Creer en los milagros denota *incredulidad moral*. Así se interpretan las reprobaciones de Cristo a aquellos que reclaman signos.

Históricamente, los milagros han desempeñado el papel de ser una introducción para la religión moral pura. Su único fin era *ganar adictos para la nueva revolución*¹⁴⁶. Buscan hacer más eficaz el proselitismo. Pues bien, aquellas *narraciones o interpretaciones históricas* deben ser superadas. La religión positiva no era sino una fase infantil de la humanidad. Una vez que la *verdadera Religión está ahí y puede mantenerse ahora y en adelante mediante fundamentos racionales*, los medios figurativos que valieron para introducirla han perdido su función y deben ser anulados.

La conclusión es que la fe en los milagros no debe formar parte de los credos dogmáticos modernos:

¹⁴³ La palabra *geistlich* (*espiritual*) se emplea para designar a los eclesiásticos. La explicación que el propio Kant da de este término se encuentra en la parte tercera, sec. 1ª, V (cf. *Ib.*, 133). La labor del espiritual debería ser la de excitar la conciencia del moribundo para que subsane en algo o ponga remedio a los desaguisados. No debe mitigar la culpabilidad que imputa la conciencia, sino fomentarla y encauzarla hacia la consecución de un bien que aun es en parte posible.

¹⁴⁴ *Ib.*, 102.

¹⁴⁵ *Ib.*, 109.

¹⁴⁶ *Ib.*, 110.

Por lo que toca al uso de estos relatos históricos, no hagamos parte de la Religión el que saberlos, creerlos y profesarlos sea por sí algo mediante lo cual podamos hacernos agradables a Dios¹⁴⁷.

Kant presenta esta alegación como algo contra lo que *hay que luchar con todo el poder¹⁴⁸*. Una vez presentados los reclamos de la nueva fe religiosa pura contra el milagro, se procede a la clasificación de los mismos y a la exposición de las dificultades racionales que se siguen de su aceptación.

Kant apunta una sencilla definición de milagro. Se trata de un suceso con una causa desconocida para nosotros. Diferencia entre *teísticos* (realizados por Dios) o *daimónicos* (por las inteligencias preternaturales). Estos últimos se subdividen en dos: angélicos y diabólicos. Ante los teísticos, la razón resulta *como paralizada¹⁴⁹*, Dios suspende las leyes de la naturaleza. Para valorar el papel de los milagros se invoca la conocida distinción entre razón teórica y práctica. Aunque creamos que teóricamente puede haber milagros, no debemos admitirlos en la práctica. En efecto, *hombres razonables, creen ciertamente por lo que toca a la teoría de que hay milagros, pero en negocios [en el uso práctico] no establecen ninguno¹⁵⁰*. De hecho, Kant alaba las decisiones legales de los gobiernos de admitir en las creencias religiosas públicas *milagros en tiempos pasados, pero no que se produzcan milagros nuevos¹⁵¹*. La finalidad de esta sorprendente legislación es todavía más disparatada que la ley que la establece. ¡Confesando la existencia de los milagros en la actualidad sólo se perturba *la tranquilidad pública y el orden establecido¹⁵²*!

Los *espirituales racionales*, o ministros de la nueva religión, deben pues seguir la recomendación que el mismo Kant les hace: *guardarse bien de llenar la cabeza de los que han sido encomendados a su cura de almas con historietas sacadas del Proteo infernal y que embrutecen su imaginación¹⁵³*.

¹⁴⁷ *Ibíd.*

¹⁴⁸ *Ibíd.*

¹⁴⁹ *Ib.*, 112.

¹⁵⁰ *Ib.* p. 111. Se apela al ejemplo del *juez*, que no cree eximir al acusado de la pena por el delito, simplemente por el hecho de que éste haya sufrido una sugestión diabólica especialmente intensa en la perpetración del mismo. También el *médico*, que sentencia que “solo un milagro puede salvar la vida del enfermo”, lo que verdaderamente pretende decir es: “seguro que muere”. También el naturalista que se asombra de la belleza y orden de la creación y lo considera “milagroso”. No dejan de ser formas de hablar que demuestran que, en el uso práctico, no admitimos milagros.

¹⁵¹ *Ibíd.*

¹⁵² *Ib.*, 112.

¹⁵³ *Ib.*, 113. De nuevo se aprecia como todas las llamadas *ideas religiosas impuras*, propias de la fe eclesiástica, no residen en la *razón* –que apela a la religión racional y pura- sino a la *imaginación*. Las

La motivación profunda de la aversión kantiana a la doctrina del milagro estriba, como para todo el racionalismo, en la comprensión mecánica del universo físico. La naturaleza, conforme a la filosofía corpuscular al uso en la época, está dotada de materia (extensión) y una determinada cantidad de movimiento (descrito por la exactitud de las leyes de la mecánica). La sencilla explicación que Newton dio del universo, uniendo la física terrestre con la celeste, exponiendo sus conclusiones en sencillos postulados que recuerdan a los axiomas de la geometría euclídea, hizo mella en Kant. Sin embargo, la interpretación que éste último hace de la revolución científica newtoniana va más allá. Para Newton, la gravedad, como la fuerza magnética, puede ser *descrita* o matematizada; pero su causa es Dios. El universo de los *Principia* reclamaba cierta presencia divina que garantizase estas constantes. Pues bien, Kant dice que de semejantes fuerzas *no conocemos la causa [...] pero conocemos sus leyes con suficiente detalle*¹⁵⁴. Esta nota puede pasar desapercibida, pero es de vital importancia. Kant da un paso más en la comprensión del universo y sentencia lo que Newton jamás admitió. De las leyes naturales, sólo podemos ignorar su causa. Estas leyes bastan para *explicar* los fenómenos. Esta comprensión se logra *ordenando* la multiplicidad de la experiencia sensible conforme a estos axiomas. Esto ya es *bastante*. Pero admitir si quiera una intervención de Dios, por pequeña que sea, o postular la causa de las regularidades físicas es exceder temerariamente los límites de nuestra razón¹⁵⁵.

El segundo aspecto que conduce a la negación del milagro no es ya el orden mecánico del mundo físico, sino las exigencias de la moral. A nadie se le escapa que la intención de Kant es establecer para la moral la misma revolución que Newton ha conquistado para la física. Llamó a Rousseau “el newton de la moral”. Del mismo modo que la ciencia experimental moderna se presenta en forma de juicios *sintéticos a priori* , la moral, si desea sustentarse tan sólidamente como la física en el camino seguro de la ciencia, debe ampararse bajo juicios del mismo tipo. De hecho, Kant presenta el imperativo categórico como el único juicio sintético y apriorístico de la moral. Pues bien, la posibilidad de los milagros físicos desasosiega al autor porque, admitidos estos, *ya no se sabe si incluso con los motivos impulsores morales, sin saberlo nosotros, no*

relaciones entre razón y fe (sobrenatural), para el criticismo kantiano pueden ser adjudicadas al binomio paralelo: fe-imaginación.

¹⁵⁴ *Ib.*, 114.

¹⁵⁵ Este planteamiento se encuentra explicado en dos notas al pie del propio Kant. Cf. *Ib.*, 111 y 114.

ocurren por milagro mutaciones¹⁵⁶. Se abrirían las puertas al contingentismo moral propio de sus adversarios empiristas.

1.3.7. La Eclesiología

Para garantizar el triunfo del principio bueno sobre el malo, para ganar el mundo hacia la causa de la moralidad es necesario erigir una comunidad ética cuyo fin es *la promoción del bien*, y que recibe el nombre de *Iglesia*. El dominio del principio bueno requiere la existencia de *una sociedad según las leyes de la virtud*¹⁵⁷.

Para describir los rasgos distintivos de esta sociedad, Kant comienza diferenciando entre Iglesia y Estado.

	Estado	Iglesia
Terminología	<i>Sociedad de derecho Comunidad política</i>	<i>Sociedad ética Comunidad ética</i>
<i>Principio de unión</i>	<i>leyes coactivas</i>	<i>la virtud</i>
Extensión	<i>particular</i>	<i>República universal</i>
Ámbito de actuación	<i>la legalidad [exterior al hombre]</i>	<i>la moralidad [interior al hombre]</i>
Finalidad	<i>Seguridad y garantía de los derechos</i>	<i>Promoción del bien supremo como bien comunitario</i>

Como se aprecia en el cuadro, ambas dimensiones se distinguen *por su forma y por su constitución*¹⁵⁸. La comunidad política consiste en las relaciones recíprocas entre los hombres cuando están comunitariamente ordenados conforme a unas *leyes de derecho públicas*¹⁵⁹. Semejantes legislaciones son coactivas, y no se pueden infringir sin incurrir en determinadas penas. La comunidad ética, sin embargo, no tiene otro *principio de unión* que la concordia de las voluntades en la virtud.

Kant retoma casi de modo acrítico la teoría genética de la sociedad descrita por Hobbes¹⁶⁰. La situación previa a la vida social, habría sido el *estado de naturaleza*. El hombre vivía en una situación de angustia y precariedad. El uso de los bienes se

¹⁵⁶ *Ib.*, 115.

¹⁵⁷ *Ib.*, 118.

¹⁵⁸ *Ib.*, 119.

¹⁵⁹ *Ibid.*

¹⁶⁰ Sólo la corrige suavizando el *bellum omnium in omnes*. Para Kant, este fenómeno no indicaría tanto una efectiva puesta en acto de la violencia (pudieron ser muy pacíficos los primeros hombres, tal como pretendía Rousseau); cuanto al temor de tener que defender el derecho personal -en un hipotético caso- con el único amparo de la violencia y las armas. *Ib.*, 122.

adquiriría por el derecho del más fuerte. Lo propio de este estado es que *cada hombre se da a sí mismo la ley, y no hay ninguna ley externa [...], cada hombre es su propio juez*¹⁶¹. Las condiciones ventajosas de la vida comunitaria saltan a la vista e impelen a los hombres al contrato social. Se produce el paso consensuado del *estado de naturaleza* a la *sociedad de derecho*.

Pero que se haya dado un paso adelante en la constitución de la sociedad civil, no implica necesariamente, que haya acontecido lo mismo en el desarrollo de la conciencia moral. Los hombres pueden pertenecer ya a esta comunidad política y seguir permaneciendo en una etapa de *naturaleza ética*. La labor de la moral será que todos los hombres, igual que abandonaron la degradante vida animal, abandonen el primitivo estado de naturaleza en cuestiones morales y conformen la nueva sociedad ética. La única diferencia estriba en que la comunidad política jamás puede obligar a los hombres a constituir este nuevo estado con medidas coactivas, puesto que el único principio de unión, en este caso, es la virtud.

Del mismo modo que el estado de naturaleza político suponía la guerra de todos contra todos, el *estado de naturaleza ético es un estado de incesantes ataques por parte del mal*¹⁶². Las acometidas del principio malo contra el bueno son más fáciles porque la falta de unión entre los hombres provoca que unos a otros se animen a *corromper su disposición moral*¹⁶³ brindándose malos ejemplos. Así no colaborarían conjuntamente en la consecución de la moralidad. Se trata de un *estado de interna amoralidad*¹⁶⁴, donde se hace la guerra continuamente a los principios de la virtud. La necesidad apremia: *exiendum esse a statu naturali*¹⁶⁵. Pero el objetivo de conseguir el advenimiento de la moralidad mediante la unión de las personas en torno a una *república universal según leyes de virtud, [...] necesitará del supuesto de otra idea: la de un ser moral superior*¹⁶⁶.

¹⁶¹ *Ib.*, 120.

¹⁶² *Ib.*, 121.

¹⁶³ *Ibíd.*

¹⁶⁴ *Ib.*, 122.

¹⁶⁵ *Ibíd.*

¹⁶⁶ *Ib.*, 123. Aquí se inserta a Dios como supuesto necesario de la moral. Esta idea es necesaria, pero no amplía nuestro conocimiento teórico de él (cf. *Ib.*, 87), conforme a los resultados de la *dialéctica trascendental*. En este sentido, Kant sólo afirma de Dios la necesidad de postular la *posibilidad* de su existencia: *la moral no necesita [...] ni de la idea de otro ser por encima del hombre para conocer el deber propio ni de otro motivo impulsor que la ley misma para observarlo* (*Ib.* Prólogo, 21.); *por lo que toca al conocimiento y profesión teóricos, no se exige ningún saber asertórico, ni siguiera el de la existencia de Dios [...] sin pretender asegurar a esa idea por medio del conocimiento teórico la realidad objetiva* (*Ib.*, 187). La postulación de Dios sólo tiene una finalidad práctica. Los textos en esta dirección son claros y abundantes.

Las leyes de la comunidad ética son peculiares, no ordenan conforme a la *legalidad* externa, sino que ejercen su influencia en la moralidad, que es *interna*. De igual modo que en el ámbito político existen legisladores, así en la esfera íntima de las intenciones *sólo puede ser pensado como legislador supremo un ser con respecto al cual todos los verdaderos deberes han de ser representados a la vez como mandamientos suyos*¹⁶⁷. Así, la nueva comunidad necesita del *concepto de Dios como soberano moral del mundo*¹⁶⁸. Pronto se desprenden dos conclusiones:

- i) La religión es el *cumplimiento de nuestros deberes como mandamientos divinos*¹⁶⁹. Los únicos deberes de esta Religión, llamados por Kant *verdaderos deberes*, son los *éticos civiles*. No se tienen en cuenta los propios del *servicio de Dios (cultus)*¹⁷⁰, aquellos que se refieren inmediatamente a Él, los actos de culto.
- ii) La comunidad ética puede ser llamada con propiedad *Pueblo de Dios o Iglesia*. Su organización visible es la de *una comuna (gemeinde) bajo sus superiores*¹⁷¹. Éstos son llamados *maestros o pastores de almas*. Es del gusto del autor calificarlos como *espirituales*¹⁷², para diferenciarlos netamente de los *eclesiásticos o sacerdotes* propios de las religiones culturales.

Tras estas consideraciones se propone una definición descriptiva de la *verdadera iglesia* en torno a cuatro notas:

- i) *Universalidad*. Su validez diacrónica y geográfica estriba en que no se apoya en estatutos positivos o históricos, sino que la religión que encarna este Pueblo de Dios tiene como único precepto un imperativo a priori, emanado de la razón e independiente de las experiencias históricas. Por tanto

¹⁶⁷ *Ib.*, 125.

¹⁶⁸ *Ib.* Sin embargo, conviene recordar que las leyes no pueden derivar de Dios como *estatutos*, pues entonces no saldríamos de la presentación de una religión estatutaria. *Esto es, las leyes éticas no pueden ser pensadas como sólo procedentes originalmente de la voluntad de ese ser superior [...] porque entonces no se trataría de leyes éticas, y el deber conforme a ellas no sería virtud libre, sino deber jurídico, en el que cabe la coacción.* *Ib.*, 124. En semejante caso, el Pueblo de Dios tomaría la forma de *constitución teocrática*, con un *gobierno aristocrático* ejercido por los sacerdotes. Cf. *Ib.*, 126.

¹⁶⁹ *Ib.*, 186.

¹⁷⁰ *Ib.*, 132 y 129. En algún otro pasaje los denomina despectivamente *servicios de corte* (*Ib.*, 186). Algunos de los que cita son: *solemnidades, profesiones de fe en leyes reveladas...* (*Ib.*, 133); y en general *una constitución cuya existencia y forma estriba por completo en fundamentos históricos* (*Ib.*, 125). Por definición, lo histórico es fruto de la colecta empírica (material) y opuesto al único imperativo puro (formal), a priori y categórico al que reduce la Religión.

¹⁷¹ *Ib.*, 127.

¹⁷² La explicación precisa del término se ofrece en la p. 133. También los denomina *servidores* (*Ib.*, 127).

válido para todos los hombres¹⁷³. De hecho, para los pensadores ilustrados, el mayor escándalo de la religión Revelada estriba en que no puede presentarse como universal cuando tiene un inicio tan concreto, en un lugar y punto de la historia. Como la nueva religión pura está constituida por preceptos auto-evidentes, su extensión es verdaderamente universal.

- ii) *Pureza*. Indica que la unión que produce la verdadera iglesia estriba sólo en motivos morales, *purificada de la imbecilidad de la superstición y el fanatismo*¹⁷⁴.
- iii) *Principio de libertad*. Se niega que la conformación visible de la iglesia deba delinearse de forma *jerárquica* en cualquier forma (*monárquica*, bajo un Papa o *aristocrática*, bajo obispos o prelados). También se rechaza el extremo contrario, el *iluminismo* o igualitarismo radical. Esto es, *una especie de democracia mediante inspiraciones particulares que pueden ser diferentes según la mente de cada uno*¹⁷⁵. La sociedad natural a la que más debiera parecerse la iglesia es la *familia*¹⁷⁶.
- iv) *Constitución inmutable*. La iglesia goza de esta nota en virtud de su doctrina, de su sólida base, fundada en principios *a priori*. Sin pretender levantarse sobre *símbolos arbitrarios, que por faltarles autoridad son contingentes, expuestos a contradicción y mudables*¹⁷⁷. Para Kant la fuente de la autoridad es la Razón, y la contingencia (categoría opuesta a la necesidad), es la nota característica que define la multiplicidad de la experiencia (histórica en el caso de los credos). La necesidad es proporcional a la abstracción de los elementos históricos (materiales) y a la reconducción de los mismos hacia una religión pura y formal.
- v) *Distinción de cualquier creencia o secta*¹⁷⁸. Sólo hay una Religión, la moral. Para denominar al resto de religiones históricas habremos de hacer abstracción de este término y hablar de *creencias* o *sectas*. El emplear este

¹⁷³ Solo el carácter apriorístico de los juicios hace que éstos gocen de validez universal. Los juicios de la mecánica newtoniana y de la nueva física, se definen por su carácter sintético y a priorístico; y son válidos para todo el mundo. En esto estriba el carácter seguro de la ciencia. De igual modo el imperativo categórico en que consiste la Religión, por ser *a priori*, es universal.

¹⁷⁴ *Ibíd.* Tal como se indicaba en la p. 21 del presente trabajo, Kant denomina *fanatismo* a los *efectos de gracia y superstición* a los *milagros*.

¹⁷⁵ *Ibíd.*

¹⁷⁶ *Ib.*, 128.

¹⁷⁷ *Ibíd.*

¹⁷⁸ No se trata de una quinta nota, pero consideramos oportuno apuntarlas entre ellas, por el amplio espacio que se dedica en la obra a esta apreciación terminológica. Cf. *Ib.*, 134-136.

nombre para designar las grandes tradiciones de la humanidad o las distintas ramas del cristianismo es común a los pensadores ilustrados.

1.3.8. Las fuentes de la Revelación

En este apartado se somete a discusión la concepción de la Escritura y la Tradición. Kant califica de “*suerte*” que un libro como la Biblia *contenga de modo completo la más pura doctrina moral*¹⁷⁹. Pero de aquí a admitir su origen sobrenatural hay un largo trecho. La doctrina de la inspiración divina sólo pretende constatar *la dificultad de hacerse concebible según leyes naturales el origen de una iluminación tal del género humano*¹⁸⁰. Decimos “estar inspirado” lo que consideramos de formación compleja y, a la vez, conteniendo una doctrina muy elaborada. Pero esto no quiere decir que propiamente haya sido escrito gracias al influjo de un auxilio superior.

Con respecto a la Tradición, Kant le otorga la única finalidad de acometer hermenéuticamente el texto bíblico conforme a una máxima: *la fe eclesial tiene por intérprete supremo a la fe religiosa pura*¹⁸¹. Pero antes de explicitar los criterios de interpretación fundamenta la supuesta superioridad de la fe religiosa pura:

*A causa de la necesidad natural que tienen todos los hombres de exigir siempre para los supremos conceptos y fundamentos de la Razón algún apoyo sensible, alguna confirmación empírica (a lo cual efectivamente hay que atender cuando se tiene la mira de introducir universalmente una fe), ha de utilizarse alguna fe eclesial histórica*¹⁸².

De este texto se desprende que la Revelación histórica compilada en la Palabra de Dios escrita sólo tiene una utilidad divulgativa para la fe religiosa pura. Pero, ¿qué sucederá cuanto todos los hombres acepten la religión formal? La conclusión es lógica: si *la fe histórica es un medio conductor a la Religión pura*, una vez que todos hayamos llegado

¹⁷⁹ *Ib.*, 134.

¹⁸⁰ *Ibíd.* En la p. 137 es todavía más explícito y asegura que las narraciones históricas (empíricas) de la Biblia *un azar nos las ha puesto en la mano*.

¹⁸¹ *Ib.*, 136.

¹⁸² *Ibíd.* De paso, se nos ofrece una explicación de lo que antes parecía quedar en suspenso: el *origen* de la Biblia. No se trata de otro comienzo del que ya apuntamos para la Revelación Sobrenatural en la p. 21 de nuestro trabajo: la necesidad que la razón humana, por cierta limitación, tiene de buscar *apoyos sensibles* o *representaciones* para sus conceptos abstractos. Así, la fe histórica, *los conceptos que necesita para aprehender sus noticias son totalmente antropológicos y muy acomodados a la sensibilidad* (*Ib.*, 218). La potencia cognoscitiva a la que se le adjudica la presentación de estos esquemas representativos es la *imaginación*. También presenta este mismo tema en la p. 86: *es, por cierto, una limitación de la Razón humana, que no ha de separarse de ella, el hecho de que no podemos pensar ningún valor moral de importancia en las acciones de una persona sin al mismo tiempo hacer representable de manera humana a esta persona o su manifestación*. Sólo podemos pensar valores, por tanto, poniendo en juego la *imaginación*.

hasta esta, podremos *prescindir de aquel hilo conductor*¹⁸³. En resumidas cuentas, sólo tiene función de *simple medio*¹⁸⁴.

Para no ser prolijos, digamos simplemente que la interpretación a la que la fe pura somete al texto histórico ronda estos cuatro principios:

1. Las doctrinas teoréticas no interesan si no es en la medida que tienen una aplicación moral¹⁸⁵. Kant considera esto *el principio supremo*¹⁸⁶.
2. Exégesis alegórica de los pasajes narrativos. Propone el ejemplo de los poetas teólogos griegos, que transforman el más grosero politeísmo en doctrina moral. De igual modo debería obrar el erudito escriturista con respecto a la Biblia.
3. Necesidad de conocer las lenguas antiguas y numerosos apuntes contextuales de la época antigua. Para interpretar la Escritura se requiere un *extenso conocimiento y crítica histórica*. Solo así se puede abrir la comprensión para la comunidad eclesial¹⁸⁷.
4. Poner entre paréntesis las *tesis de fe*. Mientras que tradicionalmente se ha considerado la *regula fidei* un acompañamiento seguro, ahora se instala la actitud de sospecha. El uso público de la razón, por el que se abogaba en el opúsculo de *La Ilustración*, debe ejercitarse eminentemente entre los eclesiásticos. Así, el disenso público, igual que hace avanzar las ciencias empíricas, también es imprescindible en la discusión escriturística.

1.3.9. Sobre los *medios de gracia*

Así son denominados los deberes, prácticas ascéticas, oración pública (liturgia) y privada que edifica la vida cristiana. El axioma kantiano es siempre el mismo: *no es la observancia de deberes de iglesia estatutarios, sino sólo la pura intención moral del*

¹⁸³ *Ib.*, 143. Esta concepción evolutiva en la conciencia religiosa de la humanidad, como etapas que se deberán superar progresivamente será característica de A. Comte. Pero la originalidad de los autores posmodernos al presentar esta teoría se pone claramente en duda una vez conocidas estas afirmaciones de Kant. Éste llega incluso a distinguir, en la p. 212 cuatro etapas en la historia del hecho religioso: servicio servil, servicio del templo, de iglesia y finalmente fe religiosa pura.

¹⁸⁴ Cf. *Ib.*, 199. Tras reducir la *doctrina revelada a simple medio*, califica la Revelación como sumamente estimable a la Religión natural porque, como medio expositivo, puede dar a esta última *claridad, extensión y permanencia*.

¹⁸⁵ De ahí que se critique con especial fuerza las elaboraciones trinitarias o las prescripciones litúrgicas, moralmente ineficaces. *La lectura misma de estos libros santos o el estudio de su contenido tiene por mira final hacer mejores a los hombres; lo histórico, que no contribuye en nada a ello, es algo en sí totalmente indiferente, con lo cual se puede obrar como se quiera. Ib.*, 139.

¹⁸⁶ *Ibid.*

¹⁸⁷ *Ib.*, 140. Entre el bagaje intelectual necesario están las *condiciones de vida, costumbres y opiniones de aquella época*. El erudito debe adquirir esta ciencia.

corazón, lo que puede hacer al hombre agradable a Dios¹⁸⁸. Asumiendo este presupuesto se comprende bien cómo *la puerta estrecha y el camino angosto que conduce a la vida es el camino de la buena conducta, la puerta amplia y el camino ancho que muchos recorren es la iglesia*¹⁸⁹. El culto al Dios personal es considerado por Kant como un *falso servicio*, del todo ineficaz y que sólo esconde una intención corrompida, amparada en una *perezosa confianza en que un influjo moral superior suplirá la calidad moral*¹⁹⁰. El tono en que se desarrolla la crítica a las *observaciones eclesiales y prestaciones devotas*¹⁹¹ es tremendamente duro. La razón por la que se desarrolla el falso servicio es que la fe revelada deja de ser medio y es *impuesto incondicionalmente, inmediatamente como fin*¹⁹². Estos son los principales excesos de la fe eclesiástica:

1. La organización jerárquica no actúa ministerialmente, sino a modo de alto funcionariado. Reclaman sólo para ellos la autoridad de interpretar la Escritura. El resultado es que el servicio de la iglesia se torna *dominación (imperium)* sobre sus miembros¹⁹³.
2. La *profesión de fe de una historia santa*¹⁹⁴, oprime la conciencia al modo de una pesada carga. La jerarquía es la responsable de transformar la fe cristiana, que salió de la boca del maestro del evangelio como pura fe moral, en religión estatutaria, aumentándola con la tradición de los concilios¹⁹⁵.
3. Equiparación del falso servicio a la *superstición (aberglaube)*¹⁹⁶. Si bien, el verdadero desencadenante es la *ilusión religiosa*. Esto es, el *engaño consistente en tener la mera representación de una cosa por equivalente a la cosa misma*¹⁹⁷.

¹⁸⁸ *Ib.*, 192.

¹⁸⁹ *Ib.*, 193.

¹⁹⁰ *Ib.*, 194.

¹⁹¹ *Ib.*, 198.

¹⁹² *Ib.*, 199.

¹⁹³ Curiosamente, para Kant, esto es válido tratándose tanto de los católicos como de los protestantes. En la práctica, el luteranismo alemán se organiza en torno a colegios de eruditos tan despóticamente dominadores como la jerarquía católica. En otros lugares considera *degradante* la distinción *entre laicos y clérigos* (*Ib.*, 151). La Religión Racional aboga por la igualdad de todos sus miembros.

¹⁹⁴ *Ib.*, 201. En otros textos llama a la parte histórica del cristianismo *fe histórica* sin más (cf. *Ib.*, 167); *doctrina* (cf. *Ib.*, 142) o *fe teórica* o *del saber* (*Ib.*, 147).

¹⁹⁵ Cf. *Ib.*, 202. Kant denomina a este paso *mutación y aumento*. La causa de esto es buscar la Religión no en nosotros, sino *fuera* de nosotros. Esta es una prueba más de la intención del autor, la inmanencia en la conciencia del hecho religioso. Incluye *toda* la religión dentro de los límites de la razón. Este “in nobis” es característico de la argumentación a lo largo del libro.

¹⁹⁶ *Ib.*, 208. Solo en este caso se sustituye *aberglaube* por *superstition*.

¹⁹⁷ *Ib.*, 204. Esta ilusión provoca *sacrificios* tales como *expiaciones, mortificaciones, peregrinaciones y similares*. Se califican peyorativamente como *inútiles autotorturas*, que *no sirven absolutamente para nada* porque son proceder que *no tienen por sí ningún valor moral*.

Resumiendo: *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*¹⁹⁸. Los *entretenimientos devotos* están cercanos a la *holgazanería*¹⁹⁹.

4. Considerar que se pueden producir efectos de virtud (que afectan al obrar natural humano) mediante medios sobrenaturales de gracia es *fanatismo*²⁰⁰. La razón es clara: si no podemos reconocer por encima de la experiencia un objeto suprasensible, mucho menos podemos esperar tener influencia sobre él. Por ello, *la ilusión religiosa fanática es la muerte moral de la Razón*²⁰¹.
5. Entender de forma incorrecta cuatro deberes religiosos: la *oración privada*, el *ir a la iglesia*, el *bautismo* y la *comunión*²⁰². Kant les da un nuevo contenido, reinterpretándolos de forma secularizada conforme a esta ley: el camino no es ir del otorgamiento de la gracia a la virtud, sino más bien de la virtud al otorgamiento de gracia²⁰³.
6. Finalmente se distingue entre la *doctrina de la piedad* y la *doctrina de la virtud*²⁰⁴. La segunda tiene consistencia por sí misma. La primera sólo en función de su capacidad para *vivificar* la segunda. De este modo aparece un segundo fin que legitima parte de la religión positiva. Ya habíamos indicado su posibilidad de medio propedéutico para introducir la religión pura; aquí ahora, además, se le descubre cierta utilidad como refuerzo motivacional en el denuedo por la virtud.

La conclusión de este apartado es muy clara: una *fe histórica*, compilada en forma de *narración hecha y simple* y comunicada a los otros en *fórmulas de misterio* y basada en *un documento reconocido desde hace largo tiempo por auténtico* (Sagrada Escritura) se

¹⁹⁸ *Ib.*, 206.

¹⁹⁹ *Ib.*, 209. Por el contrario, adherirse a la fe religiosa pura *ennoblece e ilustra*.

²⁰⁰ Y continúa: *querer percibir en sí ilusiones celestes es un modo de locura*. *Ib.*, 210. Kant repite la misma opinión en la nota al pie de la p. 223.

²⁰¹ *Ib.*, 211.

²⁰² *Ib.*, 233. Para Kant la oración pensada como un servicio de Dios *es una ilusión supersticiosa* (*Ib.*, 234), *prescindible*. Puede juzgarse como *un pequeño acceso de locura*, el hablar con Dios, que no deja de ser una idea (*Ib.*, 235). La verdadera oración es albergar *un deseo cordial de ser agradable a Dios* (*Ib.*, 211), un medio que a modo de discurso nos sirve para revigorizar nuestra intención moral pura. Por lo demás, es curiosa su idea del Bautismo: es la iniciación solemne de *algo tan santo, la formación de un hombre en orden a que sea ciudadano en un estado divino* *Ib.*, 240. La comunión es un gesto que *ensancha el modo de pensar estrecho, egoísta e intolerante*. Todos comemos de la misma mesa y significamos *la idea de una comunidad moral cosmopolita*. *Ibíd.*

²⁰³ *Ib.*, 243.

²⁰⁴ *Ib.*, 220.

presta a tantas dudas, parte con respecto a la verdad de esos hechos, parte con respecto al sentido en el cual debe ser tomada su exposición, que aceptar una fe semejante, sometida a tantas diferencias (incluso pensadas sinceramente), como la condición suprema de una fe universal, única y beatificante es el mayor contrasentido que se puede pensar²⁰⁵. Queda demostrado como se opera una exacta reducción de la religión a los límites de la moral.

2. Fundamentación kantiana del agnosticismo teológico

Terminada esta primera parte descriptiva, en la introducción nos planteábamos como segundo objetivo de este estudio determinar los supuestos racionalistas que justifican la lectura secularizada de la Religión cristiana. Estas motivaciones de la crítica, que creemos poder reducir a cinco, despuntan a lo largo de dos centenares de páginas. El carácter ensayístico de la obra reclama un serio esfuerzo sistematizador de las razones que han conducido a la propuesta de una nueva *religión ilustrada*.

Antes de abordarlas, tenemos que justificar el empleo del término “agnosticismo”²⁰⁶. Kant considera que, ante los conceptos trascendentes, debemos suspender el discurso. No podemos afirmarlos, pero tampoco negarlos²⁰⁷. Escapan al alcance de nuestro conocimiento. De ellos nada podemos pensar, y nada decir. Los anteriores filósofos ilustrados habían sido seguidores de las doctrinas deístas, tanto los ingleses (J. Toland es el mejor representante) como los franceses (Voltaire). *La incognoscibilidad de Dios, y la consecuente negación de la metafísica, se encuentran en la doctrina kantiana, que con respecto a la Teología natural supuso una actitud que no se había dado nunca en su historia*²⁰⁸. Para E. Forment la ruptura y especificidad iniciadas por Kant se condensan en la distinción entre deísmo ilustrado, en la tradición anterior, y

²⁰⁵ *Ib.*, 211. El texto continúa señalando que el conocimiento práctico no necesita de *ninguna doctrina histórica*. Y de nuevo expone como garantía de la fe racional pura el que puede ser conocida por todo hombre (universalidad) y su obligación incondicionada (autonomía de la ley frente a la heteronomía de las morales positivas). Se trata de las dos características que definen al imperativo categórico por el que se rige la razón práctica.

²⁰⁶ El término *agnosticismo* fue puesto en circulación por el naturalista inglés T. Huxley (1825-1895). Con el vocablo se indica *la actitud espiritual de quien suspende el juicio sobre la existencia y naturaleza del Absoluto y de la Divinidad [...] A la persuasión de la tradición de que la inteligencia humana aprehende la naturaleza del ser de las cosas y se refiere, naturalmente a Dios, y de que la contemplación de las criaturas, formas y modos de ser de las realidades finitas es el “camino” que permite y hasta obliga a reconocer el ser infinito, Huxley contraponía la nueva situación especulativa, manifestada en la cultura moderna gracias a Hume y Kant. C. FABRO, Drama del hombre y misterio de Dios, o. c., 153.*

²⁰⁷ Cf. *Ib.*, 187 y 230.

²⁰⁸ E. FORMENT, *el problema de Dios en la metafísica* (PPU, Barcelona 1986), 228.

agnosticismo idealista, en nuestro autor y en su proyección futura. De esta forma, Kant *ha realizado la más rigurosa formulación moderna del agnosticismo metafísico*²⁰⁹. Para inaugurar esta nueva andadura del pensamiento, Kant ha tomado una parte del empirismo humeano, la crítica al principio de causalidad; y por otra la suficiencia de la razón propia del racionalismo moderno, especialmente el leibniziano y wolfiano. Aquí nos centraremos en el texto mismo de *La Religión* y los razonamientos que en él emplea nuestro autor para denostar el intento de alcanzar a Dios mediante la razón natural.

2.1. Los límites del entendimiento humano en el orden suprasensible

Analizar las posibilidades y limitaciones del entendimiento fue el objetivo de la *Crítica a la Razón Pura*. Para Kant, el error del dogmatismo racionalista consistía en dar inicio a las conjeturas metafísicas sin haber sometido a crítica el instrumento que empleamos en nuestro discurso: la razón. Sin embargo, merced a esta crítica, *el problema de la verdad del ser se relaciona plenamente con el hombre, como quiere el principio de inmanencia*²¹⁰. La función receptiva del entendimiento, en base a los fenómenos de la sensibilidad, y la función trascendental del mismo, concluyen que el conocimiento *real* no pueda ser más que sintético. De aquí la renuncia a la afirmación, por vía teórica, de la existencia de Dios y al conocimiento propio de su naturaleza. En expresión de Fabro, *el mundo del hombre queda confinado a los límites del espacio y del tiempo*²¹¹. Es sorprendente lo rápido que se llega por medio de esta filosofía inmanentista al agnosticismo teológico: sin intuición sensible que avale el concepto, no cabe experiencia espiritual en el conocimiento y a Dios no se le puede alcanzar por vía intelectual. La conciencia se convierte en la condición trascendental de todo conocimiento válido. Consiguientemente, considerar la Revelación Positiva como un conjunto de proposiciones que transmiten una información verdadera (sobrenatural o bien naturalmente accesible a nosotros por la razón) sobre Dios es, en el sentido estricto de la expresión, *impensable*.

Por otro lado, el objetivo de la *Crítica a la Razón Pura* es despejar la cuestión de si la metafísica es posible *como* ciencia. Este “como” lleva implícito un comparativo con

²⁰⁹ G. MAURA, “Agnosticismo”, en *Dizionario interdisciplinare di Scienza e Fede* (Cittá Nuova, Cittá del Vaticano 2002), 35.

²¹⁰ C. FABRO, *Drama del hombre...*, o. c., 521.

²¹¹ *Ibid.*, 552.

respecto a tres tipos muy concretos de ciencia: la matemática pitagórica, la geometría euclídea y la física newtoniana²¹². La argumentación discurre en torno a dos puntos:

- La conclusión de la *Dialéctica* es que los *juicios sintéticos a priori* que conforman las ciencias físico-matemáticas no se utilizan en la metafísica. Frente a la noción clásica de ciencia, *conocimiento cierto por causas*²¹³, que legitimaba el discurso metafísico, Kant define la ciencia no por su *objeto*, sino por su *método*. Esta extrapolación que hace del método, con independencia del objeto que trate, es el rasgo definitorio de la ciencia y aquello por lo cual se imposibilita el discurso metafísico²¹⁴. Éste se sitúa en el ámbito pre-científico, como disposición natural del hombre. Irreprimible, pero a-racional.
- Aceptadas las reservas empiristas²¹⁵ que, desde el principio de inmanencia y el fenomenismo craso, atacan al concepto de causa y al principio que lo rige; el estudio dinámico del ente, que suele ocupar la segunda parte de los tratados escolásticos de metafísica, carece de sentido. Ciertamente, Kant pretende salvar un principio tan necesario, pero sólo admite en él un uso trascendental. Lo rescata dentro de las estructuras *a priori* del entendimiento humano. Rige en el ámbito de lo formal. Es un principio del conocer, no del ser. Aceptado el principio de inmanencia, no puede hacerse mucho más. El principio de causalidad, que conforma el núcleo de las vías clásicas para demostrar la

²¹² Cf. I. KANT, *Crítica de la Razón Pura*, o. c., B X-XIV. pp. 16-18.

²¹³ ARISTÓTELES, *Física*, I, 1, 184a. Para los clásicos la ciencia o conocimiento (*episteme*) se define no por su matematicidad, lo cual vale sólo para un tipo muy particular de ciencia, sino por ser un saber *cierto* y *demostrativo* o aitiológico, esto es, por causas (*aitiai*). Además dentro del concepto de *aitia* podemos desplegar una cuádruple causalidad. Por ello convenía a la metafísica esta definición. Más aún, era considerada como un saber (*sofia*) porque esta ciencia versaba sobre el objeto más excelente: los primeros principios. De ahí la clásica denominación de *regina scientiarum*.

²¹⁴ Cf. R. VERNEAUX, *Crítica de la "Crítica de la Razón Pura"* (Rialp, Madrid 1978), 26-29. En la p. 258, se denomina a la extrapolación de métodos en las ciencias, *cientificismo*. Verneaux lo remonta a Descartes, *para quien el único tipo de conocimiento válido era la matemática*. Su gran pretensión siempre fue la construcción de una matemática universal. Si para Descartes es difícil tratar sobre las realidades meta-matemáticas, para Kant, que absolutiza la física de Newton, es problemático reflexionar sobre realidades meta-físicas.

²¹⁵ Cf. D. HUME, *Tratado de la naturaleza humana*, III, sec. 3., (Espasa-Calpe, 1923). La crítica de Hume, que basaba la causalidad en un mero hábito de asociación de ideas contraído por la sucesiva captación de fenómenos contiguos tenía el riesgo de ofrecer una interpretación contingentista de la ciencia de Newton, al eliminar del mundo físico la necesidad que funda una ley física como explicación o descripción necesaria del comportamiento de los fenómenos. Kant, gran admirador de Newton, acepta la crítica de Hume, pero se ve obligado a refundar el principio de causalidad en la inmanencia, esto es, en las estructuras trascendentales del sujeto; se trata de un *concepto puro radicado en el entendimiento* (I. KANT, *Crítica de la razón pura*, o. c. A. 189 B. 234). El rastro empirista del pensamiento kantiano se observa en la definición de causalidad como *principio de producción, es decir, de sucesión el tiempo* (*Ibid.* A. 189 B. 232-233).

existencia de Dios, queda en entredicho²¹⁶. De este modo, *el principio trascendental consistente en inferir que lo contingente posee una causa, sólo tiene aplicación en el mundo sensible y que carece incluso de sentido fuera de él. [...] El principio de causalidad sólo tiene valor y criterio de aplicación en el mundo de los sentidos. Sin embargo, en este argumento se pretende que sirva precisamente para rebasar ese mismo mundo*²¹⁷.

Un texto paralelo de la dialéctica trascendental nos resume perfectamente este apartado. En él, Kant no sólo se limita a negar que podamos inferir la existencia de un ser necesario por retrotracción causal, sino que además extrae las consecuencias de este planteamiento:

*Sostengo que todas las tentativas de una razón meramente especulativa en relación con la teología son enteramente estériles y, consideradas desde su índole interna, nulas y vacías; que los principios de su uso natural no conducen a ninguna teología; que, consiguientemente, de no basarnos en principios morales o servirnos de ellos como guía, no puede haber teología racional ninguna, ya que todos los principios sintéticos del entendimiento son de uso inmanente, mientras que el conocer un ser supremo requiere hacer de ellos un uso trascendente para el que nuestro entendimiento no está equipado. Para que el principio de causalidad, con validez empírica, nos condujera a un primer ser, éste tendría que formar parte de la cadena de objetos empíricos. Pero, en este caso, sería, a su vez, condicionado como todos los fenómenos*²¹⁸.

Analícemos, ahora también, los principales textos de *La Religión* en torno a esta cuestión.

1. En una primera serie de textos, considera las cuatro ideas básicas de la religión (los *efectos de la gracia* como hechos de experiencia interna, los *milagros* como hechos de experiencia externa, los *misterios* y los *medios de gracia*) como *puros extravíos de una razón que va más allá de sus límites*²¹⁹. Y a continuación justifica: *la apelación a estas ideas no se puede admitir, como en general nada sobrenatural, pues precisamente en ello cesa todo uso de la Razón. Pues hacerlos conocibles teoréticamente en algo [...] es imposible, porque nuestro uso del concepto de causa y efecto no puede ser ensanchado más allá de los*

²¹⁶He aquí la opinión que le merecen las vías clásicas del acceso a Dios desde la cosmología: *son tantos los principios sofisticados que se reúnen en este argumento cosmológico, que la razón especulativa parece haber desplegado todo su arte dialéctico para producir la mayor ilusión trascendental posible. Crítica de la razón pura*, o. c., B. 634, p. 508.

²¹⁷*Ib.*, B. 637, p. 510.

²¹⁸*Ib.*, A 664 B 663. p. 527.

²¹⁹*La Religión*, 76. Sobre lo que se entiende por cada una de esas cuatro ideas, remitimos a la parte descriptiva de nuestro estudio (p. 22).

*objetos de la experiencia, por lo tanto más allá de la naturaleza*²²⁰. Este texto centra la crítica en el uso trascendente que en teología natural se suele hacer del principio de causalidad. Se trata de un principio que Kant deseó librar del escepticismo humeano, pues está en la misma base de la constitución de leyes necesarias y universales que la mecánica de Newton presenta de forma apodíctica. Pero al considerarlos una estructura propia del esquematismo apriorístico del entendimiento lo reformula de forma aceptable para el principio de inmanencia, limitando así su uso a el universo físico, como simple explicación de fenómenos naturales. Nunca debemos perder de vista que para Kant, naturaleza y fenómenos términos con significado idéntico. El principio se funda en la aplicación de la categoría de causa a la intuición pura del tiempo, en donde los fenómenos están ordenados en sucesión²²¹. Deja de ser una ley del ser y pasa a ser una ley del conocer²²².

2. Una vez negada la capacidad de acceso racional a Dios y a todo lo que pueda Revelarnos, nos quedamos en el puro agnosticismo. Como nos indicaban los textos, las proposiciones a cerca de lo sobrenatural no buscan *ampliar* nuestro conocimiento. En los conceptos *trascendentes* no hay *ninguna experiencia* que pueda asegurarnos su *realidad*²²³. Pero el agnosticismo no sólo se refiere a nuestra capacidad de remontarnos a lo sobrenatural, también significa una incapacidad estructural de nuestro conocimiento para conocer aquellos conceptos que no van refrendados por la intuición sensible, de modo que, aún admitiendo que hubiesen sido positivamente revelados, nos serían incomunicables. Citemos, como ejemplo, dos textos.

²²⁰ *Ibíd.* Para no ser prolijos, sólo señalaremos la referencia de otros textos paralelos: p. 80 (las expresiones de contenido dogmático que hay en la Escritura no han sido puestas para *ampliar* nuestro conocimiento. El verbo *ampliar*, aplicado al conocimiento como elemento que recibe proposiciones verdaderas de orden teórico en su encuentro con la doctrina revelada, es el preferido por Kant); p. 230 (*el concepto de una intervención sobrenatural en relación a nuestra facultad [...] es trascendente y es una mera idea, de cuya realidad ninguna experiencia puede asegurarnos*) y p. 234 (hablando de los tipos de *fe ilusoria*, dice que ésta *tiene lugar en la transgresión, posible para nosotros, de los límites de nuestra Razón respecto a lo sobrenatural, que no es con arreglo a leyes de la Razón un objeto ni del uso teórico ni del práctico*).

²²¹ M. GARCÍA MORENTE, *La filosofía de Kant*, o. c., 161.

²²² Simultáneamente a la crítica del principio, la modernidad opera una reducción de las cuatro causas aristotélicas a la eficiente, la única susceptible de ser matematizada. Sin embargo, *no han ninguna razón para reservar el nombre de causalidad a la causalidad eficiente, ni, por consiguiente, reservar el nombre de principio de causalidad a alguna fórmula concerniente a la relación de eficiencia*. R. VERNEAUX, *Crítica de la crítica*, o. c., 106.

²²³ *El concepto de un ser suprasensible provisto de las propiedades requeridas para consumir el bien supremo a través de la moralidad, se tiene por mira; pero va más allá de nuestras facultades el concepto de la naturaleza de tal ser*. *La Religión*, 220.

- a. Hablando sobre las acciones que el hombre emprende en religión (vida devocional y medios de gracia) para hacerse agradable a Dios, asegura que *teóricamente no podemos en absoluto captar qué es en sí esta relación de Dios al hombre y ligar a ello conceptos, incluso si él quisiera descubrirnos tal misterio*²²⁴. Esta frase nos subraya que el agnosticismo está tan conforme con la capacidad racional humana que incluso, ante una eventual revelación sobrenatural, nuestros conceptos tampoco podrían expresarla. Es inconceptualizable. El Padre Garrigou-Lagrange ratifica esta conclusión y asegura que el fundamento del relativismo dogmático es la *teoría nominalista o empirista del concepto*²²⁵.
- b. Kant afirma: *nada nos ha revelado Dios y nada puede revelarnos, pues no lo comprenderíamos*²²⁶. El texto original subraya esta última palabra y una nota de la segunda edición amplía a pié de página: *no es pensable que [...] Dios pueda hacernos llegar este conocimiento por inspiración; pues tal conocimiento no puede en absoluto estar en nosotros, ya que la naturaleza de nuestro entendimiento no es susceptible de ello*²²⁷.

Al comienzo de la obra, nuestro autor distinguió sus razonamientos de los naturalistas puros, que rechazaban el concepto de Revelación. Pero según profundizamos en su pensamiento, descubrimos que estas distinciones no tenían más fin de distraer la censura. En la práctica, tras el examen de estos textos, su planteamiento es muy cercano al naturalismo.

2.2. Identificación entre *racional* y *comprensible*

El último texto que acabamos de citar en el apartado anterior, pone como base para negar la existencia de hipotéticos datos revelados, la incapacidad de nuestro entendimiento para hacernoslos *comprensibles*. Uno de los slogans de los ilustrados ingleses fue el *above reason, against reason*²²⁸. La esfera de las verdades Reveladas y

²²⁴ *Ib.*, 207.

²²⁵ R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *Las formulas dogmáticas* (ed. Herder, Barcelona 1965), 12.

²²⁶ *Ib.*, 177.

²²⁷ *Ibid.*

²²⁸ La primera formulación de este principio es de Boyle. Locke no enfrentó ambas esferas (*above reason* y *against reason*) de forma directa, aunque problematizó hasta el límite su relación. Con Toland el

los misterios sobrenaturales, al no ser comprensibles para la razón, por desbordar el objeto propio de esta última, se tornan algo caprichoso, contradictorio y opuesto a la misma. Racional y comprensible se identifican. La argumentación va oscilando lentamente de la consideración superflua de los misterios, por carecer de importancia para el uso práctico, a la consideración anti-racional de los mismos. En varias ocasiones Kant señala que *sólo lo práctico es comprensible para nosotros*²²⁹. Fuera de los conceptos que afectan al uso práctico que establece la razón, no podemos *determinar* nada. La consecuencia de esto es que debemos evitar buscar la Religión *fuera de nosotros*²³⁰. Del exterior nos viene la noticia. La Revelación cristiana es esencialmente noticia o testimonio divino. Al fundar la Religión solamente en nosotros, no admitimos como parte integrante de la misma más que lo que ponemos de nuestra parte: esto es, únicamente el fruto de nuestra especulación. La Revelación no acontece exteriormente. De este modo, se identifican perfectamente los contenidos revelados con los meramente racionales. No puede ser de otro modo si la religión se *busca* en nosotros.

Sin embargo, negado el estatuto epistemológico de la metafísica, ni siquiera ciertas verdades de teología natural, a las cuales podríamos llegar nosotros, son mantenidas. *La verdadera religión única no contiene nada más que leyes, esto es: principios prácticos de cuya necesidad incondicionada podemos ser conscientes y que, por lo tanto, reconocemos como revelados por la Razón pura (no empíricamente)*²³¹. De igual modo que la razón funda la ciencia mecánica en principios universales y necesarios; Kant aspira a prolongar la revolución científica al campo de la moral. Los juicios *sintéticos a priori* deben conformar también a la religión y el *imperativo categórico* es su único contenido. Es imposible que la religión no sea aprehensible de manera perfecta por la Razón, pues el único juicio que la constituye es la máxima o imperativo formal que ella misma ha gestado. De semejante manera a como la razón funda la física, encontrando en

antagonismo es claro, su obra *Cristianity not mysteious* es buen ejemplo de ello. No se concibe que por encima de la comprensión humana exista una esfera de contenidos supra-rationales de orden divino. Kant, que absorbe estas ideas ilustradas, las reformula empleando los conceptos *según razón* y *contra razón*. Lo misterioso es contra-racional. Para comprobar la evolución de los términos en este período, Cf. L. PRIETO, *El inicio de la historia y la exégesis racionalista en Kant*, en *Alpha Omega*, VII/ 2 (Madrid 2004), 199-241; y J. ARANA, *Las raíces ilustradas del conflicto entre razón y fe*, o. c., 9-27.

²²⁹ *La Religión*, 207.

²³⁰ *Ib.*, 202.

²³¹ *Ib.*, 203.

el mundo natural sólo aquello mismo que ella aporta, igual sucede en la religión ilustrada. La Razón proyecta aquello que ella misma es²³².

Conviene explicitar esto último. La física no puede existir sin los principios *a priori* de la razón. El principio de inmanencia los cataloga no como una ley del ente natural, sino del pensar. Las percepciones de la sensibilidad (*estética trascendental*) son posibles por las formas *a priori* que las ordenan, las *intuiciones puras* del espacio y del tiempo. Ellas condicionan toda percepción en general y están de lado del sujeto. En ellas se fundan la ciencia geométrica (espacio) y la matemática (tiempo). La síntesis del pensamiento (*analítica trascendental*), para dar origen a las ciencias empíricas, se realiza por la aplicación de las *categorías a las intuiciones puras, y dan lugar así a los principios a priori de la ciencia físico-matemática*²³³. De este modo, las leyes del pensar configuran las relaciones que se dan entre los fenómenos y la universalidad y necesidad de los juicios físicos no proviene de la multiplicidad y dispersión de la experiencia, sino de los principios del pensar. La Razón encuentra en la realidad lo que ella misma pone. Este principio que domina toda la *Crítica de la Razón Pura* también es válido en su dominio práctico. Los contenidos de la moral y la religión no rebasan la esfera de lo comprensible porque, por definición, son formulados por el entendimiento.

De lo supra-racional, por escapar al campo de las intuiciones y categorías, no podemos asegurar nada. Como hemos señalado con anterioridad, *teóricamente no podemos en absoluto captar que es en sí*²³⁴. El juicio sobre lo sobrenatural no es negativo, sino que queda suspendido. Por medio de esta segunda argumentación también se postula un completo agnosticismo. Ahora bien, la crítica de R. Verneaux a propósito del *above reason, against reason*, muestra hasta qué punto es precipitado el juicio del idealismo: *que una cosa sea inconcebible no impide que exista. Tomar por equivalente lo inconcebible (para nosotros) y lo imposible (en sí) es muy aventurado, pues queda por saber por qué esta cosa es inconcebible. El único caso en el que las dos zonas coinciden es la inconcebibilidad a causa de la contradicción interna [...]. El argumento de Kant sería válido si el único tipo de conocimiento posible para el hombre fuera la*

²³² Hasta nuestros días se ha admitido que todos nuestros conocimientos deben regularse por los objetos [...] ensáyese, pues, aún a ver si tendríamos mejor éxito en los problemas de la metafísica, aceptando que los objetos sean los que deben reglarse por nuestros conocimientos. I. KANT, *Crítica de la Razón Pura*, o. c., B XVII. Con estas palabras, Kant explica “el giro copernicano” al que ha sometido a la filosofía. Consiste en otorgar al sujeto, mediante el principio de representación, la capacidad de ordenar la realidad con sus resortes trascendentales. Se trata de la perspectiva que definimos como “constructivismo gnoseológico”.

²³³ M. GARCÍA MORENTE, *La filosofía de Kant*, o. c., 164.

²³⁴ *La Religión*, p. 207.

*física*²³⁵. Sin embargo, el campo de lo razonable es más vasto que el de las ciencias exactas. Las revoluciones científicas contemporáneas muestran hasta qué punto es impreciso hablar de leyes necesarias, exactas y apodícticas aún dentro del universo natural, más aún si pretendemos predecir el comportamiento de los sistemas físicos no lineales (ec. fenómenos atmosféricos, sistemas gravitacionales de más de tres cuerpos, etc.). Más bien existen pautas o regularidades, que de ningún modo pueden ser previstas cabalmente conforme al *principio reduccionista* del movimiento²³⁶. La racionalidad es, por tanto, un concepto más ancho de lo que el científicismo y la filosofía que lo ampara pretenden. Identificar el mundo racional con el mundo matemático, es algo muy cómodo para la comprensión sesgada de un universo construido con números (Galileo) o en base a una matemática universal (Descartes), pero no se corresponde con la complejidad de la naturaleza. La cosmovisión kantiana, en cuanto científicista, propone un concepto de racionalidad amputado y, como tendremos ocasión de demostrar, muy débil de mantener.

2.3. Lo histórico y su necesidad

Para la filosofía crítica, lo histórico nunca puede gozar de universalidad y necesidad. En el contexto de la teología fundamental, la apología cristiana clásica buscaba dar razón de la credibilidad del cristianismo. Para ello estudiaba dos campos²³⁷.

- i. En primer lugar, indaga el testimonio apostólico y los *orígenes históricos* del cristianismo como garantía de la credibilidad del mensaje, de lo revelado. Esta argumentación versa sobre la credibilidad histórica.

²³⁵ R. VERNEAUX, *Crítica de la "Crítica de la Razón Pura"*, o. c., 258.

²³⁶ Conforme a este principio, el estado final de un sistema depende de la suma de las condiciones iniciales y una ley que describa el comportamiento del mismo. La complejidad del mundo natural, evidenciada por el descubrimiento de la inestabilidad dinámica de H. Poincaré, echa por tierra el esquema demasiado simple de este principio científicista. Cf. G. BASTI, *Filosofía della Natura e della Scienza I*, (Lateran University Press, Roma 2002), 142-144.

²³⁷ Estos elementos nos han ayudado a observar algo que pasa desapercibido. A. Lang distinguía tres etapas sucesivas del pensamiento moderno la impugnación de la revelación cristiana. i) Los primeros "ilustrados" se habrían centrado en la argumentación conceptual-metafísica, ii) el romanticismo de principios del XIX en las bases históricas de la religión cristiana, iii) el humanismo ateo en el rechazo de los valores religiosos. Para Lang, Kant se halla en la primera fase. Nosotros creemos que un estudio atento de esta obra evidencia que para Kant no sólo se han contemplado como objeto de la crítica los temas metafísicos que tanto entretuvieron a los deístas ingleses (Herbert de Cherbury, M. Tindal, J. Toland, J. Locke) sino que además, desde el mismo fracaso de la metafísica, se redirecciona conscientemente la argumentación hacia la sospecha a cerca de las fuentes históricas de la revelación cristiana. Ciertamente, Lang tiene razón al decir que *para la Ilustración lo histórico fue algo sin importancia* (p. 64), pero esto no sucede en Kant. Él es el engarce que plantea los temas de los que partirá la primera generación de románticos. Cf. A. LANG, *Teología fundamental*, o. c., 59-64.

- ii. Junto con esto, en segundo lugar, otro factor de la credibilidad del cristianismo es la *fuerza demostrativa en ciertos conceptos trascendentes* a los que puede llegar la especulación de la razón (existencia y naturaleza de Dios, su trascendencia, concepto de Creación *ab aeterno*, inmortalidad del alma, etc). Se trata de una defensa de la fe que tiene que ver más con aspectos especulativos.

Una vez que la crítica de la razón ha sospechado de esta última capacidad del entendimiento humano, Kant procede a replantear la supuesta firmeza de la base histórica de la Revelación. La religión ilustrada kantiana considera que la fe religiosa no tiene por sí otros fundamentos demostrativos que los históricos. Hasta tal punto, que para designar los contenidos de la Revelación Natural se recurre en múltiples ocasiones al binomio “*fe histórica*”²³⁸. Los textos en esta dirección abundan. Las condiciones de necesidad y universalidad, a las que se añaden en otro texto, la de apodicticidad de sus juicios²³⁹, son las notas que definen la verdadera fe pura. El replanteamiento de la dimensión histórica en el que acontece la Revelación cristiana se articula en torno a tres argumentaciones y tiende a concluir que lo que ha sucedido en un momento concreto del tiempo, en lugar particularizado del mundo, no goza de la legitimación necesaria para ser mantenido como verdad absoluta e incondicional, universalmente válida. Repasemos la argumentación:

- *Lo fenoménico no es fuente de necesidad*. Esta idea de Hume es aceptada acriticamente por el idealismo como un supuesto indiscutible. Por tanto, los fenómenos no pueden fundar verdades absolutas, no nos ayudan a escapar de la contingencia y multiplicidad del mundo apariencial. La necesidad de la física, de las matemáticas y la geometría se apoya en la razón, no en la realidad. En la historia no caben eventos definitivos y trascendentes. Todas las secciones narrativas de la Escritura deben acogerse con cautela. La exégesis racionalista impone su relectura en base a unos criterios naturalistas²⁴⁰. Si la Revelación cristiana acontece en la historia mediante *hechos y palabras*²⁴¹, los hechos (*mirabilia veterotestamentarios* y milagros neotestamentarios) son invenciones; y las palabras o doctrina debe depurarse. Los misterios y dogmas, esto es,

²³⁸ *La Religión*, p. 147.

²³⁹ Cf. *Ibíd.*, p. 225.

²⁴⁰ Cf. p 41 de nuestro estudio.

²⁴¹ *La revelación se realiza con hechos y palabras intrínsecamente conexos entre sí*. CONCILIO VAT. II, Const. Dog. *Dei Verbum*, II, n 2.

- verdades cuyo objeto es la fe o la moral, son tenidos por irrelevantes o imaginarias iluminaciones del entendimiento que pretende hallar luz viendo más allá de donde la naturaleza le incapacita estructuralmente para conocer. Es más, suponiendo que fuese verdad aquello que imagina entender, sería irrelevante, pues de nada sirve en torno a la edificación moral del individuo.
- *La fe racional pura exige separarse de lo empírico*; la exigencia de formalidad, de todo lo material. *Puro* en Kant designa las condiciones trascendentales del conocimiento, con independencia de los datos que nos suministra la experiencia empírica. La Religión pura pone en cuarentena la explicación histórica de la Revelación. Sin embargo, ésta acontece en la historia. Por lo tanto, el cristianismo queda mutilado de cualquier conocimiento revelado en el tiempo. En resumidas cuentas, de todo su contenido, que nos ha sido concedido por pura gracia divina.
 - *Las estructuras trascendentales, a priori de todo conocimiento fenoménico (dato revelado), son comunes a todo hombre*. Sólo ellas pueden fundar una religión universal. En el caso contrario, sólo se benefician de la religión aquellos a los cuales ha alcanzado el mensaje o la predicación histórica. No hablaríamos de un conocimiento universalmente válido. Al limitar el verdadero saber al científico, cuyas teorías y axiomas son universales, el resto de discursos son inciertos. Si no se apoyan en el sustrato común de las capacidades trascendentales de todo hombre, no puede tratarse de un conocimiento que pueda gozar de una validez perenne.

2.4. Significado de la *analogía* y duda de su capacidad *conclusiva*

La cuarta justificación que apoya la reducción de la dimensión sobrenatural del cristianismo se incluye en una extensa nota a pié de página añadida a comienzo del segundo libro²⁴². Kant llama *esquematismo de la analogía* a las representaciones imaginativas que nos *hacen representable* algún valor moral. De este método de expresión se sirve la Escritura. Pone el ejemplo del amor de Dios, citando a Jn 3, 14-16. Para hacernos representable esta idea, la Escritura nos cuenta la historia del Padre que envía a su Hijo al mundo y lo sacrifica por amor a nosotros. Hasta aquí todo correcto.

²⁴²Cf. *La Religión*, 86.

Pero el problema viene cuando se asegura que *con esto no se quiere afirmar que ello sea también así en sí (kat' aletheian)*²⁴³. La razón es que este “esquematismo de la analogía” es sólo representativo en el sentido débil del término: figurativo. La indigencia de nuestra mente provoca que para *hacernos captables calidades sobrenaturales necesitemos siempre cierta analogía con seres naturales*²⁴⁴. En este caso concreto, para que podamos comprender la idea del amor de Dios, se nos relata la historia del Padre que envía a su Hijo al mundo. El término “analogía” no significa semejanza en lo sustancial, sino envoltorio completamente imaginativo de una idea. Si tenemos presente la radical incapacidad del entendimiento humano para concebir conceptos meta-físicos y, por tanto, también los sobrenaturales, descubrimos que la narración revelada sólo es “analogía”. Para Kant, el verdadero problema sucede cuando, este esquematismo, del que la razón no puede prescindir en el orden sobrenatural, se intenta *convertirlo en un esquematismo de la determinación del objeto (para la ampliación de nuestro conocimiento)*²⁴⁵. Los esquemas analógicos no dejan de ser ejemplos, jamás predicados que correspondan a los objetos. Al no ser posible la determinación de los objetos de este orden, no podemos hablar en él de proposiciones *kat' aletheian*. Las ideas sobrenaturales que propone la revelación sobrenatural quedan catalogadas como i) un campo que nada tiene que ver con la verdad, ii) algo que no amplía el conocimiento, iii) y, en su génesis, sólo son imaginativas.

Se niega así lo que Kant llama, *capacidad conclusiva*²⁴⁶ de los esquematismos de la analogía. Tornarlos verdaderos, efectuar el paso de los esquemas a la cosa misma, supone un *enorme salto* que se califica como (*metábasis eis állo génos, paso a otro género*)²⁴⁷. Y por si todavía quedase alguna duda, Kant saca la consecuencia última de este principio: la invalidez de la argumentación causal, partiendo del orden del mundo, para remontarnos hasta la existencia de Dios como inteligencia creadora. Procedemos de igual forma: nos imaginamos que la relación de Dios, causa, con el mundo, su efecto, (concepto) es como la de un artista, Kant pone el ejemplo del relojero, con su obra (esquematismo de analogía); sin embargo, ¿es legítimo dar el salto que confirma la realidad (*kat' aletheian*) del esquematismo? No está de nuestra parte la resolución conclusiva de este salto.

²⁴³ *Ibíd.*

²⁴⁴ *Ibíd.*

²⁴⁵ *Ibíd.*

²⁴⁶ *Ib.*, 87.

²⁴⁷ *Ibíd.*

2.5. El problema metódico del idealismo

Como ha demostrado E. Gilson²⁴⁸, el problema fundamental al que se deben adscribir las conclusiones antimetafísicas del idealismo crítico es su mismo método. El idealismo, *por cuanto identifica a priori el método filosófico con el de una ciencia determinada, acaba necesariamente vaciando la filosofía de todo contenido propio y se condena al cientificismo*²⁴⁹. Es interesante observar cómo el deseo de emancipación de la filosofía, que comienza por rebelarse a su colaboración teológica (los escolásticos la llamaban *ancilla theologiae*); termina con una esclavitud aún mayor, la de ser mera epistemología científica²⁵⁰. En el caso kantiano, *toda metafísica como conocimiento distinto se torna imposible, porque la razón queda aislada del entendimiento y se esteriliza por falta de las intuiciones sensibles que se requieren para fecundarla*²⁵¹. De ahí que el razonamiento se tope con antinomias infranqueables en su *dialéctica*. Kant se encuentra en un callejón sin salida pues, *la filosofía, habiendo abdicado su derecho a tener un método propio, debe esforzarse por recuperar resultados filosóficos con la ayuda de un método que no lo es*²⁵². Al erigir como método filosófico el físico de la mecánica newtoniana, *se condena de antemano a no obtener de este método más que lo que puede dar, es decir, ciencia, pero no filosofía*²⁵³. Para la filosofía trascendental, los conceptos son válidos si gozan de una intuición sensible. El entendimiento opera con ellos. Pero la filosofía kantiana priva a la razón de ellos, está abocada a sólo tener ideas en cuyas antinomias está completamente encerrada. Este lúcido análisis de Gilson, nos ayuda a centrar el problema:

- *Del método de una ciencia no se puede sacar más que esa misma ciencia*²⁵⁴. La extrapolación metódica de una ciencia a otra es la constante en Descartes y Kant. La ciencia matemática y física tienen su ámbito de validez. Pero la idea moderna

²⁴⁸ (París 1884-Auxerre 1978). Filósofo neoescolástico. Sus estudios sobre el pensamiento medieval y, en particular, del tomismo, están considerados como una de las mejores aproximaciones a la escolástica. Profesor de la Universidad de Estrasburgo, la Sorbona, del *Institute of medieval Studies* de Toronto (Canadá) y miembro de *L'Académie Française*. Sus conferencias en Harvard sobre *la unidad de la experiencia filosófica* lo catapultaron a la fama. El mismo Juan Pablo II recomienda elogiosamente su obra en la encíclica *Fides et Ratio* (14-sep.-1998), n. 74 a, en *Insegnamenti XXI/2*, o. c., 344-345.

²⁴⁹ É. GILSON, *El realismo metódico*, edición bilingüe (Encuentro, Madrid 1997), 59.

²⁵⁰ Cf. M. ARTIGAS, *La mente del universo* (Eunsa, Pamplona² 2000), 66.

²⁵¹ É. GILSON, *El realismo metódico*, o. c., 61.

²⁵² *Ibid.*, 123.

²⁵³ *Ib.*, 131.

²⁵⁴ *Ib.*, 133.

de un *método universal* para las ciencias es una utopía falsa y técnicamente se denomina *cientificismo*.

- El rechazo del pensamiento moderno a la Revelación Sobrenatural, no es tanto el resultado de un proceso conclusivo, cuanto una exigencia necesaria que implica el mismo *método de la inmanencia* que se adopta desde el principio. Para nuestro estudio, la conclusión es muy clara: el principio de inmanencia, elevado a la categoría de método por el racionalismo moderno, es el factor decisivo para fundar el agnosticismo teológico.

3. Recapitulación: el concepto kantiano de *misterio* y su repercusión

Al final del tercer apartado de *La Religión* se introduce una observación en torno al concepto de misterio. Para Kant, el misterio debe cumplir tres condiciones: i) ha *de ser un objeto moral, por lo tanto un objeto de Razón*; ii) *reconocido para el uso práctico*; iii) *pero no reconocido de modo suficiente para el uso teórico*. Y tras distinguir netamente entre una *fe divinamente inspirada* y una *fe racional pura*, sentencia: *sentimientos no son conocimientos*²⁵⁵. Tal y como nos mostraba el apartado anterior, el principio de inmanencia nos confina dentro de los límites de nuestro entendimiento. La realidad queda reducida a las representaciones conceptuales que engendra el sujeto. De ahí que el misterio *cada uno tendrá que buscarlo (si en algún caso existe) solamente en su propia Razón*²⁵⁶. La afirmación tiene el alcance exacto que el lector está intuyendo: solo podemos hablar de misterios *revelados a nosotros por nuestra propia Razón*²⁵⁷.

El pensamiento kantiano logrará con el tiempo hacerse camino entre la teología liberal, hasta el punto de constituir la base que sostiene el agnosticismo modernista. Le Roy²⁵⁸ dice que si los dogmas tienen un sentido primariamente intelectual y solamente después un sentido moral no son aptos²⁵⁹.

²⁵⁵ I. KANT, *La Religión*, 170.

²⁵⁶ *Ibid.*

²⁵⁷ *Ib.*, 175.

²⁵⁸ Édouard Le Roy (1870-1954). Filósofo y matemático francés. Amigo personal de Teilhard de Chardin y discípulo de Bergson. Profundamente interesado por la metafísica. Sus estudios versaron sobre la relación entre ciencia-moralidad-dogma. Rechazó la teología especulativa en pro de una fe sentimental e instintiva. Sus ideas sobre la revelación se agrupan bajo el amplio movimiento del modernismo.

²⁵⁹Cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, O.P., *El sentido común. La filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas* (Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1944), 239; Idem, *Las fórmulas dogmáticas. Su naturaleza y valor* (Herder, Barcelona 1965), 9.

Si hay que considerar como secundario y derivado el sentido práctico y moral del dogma, y colocar en el primer plano su sentido intelectual... cualquier dogma aparece como una servidumbre, como un límite para los derechos del pensamiento, como una amenaza de tiranía intelectual, como una traba y una restricción, impuesta del exterior a la libertad de la investigación: cosas todas radicalmente contrarias a la misma vida del espíritu, a su necesidad de autonomía y de sinceridad, a su principio generador y fundamental que es el principio de inmanencia²⁶⁰.

Salta a la vista que este texto destila el espíritu de la crítica kantiana. Ésta no sólo influyó en cierta racionalización de la dogmática, en el caso de Hermes y Günter; sino que inspiró a un gran número de pensadores. En un primer momento se intentaba privilegiar la dimensión práctica de la dogmática marginando un sentido teórico-doctrinal. En un segundo momento, el agnosticismo kantiano completaba su crítica concluyendo el escepticismo metafísico. No se puede terminar de otro modo si se acepta el mismo modo de proceder: el principio de inmanencia. Le Roy y los modernistas lo consideran incuestionable²⁶¹.

Además, este texto, puesto en relación con los del escrito programático kantiano *¿Qué es la ilustración?*, nos hablan de la intención fundamental de la crítica: la humanista. Se trata del viejo reclamo del principio de autonomía: *servirse del propio entendimiento sin la conducción de otro*²⁶². La emancipación del entendimiento implica romper con toda cadena, incluida la del dogma. Las cinco argumentaciones de *La Religión* en torno al agnosticismo teológico, no tienen otro *espíritu* que el principio de autonomía. El padre Garrigou-Lagrange describe magistralmente este principio como un emparejamiento de dos actitudes: el orgullo intelectual y el temor a lo sobrenatural. Se olvida que los hombres, en la medida en que nos separamos del orden objetivo de la Verdad, nos precipitamos en la peor de las esclavitudes. Convertida la conciencia en la *mensura* del mundo, la verdad ya no es *adaequatio*, sino un producto más del espíritu.

Entre las actitudes espirituales que dominan el pensamiento moderno, destaca la negación de la condición de creaturalidad de la naturaleza humana²⁶³. Esto posiciona a la persona lejos del orden objetivo de la verdad. Frente a la aceptación de la verdad, se propone la creación de la misma. Se olvida que el hombre no es la fuente de la verdad,

²⁶⁰ E. LE ROY., *Dogme et critique*, p. 15; citado en G. LAGRANGE, *El sentido común*, o. c., 143.

²⁶¹ *¿A caso el primer principio del método, que hay que tener como verdadero, lo que claramente se ve ser tal, después de Descartes, tiene réplica?* E. LE ROY., *Dogme et critique*, 7; citado en G. LAGRANGE, *El sentido común*, 143.

²⁶² I. KANT, *¿Qué es Ilustración?* o. c., 1.

²⁶³ Cf. A. LANG, *Teología fundamental*, o. c., 151.

sencillamente porque no es la fuente de la realidad. Es criatura, ha recibido la existencia. Su actividad respecto de la verdad es el descubrimiento, no la creación. Está sujeto a la medida de la realidad.

La repercusión de la crítica idealista ha sido descrita de forma extensa por C. Fabro:

Hasta Kant se mantuvo el dilema: o materialismo (dominio del azar ciego) o teísmo (inteligencia ordenadora). Después de la crítica de Kant a las pruebas de la existencia de Dios, toda la pretendida realidad del mundo es reducida a fenómenos, donde el “orden” de los fenómenos se reduce, por tanto, a apariencia y depende de las formas a priori del entendimiento. Dios no puede nunca ser “objeto” del conocimiento humano; y para Schopenhauer el kantismo ha sido el “ataque más serio” contra el teísmo²⁶⁴.

Basten estas consideraciones para mostrar el desarrollo de las ideas que hemos expuesto. Desde el punto de vista filosófico nos adentramos en las críticas del humanismo ateo a la religión; por la vertiente teológica al relativismo dogmático y disolución de la dimensión sobrenatural del cristianismo en moral por parte de los modernistas.

²⁶⁴ C. FABRO, *Drama del hombre y misterio de Dios*, o. c., 70.

IV. Superación del concepto ilustrado de razón

IV. SUPERACIÓN DEL CONCEPTO ILUSTRADO DE RAZÓN

1. Respuesta magisterial al racionalismo

La Religión se publicó en el 1794. Sin embargo, no tenemos condenas explícitas al criticismo ilustrado hasta la tercera década del siglo XIX. La *Auctorem Fidei* (1794) y otros pronunciamientos sólo fueron de carácter eminentemente disciplinar y motivados por ciertas injerencias políticas propias del josefinismo. La delicada situación de los Pontífices durante los convulsos años de la Europa posrevolucionaria y napoleónica tampoco facilitó que el Magisterio se definiera sobre el racionalismo teológico, máxime cuando éste se estaba gestado principalmente en el seno del mundo protestante.

El Magisterio tardará en ir precisando y analizando las causas de las *novedades* que socavan la fe. Esta progresiva profundización arranca con León XII (1823-1829) y Gregorio XVI (1831-1846). Culmina en las formulaciones acabadas del beato Pío IX (1846-1878) y el primer concilio Vaticano (1971).

1.1. León XII²⁶⁵

Su encíclica *Ubi primum* (1824), publicada tras asumir el Pontificado, llama la atención por vez primera en un mal propio de los tiempos modernos: el indiferentismo religioso. También llamado *tolerantismo*²⁶⁶. Esta doctrina, consecuencia de la crítica racionalista, escinde la razón en dos al considerar que en el campo de los conocimientos naturales se puede alcanzar la verdad; pero en el universo religioso no caben verdades absolutas. La razón es incapaz de las mismas. Por ello, en el asunto de la propia salvación cada cual puede albergar distintas *opiniones*. Se opone “verdad” a “opinión”. En la religión sólo cabe la segunda. El juez que dictamina a que opinión nos adherimos es el propio *juicio personal*. De ahí la exigencia de libertad en materia religiosa. El reclamo de este principio de libertad no es malo en sí, pero las premisas que lo sostienen son falsas. Ciertamente, es precisa la libertad religiosa; pero no porque en el campo metafísico no podamos decidir de forma objetiva donde se encuentra la verdad.

²⁶⁵ (1760-1829). Nacido en La Genga, Ancona. Hijo del conde de Ancona. Estudió en la *Accademia dei Nobili Ecclesiastici*. Secretario privado de Pío VI y nuncio en Suiza y Colonia. Su actividad diplomática le llevó muy cerca de las principales cortes europeas. Fue recluso y tratado por los franceses como prisionero de estado durante varios años. Buen conocedor de la política revolucionaria, como Papa trabajó por denunciar las sociedades secretas de masones que orquestaban la vida europea. H. JEDIN, *Manual de Historia de la Iglesia*, o. c., 181-188.

²⁶⁶ LEÓN XII, car. Enc. *Ubi Primum* (5-may.-1824),DH. 2720.

1.2. Gregorio XVI²⁶⁷

Su magisterio reaccionó con fuerza ante las invectivas del liberalismo teológico. El detonante fueron las polémicas surgidas en torno a la obra de Lammenais, que difundió las doctrinas indiferentistas en el periódico francés *L'avenir*²⁶⁸. En este período comienzan toda una serie de pronunciamientos muy claros contra las ideas racionalistas. Éstas han dejado de ser exclusivas de un grupo de pensadores ilustrados. La labor del periodismo y las oleadas revolucionarias impregnaban la sociedad con semejantes ideas. Además, los postulados racionalistas, hasta ahora confinados en el mundo germano-protestante, comenzaban a permearse en algunos ambientes intelectuales católicos.

- a. *Mirari Vos* (1832). Se define el indiferentismo como la opinión de que *la eterna salvación del alma puede conseguirse con cualquier profesión de fe, con tal de que las costumbres se ajusten a la norma de lo recto y de lo honesto*²⁶⁹. El Papa completa la idea lanzada por León XII. Tal y como propuso el idealismo crítico, la religión se reduce a la moral. La profesión teórica es del todo irrelevante, sólo tiene cierto valor en la medida en que es capaz de motivar o vivificar los contenidos de la razón práctica. Ya no sólo se opone verdad profana a opinión religiosa, sino que además se confirma que en el mundo de la religión sólo una cosa es salvable, el valor que las creencias tienen en el denuedo moral. En este documento no sólo se denuncia la *libertad de conciencia*, sino que se argumenta cuál es el principio profundo que anima esta empresa: el indiferentismo. Sin embargo, todavía se echa de menos un análisis más penetrante. Se describen los

²⁶⁷ (1765-1846). Nacido en Belluno, República de Venecia. Hijo de un noble veneciano. Desde joven mostró un talento precoz y una especial habilidad para la filosofía y la teología. Sus trabajos juveniles se dedicaron a contrarrestar los errores de los jansenistas italianos. Su obra se tradujo a varias lenguas. Profesó la regla de San Benito, elegido abad de *San Gregorio in Celio* vivió de cerca la difícil situación de la Iglesia en los momentos de la invasión francesa. Nombrado cardenal, su fidelidad a la Iglesia y su saber le valieron diversos puestos en la Curia Romana hasta ser elegido prefecto de la congregación de *Propaganda Fide* en 1826. Fue el último Papa que no era obispo en el momento de su elección. Tras la misma, fue inmediatamente consagrado como tal por el decano del colegio cardenalicio. H. JEDIN, *Manual de historia de la Iglesia*, o. c., 422-429.

²⁶⁸ F. R. de Lammenais (1782-1854) fue un filósofo y teólogo francés. Su obra más famosa es *Paroles d'un croyant* (1834). Su personalidad es marcadamente individual. Gran polemista frente a volterrianos e ilustrados. Con su *congregación de San Pedro* promueve los estudios con el fin de intentar dotar a Francia de un clero culto. Sin embargo, la trayectoria de su pensamiento se desvió hacia las sendas del liberalismo. Criticó con dureza a la jerarquía, hasta el punto de abogar por un cristianismo popular, sin iglesia, cuyo único fin sería restablecer una sociedad justa mediante el ejercicio de la caridad. Sus últimos años de vida los dedicó a la política, tomando parte en los movimientos revolucionarios del 48. Cf. *Ibid.*, 440-447.

²⁶⁹ GREGORIO XVI, car. Enc. *Mirari Vos* (15-agt.-1832), DH 2730.

errores indiferentistas, pero no se recuerdan los fundamentos del escepticismo metafísico que los hacen posibles. A pesar de todo, ya Gregorio XVI alerta al indicar que la raíz de estas corrientes bien puede hallarse en las *disciplinas filosóficas*²⁷⁰. Con ello, aparece un perfil que nunca antes había existido en la historia de la Iglesia. El nuevo hereje ya no parte de disquisiciones exegéticas o teológicas, sino de ciertos postulados filosóficos que, por el momento, aún no se precisan. Indudablemente toda herejía lleva implícita cierta filosofía (recordemos la influencia platónica en la visión arriana de la divinidad o la tendencia maniquea y nominalista de Lutero, etc), pero lo propio de los errores modernos es su exclusiva vinculación con el mundo filosófico.

- b. *Quo Graviora* (1833). Esta encíclica versa sobre ciertas tensiones establecidas entre la Iglesia y el Estado Renano tras la promulgación de la *Pragmática Constitución Civil de Offemburgo*. Con respecto a nuestro tema, se habla en el segundo apartado de la *indiferencia religiosa*. Una de las consecuencias de la misma es la idea de que *la religión cristiana puede ir perfeccionándose*²⁷¹. Igual que los sistemas filosóficos y las ciencias pueden progresar, la fe puede perfeccionarse devolviéndola a su primitiva claridad. La idea de fondo de los reformadores es restaurar el catolicismo devolviéndolo a su pureza primitiva. Aunque este empeño se limita por el momento a algunas cuestiones canónicas y la liturgia, no tardarán en aparecer las impugnaciones al mismo dogma. Lo más destacable es el prejuicio antisobrenaturalista que anima a los reformadores. En efecto, si la religión puede progresar al modo en que lo hace la ciencia natural, no se afirma otra cosa que el origen puramente natural de la Revelación. Ésta sería fruto de la especulación humana, siempre perfectible. Como se puede ver, cada uno de los documentos va profundizando más aquella condena de la *Ubi Primum*. La conciencia católica de estos errores se hace más clara y penetrante.
- c. *Singulari Nos* (1834)²⁷². Retoma la temática y en tenor de la *Mirari Vos*, pero reformula las ideas de un modo mucho más explícito. Poco antes de la conclusión, se hablan de los *desvaríos de la razón humana* y de *aquel falaz*

²⁷⁰ *Ibid.*, DH 2732.

²⁷¹ *Idem*, *Acta Gregorii XVI*, o. c., car. Enc. *Quo Graviora* (4-oct.-1833), n 2, p. 308.

²⁷² Encíclica publicada contra una segunda obra de Lammenais, titulada *Paroles d'un Croyant*. La débil retractación del francés tras la *Mirari Vos*, motivó esta otra intervención tan sólo dos años más tarde.

*sistema filosófico enteramente reprochable*²⁷³. No se pone nombre a dicho sistema, pero se denuncia inequívocamente su voluntad anticatólica.

- d. *Dum acerbissimas* (1835). En este breve se condenan algunas obras del profesor G. Hermes. Éste, partiendo de la filosofía de Kant, introdujo algunas tesis idealistas en teología. Su ensayo, ampliamente divulgado en el mundo alemán, fue acusado de racionalismo. Esta intervención es la más interesante de todas, por su profundo análisis. En primer lugar, se precisa que los nuevos ataques contra la fe no tienen como objetivo la corrección de un punto dogmático, sino que alteran el mismo depósito en cuanto tal²⁷⁴. En segundo lugar se advierte que también es nuevo el método de proceder, tomando como base la *duda positiva*²⁷⁵. Parejo al término indiferentismo se coloca el de *escepticismo*²⁷⁶. Con ello ya desbordamos el análisis descriptivo de las doctrinas, hasta ahora realizado por el Magisterio, para adentrarnos en la médula del sistema racionalista. Ya no sólo se dibujan las notas del indiferentismo, sino que se señala la raíz que lo hace posible: la negación de que el hombre pueda auparse al conocimiento de verdades trascendentes (escepticismo). Finalmente, se introduce una primera definición de racionalismo: *la razón es la norma principal y medio único por el que el hombre puede alcanzar el conocimiento de las verdades sobrenaturales*²⁷⁷. Por todo ello, este documento merece considerarse el mejor inicio de la intensa sucesión de pronunciamientos a cerca de las críticas modernas a la religión Revelada. Todas las ideas que propondrá el Vaticano I se encuentran, al menos sucintamente, enunciadas en este breve.
- e. Tesis suscritas por Bautain (1835)²⁷⁸. Se trata de un documento de la Congregación del Índice frente al movimiento fideísta. La primera tesis reviste especial importancia. Dice así: *el razonamiento puede probar con certeza la*

²⁷³ Idem, *Acta Gregorii XVI*, o. c., car. Enc. *Singulari Nos*, n. 5, p. 434.

²⁷⁴ Cf. Idem, Breve *Dum acerbissimas* (26-sep.-1835), DH 2738. La totalidad de campos a los que afecta la crítica idealista se expone con precisión: *la naturaleza de la fe y la regla de creer; acerca de la Sagrada Escritura, de la Tradición, la Revelación y el Magisterio de la Iglesia; acerca de los motivos de la credibilidad, de los argumentos con que suele establecerse y confirmarse la existencia de Dios, de la esencia de Dios mismo*, etc. Vemos aquí reflejados todos los temas importantes de la crítica kantiana. La encíclica *Qui Pluribus* (9-nov.-1846), del B. Pío IX, tomará como epígrafes algunos de estos temas, ahora tan solo enunciados.

²⁷⁵ *Ibíd.*

²⁷⁶ *Ib.*, DH 2740.

²⁷⁷ *Ib.*, DH 2738.

²⁷⁸ SDA. CONGR. DEL ÍNDICE, *tesis suscritas por Louis-Eugène Bautain* (8-sep.-1849), DH 2751-1756.

*existencia de Dios y la infinitud de sus perfecciones*²⁷⁹. El fideísmo de Bautain venía a coincidir con el idealismo kantiano en un punto, la incapacidad de la razón para determinar nada con respecto a lo metafísico. Para el primero, la única respuesta era confiar la defensa de estas verdades a la sola fe. Para Kant, el agnosticismo era la salida. La Iglesia anticipa las aquilatadas expresiones de la *Dei Filius* haciendo valer la capacidad de la razón en este orden. Al conocimiento de la existencia de Dios (*an Deus sit?*) y de su esencia (*quid est Deus?*) se le cataloga de probativo y cierto. La prueba sigue el camino de la demostración, procediendo de lo más conocido a lo menos. La conclusión no es hipotética o aproximada, sino cierta. El fenomenismo kantiano que recluye a los conceptos dentro del tejido espacio-temporal queda descartado²⁸⁰.

Una vez repasadas las principales intervenciones del Magisterio, como elementos positivos de este período podemos resumir: i) se precisan las raíces de las que se deriva el *indiferentismo* religioso: el *escepticismo* que hace de la duda su método; ii) se constata la reducción de la religión a la moral, depreciando su doctrina. Hasta el punto de desligar la misma del ámbito de la verdad; iii) se advierte que los ataques contemporáneos a la fe no derivan de un modo erróneo de teologizar, sino que presuponen un *sistema filosófico*. No se habla en ningún momento de ideas, tendencias o razonamientos filosóficos equívocos, sino de *sistema*. Esto es, de un modo distinto de razonar que sustituye a la filosofía cristiana tradicional, de una cosmovisión completa (abarca todas las dimensiones del pensar: Dios-hombre-mundo) y definitivamente cerrada incompatible con la fe; iv) finalmente, el objetivo de los autores racionalistas no es la contestación de algún aspecto dogmático, sino la impugnación de la Revelación en cuanto tal.

1.3. Beato Pío IX²⁸¹

²⁷⁹ *Ibid.*, DH 2751.

²⁸⁰ Para establecer la relación del pensamiento de Kant con este punto remitimos a la pág. 48-52 de nuestro estudio.

²⁸¹ (1792-1878). Nacido en Sinigaglia. Estudió en el Seminario Romano. Tras un período de actividad caritativa (director de un orfanato) y diplomática (auditor de la nunciatura de Chile) es nombrado arzobispo de Espoleto. Trasladado a la diócesis de Imola, allí fue creado cardenal y permaneció en esta sede hasta que fue elevado al Papado en el 1846. Los acontecimientos revolucionarios de la primavera de los pueblos (1848) le acarrearón grandes sufrimientos. Su primer ministro Rossi fue apuñalado el mismo día en que inauguraba el Parlamento en Roma, las manifestaciones se sucedieron por Roma y clubs secretos de carbonarios sembraron el odio entre los súbditos de los Estados Pontificios. Pío IX fue acorralado en el Quirinal y huyó disfrazado a Gaeta. La República se estableció en Roma. La restauración vino de mano de las tropas francesas. Sin embargo, la duplicidad de Napoleón III y las maquinaciones de

Su magisterio es sumamente fecundo. Desarrolla todas las intuiciones de Gregorio XVI. Pero precisando con claridad sistemática los puntos que fundamentan los ataques liberales modernos. Supo entrever con certeza los presupuestos que se escondían tras el liberalismo político. Sorprende la fuerza de sus pronunciamientos. Ya desde el inicio de su pontificado, con la promulgación de su encíclica programática *Qui Pluribus* (1846), se enfrenta al desafío racionalista con la misma precisión argumental con que lo hará el Vaticano I treinta años después. Tras la lectura de los documentos papales, el Concilio resulta ser un resumen estricto de su pensamiento. Éste puede calificarse de clarividente pues, en el escrito programático antes citado, se abordan al completo los temas que marcarán el pensamiento filosófico europeo y sus paralelas réplicas magisteriales durante el siguiente siglo.

- a. *Qui pluribus* (1846). Al comienzo de la encíclica, tras hacer mención agradecida a su predecesor, Pío IX describe el momento actual como plagado de *circunstancias turbulentas*²⁸². Tras solicitar colaboradores que remedien lo complicado de la situación, expone quienes son los responsables de la propagación de estos errores. Se dibuja el perfil del atacante con dos notas. En primer lugar, no se trata de individuos, sino de *sociedades* cuya intención es *desencadenar una guerra cruel y temible contra todo lo católico*²⁸³. En segundo lugar, *se arrojan el nombre de filósofos*²⁸⁴. Seguidamente se enuncian los focos donde se centra la atención del pensamiento naturalista moderno:

los liberales para unificar Italia en torno a Roma hicieron de este pontificado uno de los más convulsos de la historia. Cf. VICENTE CÁRCEL ORTÍ, *Pío IX, pastor universal de la Iglesia* (Edicep, 2000).

²⁸² B. Pío IX, car. Enc. *Qui pluribus* (9-nov.-1846), n. 1, en *Acta Pii IX* vol. I, Pars prima, (Verlagsanstalt, Graz 1971), 4.

²⁸³ *Ibíd.*, n 3, p. 6. Estas *sectas clandestinas salidas de las tinieblas para ruina y devastación* (*Ib.*, DH 2783) son los francmasones. En el ámbito italiano se denominan *carbonari*. Estuvieron detrás del asesinato de Rossi y de algunos preladados de la corte papal que fueron tiroteados al proclamarse la República. El magisterio cobra conciencia de que los errores doctrinales divulgados por estos círculos no pretenden remendar la fe, sino *arrancarla de raíz* (idem, *Acta Pii IX*, o. c., n. 3, p. 6 y car. Enc. *Noscitis et nobiscum* [1849], n 1, p. 198). Por lo que respecta a la condena de la masonería, el documento más antiguo que la menciona es CLEMENTE XII, Constitución *In eminenti* (28-abr.-1738), DH 2511-2513.

²⁸⁴ B. Pío IX, car. Enc. *Qui pluribus*, en *Acta Pii IX*, o. c., 6. Más adelante se vuelve, como en el magisterio precedente, a catalogar de *sistema perverso* a las elucubraciones del racionalismo filosófico. Insisto en la importancia de la palabra *sistema* porque el Magisterio reitera constantemente este término. Pensamos que está en la intención señalar que no existe, frente a lo que muchos pretenden, una distinción entre el “método moderno” de proceder en filosofía y las “consecuencias” del mismo. Como si se pudiese validar el primero, aunque no se acepten las implicaciones. El idealismo kantiano es un sistema como tal. Aceptado el método, se imponen las conclusiones. Y, como sistema, es rechazado por el Magisterio.

- i. *Los misterios de nuestra religión sacrosanta son cuentos inventados por los hombres*²⁸⁵. Recordemos como en la génesis de la religión positiva, Kant reconocía el doble papel jugado por la imaginación. Ella se encarga de hiperbolizar ciertas ideas (los misterios) con el fin de paliar la desazón de la conciencia por su incapacidad moral. Junto a esta explicación psicologista, *La Religión* también recuerda la imposibilidad estructural que el entendimiento humano encuentra al formar conceptos trascendentes. Es imposible concebirlos sin revestirlos de cierta figuración imaginativa. De ahí surgen todas las secciones narrativas de la Sagrada Escritura. En resumidas cuentas, *sentimientos no son conocimientos*²⁸⁶. Y por ambos caminos se concluye el papel único de la imaginación en el nacimiento de la religión positiva.
- ii. Empeño en rechazar todo lo que el supremo y clementísimo Autor de la naturaleza, Dios, se dignó, por singular beneficio y misericordia, manifestar a los hombres para que consigan la verdadera felicidad²⁸⁷. Se trata de la Revelación Sobrenatural. El Vaticano I completará esta definición enunciando el doble objeto de la Revelación: i) *se ipsum*, el misterio de la intimidad divina, ii) *et aeterna voluntatis suae decreta*, su proyecto de salvación para el hombre y la economía de la misma²⁸⁸.

Pero la encíclica focaliza el problema en torno a las relaciones entre razón y fe. El pensamiento moderno *se esfuerza en proclamar la fuerza y excelencia de la razón humana*²⁸⁹, hasta el punto de establecer un antagonismo entre el conocimiento racional y la fe. El Papa replica con la doctrina tomista tradicional de la única fuente. Tanto razón como fe *proceden de la misma fuente de la verdad eterna e inmutable, Dios*²⁹⁰. La ayuda mutua que se prestan entre ambas

²⁸⁵ *Ib.*, DH 2775.

²⁸⁶ I. KANT, *La Religión*, 170.

²⁸⁷ Pío IX, car. Enc. *Qui pluribus*, DH 2775.

²⁸⁸ CONC. VAT. I, Const. Dogmática *Dei Filius*, cap. 2, DH 3004.

²⁸⁹ Pío IX, *Qui pluribus*, DH 2776.

²⁹⁰ *Ibíd.*

se expresa, por parte de la razón, con los verbos *demostrar*²⁹¹, *confirmar* y *defender* las verdades de fe. Ésta última *ilustra, confirma* y *perfecciona* la razón con el *conocimiento de las verdades divinas*.

Con agudeza, Pío IX constata cómo para estos autores, las verdades divinas serían *algún invento filosófico que se perfecciona con métodos humanos*²⁹². El Papa recuerda el origen divino de la religión cristiana y niega que el depósito revelado pueda *deducirse de la razón o perfeccionarse por ella*²⁹³. El intento racionalista de Hermes y el idealismo que construía el mundo a partir de un proceso dialéctico y deductivo de la idea absoluta, ejemplificaban este posicionamiento.

Frente a la visión irreconciliable entre razón y fe, la Iglesia propone la fe como el medio que abre la razón a su máxima perfección. No sólo no la contraviene, sino que la plenifica: *nada es más conveniente a la razón que asentir y firmemente adherirse a aquellas cosas que le consta han sido reveladas por Dios*²⁹⁴. Ahora bien, para asegurarse de que algo ha sido efectivamente revelado, la razón debe emitir un juicio de credibilidad. El naturalismo negaba el hecho mismo de la posibilidad de una Revelación sobrenatural. Aunque Kant no se identificaba con esta postura, en la práctica la mantenía. Su intento de escapar del naturalismo, se revela a lo largo de su obra, como mera sutileza. Partiendo de los supuestos empiristas de Hume, no cabe ninguna otra posibilidad. Para rechazar a priori la posibilidad de la misma Revelación se acude estos presupuestos anti-sobrenaturalistas. Frente a esta actitud hostil, la Iglesia propone a la razón humana *inquirir diligentemente el hecho de la revelación*²⁹⁵. La actitud de sospecha de la filosofía moderna cree dispensar a la misma de un atento examen, libre de prejuicios, a cerca de los motivos de credibilidad de la religión cristiana. De ahí que el Papa enumere aquellos *argumentos maravillosos*

²⁹¹ Estrictamente hablando, la razón no puede demostrar las verdades de fe. sólo puede mostrar cómo los argumentos aparentemente racionales que avalan su ataque son sofismas que concluyen en el absurdo. Al usar el verbo *demostrar*, el texto se refiere, evidentemente, a aquellas verdades, preámbulo de la fe teologal (*preambula fidei*), que constituyen el corazón de la metafísica realista y que el idealismo kantiano se esfuerza por considerar inconceptualizables, más allá de los límites de nuestra inteligencia. Las definiciones explícitas de la Iglesia en torno a este punto aparecen en los documentos de condena al fideísmo (cf. CONGR. DEL ÍNDICE, *tesis suscritas por Bautain* [8-sep.-1840], DH. 2751-2756; idem, *tesis contra el tradicionalismo de Bonney* [11-jun.-1855], DH 2811-2814).

²⁹² B. Pío IX, *Qui pluribus*, n 5, DH 2777.

²⁹³ *Ibíd.*

²⁹⁴ *Ib.*, n. 6, DH 2778.

²⁹⁵ *Ibíd.*

y espléndidos en los que puede descansar tranquila la razón humana, argumentos con que se prueba la divinidad de la Religión de Cristo²⁹⁶.

El resto del documento, anticipando la futura constitución conciliar *Pastor Aeternus*, presenta a la Iglesia como maestra infalible. Se insiste especialmente en la infalibilidad del Romano Pontífice. Sólo las intervenciones de éste último defienden íntegro el depósito inmutable de la verdad frente a los abusos de la razón²⁹⁷.

Como se puede comprobar, la *Qui Pluribus* es un documento programático de altísimo valor. Reproduce las líneas maestras de todo el Pontificado de Pío IX y anticipa la doctrina del Vaticano I. Éste versará en torno a los errores modernos, recordando en una de sus constituciones la armonía entre razón y fe; y la infalibilidad del Papa en la otra. Ambas verdades ya están desarrolladas y explícitamente defendidas en esta primera encíclica. Pero lo más destacado de esta última es su condena clara y explícita al indiferentismo racionalista como sistema perverso y opuesto a la luz natural de la razón²⁹⁸. Con este documento, la Iglesia ya ha cobrado plena conciencia de que las invectivas contra la religión ya han dejado de ser netamente teológicas, para comenzar a lanzarse desde las materias filosóficas²⁹⁹. La razón se contempla no sólo como el medio para proceder en teología, sino como el criterio hermenéutico último, la instancia suprema. Recordemos las múltiples obras de Kant en torno a la hermenéutica racional, y el desarrollo que se concede a esta empresa en *La Religión*³⁰⁰. Probablemente este sea el problema que más importa al magisterio a juzgar por las múltiples intervenciones en este punto³⁰¹. Sin embargo, la hermenéutica racional es posible sólo en la medida en que la Revelación ha dejado de ser un elemento sobrenatural para equipararse con un sistema filosófico. En el origen de los misterios no hay una intervención sobrenatural, sino que se procede a

²⁹⁶ *Ib.*, n. 7, DH 2779. De nuevo recordamos que el verbo *probar* tiene, en efecto, un sentido fuerte o demostrativo. Si bien no se trata de una demostración al modo de la ciencia física; de forma positiva, como confirmación evidente de algo. Más bien, la prueba a la que se hace referencia es una argumentación negativa, tiene que ver con las incongruencias a las que llega el raciocinio naturalista en su búsqueda de razones para rechazar la Revelación.

²⁹⁷ *Ib.*, n. 8, DH 2781.

²⁹⁸ *Ib.*, n. 9, DH 2785. En torno al indiferentismo, se define con las mismas palabras el Magisterio precedente en la *Mirari Vos*. Cf. GREGORIO XVI, car. Enc. *Mirari Vos*, DH 2730.

²⁹⁹ B. Pío IX, car. Enc. *Qui Pluribus*, n. 9, en *Acta Pii IX*, o. c., 13

³⁰⁰ *La fe religiosa tiene como intérprete a la fe racional pura*. I. KANT, *La Religión*, 193. Las reglas hermenéuticas kantianas del texto sagrado se encuentran enunciadas en la p. 45 de nuestro estudio.

³⁰¹ Cf. B. Pío IX, car. Enc. *Noscitis et nobiscum*, n. 7, en *Acta Pii IX*, o. c., 207-208

elaborar toda una serie de explicaciones genéticas de los mismos haciéndolos derivar de los resortes psicológicos humanos.

- b. *Ineffabilis Deus* (1854)³⁰². La bula con la que se proclama el dogma de la Inmaculada Concepción de María parece que no afecta a nuestro estudio. Sin embargo es de gran importancia por dos factores que amonestan con dureza el posicionamiento naturalista:
- i. Ratifica la sobrenaturalidad del depósito de la Revelación. Ésta no se constituye de doctrinas limitadamente racionales o solamente próximas a la moralidad; en definitiva fruto de la especulación humana. La Revelación se presenta como un plan escondido desde la eternidad, arcano para las inteligencias creadas, y desvelado simplemente por pura misericordia de Dios.
 - ii. Sanciona la intervención magisterial y no la hermenéutica racional como el intérprete autorizado del depósito de la fe. Parafraseando a San Pablo, la Iglesia Católica es presentada como la columna y el fundamento firme de la verdad. Ella misma es enseñada por el Espíritu Santo (origen divino de su ciencia).
- c. *Eximiam Tuam* (1857). Carta Apostólica dirigida al cardenal Geissel, arzobispo de Colonia. En ella se condena la obra de Günter. Este teólogo alemán había seguido la estela de Hermes, condenado por Gregorio XVI. En la carta se cataloga al sistema racionalista como de *erróneo y muy pernicioso*³⁰³. Tal como recordó el magisterio del pontificado anterior³⁰⁴, el racionalismo se caracteriza por conceder *derecho de magisterio a la razón humana y a la filosofía que en las materias de religión no deben en absoluto mandar sino servir*³⁰⁵. Estas palabras recuerdan la clásica visión de la filosofía como *ancilla theologiae*, y además pretenden evitar para la fe un estatuto nada ventajoso. Equiparada al resto de ciencias humanas estaría expuesta a los mecanismos evolutivos de las primeras y a las mismas leyes hermenéuticas. De ahí que el Papa se esfuerce por defender el carácter divino de la Revelación. La razón no puede determinar nada a cerca del objeto revelado, simplemente porque éste le excede. Estas

³⁰² Idem, bula *Ineffabilis Deus* (8-dic.-1854), DH 2800-2804.

³⁰³ Idem, carta *Eximiam Tuam* (15-jun.-1857), DH 2828.

³⁰⁴ Cf. GREGORIO XVI, Breve *Dum acerbissimas*, DH 2738.

³⁰⁵ B. Pío IX, carta *Eximiam Tuam*, DH 2828.

afirmaciones chochan con la preponderancia que el kantismo atribuía a la razón. Recordemos aquella teoría según la cual la *fe racional* debía ser la única intérprete de la *fe religiosa*, la razón de las narraciones históricas de la Escritura³⁰⁶.

- d. *Gravissimas inter* (1862). El siguiente nombre propio en la estela del racionalismo católico es J. Frohschammer. Esta carta al arzobispo de Milán es más clara, extensa y doctrinalmente más interesante que las intervenciones de condena a Hermes y Günter. Para Frohschammer, la razón natural, por sus propias fuerzas podría llegar a la ciencia (conocimiento demostrativo) de los misterios ocultos, esto es, sobrenaturales. Evidentemente se trata de la conclusión contraria al agnosticismo defendido en *La Religión*. Sin embargo, los supuestos son los mismos: la razón es la norma que determina los contenidos de la religión. La solución final puede ser muy distinta a la ofrecida por Kant, pero el punto de partida es común para ambos: ciencia racional y fe se confunden. Las verdades sobrenaturales, que requieren la Revelación divina para ser conocidas, son rebajadas y propuestas como fruto de la elucubración del entendimiento. De nuevo, el error principal es metódico: *atribuir a la razón tales fuerzas que en manera alguna competen a la misma razón*³⁰⁷. De esta forma, los misterios cristianos *pertenecen al dominio de la razón y la filosofía, y la razón, dado este objeto, puede llegar a ellos científicamente por sus propios principios*³⁰⁸. El documento recuerda la fe la Iglesia en este punto. Los misterios sobrenaturales están ocultos y escapan a la certeza racional. Depende de la libertad divina el revelárnoslos. El Papa, al igual que los documentos de la Congregación del Índice que condenaron el tradicionalismo fideísta, recuerda la capacidad natural del entendimiento para alcanzar la existencia de Dios, su naturaleza y atributos. A esta labor de la filosofía se le otorga un doble valor: i) preparar al sujeto para la recepción de la fe (juicio de credibilidad) y ii) *demostrar, vindicar y defender*³⁰⁹ por argumentos este campo de los *preambula*. Sin embargo, otro tipo de dogmas que se refieren a la *elevación sobrenatural del hombre, a su sobrenatural comunicación con Dios* son inalcanzables por la

³⁰⁶ Cf. I. KANT, *La Religión*, oc., p. 136. Para comprender el alcance de estas expresiones remitimos a las pp. 26-27 y 46-47 de nuestro estudio.

³⁰⁷ B. Pío IX, carta *Gravissimas inter* (11-dic.-1862), DH 2850.

³⁰⁸ *Ib.*, DH 2851.

³⁰⁹ *Ib.*, DH 2853.

razón, sencillamente porque *estos dogmas están por encima de la naturaleza*³¹⁰. Es más, también son inalcanzables para las inteligencias puras, permanecen envueltos en el velo de la fe. El Nuevo Testamento nos recordaba que *fides est de non visis* (Hb. 11, 1). La Escritura distingue netamente entre la condición peregrina del hombre en este mundo, su conocimiento aún oscuro, y la superación de esta situación en la visión del propia de los bienaventurados.

La segunda parte del documento condena la libertad de opinión en materia dogmática. Para el racionalismo, la filosofía ha dejado de ser *ancilla* y no tiene porqué respetar el principio de autoridad. La emancipación del entendimiento, verdadero quicio de la empresa ilustrada para Kant³¹¹, implicaba desechar a la teología como regla cierta y objetiva del pensar. Para el Papa existe una legítima autonomía de la filosofía. Ella tiene un método propio, sus principios. De la misma forma que el resto de las ciencias también los tienen. La autonomía legítima de su método le llevaría a admitir como campo propio de esa ciencia, sólo lo que recae bajo su objeto. Pero la libertad que se reclama ahora *no conoce ni siente los propios límites*³¹² de este método y juzga en torno a la revelación divina, que es ajena a él. Hasta tal punto que niega que la Iglesia pueda definir nada infaliblemente en torno a cuestiones filosóficas que afectan a la teología. Eso sí, la filosofía sí que tendría campo libre para dirimir asuntos teológicos. Por vez primera, se ratifica la legítima competencia del Magisterio de la Iglesia para pronunciarse en torno a asuntos o conclusiones filosóficas³¹³. Estas cuestiones serán las que motiven la siguiente intervención pontificia.

- e. *Tuas libenter* (1863). El desencadenante de esta carta, dirigida al arzobispo de Munich-Freising, son las ideas de J. I. von Döllinger, profesor de la facultad de teología de Munich. Inició un congreso de eruditos católicos en el 1863. Allí reclamó libertad para la actividad científica de la teología, si bien las actas del congreso no transmitieron, finalmente, ninguna doctrina contraria al dogma. La carta pontificia es poco original y repite lo anteriormente dicho. Lo único que cabe destacar es que el Papa considera que la fidelidad de los teólogos no se

³¹⁰ *Ib.*, DH 2854.

³¹¹ Cf. I. KANT, *¿Qué es Ilustración?*, o. c., 2. Kant exhorta en esta obra a hacer uso público de la razón en materia dogmática. La servidumbre en este punto es considerada la más grave de todas, mucho más que la dependencia política. Es la ofensa más grave a la dignidad personal.

³¹² B. PÍO IX, carta *Gravissimas inter*, DH 2859.

³¹³ *Jamás será lícito a la filosofía [...] no aceptar el juicio que la autoridad de la Iglesia determina proferir sobre alguna conclusión de la filosofía que has entonces era libre.* Cf. *Ibíd.*

verifica sólo por la adhesión a los dogmas solemnemente proclamados, sino que también es necesaria con respecto al magisterio ordinario y universal de la Iglesia³¹⁴.

Toda esta lista de intervenciones a lo largo tres pontificados fue acotando cada vez más los problemas. No sólo se detectó la matriz racionalista de todas estas nuevas herejías, sino que se precisó en qué consistía el método del racionalismo y sus principales consecuencias. Los documentos que vienen a continuación cierran este período y, por la importancia de los mismos, les dedicamos un capítulo exclusivo.

1.4. Encíclica *Quanta Cura* y *Syllabus*

La encíclica *Quanta Cura*, promulgada el 8 de diciembre de 1864, lleva por subtítulo *sobre los principales errores de la época*. El documento fue acompañado por otro emanado ese mismo día. Su nombre era *Syllabus*. Compendiaba, en forma de tesis, 80 proposiciones que el Magisterio anterior ya había proscrito. Temáticamente el documento no es nuevo, se trata de una recopilación de la doctrina pretérita (se extraen paráfrasis de hasta 32 documentos papales anteriores); pero su originalidad radica en proponer para toda la iglesia una fuente muy resumida y precisa en dónde encontrar los principales errores modernos que habían ido siendo reprobados a lo largo de tres décadas. El primer cuerpo de errores de este índice hace referencia al panteísmo, naturalismo y racionalismo absoluto³¹⁵. Las tesis no reflejan el pensamiento de la Iglesia, sino el de los autores, de forma que se enuncian en positivo y después se las califica de contrarias a la fe. La tercera tesis reza así:

La razón humana es el único juez de lo verdadero y de lo falso, del bien y del mal, con absoluta independencia de Dios; es la ley de sí misma, y le bastan sus solas fuerzas naturales para procurar el bien de los hombres y de los pueblos (Ib., n. 3, DH 2903).

³¹⁴ *Los hombres del congreso deben reconocer que no es bastante para los sabios católicos aceptar y reverenciar los predichos dogmas de la Iglesia, sino que es menester también que se sometan a las decisiones que, pertenecientes a la doctrina, emanan de las Congregaciones pontificas, lo mismo que a aquellos capítulos de la doctrina que, por común y constante sentir de los católicos, son considerados como verdades teológicas y conclusiones ciertas.* Idem, carta *tuas libenter* (21-dic.-1863), DH 2880.

³¹⁵ El nombre de “racionalismo absoluto” parece referirse al “idealismo absoluto” de Hegel, cronológicamente más cercano a la redacción de este documento. Sin embargo algunas tesis, las que aquí se enumeran, afectan plenamente al primer paso de esta corriente filosófica: el idealismo crítico de Kant.

En esta proposición destacan dos elementos: i) el juicio de la razón no está condicionado a nada, a ninguna ley que no sea la que ella misma se da; ii) se consideran superfluas cualquier tipo de determinaciones ajenas a ella en orden a la consecución del bien individual (ética) o de la comunidad (política). Ambos elementos se encuentran explícitamente defendidos en *La Religión*.

En primer lugar, Kant consideraba que la moral debía desligarse de cualquier heteronomía que la pudiese viciar³¹⁶. Para constituir el único imperativo formal, que dado su carácter trascendental sería necesario y válido para todos los hombres, había que prescindir de determinaciones materiales o empíricas. Entre ellas se encuentran las proposiciones de la ley positiva y revelada, solo accesibles mediante la experiencia histórica. La Revelación es esencialmente un acontecimiento. La estrategia kantiana no consiste en negar la validez de la moral revelada, pero sí su origen y fin sobrenaturales, así como los medios que elevan al sujeto a la vida divina. No contendría en sí más elementos que los que naturalmente podemos conocer. Reduce la religión a pura moral filosófica. De hecho se considera que, aunque la moral bíblica ha sido ventajosa para nosotros a la hora de adquirir con rapidez los preceptos básicos que regulan el comportamiento moral, en adelante se debe presentar éste como pura conquista de la razón, suprimiendo cualquier referencia al dogma (que siempre denomina *misterios* o *doctrina*) y a las secciones históricas de la Escritura. Éstas ya han cumplido su misión pedagógica. Lo histórico no puede gozar de validez universal, como tampoco la colección de datos empíricos que transmite la Biblia. La razón debe depurar este material tomando sólo aquello que resiste la experiencia trascendental. El cristianismo deja de ser una religión de misterios sobrenaturales y se convierte en pura ética. Sólo así tiene carta de ciudadanía.

Repasemos ahora una serie de tesis que el Syllabus sigue adjudicando al racionalismo absoluto.

Todas las verdades de la religión derivan de la fuerza nativa de la razón humana, de ahí que la razón es la norma principal, por la que el hombre puede y debe alcanzar el conocimiento de las verdades de cualquier género que sean (Ib., n. 4, DH 2904).

³¹⁶ Cf. I. KANT, *La Religión*, o. c., 40. Como ya comentamos, la heteronomía de la que se quiere salir en la obra *La Religión*, es doble: con respecto a la determinación del contenido de la moral (leyes positivas) como a las fuerzas necesarias que se requerirían, en la vida religiosa, para poder observar esos preceptos (auxilios de la gracia). En las presentaciones del pensamiento kantiano siempre se hace referencia a la primera dimensión, olvidando la segunda, que para Kant era mucho más importante a juzgar por las numerosas referencias a lo largo de la obra. Tal como referimos en la p. 35 de nuestro estudio, Kant denomina a la heteronomía *temple de ánimo de esclavos* (*Ibid.*, 40).

Kant había establecido que la diferencia fundamental entre la *Religión natural* y la *Revelada* es que, mientras que en esta última tengo que conocer que algo es mandamiento divino para poder realizarlo, en la primera conocemos en base a la luz natural de nuestro entendimiento, y luego realizamos el bien conocido como si fuese mandamiento divino³¹⁷. De ahí que la razón sea la norma por la que debemos alcanzar la formulación de las verdades. Éstas no sólo son de índole moral, sino también noética. Sin embargo, los conceptos religiosos deben reducirse drásticamente: *el minimum de conocimiento (es posible que haya un Dios) ha de ser ya suficiente subjetivamente*³¹⁸. Y esto, siempre y cuando, el aserto no rebase la línea de lo hipotético, pues en este campo la razón no puede concluir nada³¹⁹. Los límites de la religión, tal como expresa el título de la obra, son los mismos que los de la razón: el campo de los fenómenos. El mundo sobrenatural escapa a nuestra comprensión.

Cuando Kant se refiere a los misterios cristianos emplea la expresión *imaginada iluminación del entendimiento*³²⁰. Y concluye que el misterio *cada uno tendrá que buscarlo (si en algún caso existe) solamente en su propia Razón*³²¹. Es más, el cuerpo dogmático oprime la conciencia por el mero hecho de no ser fruto de aquella. Al desarrollo del dogma y explicitación de la fe, nuestro autor lo denomina *mutación o aumento*³²². La causa del mismo es haber buscado la Religión no *en* nosotros, sino *fuera* de nosotros. Queda clara la vinculación de Kant a esta tesis ahora enjuiciada por la Iglesia.

El quinto punto del Syllabus dice así:

La Revelación divina es imperfecta y, por tanto, sujeta a progreso continuo e indefinido, en consonancia con el progreso de la razón humana (Ib., n. 5, DH 2905).

Conforme al pensamiento de Lessing, Kant había distinguido estadios evolutivos en la conciencia religiosa de la humanidad. Las religiones, como las ciencias, recorren un camino de gradual purificación en espera de acceder al último de los niveles: la fe

³¹⁷ Cf. *La Religión*, 187.

³¹⁸ *Ib.*, 186.

³¹⁹ *Sin pretender asegurar a esa idea por medio del conocimiento teórico la realidad objetiva. Ib.*, 187.

³²⁰ *Ib.*, 76. La fórmula *imaginada iluminación* haría referencia a los misterios estrictamente sobrenaturales, para los *preambula*, en la crítica de la razón pura, prefiere hablar de *ilusiones trascendentales*. Cf. idem, *crítica de la Razón Pura*, o. c., B. 634, p. 508.

³²¹ *La Religión*, 170.

³²² *Ib.*, 202.

religiosa pura³²³. La religión cristiana se encuentra en el tercer estadio. Por la claridad de sus compilaciones morales goza del estatuto de ser la *prima inter pares*. Ha sido objetivamente beneficiosa, por su función pedagógica. Propagó las ideas morales de la fe racional. Sin embargo, su misión es ser un simple medio. Una vez que la humanidad haya ingresado en el último estadio, cuando todas las verdades racionales hayan sido aceptadas por los hombres, podemos prescindir de la fe religiosa. Está abocada a ser superada, desde dentro de ella misma, por la fe racional³²⁴. Su valor está condicionado a los servicios que preste a esta misión de extensión del ideal moral.

Esto cabe decirse de aquellos elementos morales que la Revelación comporta. Pero dentro del dogma no sólo encontramos principios morales, también existen otro tipo de doctrinas referentes a los misterios sobrenaturales. Éstas son contradictorias con la razón misma. Recordemos que Kant clasificaba los contenidos dogmáticos de la fe religiosa en torno a cuatro *ideas religiosas impuras*³²⁵. Si bien las ideas morales son aprovechables por la fe religiosa pura; los *efectos de gracia*, los *milagros*, los *misterios* y los *medios de gracia* son tan peligrosos como el *fanatismo*, la *superstición*, el *iluminismo* y la *taumaturgia* que respectivamente comporta la fe en cada uno de ellos. Se trata de *puros extravíos de una razón que va más allá de sus límites*³²⁶.

Resumiendo, podemos decir que el apartado moral del cristianismo salió de boca de Cristo como una doctrina moral pura y perfecta, pero que el cuerpo dogmático-doctrinal del mismo es contrario a la Razón, por lo cual el conjunto de la religión cristiana, aun siendo bueno, necesita evolucionar hacia una reducción de la religión a fe religiosa pura.

Continuemos con el siguiente juicio del Syllabus que resulta interesante para valorar el alcance de las ideas racionalistas.

La fe en Cristo se opone a la razón humana; y la revelación divina no sólo no aprovecha nada, sino que daña a la perfección del hombre (Ib., n. 6, DH 2906).

Esta tesis vendría a corregir la motivación humanista del agnosticismo teológico. Cada vez nos persuadimos más de que toda toma de postura ante el problema de Dios no deriva tanto de postulados teóricos, como de una decisión moral previa. Se es agnóstico,

³²³ *Ib.*, 212.

³²⁴ Para una visión más detallada de este punto: p. 44 y 45 de nuestro estudio.

³²⁵ *La Religión*, 76. Comentado en la p. 25 de nuestro estudio.

³²⁶ *Ibíd.*

no tanto por conclusión teórica como por motivos interiores³²⁷. De ahí que el interés profundo de Kant sea humanista. El concepto de libertad, entendido como emancipación no sólo política, sino también de toda autoridad doctrinal, implica el rechazo de la más degradante de las dependencias: las cuestiones en materia de fe³²⁸. La minoría de edad en la que se encuentra la humanidad, propiciada por la cobardía y la pereza, exige que los hombres aprendan a servirse de su propio entendimiento sin la conducción de otro. Nuestro autor juzga que la minoría de edad religiosa es la más peligrosa. En la consecución de la sociedad cosmopolita e ilustrada, es paso indispensable dar el paso que nos libra de la conducción eclesial de las conciencias.

Una vez valorado el trasfondo espiritual del racionalismo, pasemos a considerar las consecuencias ideológicas que muchos desprendían de la cosmovisión mecanicista.

Las profecías y milagros expuestos y narrados en las sagradas Letras, son ficciones de poetas; y los misterios de la fe cristiana, un conjunto de investigaciones filosóficas; y en los libros de uno y otro Testamento se contienen invenciones míticas, y el mismo Jesucristo es una ficción mítica (Ib., n. 7, DH 2907).

Kant considera a Cristo arquetipo de la idea de perfección moral que reside en nosotros³²⁹. Todos los misterios de su vida (Encarnación, milagros, valor redentor de su Pasión, Resurrección y Ascensión al cielo) son interpretados conforme a las exigencias de la fe racional pura. La Encarnación no sería sino la versión mítica del deseo de nuestra conciencia de que ese ideal moral se verifique operativamente en la persona. El *Maestro del evangelio* (Jesús histórico) no sería sino un *hombre agradable a Dios*³³⁰. Su misma vida es un milagro moral, que no necesita ser testimoniado mediante milagros físicos. La creencia en los milagros se considera *superflua*³³¹. Los únicos fundamentos que deben sustentar la religión deben ser los racionales. La certeza no puede estar avalada por hechos. La premisa que sostiene este modo de pensar es la visión mecánica del universo, dónde todo está determinado y no hay espacio, en virtud de leyes

³²⁷ Esta es la teoría que sostiene C. Frabro en *Drama del hombre y misterio de Dios*, o. c., 48-54: *la razón profunda del ateísmo como postura espiritual individual radica en la misma "libertad humana"* (p. 52).

³²⁸ Cf. I. KANT, *¿Qué es la ilustración?*, o. c., 4.

³²⁹ Cf. Idem, *La Religión*, 81, remitimos también al comentario que hemos hecho en la sección dedicada a la cristología en el presente estudio. Cf. p. 30.

³³⁰ *Ib.*, 85.

³³¹ *Ib.*, 109. En la p. 110 se refiere a las secciones narrativas de la Escritura que transmiten hechos milagrosos: *por lo que toca al uso de estos relatos históricos, no hagamos parte de la Religión el que saberlos, creerlos y profesarlos sea por sí algo mediante lo cual podamos hacernos agradables a Dios. Y finalmente, con respecto a la suspensión de las leyes naturales que comporta el milagro, Kant sentencia que la razón queda como paralizada* (p. 112) por estas *historietas que embrutecen la imaginación* (*Ib.*).

necesarias y apodícticas, para una posible intervención divina fuera de la Creación e imprimación de la primera cantidad de movimiento en la materia.

Como quiera que la razón humana se equipara a la religión misma, las ciencias teológicas han de tratarse lo mismo que las filosóficas. (Ib., n. 8, DH 2908).

Esta es la idea que tiene de fondo cuando critica que la teología se erija como la ciencia que juzga a las demás dentro del ámbito académico. Más bien, debería la filosofía actuar de censora otorgando el *imprimatur* conforme al juicio de la razón³³². En el concepto de superación racional de la fe religiosa, se encuentra igualmente explícita esta idea de inversión jerárquica de la religión con respecto a la filosofía. Propiamente no es que filosofía y teología se relacionen como dos ciencias distintas, sino que la teología, al carecer de objeto propio, desaparece. Se reduce a la filosofía. Si Dios es inaprensible, la *fides quaerens intellectum* es un empeño inútil. A la teología sólo le queda una ocupación: transformarse en ciencia escriturística. Su único cometido es interpretar, conforme a la hermenéutica racionalista, la Escritura. Pero no sólo la teología es reducida a una mínima expresión de erudición clásica, también la filosofía, prescindiendo de la metafísica, se reduce a ética (filosofía moral) y a epistemología científica (emprender la crítica de la Razón para sacar a la luz los fundamentos de la ciencia físico-matemática). No queda nada más de ambas ciencias. La verdadera reina comienza a ser aquella que logra dar una explicación global del universo: la mecánica moderna.

La última tesis que creemos interesante comentar dice así:

La filosofía ha de tratarse sin tener en cuenta para nada la revelación sobrenatural (Ib., n 14, DH 2914).

Es la consecuencia última. Ciertamente, esta autonomía de la filosofía admite una interpretación legítima. La que considera la distinción entre ambos métodos: el teológico y el filosófico. Sin embargo, el racionalismo, en la diferencia entrevé el motivo de la confrontación. Los documentos del Magisterio abogaban por la colaboración mutua y armonía entre ambas ciencias, especialmente bien descritas en la *Gravissimas Inter*³³³ y la *Qui Pluribus*³³⁴.

³³² Cf. *Ib.*, *Prólogo*, 27.

³³³ Cf. DH 2853.

³³⁴ Cf. DH 2776.

1.5. Concilio Vaticano I

Consta de dos constituciones: la *Pastor Aeternus* sobre la infalibilidad de la Iglesia y la *Dei Filius*, sobre las relaciones entre razón y fe. Nos interesa comentar algunos puntos de esta última. En su capítulo segundo, titulado *De Revelatione*, se contienen los pronunciamientos del magisterio anterior, pero esta vez, promulgados de modo solemne. Centremos la atención en dos tesis:

Dios, principio y fin de todas las cosas, puede ser conocido con certeza por la luz natural de la razón humana partiendo de las cosas creadas (Const. Apost. *Dei Filius*, DH 3004).

En apoyo de esta sentencia, se cita el conocido texto de Rm 1, 20. Lo más interesante de este apartado es el *certo cognosci posse*. No se pasa por alto las dificultades que en este camino se pueden encontrar, ni siquiera se menciona si de hecho se ha llegado en la historia a este tipo de conocimiento con independencia de la ayuda extrínseca de la Revelación; pero se afirma con rotundidad la capacidad de la razón para remontarse a Dios desde las cosas creadas. La ciencia es el conocimiento cierto por causas. Si Dios puede ser conocido, es posible una ciencia particular y excelente por su objeto: la *teología natural* como culminación del tratado metafísico. Con respecto al alcance de este conocimiento, no sólo se puede obtener el dato de su existencia, sino también el de sus atributos. Gracias a este acceso racional, el fideísmo -única vía posible para el creyente si se acepta la crítica kantiana- queda rechazado.

Por otro lado, esta definición constata que no tenemos intuición directa de la sustancia divina. Es necesario que nuestro conocimiento comience por los fenómenos y se remonte causalmente hacia Dios. Tradicionalmente este *e rebus creatis* se subdividía en un doble acceso: el cosmológico (más propio de la tradición tomista) y el antropológico (tradición agustiniana). También se observa que la Revelación divina es moralmente necesaria para garantizar a este acceso una serie de condiciones: universalidad (que este verdad tan decisiva para la condición humana pueda ser patrimonio de todos los hombres), facilidad de alcanzar la verdad de la existencia de Dios (frente al trabajo fatigoso de la razón), certeza firme y ausencia de error. Semejantes ventajas nos son brindadas por la Revelación sobrenatural y parecen haber sido tomadas casi literalmente de Sto. Tomás³³⁵.

³³⁵ *Lo que de Dios puede comprender la sola razón humana, también precisa de la revelación divina, ya que, con sola la razón humana, la verdad de Dios sería conocida por pocos, después de muchos análisis y*

Para diferenciar las dos fuentes de conocimiento (la natural y la sobrenatural) se define la Revelación sobrenatural de esta forma:

Plugo a su sabiduría y su bondad revelar al género humano por otro camino, y éste sobrenatural, así mismo y los decretos eternos de su voluntad (Ib., DH 3004).

En estas palabras se indica el carácter sobrenatural de la Revelación. Mientras que al conocimiento de la existencia y naturaleza de Dios podemos llegar por la razón, este nuevo conjunto de verdades dependen directamente de la libre iniciativa divina, *superan totalmente la inteligencia de la mente humana (Ib., DH 3005)*. Como causas próximas se apuntan la sabiduría de Dios y su amor bondadoso a los hombres. Lo más interesante es el doble objeto al que se suscriben los datos revelados: i) *se ipsum*, ii) *aeterna voluntatis suae decreta*. La Revelación no sólo contiene preceptos morales, tal y como pregona el reduccionismo kantiano y el modernismo³³⁶. Dios también se ha revelado a sí mismo, es decir, el misterio de su vida íntima. De esta forma se descubre la importancia de ciertos dogmas que Kant consideraba del todo inútiles³³⁷. Los cánones conciliares desarrollan un poco más esta idea al indicar que *si alguno dijere que no es posible o que no conviene que el hombre sea enseñado por medio de la revelación divina acerca de Dios y del culto que debe tributársele, sea anatema (ib., DH 3026)*. Este punto extiende la Revelación no sólo a ciertas proposiciones a cerca de la naturaleza divina, sino también al modo al que Dios quiere ser servido mediante las acciones litúrgicas y la vida moral. El libro IV de *La Religión* contiene, desde el comienzo hasta el final, una crítica mordaz a todos los elementos sensibles de la fe (sacramentos, constitución jerárquica de la iglesia y prescripciones litúrgicas), que para Kant no guardan relación directa con lo que considera la única finalidad de la Religión: la vivificación moral. Los únicos deberes vinculantes para los creyentes serían los ético-civiles³³⁸.

El capítulo tercero de la constitución versa sobre la fe como virtud teologal. Los cánones sintetizan la doctrina. Los dos primeros de ellos se oponen a la pretendida autonomía de la razón ilustrada. Nos recuerdan cómo la fe es una *virtud sobrenatural*

con resultados plagados de errores. Y, sin embargo, del exacto conocimiento de la verdad de Dios depende la total salvación del hombre, pues en Dios está la salvación. STO. TOMÁS DE AQ., S. Th. I, q. 1, a. 1, sol. Y también cf. idem, S. Cont. Gentes, c. 1, 3 a 5.

³³⁶ *La verdadera Religión única no contiene nada más que leyes, esto es: principios prácticos de cuya necesidad incondicionada podemos ser conscientes y que, por lo tanto, reconocemos como revelados por la Razón pura (no empíricamente).* I. KANT, *La Religión*, o. c., 202.

³³⁷ Cf. *Ib.*, 139.

³³⁸ Cf. *Ib.*, 129 y 132.

por la que creemos ser verdadero lo que por Él ha sido revelado, no por la intrínseca verdad de las cosas, percibida por la luz natural de la razón (*ib.*, DH 3008). El racionalismo hermesiano pretendía deducir el cuerpo dogmático del cristianismo de ciertos postulados filosóficos, como si la revelación formase parte de un proceso deductivo. El tercero de los cánones se posiciona frente al fideísmo y es de especial valor por su defensa de los signos externos (milagros y profecía) que acompañan el juicio de credibilidad. Lo interesante es que el concilio justifica la necesidad de los mismos partiendo de la misma necesidad humana, *para que el obsequio de nuestra fe fuera conforme a la razón* (*ib.*, DH 3009). No somos inteligencias puras, sino unión sustancial con un cuerpo, por lo que procedemos discursivamente, con razonamiento y amparándonos en resortes que verifican la sobrenaturalidad del mensaje que nos disponemos aceptar. Siguiendo las premisas que sienta el texto podríamos concluir que una fe que prescinde de semejantes auxilios externos es irracional. Pero la negación de los milagros, aunque arranque de prejuicios derivados de una ciencia física mal trabada, se suele camuflar bajo un esfuerzo desmitologizador. Así es el caso de Kant. El universo necesario y apodíctico de la mecánica no deja lugar a los milagros. Aunque para echar por tierra la existencia de los mismos nunca se sacan a relucir estos presupuestos científicistas, sino que se aboga por una razonable cruzada contra el fanatismo de la fe popular que tiende a mitologizar sus creencias. De ahí que el concilio sentencie que *si alguno dijere que no puede darse ningún milagro y que, por ende, todas las narraciones sobre ellos, aun las contenidas en la sagrada Escritura, hay que relegarlas entre las fáculas o mitos [...] sea anatema* (*ib.*, DH 3034)³³⁹. El capítulo termina condenando, de nuevo, la consecuencia inmediata de todos estos planteamientos: el indiferentismo en materia religiosa (cf. *ib.*, DH 3036)³⁴⁰.

Como última aportación del concilio a la problemática moderna de una razón autónoma tenemos el capítulo cuarto. Su título es sencillo: *de fide et ratione*. La constitución reconoce en ellos un *doble orden de conocimiento* (*ib.*, DH 3015). De modo que la fe queda sustraída al campo de lo sentimental. Se trata de un tipo de *conocimiento*. Esta primera catalogación es común tanto a la razón como a la fe. La diferencia entre ambas estriba en su *principio* y su *objeto*:

³³⁹ En el origen de la redacción de este punto, como tuvimos ocasión de comentar, se encuentra el texto ya citado: cf. B. Pío IX, car. Enc. *Qui pluribus*, DH 2775.

³⁴⁰ Recordemos cómo este *indiferentismo* o *tolerantismo* fue el detonante de todos los pronunciamientos magisteriales. Cf. LEÓN XII, car. Enc. *Ubi Primum*, DH 2720; y la siguiente encíclica que aborda el mismo tema: Cf. GREGORIO XVI, car. Enc. *Mirari Vos*, DH 2730.

- a. En su principio: en el origen de la razón está la capacidad natural y en el de la fe el don divino.
- b. Por su objeto. Aunque existen datos patrimonio de ambas (ec. la existencia y naturaleza de Dios), lo propio de la fe son *los misterios escondidos en Dios de los que, de no haber sido divinamente revelados, no se pudiera tener noticia* (DH 3015). De esta forma se preserva el orden sobrenatural del conocimiento ante las injerencias del método racionalista para el cual todo puede ser demostrado. La fe *no ha sido propuesta como un hallazgo filosófico que deba ser perfeccionado* (DH 3020), sino que ha sido entregada a la Iglesia. No es fruto de la especulación, ha sido recibida.

Como ya hizo Pío IX en su primera encíclica³⁴¹, el concilio no sólo distingue entre fe y razón, sino que además detalla la colaboración que se precisa entre ambas. Lógicamente la razón no se adentra en los *mysteria in Deo abscondita*, objeto propio de la fe (DH 3015); pero sí que, guiada por la fe, alcanza por don de Dios *alguna inteligencia de los misterios* (DH 3016)³⁴². En otras palabras, el primer fruto de esta armonía es la ciencia teológica, la *intelligentia fidei*. Así, *aunque la fe esté por encima de la razón, ninguna verdadera disensión puede jamás darse entre ellas* (DH 3017). Las contradicciones sólo son aparentes y fruto, más bien, de algunas extrapolaciones científicas. Fe y razón no sólo no se contradicen, sino que *se prestan mutua ayuda* (DH 3019). El segundo fruto de esta colaboración es que la razón *demuestra los fundamentos de la fe (ib.)*. Por fundamentos no entendemos los misterios intrínsecamente sobrenaturales, sino los *preambula*. Aquellas verdades a las que la Constitución conciliar dedicó un amplio espacio en el primer capítulo.

2. Metafísica realista y dogma

Como se indicó en la introducción, la réplica crítica que sigue al análisis descriptivo de *La Religión* se articula en tres momentos. Tras abordar las cuestiones magisteriales, veamos que alternativa ofrece la filosofía cristiana.

³⁴¹ Cf. B. Pío IX, car. Enc. *Qui pluribus*, n. 4, DH 2776.

³⁴² Las condenas al semirracionalismo de Günter y Frohschammer están muy presentes en este documento, de ahí que pareja a la afirmación de la capacidad racional para entender los misterios, siempre se anote que esta inteligencia nunca aprende exhaustivamente los mismos: *nunca se vuelve idónea para entenderlos totalmente, a la manera de las verdades que constituyen su propio objeto*. CONC. VAT. I, Const. *Dei Filius*, c. 4, DH 3016.

La parte expositiva en la que hemos desarrollado el pensamiento de Kant, indagando en los hilos argumentales que le llevan a rechazar la Revelación sobrenatural, y la réplica a sus teorías desde el magisterio, tienen como fin abordar esta cuestión. Se trata de descubrir el núcleo decisivo que determina al pensamiento a admitir la posibilidad de la Revelación o a negarla.

La pregunta es así de sencilla: ¿cuál es el objeto formal del entendimiento humano? En la respuesta a esta cuestión se decide todo. Desde los comienzos de la actividad filosófica, siempre se ha abordado este interrogante. Está íntimamente emparentado con el problema de la verdad. La epistemología realista ofrecía una explicación del todo divergente con el racionalismo y el empirismo ilustrado.

Nuestro propósito es demostrar cómo la clave a la que se reducen las cinco justificaciones del agnosticismo teológico contenidas en *La Religión*, se reconducen a esta cuestión. Dos autores han destacado al hacer descansar toda la controversia moderna en esta pregunta fundamental. Desde la perspectiva filosófica han sido decisivos los estudios de E. Gilson, y en relación con la teología, los de G. Lagrange.

Si el objeto formal del entendimiento humano es *el ente en cuanto ente* (el mismo objeto formal que constituye la ciencia metafísica), la Revelación es posible. Pero si admitimos la *teoría empirista del concepto*³⁴³, el fenomenismo kantiano, que niega que el hombre pueda alcanzar un conocimiento verdadero de los aspectos inteligibles de la realidad, la verdad inteligible nos es inalcanzable. Los conceptos trascendentes, que Kant llama *ideas* en el caso de los *preambula* e *ilusiones* en el de los misterios propiamente sobrenaturales, son inalcanzables si el entendimiento se detiene ante los límites de la experiencia sensible. No tiene sentido discutir en torno a la Revelación. De esta forma se producen dos consecuencias demoledoras para la teología:

- *Las nociones primeras de ser, de unidad, de verdad, de bien y los principios correlativos de contradicción, de identidad, de razón de ser, de causalidad eficiente, de finalidad no tiene ya un valor ontológico e inmutable*³⁴⁴. Kant cree poder solventar el inconveniente anclando estos principios en el dominio trascendental de la conciencia, común a todos los hombres. Pero al establecerlos como leyes del sujeto más que de la realidad, no hace sino buscar la solución sin trascender el principio de inmanencia. El sujeto es incapaz de rebasar la síntesis

³⁴³ R. GARRIGOU LAGRANGE, *Las fórmulas dogmáticas*, o. c., 12. En otras partes, llama a esta teoría empirista, *conceptualismo subjetivista* (*ib.*, 32; *idem*, *el sentido común*, o. c., 69-72).

³⁴⁴ *Idem*, *Las fórmulas dogmáticas*, o. c., 12.

de sus categorías y la experiencia estética del conocimiento sensible. El discurso metafísico se imposibilita y con él las proposiciones de fe definidas³⁴⁵. El intento por escapar del nominalismo radical de los empiristas es vano pues anclar la necesidad de los primeros principios en la actividad del entendimiento supone considerarlos categorías *a priori*, que no aportan nada más que una necesidad subjetiva. Si sólo conocemos nuestra síntesis de la realidad, no podemos trascender la función cognitiva para adentrarnos en el sustrato ontológico de la misma. No podemos pasar de la naturaleza de nuestro conocer a la naturaleza de las cosas en sí³⁴⁶. Éstas serían noúmenos de los que no podemos precisar nada más allá de su existencia.

- La verdad ya no es la adecuación entre el juicio del sujeto y la realidad extramental, sino que el entendimiento, privado de su función receptiva, es medida de la realidad. El *principio de inmanencia* viene también a llamarse principio de *representación*. Sólo conocemos la representación de la realidad. Como las representaciones son elaboración humana, es imposible el hecho de una Revelación divina sobrenatural que nos alcance a través de ellas. Sin embargo, la filosofía clásica reconocía que las representaciones eran cualidades esencialmente relativas a algo distinto de ellas. No son el término del conocimiento, sino el medio. Ella no es *lo que es* conocido, sino aquello por lo cual *algo* es representado³⁴⁷. El *ens logicum* (concepto) apunta a algo que está más allá de sí mismo, el *ens reale*. Este es el sentido clásico que siempre se le ha dado al concepto de *intencionalidad*³⁴⁸.

Frente a la teoría empirista del concepto, defendida por la modernidad, pero convertida por Kant en verdadera escolástica, la filosofía cristiana repropone el realismo tradicional

³⁴⁵ No es posible conservar el valor real e inmutable de las proposiciones de fe definida sin el valor real e inmutable de las nociones de ser, de unidad, de verdad, de bondad, de naturaleza, de persona, etc. *Ib.* p. 14.

³⁴⁶ Los objetos en sí nos son desconocidos y lo que nosotros llamamos objetos exteriores no son otra cosa que simples representaciones de nuestra sensibilidad, cuya forma es el espacio y cuyo verdadero correlato – la cosa en sí – no nos es ni puede sernos, conocido por medio de tales representaciones. I. KANT, *Crítica de la Razón pura*, o. c., A 30, B 45, p. 73.

³⁴⁷ G. LAGRANGE, *el sentido común*, o. c., 173.

³⁴⁸ Con la crisis del neopositivismo, la fenomenología recuperó para la filosofía cierta *intencionalidad*, que a nuestro juicio es claramente insuficiente. La verdadera intencionalidad se sitúa fuera de la conciencia. En este sentido, resultan muy interesantes las apreciaciones del Magisterio en torno a esta tentativa de la filosofía contemporánea. Cf. JUAN PABLO II, cart. Enc. *Fides et Ratio*, n. 83, en *Insegnamenti XXI/2*, o. c., 353.

como la única filosofía capaz de garantizar la fidelidad al depósito revelado³⁴⁹. El realismo tradicional se sustentaba sobre una nítida distinción entre conocimiento sensible e intelectual. Ambos eran distintos porque cada uno tenía un objeto propio. Las dimensiones sensibles para el caso de la sensibilidad externa e interna y el ser inteligible para el conocimiento intelectual³⁵⁰. Mientras que los sentidos externos aprecian simplemente los fenómenos sensibles y la sensibilidad interna culmina con la elaboración del fantasma, *la inteligencia alcanza al ser inteligible de las cosas sensibles y la razón de ser de sus propiedades y de los hechos*³⁵¹. Así el objeto propio de la inteligencia es el *ser* (realismo), no los *fenómenos* sensibles (empirismo) ni el hecho interno de la conciencia (idealismo). Ciertamente, para Sto. Tomás el objeto del entendimiento humano está ligado necesariamente al paso previo de la sensibilidad. El hombre no es entendimiento puro, sino unión sustancial de cuerpo (principio material) y alma (forma sustancial). De ahí, que el objeto de la potencia cognoscitiva superior no sea la intuición formal del ser en general, sino la *quidditas rei materialis*³⁵². Pero a partir de ésta se pueden entrever el resto de dimensiones inteligibles de la realidad, hasta descubrir por vía demostrativa las realidades espirituales: Dios y el alma. De este modo, la Iglesia califica de *cierto* el conocimiento que la luz natural de la razón puede alcanzar de Dios a través de las criaturas (*per ea quae facta sunt*³⁵³). El empirismo confunde las funciones del entendimiento, reduciéndolas a las de la sensibilidad. No existe más objeto formal que las sensaciones. Lógicamente, las cualidades inteligibles de la realidad se ponen entre paréntesis. Este reduccionismo, que prescinde del estudio del ser y menoscaba la capacidad de la luz natural para profundizar más allá de los datos que

³⁴⁹ Al hacer esta afirmación, jamás se pretende consagrar como exclusivo un sistema determinado de filosofía catalogándolo de “cristiano”, pero sí se considera que hay sistemas intrínsecamente contradictorios con el dato revelado, y que no pueden tolerarse como medios apropiados para la fiel defensa y exposición de la fe (cf. G. LAGRANGE, *el sentido común*, o. c., 50-53).

³⁵⁰ *Obiectum formale intellectus est ens, sicut color est obiectum formale visus*. STO. TOMÁS DE AQ., *C. Gentes* 1. II, c. 83.

³⁵¹ G. LAGRANGE, *el sentido común*, o. c., 19. Incluso etimológicamente, *intellectum* deriva de *intus-legere* (leer dentro), es decir, profundizar en los aspectos reales, pero no sensibles de la realidad. Cf. STO. TOMÁS DE AQ., *S. Th.* II-II, q.8, art. 1.

³⁵² Aunque no es el tema que nos ocupa, las palabras *rei materialis* nos ponen a salvo de una posible interpretación ontologista del pensamiento tomista, como si tuviésemos intuición intelectual de Dios en nuestro mismo acto de conocimiento. Sobre este punto, la Iglesia se pronunció con ocasión del movimiento tradicionalista. Como muestra, apuntamos alguno de los errores condenados. Se trata de las siguientes tesis del ontologismo: *el conocimiento inmediato de Dios, por lo menos habitual, es esencial al entendimiento humano, de suerte que sin él nada puede conocer [...]. La congénita noticia de Dios como ser por excelencia, envuelve de modo eminente todo otro conocimiento, de suerte que por ella tenemos conocido implícitamente todo ser bajo cualquier aspecto que sea conocible*. DECRETO DEL SANTO OFICIO, (18-sep.-1961), DH 2841-2847.

³⁵³ CONC. VAT. I, const. Dog. *Dei Filius*, DH 3026.

nos suministra la sensibilidad interna, esteriliza la capacidad demostrativa de la razón para adentrarse en los capítulos metafísicos; que aunque no sean sensibles, son inteligibles. El reduccionismo conceptualista olvida lo más obvio, que cada potencia cognoscitiva reclama su acto propio. Igual que la sensibilidad sólo puede ser puesta en acto mediante la recepción de las cualidades sensibles, la capacidad pasiva o receptiva del conocimiento intelectual también reclama su acto, necesariamente distinto de las dimensiones sensibles. La modernidad, desde Galileo, despreció semejantes dimensiones al relegarlas al ámbito de las *cualidades oscuras*. Pero, al mismo tiempo, se dejaba sin respuesta la cuestión de cómo puede ser actualizado nuestro conocimiento por un objeto que no le es propio.

La refutación a las teorías empiristas del concepto partirá del análisis de la función del entendimiento³⁵⁴. De la misma forma que nada es visible sin el color (objeto formal del sentido de la vista); así nada es inteligible sino por el ser (objeto formal de la inteligencia)³⁵⁵. De esta forma, la inteligencia, en las tres operaciones que realiza (abstracción, predicación y raciocinio) nada alcanza sino el ser. Se trata del *primum cognitum intelligibile*. En la aprehensión intelectual del ser también nos encontramos de forma concomitante con la intuición intelectual de los primeros principios.

La tesis defendida por G. Lagrange, contra el conceptualismo subjetivista, es que la defensa de las verdades reveladas pasa por ser *la defensa del valor ontológico y analógico o trascendente de las nociones primeras*³⁵⁶. Dentro de las “nociones primeras” encontramos los trascendentales, pero también los primeros principios del ser y del pensar: identidad, no contradicción y causalidad. Desde el punto de vista ontológico defendemos su existencia. Efectivamente, tal como pretendía Hume, la causalidad no es sensible; *sino inteligible de por sí y sólo accidentalmente sensible*³⁵⁷. No es posible demostrar directamente la existencia de semejantes nociones, porque son primeras. Evidentes por sí mismas, juicios *per se notae*³⁵⁸. Pero sí que podríamos defenderlas de forma indirecta, reconduciendo a una posición absurda la argumentación de aquellos que niegan el valor ontológico de estas nociones primeras. Por otro lado, es necesario subrayar no sólo su valor ontológico, sino también trascendente o analógico.

³⁵⁴ Cf. G. LAGRANGE, *el sentido común*, o. c., 46.

³⁵⁵ Cf. STO. TOMÁS DE AQ., *C. Gentes*, 1. II, c. 83.

³⁵⁶ G. LAGRANGE, *Las fórmulas dogmáticas*, o. c., 28.

³⁵⁷ *Ib.*, 31.

³⁵⁸ En la aprehensión intelectual del ser inteligible, nos encontramos con una segunda información que nos llega de forma concomitante: la intuición intelectual de los primeros principios. Cf. Idem, *el sentido común*, o. c., 53.

No son inadecuadas para expresar las perfecciones divinas. Una perfección análoga es aquella *susceptible de existir según modos esencialmente diversos, pero proporcionalmente semejantes*³⁵⁹. Se trata de una vía media entre la equivocidad (que nos aboca al agnosticismo) y la univocidad (propia del monismo panteísta). Así se puede predicar la bondad en grados esencialmente diversos de ser (dicha de Dios o de las criaturas), pero con un significado semejante (bondad suma en un caso y finita en el otro). De ahí que Kant, conforme a lo visto, se esfuerce por demostrar que la analogía no es conforme a la verdad (*kat'aletheian*³⁶⁰), y así niegue a la razón la capacidad de trascender sus límites.

Queda así demostrado cómo la problemática en torno al concepto de Revelación sobrenatural, en Kant no arranca de cierta crítica histórica, sino de un planeamiento metafísico de base. Si definimos bien las competencias de cada uno de los dos tipos de conocimiento humano, el sensible y el intelectual, no encontraremos ningún problema en admitir las dimensiones inteligibles de la realidad.

3. Caída del cientificismo racionalista

Para articular una respuesta correcta al reto al que la filosofía idealista somete a la fe, no sólo es necesaria una respuesta magisterial (apartado *a*), ni una contestación filosófica (apartado *b*). La réplica más contundente al pensamiento kantiano la han planteado las grandes revoluciones científicas contemporáneas: el descubrimiento de los sistemas inestables, la termodinámica, la mecánica cuántica y la teoría de la relatividad. Hoy día se ha hecho común la expresión “nuevo paradigma” para calificar la originalidad que comportan los nuevos campos de investigación encontrados. Estos hallazgos han cambiado por completo la cosmovisión científica contemporánea planteando severas correcciones la física clásica y a su gran epistemólogo, Kant.

La negación del campo metafísico, en Kant no sólo está ligada a la gnoseología, sino a un planteamiento mecanicista de la naturaleza. Diez años antes de la publicación de *La Religión*, el filósofo escribía los *Principios metafísicos de la ciencia natural* (1784). El mismo título de la obra es sugestivo, pues evoca los famosos *Principia mathematica* newtonianos, escritos un siglo antes. Esta obra es un buen ejemplo como propuesta de la concepción mecánica del universo. Ésta era, en efecto, la nota característica del

³⁵⁹ *Ib.*, 34.

³⁶⁰ I. KANT, *La Religión*, 86.

pensamiento científico y de sus presupuestos filosóficos, durante toda la Edad Moderna. El mecanicismo había sido defendido por Galileo, de forma más radical aún por Descartes, y aunque corrigiendo en parte a los cartesianos europeos, Newton lo aceptó de buena gana como fundamento de su física. Las revoluciones científicas del S. XX han terminado por disolver la cosmovisión mecanicista moderna. Pero debemos comprobar con atención en qué medida afectan estas severas correcciones a la filosofía kantiana. Aparentemente, los avances científicos parecen ajenos a las cuestiones a cerca de la negación racionalista a la Revelación sobrenatural. Sin embargo, no debemos olvidar que el idealismo crítico nació como un intento de ganar para la filosofía aquel método que Newton había ensayado con éxito en las ciencias. Kant deseaba emplear en el razonamiento aquellos mismos juicios, los *intéticos a priori*, que trababan la nueva mecánica. Los únicos juicios capaces de ampliar de veras el conocimiento humano y de fundarlo de forma apodíctica, necesaria y universal. El error kantiano fue triple:

- i) Por un lado, pensaba *que la ciencia empírica no podía proporcionar su propio fundamento y que, por tanto, era tarea de la filosofía desarrollar los “principios” que formarían la parte “pura” o fundacional de las ciencias.*
- ii) Por otro, *se enfrentaba al problema real de canonizar un estadio particular de la ciencia como si fuera definitivo*³⁶¹.
- iii) Finalmente, como ya hemos tenido ocasión de hablar, fagocitaba la filosofía natural con las nuevas prestaciones del método científico, incapacitando a la razón su apertura a aquellas realidades metafísicas que dicho método en absoluto podía alcanzar.

Ciertamente, lo positivo de Kant fue que siempre pensó que el método científico tenía sus límites. Acaso muy amplios por lo que respecta a la respuesta a cerca de la dimensión más propiamente humana, la moral. Por ello encomendaba el cuidado de la dimensión más noble de la persona, el actuar ético, al quehacer filosófico. Señaló la incapacidad de la ciencia empírica para resolver todos los problemas, especialmente los éticos. Sin embargo, se echa de menos que del mismo modo que salvó la moral de una ilegítima invasión de la ciencia positiva, no hiciese lo mismo en el caso de la metafísica. Ahora bien, la contestación actual a muchos de los puntos de la cosmovisión moderna, no deja sin rectificaciones profundas a la filosofía kantiana que la amparaba. Kant fue el

³⁶¹ M. ARTIGAS, *La mente del universo* (EUNSA², Pamplona 2000), 66.

epistemólogo de la modernidad, que con su filosofía buscó justificar la ciencia de Newton. Si la mecánica clásica sufre grandes correcciones a lo largo de la época contemporánea, también deberá ser sometido a juicio crítico el planteamiento kantiano, que nació como una epistemología claramente apologética del método científico moderno.

3.1. Definiciones

Antes de adentrarnos en la crítica a ciertos postulados de la mecánica moderna y su epistemología es preciso apuntar ciertas definiciones que precisan la clave del problema. El *mecanicismo* es el paradigma de la cosmovisión moderna, la clave de la comprensión de la nueva física nacida de la revolución newtoniana. Se trata del común denominador que acepta la mayor parte de los filósofos y científicos hasta nuestros días. Para esta doctrina, la naturaleza es un agregado de entes inertes, que sólo reciben movimiento desde el exterior, que se agregan unos a otros formando cuerpos mayores y que están regidos por leyes de asociación carente de finalidad. Se trata de un universo corpuscular, totalmente pasivo (para Descartes la primera ley del movimiento es la cantidad del mismo que Dios imprime en la naturaleza en el momento creador) y ateleológico. El universo mecánico se aleja mucho de la definición aristotélica de naturaleza como *principio del movimiento*³⁶² en los entes vivos. La física filosófica clásica se ocupó de aquella región del ser que tenía en sí mismo el principio de su propio movimiento. Para la física moderna, los seres no gozan de una forma que garantice su *auto-moción*, sino que el universo sólo admite el movimiento violento o pasivo, no natural. Los seres vivos no tienen naturaleza ni otras cualidades a las que Galileo llamo *oscuras*, y Kant sencillamente noúmenos incognoscibles. El universo mecánico es determinista. El mejor representante de este determinismo fue S. Laplace (1749-1827).

Pareja a la doctrina del mecanicismo corre la de la *reducción de lo natural a los aspectos cuantificables*. La cualidad a cantidad. Sólo existe lo que puede ser medido empíricamente. Tal como proponía Galileo, la naturaleza está escrita en un lenguaje numérico (carácter geométrico de la realidad). La física mecánica se erigía como reina de las ciencias. Científico es sólo lo cuantificable. De esta forma se reducía la cuádruple

³⁶² ARISTÓTELES, *Metafísica* V, IV, 1013b.

causalidad clásica a la simple eficiente³⁶³. Ya no importaban las causas, sino las leyes que podían ser descritas con una precisión geométrica. Si los cuerpos no tenían en sí el principio de su movimiento, si se desechaba la noción de naturaleza (forma), el campo de estudio se ceñía al estrecho campo de la verificabilidad del movimiento. Pero del mismo modo de la comprensión causal de la naturaleza se debilitaba, también se empobrecía la definición de movimiento. Ya no consistía en el paso de la potencia al acto, sino que, siguiendo los dictados de la filosofía corpuscular, todo movimiento se resolvía en el local. El cálculo de fuerzas que ocasionaban la traslación constituía el objeto de la física. Los cuerpos ya no eran entes vivos dotados de naturaleza, sino corpúsculos a los que les accedía un movimiento mecánico o violento desde el exterior. La conjunción de todas estas ideas vino a formular el *principio reduccionista*, aplicado al estudio de la naturaleza. Los sistemas dinámicos, se componen de dos partes: *la noción de un estado (que aporta la información esencia sobre el sistema) y la dinámica (una regla que describe cómo el estado evoluciona con el tiempo)*³⁶⁴. Según el principio reduccionista, el estado final de un sistema (*E*) puede predecirse con exactitud partiendo de las condiciones iniciales (*C*) y añadiendo una ley sobre la evolución dinámica del mismo (*L*). Este principio ($C+L=E$) sostenía todo el mundo físico de los newtonianos³⁶⁵. De hecho, la caída de este principio gracias al descubrimiento de la inestabilidad dinámica minará por completo las pretensiones científicas. Para aquellos, gracias a la pretendida exactitud matemática de la naturaleza, el conocimiento científico podía formular juicios universales, necesarios y apodícticos (para los cuales la coherencia de la demostración está ligada a la verdad de los axiomas). De esta forma la ciencia de Newton era absoluta, basada en la misma auto-evidencia de sus principios, a semejanza de los axiomas geométricos de Euclides. Sin embargo, cabe pensar qué sucedería si tales juicios no gozasen de estas tres prerrogativas que tanto Kant como alguno de sus epígonos atribuían al verdadero saber científico. La filosofía crítica pretendía justificar la física y las matemáticas “puras”, ser como un estatuto fundacional de las mismas.

³⁶³ Como tuvimos ocasión de desarrollar en la segunda parte del trabajo, la clave para negar el estatuto científico a la teología natural consistió en una severa crítica al principio de causalidad desde el escepticismo empirista humeano, que Kant acepta sustancialmente.

³⁶⁴ CRUTCHFIEL, ET AL., *Chaos*, en *Chaos and Complexity. Scientific perspectives on Divine action*, (Vatican Press, Vatican City State 2000), 38.

³⁶⁵ El reduccionismo no sólo se entendía de forma *diacrónica*, también *sincrónica*: un sistema complejo no era sino la suma de todas sus partes. Lo complejo se reduce a lo simple: a partículas y leyes. Este *reduccionismo sincrónico* comparaba a los entes naturales con máquinas. Las partes y las leyes del movimiento permitían comprender la integridad del sistema. Este era el resultado si se despreciaba la noción aristotélica de forma como principio del movimiento. Cf. G. BASTI, *filosofía della Natura e della Scienza I*, o. c., 143.

Sólo por esto se rechazaba la indagación metafísica como infecunda, como dogmatismo infundado, que construía sus juicios al margen del carácter absoluto, esto es auto-evidente, de los principios formales de la ciencia matemática.

La conjunción de todas estas ideas, vino a exaltar la ciencia experimental como único saber que se basaba en nociones auto-evidentes. El *cientificismo*³⁶⁶, que negaba carta de ciudadanía en el estatuto de las ciencias a cualquier saber que no partiese de la verificación matemática fue algo más que una legítima presunción por los nuevos descubrimientos. Consideraba la ciencia como el único modo de conocer la realidad y los resultados de la misma como una explicación exhaustiva de la naturaleza³⁶⁷. Como toda ideología, tiene mucho de creencia dogmática desmesurada, por la cual se pretende que el método científico debe “exportarse” exportarse a todos los dominios de la vida intelectual.

3.2. La inestabilidad dinámica y sistemas caóticos

El punto decisivo de la ciencia newtoniana que los epistemólogos idealistas remarcaban continuamente consistía en la apodicticidad de sus juicios. La ciencia no era tanto un saber descriptivo cuanto deductivo. Parafraseando al mismo Newton, de los fenómenos se derivaban unas pocas leyes sencillas del movimiento, que resultaban ser presupuesto claros y evidentes (apodícticos). El resultado de este modo de razonar era doble: i) el determinismo absoluto del mundo físico ii) y la universalidad y necesidad de las leyes como privativa de la mecánica. No cabía otro tipo de ciencia.

Sin embargo, Sto. Tomás consideró la física como un intento humilde por describir el mundo sensible. En su teoría del conocimiento distinguió tres tipos de abstracción. Una primera daría lugar a las ciencias físicas. Si se prescindiese aún más de los aspectos materiales de la realidad, obtenemos un tipo de ciencia llamada matemáticas. Si nos remontamos aún más, obtenemos la metafísica. Para Aristóteles y Sto. Tomás, la física simplemente describe el mundo sensible. *Si por ciencia se entiende el conocimiento que asigna el porqué o la razón de ser necesaria de lo que ella afirma; la ciencia positiva no conoce este propter quid sino solamente el quia, los hechos generales*³⁶⁸. De ahí, que *las suposiciones que los astrónomos han imaginado no son necesariamente verdaderas;*

³⁶⁶ Cf. M. ARTIGAS, *Ciencia y religión, conceptos fundamentales* (EUNSA, Pamplona 2007), 74.

³⁶⁷ Cf. Idem, *La mente del universo*, o. c., 74.

³⁶⁸ G. LAGRANGE, *el sentido común*, o. c., 51.

*aunque estas hipótesis parezcan salvar los fenómenos (salvare apparentias), no se debe afirmar que son verdaderas, pues quizá se podrían explicar los movimientos aparentes de las estrellas por algún otro procedimiento que los hombres no han concebido todavía*³⁶⁹. El planteamiento tomista se tomaba más en serio la auténtica finalidad de la ciencia empírica, describir el comportamiento de los sistemas. Sin pretender que las reducciones ideales que nosotros aplicamos para reflejar este comportamiento sean leyes necesarias. Como tendremos ocasión de ver, más bien se trataría de pautas o regularidades. El planteamiento clásico de las competencias de la física se encuentra en las antípodas de la epistemología kantiana. La ciencia física no sería un saber absoluto (apodíctico o auto-evidente), sino hipotético. Esto es, la coherencia de la demostración sería independiente de la verdad de los axiomas.

La cuestión decisiva se plantearía al descubrir algunos tipos de sistemas naturales no lineales o complejos, cuyas leyes no fuesen perfectamente predecibles partiendo de las condiciones iniciales de los sistemas. En este caso, las teorías explicativas deberían considerarse un intento por salvar las apariencias y no una exagerada presunción de pretender definir apodícticamente el comportamiento del mundo natural. Si los juicios científicos dejasen de ser de naturaleza necesaria, universal y apodíctica, todo el edificio idealista se vendría abajo. Conmocionaría sus principios más sagrados: i) el reduccionista ii) y el de evidencia³⁷⁰. De igual forma que el paradigma mecanicista se interpretó como una revolución que asolaba la física aristotélica, esta nueva revolución contemporánea comportaría un cambio radical de paradigma con respecto a la mecánica moderna.

La ocasión la brindó el nacimiento de las teorías caóticas a principios del siglo XX. El primer nombre propio de esta hazaña fue Henri Poincaré (1854-1912). Este filósofo y matemático francés, mediante una memoria, intentó dar solución a una cuestión muy debatida en la época y objeto de un concurso convocado por Oscar II de Suecia. El problema versaba sobre la futura estabilidad del Sistema Solar. Descubriría las leyes de la inestabilidad mecánica partiendo de sistemas físicos aparentemente muy sencillos.

He aquí las claves de su razonamiento. Los epígonos newtonianos superaron en buena medida las pretensiones del maestro. Tal fue el caso de P. S. Laplace. Este astrónomo

³⁶⁹ STO. TOMÁS DE AQ., *De Coelo*, 1. II, lec. XVIII.

³⁷⁰ Para el principio de evidencia, las tres leyes de la dinámica (1. Principio de inercia; 2. Principio de Proporcionalidad [$F=m*a$]; 3. Principio de acción y reacción) son autoevidentes. De igual forma que lo son los postulados de la geometría euclídea. Para Basti, está suficientemente probado que así lo pensó Newton. Cf. G. BASTI, *Filosofía della Natura e della Scienza* I, o. c., p 99-100.

francés, plenamente imbuido de las ideas de un universo mecánico y determinista, encarnó como nadie la defensa del principio reduccionista. En su *Traité du Mécannique Céleste*, declaró categórico que si se conociese bien la velocidad y posición de todas las partículas del universo, sería posible predecir el estado final de un sistema solamente partiendo de sus condiciones iniciales³⁷¹. En un universo determinista, su afirmación parecía correcta.

El mérito de Poincaré estriba en haber afrontado el llamado *problema de los tres cuerpos*. Afirmó que en sistemas gravitacionales de n cuerpos (donde $n > 3$), como por ejemplo Sol-Luna-Tierra, dónde interactúan entre si sus fuerzas gravitatorias, resulta imposible determinar con precisión el resultado final del sistema. Sencillamente, porque pequeñas variaciones iniciales (la llamada *sensibilidad a las condiciones iniciales*) pueden, a la larga, degenerar en grandes perturbaciones. Es imposible la determinación unívoca de las condiciones finales. De este modo, *la mayor parte de las ecuaciones diferenciales que describen los sistemas mecánicos, aunque relativamente simples, son ecuaciones “no lineales”, en tales ecuaciones, la suma de dos soluciones no constituye una nueva solución. Para esta categoría de ecuaciones, en la mayor parte de los casos, la solución presenta un carácter de “inestabilidad”*³⁷². Esta inestabilidad deriva en la imposibilidad de reflejar en un cálculo exacto las condiciones iniciales. Un error muy pequeño comporta un error muy grande en la trayectoria prevista del sistema, tanto más alejado del cálculo cuanto mayor es el distanciamiento de las condiciones de partida. Del mismo modo en que dos líneas aparentemente paralelas terminan por separarse increíblemente si las proyectamos a una gran distancia.

En los sistemas dinámicos estables, la imprecisión en las condiciones iniciales se mantiene en las condiciones finales, de manera que si se quisiera aumentar la precisión en el estado final, bastaría aumentar la del inicial. En los inestables, por mucho que se aumente la precisión inicial, siempre crece más la final. Semejantes sistemas son inestables³⁷³. Para los sistemas simples (tales como un péndulo con una baja fricción, por ejemplo), las ecuaciones del movimiento pueden tener ocasionalmente una solución

³⁷¹ Cf. A. STRUMIA, “determinismo”, en DISF, o. c., 376.

³⁷² *Ibid.*, 377.

³⁷³ Los sistemas no lineales son abundantes en la naturaleza. El ejemplo de conjuntos gravitacionales de más de tres cuerpos resulta clásico, pero también existe el llamado *indeterminismo estático*, que trata de controlar el comportamiento de las moléculas que se mueven en un recipiente que contiene un líquido o un gas (*ibid.*, 376). No se puede conocer, en este caso, la posición exacta y la velocidad de las partículas. La mecánica indeterminista se debe contentar con establecer un patrón de conducta, cierto *comportamiento medio* de las partículas dentro del sistema. Frente a las pretensiones de ciertos físicos como Laplace, en este caso, también es imposible obtener un cálculo completo.

cerrada (*closed-form solution*); las fórmulas pueden reflejar cierto estado futuro. Pero, *la conducta impredecible de los sistemas dinámicos caóticos no puede ser expresada en una fórmula cerrada*³⁷⁴. Las ecuaciones resultan no integrables e inestables.

De aquí no concluimos un escepticismo físico, pero sí una nueva epistemología científica que, unida a los descubrimientos del complejo mundo de la mecánica cuántica, se ha ido perfilando a lo largo de la segunda mitad del S. XX. Los postulados de la mecánica no son apodícticos, sino meramente descriptivos. El principio reduccionista que pretendía reducir el estado final de los sistemas partiendo de sus condiciones iniciales y aplicando leyes necesarias que dibujaban la evolución dinámica de esas condiciones, resultaba ser falso. Si para Kant, la física había encontrado el camino seguro de la ciencia, por la universalidad de los juicios *sintéticos a priori*³⁷⁵, ahora habría que negar que ella misma se trabase exclusivamente con ellos. Ciertamente, la ciencia no perdía su carácter predictivo, pero más bien limitando sus pretensiones a constatar ciertas pautas o regularidades, no leyes rigurosamente estables, de precisión geométrica. El descubrimiento de la inestabilidad dinámica arruinó de golpe la ideología científicista basada en el paradigma mecánico y determinista del universo. Los sistemas caóticos, descubiertos un siglo después que la inestabilidad de la mecánica celeste, no eran una parcela de la realidad sin normas, que se resistiese al esfuerzo de la mente humana por indagar el mundo natural, sino sencillamente se trataba de comportamientos que escapaban al estrecho reduccionismo al que los epistemólogos de la modernidad apelaban: una materia inerte regida por unas pocas leyes de movimiento, con carácter determinista y evidente. No es que hubiese fenómenos completamente aleatorios, sino sencillamente ajenos a una dinámica que pudiera resolverse en el cálculo lineal³⁷⁶. La consideración de estos sistemas, que

³⁷⁴ CRUTCHFIEL, ET AL., *Chaos*, en *Chaos and Complexity. Scientific perspectives on Divine action*, o. c., 39.

³⁷⁵ Nos permitimos recordar que en esta expresión se resumen las ideas newtonianas con respecto al carácter absoluto de la ciencia. *Sintéticos* quiere decir que el predicado no está contenido en el sujeto y que, por tanto, son *extensivos*, aportan conocimiento. *A priori* significa que son *evidentes (absolutos)*, esto es, no están basados en la experiencia fenoménica, sino que su carácter *universal y necesario* provienen de su arraigo en el dominio trascendental de la conciencia.

³⁷⁶ Por esta razón, se ha popularizado la expresión de *caos determinista* para referirse a los fenómenos que aborda la mecánica no lineal. Por *determinismo* entendemos el seguir el patrón de ciertas pautas, cada paso dependen del anterior conforme a una ley, pero aumenta la incertidumbre mediante nuevos procesos en los que se genera información. Por *caos* entendemos *la capacidad de un sistema de generar comportamientos fundamentalmente desordenados e imposibles de predecir por la llamada sensibilidad a las condiciones iniciales*. S. GUTIERREZ CALABRIA, *Dios, ciencia y azar* (BAC, Madrid 2003), 35-44. Prigogine apunta, *la palabra caos hace pensar en desorden, imposibilidad de previsión. Pero no es así. Al contrario, se puede introducir el caos en las leyes de la naturaleza, pero a costa de generalizar esta*

constituyen la mayoría del mundo físico, no sólo pone en evidencia la limitación de los juicios de la física, sino también la de la matemática, que *se muestra en este caso solo limitadamente capaz de hacer previsiones cuando viene aplicada al problema de la naturaleza física*³⁷⁷. En resumen, los sistemas caóticos indican la existencia de pautas y regularidades en la naturaleza, pero no la apodicticidad de los juicios científicos³⁷⁸.

Otro tipo de sistemas que atrajeron la atención de los científicos del S. XX son los nuevos *sistemas caóticos*, especialmente los relacionados con los fenómenos atmosféricos. El desarrollo de la computación moderna permitía abordar con cierta fiabilidad las predicciones atmosféricas. En 1963, E. Lorenz, del Instituto tecnológico de Massachusetts, al introducir los datos en el programa de ordenador, comprobó que las oscilaciones en las predicciones se incrementaban. Lorenz hizo otro descubrimiento importante sobre sus ecuaciones. *Los datos manejados constituían series cronológicas: una tabla estadística en la que figuran las medidas efectuadas para la magnitud y el instante en que se efectúan*³⁷⁹. Al representarse gráficamente, esas ecuaciones dibujan una figura tridimensional con una serie de curvas que se asemejan a la forma de una mariposa y que recibe el nombre de *atractor*³⁸⁰. Éstos describen patrones que a simple vista pueden parecer aleatorios, pero en los cuales subyace cierto orden que está lejos de la rigidez de unas leyes geométricas. En ellos, las soluciones, en lugar de distribuirse uniformemente en el espacio de fases como en los sistemas clásicos inestables se concentraban en un volumen finito del espacio de fases (*atractor caótico*). A pesar de esto, y a diferencia de los sistemas estables, este conjunto de soluciones resulta impredecible partiendo de las condiciones iniciales. Para la ciencia moderna, estas conclusiones eran tremendamente importantes.

Los estudios termodinámicos sobre el movimiento de las partículas en los líquidos y los gases abrieron otro gran campo en el que la física no parecía seguir patrones lineales.

noción incorporándole las de probabilidad e irreversibilidad. ILLA PRIGOGINE, Las leyes del caos (Drakontos, Barcelona² 1997), 8.

³⁷⁷ A. STRUMIA, "Determinismo", o. c., 378.

³⁷⁸ A cerca del fenómeno de la complejidad en el mundo físico, remitimos al siguiente artículo: Cf. G. DEL RE, "Complessità". *Ib.*, 159; y especialmente interesante es la siguiente aportación en una obra de conjunto: CRUTCHFIELD, ET AL., *Chaos*, en *Chaos and Complexity. Scientific perspectives on Divine action*, o. c., 35-48.

³⁷⁹ S. GUTIERREZ CALABRIA, *Dios, ciencia y azar*, o. c., 40.

³⁸⁰ Los atractores de Lorenz son del tipo "extraño". Actualmente se han reflejado más tipos de atractores denominados "anómalos" o *variedades fractales* (B. Mandelbrot, 1975). Éstos no están caracterizados por dimensiones enteras, sino fraccionarias, de ahí su nombre. Cf. *Ibid.*, 41.

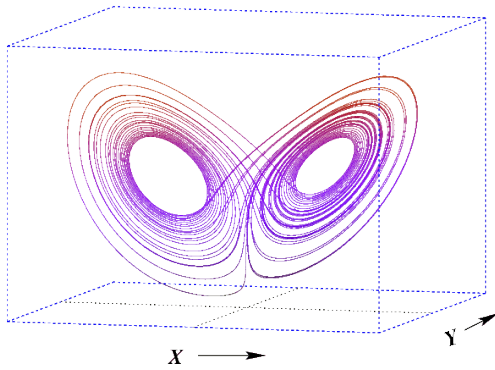


Fig.1. El atractor *caótico* o “*extraño*” de Lorenz. Constituido por pseudo-ciclos y comportamientos cuasi-periódicos.

Perturbaciones microscópicas se ampliaban hasta provocar diferencias macroscópicas. Las dos órbitas parten de condiciones iniciales muy próximas, pero divergen exponencialmente rápido hasta el punto de estar juntas en poco tiempo³⁸¹. Más o menos se tienden a repetir unas estructuras, pero estamos muy lejos de lograr la precisión geométrica. Esto supone el final del mito reduccionista y la caída del paradigma kantiano de causalidad. Para Kant, la causalidad es un principio trascendental (forma) que el entendimiento aplica a los fenómenos (materia) que le suministra el conocimiento sensible³⁸². Así, la evidencia del principio no depende de los fenómenos, sino que son autoevidentes para la mente. Así, la causalidad se basaba en la relación lógica de implicación (antecedente/consecuente); no en una relación ontológica (acto/potencia). Las únicas causas válidas para Kant, la material y la eficiente, son incapaces de explicar la inestabilidad dinámica³⁸³. Las ciencias de la naturaleza, actualmente apelan a cierta causa que Aristóteles denominaba formal y que es la clave de la complejidad irreductible, auto-organización y emergencia de novedades que caracteriza al mundo físico.

3.3.Las geometrías no euclídeas

Un conocido texto de Kant, establece que las matemáticas hallaron el camino seguro de la ciencia entre los griegos, la física en los descubrimientos de Galileo y Newton³⁸⁴. Cuando Kant refiere la ciencia matemática se refiere a la de Euclides (330-277 aprox. a. C.). El sabio griego sistematizó la geometría en forma de ordenamiento deductivo

³⁸¹ CRUTCHFIEL, ET AL., *Chaos*, en *Chaos and Complexity*, o. c., 41.

³⁸² Con la mera percepción queda sin determinar cuál sea la relación objetiva de los fenómenos que se suceden unos a otros. Para que ésta sea conocida de forma determinada, tenemos que pensar de tal forma la relación entre ambos estados, que quede determinado necesariamente cuál es el estado que hemos de poner antes [...]. Pero un concepto que conlleve la necesidad de unidad sintética no puede ser más que un concepto puro del entendimiento, un concepto que no se halla en la percepción y que es, en este caso, el de la relación de causa y efecto. [...] El conocimiento empírico de los fenómenos sólo es posible gracias a que sometemos la sucesión de los mismos y, consiguientemente, todo cambio, a la ley de la causalidad. I. KANT, *Analítica trascendental, Crítica de la Razón pura*, o. c., A 189, B 233, p. 221.

³⁸³ Cf. G. BASTI, *Filosofía de la Natura e della Scienza I*, o. c., 163 y 440-442.

³⁸⁴ Cf. I. KANT, *Prólogo a la segunda edición, Crítica de la Razón pura*, o. c., B XI, p. 17.

gracias a sus *Elementa*³⁸⁵. Su presentación se articula en torno a 23 definiciones, cinco postulados y algunos axiomas, de los cuales deriva los teoremas que constituyen el saber geométrico. Los *postulados* pueden definirse como verdades indudables, y los *axiomas* como *verdades que no sólo son válidas en geometría, sino que poseen una validez universal*³⁸⁶. La geometría euclidiana se erigía como referente de saber científico. Cualesquiera parcelas del conocimiento debían emularla y constituirse también de forma deductiva, con principios universales y autoevidentes. La física había ingresado en el camino de la ciencia sólo por comenzar a constituirse en juicios semejantes a los de la geometría. De esta forma, *la idea según la cual los axiomas de la geometría euclidiana son verdades autoevidentes, incontrovertibles y verdaderas, más allá de toda discusión*³⁸⁷ era una idea mantenida por el pensamiento ilustrado. El mismo Kant asegura que *los principios geométricos derivan de la intuición y, además, a priori, con certeza apodíctica*³⁸⁸.

Kant, para garantizar que en las ciencias sus teoremas tienen una validez *a priori*, universal y necesaria; explica que representamos u observamos las cosas en la medida en que las forzamos a adoptar las formas *a priori* de la sensibilidad. Estas formas son las *intuiciones puras*, previas a toda experiencia, del espacio y el tiempo³⁸⁹. El tema de la *Estética trascendental* gira en torno al ordenamiento que nuestra sensibilidad impone a las intuiciones empíricas de los fenómenos. El espacio es el origen de la *geometría* y el tiempo de la *matemática*. *Tiempo y espacio son, pues, dos fuentes de conocimiento de las que pueden surgir a priori diferentes conocimientos sintéticos, como lo muestra de modo particularmente brillante la matemática pura*³⁹⁰. Así la geometría de Euclides era la forma que nuestra sensibilidad imponía a las impresiones confusas de los sentidos.

El objetivo de Kant, al realizar esta peculiar síntesis en el conocimiento sensible, era doble:

³⁸⁵ G. REALE Y D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico* III, o. c., 327.

³⁸⁶ *Ibid.*

³⁸⁷ *Ib.*, p. 321.

³⁸⁸ I. KANT, *Estética trascendental, Crítica de la Razón pura*, o. c., A 25, B 39, p. 69.

³⁸⁹ *El espacio es, pues, considerado como condición de posibilidad de los fenómenos, no como una determinación dependiente de ellos, y es una representación a priori en la que se basan necesariamente los fenómenos externos [...] El espacio no es un concepto discursivo o, como se dice, un concepto universal e relaciones entre cosas en general, sino una intuición pura. en efecto, ante todo sólo podemos representarnos un espacio único.* I. KANT, *Estética trascendental, Crítica de la Razón pura*, o. c., A 24-25, B 39, pp. 68-69. Frente a la concepción aristotélico-tomista, Kant reduce el espacio a *condición subjetiva de la sensibilidad*. *Ibidem*, A 26, B 42, p. 71.

³⁹⁰ *Ib.*, A 39, B 56, p. 80.

- Establecer el principio fundacional de las ciencias en la dimensión *pura* o *trascendental* de la conciencia. Ésta no descubría orden en el mundo, sino que lo proyectaba³⁹¹. De forma paralela a como la sensibilidad obraba en el estado inferior del conocimiento, el entendimiento hacía síntesis entre el material sensible (fenómenos) y los principios inteligibles, entre los cuales figuraba el de causalidad. De esta forma se obtenían los juicios de la física newtoniana.
- Demostrar que la metafísica no era posible como ciencia al no gozar de la apodicticidad que merecían los juicios deductivos de la física. Conceptos como Dios, la libertad o la inmortalidad del alma quedaban fuera del alcance de la razón.

Si hemos comprobado que la mecánica clásica no puede ostentar el carácter de verdad absoluta y necesaria al ser superada por sistemas dotados de un alto grado de inestabilidad, veamos cuál será el resultado si se descubre que la geometría euclídea no es un saber autoevidente y absoluto. Al presentar su filosofía como epistemología de la ciencia, Kant impone una caducidad inminente a su sistema. ¿Qué quedaría de la *estética trascendental* si se descubriese que existen infinitas geometrías no euclídeas y que las proposiciones de la geometría no son todas apodícticas?³⁹²

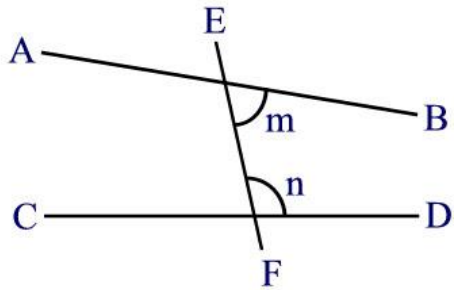
Euclides encarnaba el ideal de organización axiomática de una disciplina. Los axiomas eran *entendidos estrictamente como principios verdaderos, autoevidentes y fundadores de los asertos posteriores de una ciencia*³⁹³. Pero desde la época antigua, el quinto postulado de Euclides no había resultado demasiado convincente. Se trata del conocido postulado de las paralelas: “*Si una recta, al encontrarse con otras dos rectas, produce dos ángulos internos colocados del mismo lado, inferiores a dos ángulos rectos, dichas rectas se encontrarán del mismo lado en que están los ángulos inferiores a dos rectos*”³⁹⁴ (Fig. 2).

³⁹¹ Eh aquí la nota fuertemente idealista del kantismo. La conciencia constituye la realidad. Tal y como escribe el mismo Kant, la razón encuentra en la investigación empírica sobre la naturaleza aquello que ella misma pone.

³⁹² Las palabras de Kant no dan lugar a otras interpretaciones. Son de gran claridad: *las proposiciones de la geometría son todas apodícticas, es decir, van acompañadas de la conciencia de su necesidad, como por ejemplo la que afirma que el espacio solo tiene tres dimensiones. Tales proposiciones no pueden ser juicios empíricos o de experiencia. Ib., B 41, p. 70.*

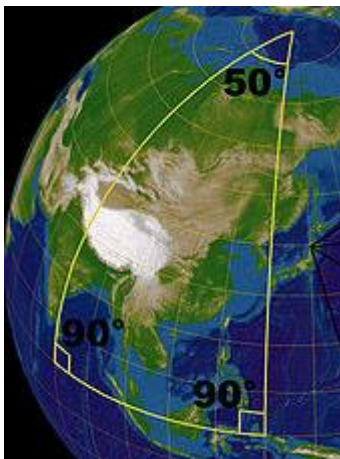
³⁹³ G. REALE Y D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico III*, o. c., 328.

³⁹⁴ *Ibíd.*



Esta proposición solo era verdadera en algunos modelos. La universalidad de este postulado quedaba en entredicho si la línea CD se trazaba como una cuerda de circunferencia. El límite externo de la misma impediría que la línea AB pudiese alcanzar la otra.

Aunque en el S. XVIII, el jesuita G. Saccheri (1677-1733) ya había planteado el problema y había construido la primera geometría no euclidiana, no fue hasta el S. XIX cuando se construyesen otro tipo de geometrías³⁹⁵. El primero en entrever la posibilidad fue F. Gauss (1777-1855). Este famoso matemático no publicó sus descubrimientos por temor al escándalo que suscitarían. Las primeras presentaciones acabadas son de J. Bolyai (1802-1860), y Nicolai I. Lobachevski (1793-1856) con sus *geometrías hiperbólicas*. Posteriormente, B. Riemann (1826-1866) desarrolló la *geometría elíptica*. Explicar estas cuestiones con detenimiento nos llevaría largo rato, y no es objeto de esta memoria. Simplemente se debe retener que estas construcciones no tienen nada de ideales, se dan en la misma naturaleza y niegan la pretensión apodíctica al espacio euclidiano. Simplemente pongamos un ejemplo. Para la geometría clásica, la suma de los ángulos de cualquier triángulo es de 180°; pero la *geometría elíptica*, que es tan real como la curvatura de la superficie de cualquier astro, nos explica que la suma de los 3 ángulos es superior a esa cifra. Así, en la **fig. 3**,



sumamos: $90^\circ + 90^\circ + 50^\circ = 230^\circ$. De este modo queda perfectamente desmontado el dogma de la verdad absoluta de la geometría euclidiana. El descubrimiento de estas nuevas geometrías precipitó una cascada de consecuencias. Desapareció la idea de que los axiomas de un sistema pudiesen ser probados por la auto-evidencia de los mismos. Los postulados de la ciencia no podían formularse como verdades absolutas, sino hipotéticas. La ciencia no se basa en juicios sintéticos *a priori*, como pretendía Kant. Los axiomas que la traban no son verdaderos por sí mismo,

indudables y autoevidentes.

³⁹⁵ Para una visión detallada de estos descubrimientos: cf. G. BASTI, *Filosofía della Natura e della Scienza I*, o. c., 68-78.

La geometría, reina de las ciencias apodícticas, queda reducida a ciencia hipotética y la evidencia deja de ser considerada como el fundamento de la presunta verdad absoluta de los postulados de las matemáticas, de modo que se pone en crisis el paradigma kantiano. La perplejidad que siempre había suscitado el quinto postulado de Euclides quedó enfatizada con el descubrimiento de un nuevo universo de posibles sistematizaciones geométricas. La presunta evidencia de los postulados, que para Newton eran verdaderos modelos a seguir por su mecánica, quedaba desmentida. El kantismo, como sustrato ideológico de la nueva ciencia perdía su plena vigencia con la caída del cientificismo.

V. Conclusión

V. CONCLUSIÓN

La actitud ilustrada ante el cristianismo oscila entre la sospecha y la crítica abierta. Kant se decanta por ésta segunda en *La religión*. Creemos alcanzado el objetivo de esta tesina: abordar las razones que justifican el rechazo kantiano a la Revelación sobrenatural. La parte descriptiva, esto es, la reinterpretación de toda la dogmática conforme a los criterios hermenéuticos de la fe religiosa pura, no es propiamente el fin que motiva el análisis de esta obra. Lo verdaderamente interesante estriba en el rastreo de los supuestos que motivan semejante reduccionismo.

Nos parece inicialmente justo el comentario de Millán Puelles:

El idealismo kantiano no niega la existencia ni la posibilidad de lo suprasensible. No hace con este lo que su opuesto, el idealismo material, con los objetos sensibles, a saber: considerarlos absurdos, desprovisto de toda posibilidad, es decir, pura y simplemente contradictorios. Lo que el idealismo niega es que lo suprasensible pueda ser alcanzado por el conocimiento humano (a título de objeto real de este, no como una mera condición subjetiva del conocer)³⁹⁶.

Esta actitud racionalista podría calificarse de neutral; sin embargo, el kantismo no logra cumplir su propio programa. La lectura de *La Religión*, en conjunto, parece desmentir este primer propósito. No logra recorrer el tercer camino que desea abrir entre el teísmo y el ateísmo. Al defender el agnosticismo, en vez de suspender el discurso en torno a Dios, más bien dota de contenido positivo esta postura. Emprende una cruzada contra lo natural tan severa como lo hizo el mismo naturalismo.

Si hemos apuntado que lo interesante del pensamiento kantiano es analizar los resortes que justifican las inyectivas contra la Revelación, creemos haberlos encontrado de dos tipos: filosóficos, pseudocientíficos y morales.

- i. *Filosóficos*. Destacan por señalar los límites del entendimiento humano en el orden suprasensible. Los conceptos sintéticos no logran superar la síntesis entre fenómenos y categorías. La teología sobrenatural, como momento especial de la metafísica, se desmorona. Los principios, especialmente el de causalidad, son leyes del pensar. La filosofía se reduce a epistemología y lógica. La razón no sólo se cierra a lo que está más allá de la experiencia, sino que además, al identificar lo racional con

³⁹⁶ A. MILLÁN PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, o. c., p. 474.

lo comprensible, establece como imposible el acceso a otro tipo de información que nos sea dada por un canal distinto al de la especulación.

- ii. *Científicos*. Todo el edificio de la Razón Pura descansa en la creencia, con fuertes tintes ideológicos, de la autoevidencia de los juicios de la mecánica newtoniana. Si el único saber apodíctico era la física, a la filosofía no le quedaba más remedio que convertirse en epistemología científica y refrendar cualquier ataque hacia lo sobrenatural. El cientificismo es el rostro del ídolo ilustrado.
- iii. *Morales*. Henri de Lubac señaló que el ateísmo actual gozaba de tres características: ser positivo, orgánico y sistemático³⁹⁷. Kant, sin ser ateo, incorpora a su filosofía estos tres epítetos, preludio del decurso que el idealismo no tardaría en avanzar. La motivación humanista de esta obra es esencial para poder comprender su espíritu. Por esta razón sentimos la urgencia de contextualizarla mediante el opúsculo *¿Qué es la Ilustración?* El cometido principal del siglo de las luces era librar la humanidad de la esclavitud del pensar. Nada era más degradante que la conducción del entendimiento mediante la fe. Kant lo consideraba un secuestro imperdonable. De esta forma, Kant cierra la filosofía moderna. La motivación humanista de su negativa a la Revelación lo convierten en el primero de los contemporáneos.

Esta triple argumentación del kantismo reclama necesariamente una respuesta interdisciplinar. La teología no puede responder a los interrogantes que se le plantean sin censurar la perspectiva filosófica racionalista, empleando un método apropiado para ello, y sin considerar las profundas correcciones actuales a ciertos prejuicios cientificistas. No creemos que nuestra respuesta haya sido exhaustiva, pero sí completa. Cualquier valoración del racionalismo ha de integrar estas tres perspectivas.

El principio de autonomía, que busca liberar al hombre del cualquier atadura termina por volverse contra el mismo hombre. El racionalismo, al prestigiar la razón como instancia última, termina por empequeñecerla. Por paradójico que parezca sucede así. Benedicto XVI ha reflexionado sobre esta idea del siguiente modo.

La razón, celosa de su presunta pureza, se hace sorda al gran mensaje que le viene de la fe cristiana y de su sabiduría, se seca como un árbol cuyas raíces no reciben ya las aguas que le dan vida. Pierde la valentía por la verdad

³⁹⁷Cf. H. DE LUBAC, *el drama del humanismo ateo* (Encuentro, Madrid 1990), 9.

*y así no se hace más grande, sino más pequeña. Eso, aplicado a nuestra cultura europea, significa: si quiere sólo construirse a sí misma sobre la base del círculo de sus propias argumentaciones y de lo que en el momento la convence, y, preocupada por su laicidad, se aleja de las raíces de las que vive, entonces ya no se hace más razonable y más pura, sino que se descompone y se fragmenta.*³⁹⁸

Esta fragmentación de la razón nos persuade de que la colaboración armónica con la fe es la única que puede ampliar los estrechos confines de la razón. Ésta última encuentra su verdadera vocación sobrenatural en su apertura a la fe. Nada resulta más destructivo para la misma que la aversión a lo sobrenatural. Cualquiera de las grandes líneas argumentales que Kant dibujó para argumentar contra la capacidad natural del entendimiento para elevarse hacia lo divino tiene consecuencias demoledoras. Negada su capacidad para abrazar la Revelación sobrenatural, la razón ya ni siquiera encuentra el camino para afirmar aquello que, por naturaleza, sí que podría conocer: el mundo metafísico. Una vez analizado este importante ensayo kantiano sobre la religión (probablemente el más decisivo y acabado de los de su género y época), nuestra postura parece aún más congruente con la capacidad que el hombre mismo tiene de abrirse a Dios. No nos podemos engañar. Detrás de todo intento por negarlo se esconde una motivación moral. La humanista en este caso. Sin embargo, cada vez que este ensayo falla y el hombre es el primero en padecer las consecuencias, nos persuadimos definitivamente de que *la razón más alta de la dignidad humana consiste en la vocación del hombre a la comunión con Dios*³⁹⁹.

³⁹⁸ BENEDICTO XVI, *Conferencia que se iba a pronunciar en la Sapienza* (Jueves, 17 de enero de 2008), en *Insegnamenti IV/1*, o. c., 86.

³⁹⁹ CONC. VAT. II, Const. Dogm. *Gaudium et Spes*, n.19, 1; cf. CEC, n. 27.

*Bibliografía e índice de
autores*

VI. BIBLIOGRAFÍA

1. FUENTES:

- BENEDETTO XVI, *Insegnamenti di Benedetto XVI* II/2; IV/1 (Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007).
- DENZINGER-HÜNERMAN, *Enchiridium Symbolorum*, ed. Herder, Barcelona³⁵ 1999, nn. 2720-3075.
- GIOVANNI PAOLO II, *Insegnamenti di Giovanni Paolo II* VIII/1 y XXI/2 (Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1985).
- GREGORIO XVI, *Acta Gregorii Papae XVI*, vol. I, Pars Prima Canonica, (Verlagsanstalt, Graz 1971).
- KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Barcelona²⁰ 2002.
- _____, *La Religión dentro de los límites de la mera razón*; MARTÍNEZ MARZOA, F., trad., (Alianza editorial, Madrid 2009); QUINTANA CABANAS, J. M., trad. (Zeus, Barcelona 1972).
- PÍO IX, B., *Acta Pii IX*, Pars prima, vol. I, (Verlagsanstalt, Graz 1971).
- AQUINO, STO. TOMÁS DE,
_____, *Ad Gentes*, liber I et II (BAC, Madrid 1952).
_____, *De veritate* ; en *Opúsculos y cuestiones selectas* I (BAC, Madrid 2001).
_____, *Summa Theológica*, I (BAC, Madrid 1978).

2. OTRAS OBRAS DE INTERÉS:

- ARANA, J., *Las raíces ilustradas del conflicto entre fe y razón* (Encuentro, Madrid 1999).
- ARISTÓTELES, *Metafísica; Física* (Gredos, Madrid 1992).
- ARTIGAS, M., *La mente del universo* (EUNSA, Pamplona² 2000).
- _____, *Ciencia y religión. Conceptos fundamentales* (EUNSA, Pamplona 2007).
- BASTI, G., *Filosofia della Natura e della Scienza* I (Lateran University Press, Roma 2002).

- CRUTCHFIEL, ET AL., *Chaos*, en *Chaos and Complexity. Scientific perspectives on Divine action* (Vatican Press, Vatican City State 2000).
- FABRO, C., *Drama del hombre y misterio de Dio* (Rialp, Madrid 1977).
- _____, ed., *Historia de la Filosofía II* (Rialp, Madrid 1965).
- FERNÁNDEZ, M^a. S., “deísmo”, en ÁNGEL LUIS GONZÁLEZ ed., *Diccionario de filosofía* (EUNSA, Pamplona 2010).
- FORMENT, E., *el problema de Dios en la metafísica* (PPU, Barcelona 1986).
- _____, *lecciones de Metafísica* (Rialp, Madrid 1992).
- FRAILE, G., *Historia de la Filosofía III* (BAC, Madrid³ 1991).
- GARCÍA MORENTE, M., *La filosofía de Kant*, (Victoriano Suárez, Madrid 1961).
- GARRIGOU-LAGRANGE, R., *El sentido común. La filosofía del ser y las fórmulas dogmáticas*, (Desclée de Brouwer, Buenos Aires 1944).
- _____, *Las formulas dogmáticas* (Herder, Barcelona 1965).
- GILSON, E., *El realismo metódico*, edición bilingüe (Encuentro, Madrid 1997).
- _____, *El ser y los filósofos* (EUNSA, Pamplona⁴ 2001).
- GUTIÉRREZ CALABRIA, S., *Dios, ciencia y azar* (BAC, Madrid 2003).
- HUME, D., *Tratado de la naturaleza humana*, III, sec. 3 (Espasa-Calpe, 1923).
- JEDIN, H., *Manual de Historia de la Iglesia VII* (Herder, Barcelona 1978).
- JUAN PABLO II, *Memoria e identidad*, (Planeta, Madrid 2005).
- LANG, A., *Teología fundamental* (Rialp, Madrid² 1970).
- LATOURELLE, R., *Teología de la Revelación* (Sígueme, Salamanca 1969).
- LUBAC, H. DE, *el drama del humanismo ateo* (Encuentro, Madrid 1990).
- MAURA, G., “Agnosticismo”, en *Dizionario interdisciplinare di Scienza e Fede* (DISF), Cittá Nuova, Cittá del Vaticano 2002; STRUMIA, A., “determinismo”, en DISF; DEL RE, G., “Complessità”, ibíd.
- MILLÁN PUELLES, A., *Fundamentos de filosofía* (Rialp⁴, Madrid 1966).
- NICOLAS, J-H. DE, *Sinthese Dogmatique* (Beauchesne, París² 1986).
- PRIETO, L., *El inicio de la historia y la exégesis racionalista en Kant*, revista *Alpha Omega*, VII/ 2, (Madrid 2004).
- PRIGOGINE, I., *Las leyes del caos* (Drakontos, Barcelona² 1997).
- REALE, G., Y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico II y III* (Herder, Barcelona⁴ 1988).
- TILLIETTE, X., *La christologie idéaliste* (Desclée, Paris 1986).

- VERNEAUX, R., *Crítica de la “Crítica de la Razón Pura”* (Rialp, Madrid 1978).
- _____, *Historia de la Filosofía moderna* (Herder, Barcelona 1989).
- WEBER, B., “Piétisme”, en *Dictionaire de spiritualité Chretienne* (DSC), Beauchesne, París 1986.

VII. ÍNDICE DE AUTORES

- Alambert, J. R.: 12, 13n.
 Arana, J.: 13n, 56n.
 Aristóteles.: 52n, 95n, 97, 102.
 Artigas, M.: 62n, 94n, 97n.
 Barth, K.: 11.
 Basti, G.: 58n, 96n, 98, 102n, 105n.
 Bautain, L. E.: 70, 73n.
 Benedicto XVI: 7, 109.
 Bolyai, J.: 105.
 Boyle, R.: 55n.
 Calabria, G.: 100n, 101n.
 Cárcel Ortí, V.: 71n.
 Chardin, T. de: 63n.
 Cherbury, H. de: 58n.
 Chritchfield: 96n, 100n, 101n, 102n.
 Clemente XII: 72n.
 Comte, A.: 47n.
 Descaetes, R.: 11, 52n, 58, 62.
 Döllinger, J. I. von.: 78.
 Euclides: 96, 103, 104.
 Fabro, C.: 15n, 50n, 51, 65, 82n.
 Federico II: 12, 13n.
 Fernández, M^a. S.: 16n.
 Fichte, J. G.: 18.
 Forment, E.: 11n, 50.
 Fraile, G.: 12n, 13, 15n.
 Frohschammer, J.: 76, 77, 88n.
 Galileo G.: 58, 92, 95, 102.
 García Morente, M.: 21n, 28n, 54n, 57n.
 Garrigou-Lagrange, R.: 55, 63n, 64, 89, 90n, 91n, 92, 97n.
 Gauss, F.: 105.
 Geissel, J. von: 76.
 Gilson, E.: 62, 89.
 González, A. L.: 16n.
 Gregorio XVI: 9, 17, 67, 68, 69, 71, 75n, 76, 87n.
 Guillermo II: 18.
 Günter, A.: 64, 76, 77, 88n.
 Hegel, G. W. F.: 79n.
 Hermes, G.: 64, 70, 76, 77.
 Hillmer: 18.
 Hobbes, T.: 29, 42.
 Hume, D.: 52n, 59, 74, 92.
 Huxley, T.: 50n.
 Jedin, H.: 58n, 67n, 68n.
 Juan Pablo II: 7, 62n, 90n.
 Kraus, Ch. J.: 18.
 Lammenais, F.: 68, 69n.
 Lang, A.: 11, 58n, 64n.
 Laplace, P. S.: 9, 95, 98, 99.
 Latourelle, R.: 7.
 León XII: 17, 67, 68, 87n.
 Le Roy, E.: 63.
 Lessing, G. E.: 15, 16, 24, 28, 81.
 Locke, J.: 6, 15, 55n, 58n.
 Lorenz, E.: 101.
 Lovachevski, N.: 105.
 Lubac, H. de.: 109.
 Lutero: 69.
 Maldenbrot, B.: 101n.

- Martínez Marzoa, F.: 9n, 18n, 32n.
 Maura, G.: 51n.
 Millán Puelles, A.: 11n, 22n, 108.
 Molina, L. de: 36n.
 Newton, I.: 6, 9, 11, 41, 52n, 54, 94, 97, 102.
 Nicolai, I.: 105.
 Nicolas, J. H.: 11n.
 Nietzsche, F.: 37n.
 Oscar II: 98.
 Pío VI: 16, 67.
 Pío IX, beato: 9, 67, 70n, 71, 72, 73n, 74, 75, 76n, 77n, 78n, 88n.
 Pío X, san: 6.
 Poincaré, H.: 58n, 98.
 Prieto, L.: 56n.
 Prigogine, I.: 100n, 102n.
 Quintana Cabanas, J. M.: 9n
 Re, G. del.: 101n.
 Reale, G.: 11n, 18n, 103, 104n.
 Reimarus, H. S.: 15, 23, 24.
 Ricci, S.: 17.
 Riemann, B.: 105.
 Rousseau, J. J.: 29, 41, 42n.
 Saccheri, G.: 105.
 Schlegel, F. V.: 27n.
 Schleiermacher, F.: 27.
 Schopenhauer, A.: 65.
 Strumia, A.: 99n, 101n.
 Tilliette, X.: 16n, 32n.
 Tindal, M.: 58n.
 Toland, J.: 50, 55n, 58n.
 Tomás de Aquino, santo: 8n, 85n, 91, 92n, 97, 98n.
 A. Tresmesaygues, 9n.
 Verneaux, R.: 11n, 52n, 54n, 57.
 Voltaire, F. M. A.: 50.
 Weber, B.: 12n.
 Wolf, K.: 11, 12n.
 .