



El inicio de la historia y la exégesis racionalista de la Biblia en Kant

Leopoldo Prieto, L.C.

Con este artículo me propongo dar inicio a un estudio sistemático de la filosofía kantiana de la historia. Mi intención es afrontar la consideración del inicio, del fin y del contenido de la historia a la luz de la filosofía kantiana, exponiendo y valorando debidamente las ideas esenciales de tal doctrina.

Necesidad, interés y oportunidad de este estudio me parecen seguros. La *necesidad* de un estudio sistemático de la filosofía kantiana de la historia me parece indudable, si se tiene en cuenta el tratamiento aún marginal y el número escaso de títulos dedicados a esta parte de la filosofía de Kant, comparada con las demás áreas de su obra. Si por otro lado, como me propongo mostrar en esta serie de trabajos, la filosofía de la historia en Kant asume en su obra una función de articulación de toda la filosofía moral, dividida en pura y aplicada (filosofía del derecho y filosofía política), la razón en favor de su necesidad se hace más evidente aún.

Por cuanto se refiere al *interés*, se puede decir que pocos escritos de Kant son tan amenos y atrayentes, tan ricos en sugerencias y lucidez como los de su filosofía de la historia. Escritos como estos, caracterizados por el estilo ágil y accesible (que no es ciertamente el que se encuentra en las grandes obras sistemáticas), por la extensión breve y la claridad de las ideas; pero, sobre todo, por el tratamiento de problemas siempre de candente interés (como son, por citar sólo algunos, la religión, la paz, la justicia, las revoluciones, la guerra, etc.), aseguran a la filosofía kantiana de la historia, el vivo interés del lector. Los objetos tratados y los argumentos empleados son de aquellos que suscitan – tomando una expresión del propio Kant – los “intereses de la

razón”, unos intereses tan vivos que frente a ellos ni se puede ni se quiere ser neutral; unos intereses, en fin, entre los que se cuentan el origen y la destinación del hombre y la trama entera de la historia, entendida como el campo inmenso de la libertad humana, que no tienen más remedio que comprometer profundamente el sentido mismo de la vida del hombre; y por ello, frente a los mismos ningún hombre puede permanecer neutral.

En lo tocante a la *oportunidad*, por otro lado, circunstancias tales como las de nuestro mundo de hoy, en cuyo horizonte sombríos acontecimientos como las guerras y el terrorismo siembran la incertidumbre y el desasosiego en el ánimo de los hombres, manifiestan a las claras la oportunidad del estudio de la filosofía de la historia, uno de cuyos precisos objetivos ha sido siempre el de escrutar, en la medida en que ello le es dado a las limitadas fuerzas de la razón humana, los signos de la acción de la Providencia divina en la historia, que es guiada e impulsada hacia su consumación no sólo según un plan intelectual, sino también según un designio de vida y de salvación. Otro motivo de oportunidad de este trabajo es el hecho de hallarnos en el año en el que se conmemora el segundo centenario de la muerte del filósofo de Königsberg. A propósito del homenaje rendido en estos días a Kant, han aparecido varios artículos que, aunque entren en una relación sólo indirecta con la temática que aquí nos proponemos desarrollar, no estará de más decir algunas palabras al respecto. Más en concreto, se trata de algunos artículos en los que se presenta la figura de Kant como la del filósofo “católico” entre cuyos méritos se cuenta el de “abrir el espacio a la fe” tras la preclusión de signo inmanentista padecido por la filosofía; y tomando palabras de Maternus Reuss, un benedictino seguidor de Kant y autor de un escrito titulado *Se debe enseñar la filosofía de Kant en las Universidades católicas? (Soll man auf katholischen Universitäten Kants Philosophie erklären?)*, se asegura que «Kant salva las verdades fundamentales de la religión de los ataques con que hoy es asediada, a la vez que la consolida para el porvenir»¹. Ahora bien, en mi modesta opinión tratar a Kant en tales términos, y más precisamente como el “filósofo católico” carece del más mínimo rigor histórico. No es necesario dedicar mucho tiempo a esta averiguación. Basta simplemente leer el segundo libro de *La religión dentro de los límites de la mera razón* o el primer libro de *El conflicto de las facultades*, por citar sólo las obras más clamorosamente olvidadas,

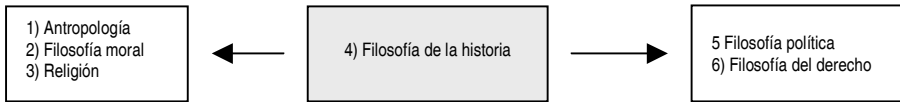
¹ Cfr. D. ANTISERI, “Kant il cattolico sulla ‘via regale’”, en *Avvenire*, 31 dicembre 2003; ID., “Filosofi cattolici, disputa su Kant”, en *Avvenire*, 10 febbraio 2004.

para reconocer en las afirmaciones anteriores juicios completamente al margen de la realidad del pensamiento de Kant. No se comete con ello solamente una injusticia a la “fe católica”, sino sobre todo, al pensamiento del propio Kant, que es presentado de un modo completamente inadecuado. Trataremos de ello más detalladamente en la segunda parte. Por ahora es suficiente dejar constancia de que la fe a la que Kant dice haber abierto el campo tras haber anulado la razón, es la “fe racional”, que no es otra cosa que la razón misma en su función práctica, y no ciertamente la fe teologal. Lo que Kant entiende inequívocamente a lo largo de toda su obra por fe es siempre, la “fe racional” (*Glaubensvernunft*), es decir, la razón misma que posibilita, en sede de postulados de la razón práctica, la vida del hombre como ser íntimamente moral, en cuanto que es inteligente y libre; mientras que la fe propiamente teologal es llamada “fe eclesiástica” o “estatutaria”, dando a entender con estos adjetivos que tal tipo de fe carece de las notas propias de la *universalidad*, la *unidad* y la *necesidad* que caracterizan a la “fe racional” como el fundamento de la única religión auténtica, la religión racional.

1. La estructura de la filosofía kantiana de la historia: los parámetros para su clasificación

La filosofía de la historia constituye una parte de importancia considerable en el conjunto de la filosofía de Kant. Además de ello, se encuentra la filosofía kantiana de la historia entrelazada sistemáticamente con las demás partes de su obra filosófica por medio de un buen número de nexos lógicos. De este modo la filosofía de la historia viene a ser un elemento de cohesión y de unidad de la filosofía práctica de Kant. Por un lado, la filosofía kantiana de la historia guarda una estrecha relación con la filosofía moral, y, por ende, con la antropología (que, sin embargo, Kant concibe como del todo inconexa de la filosofía moral). Como, por otro lado, la religión es, en opinión de Kant, un simple desarrollo de la doctrina moral, también su filosofía de la historia colinda con la religión. Además, dado que la historia tiene un inicio, y, por consecuencia, un fin, y que tales extremos no son dados a la experiencia, resulta entonces que el único conocimiento de los confines de la historia es el que proporciona la Revelación, fundamento último de la religión. Pero, sobre todo, la filosofía de la historia entabla importantes relaciones lógicas con la filosofía política y del derecho. Pues bien, de acuerdo con todo ello, la filosofía de la historia de Kant

constituye un cuerpo de conceptos, esparcidos por doquier a lo largo de toda su obra (a excepción de la filosofía del conocimiento), que se refieren al derecho, a la política, a la religión, a la antropología, a la moral, e, incluso, a la pedagogía.



Límites y contenido de la historia: inicio, conclusión, dirección, sujeto impulsor y acción específica impulsora

Tal abundancia de material, disperso a lo largo y ancho de todo el *corpus kantianum*, puede, sin embargo, ser reunida y ordenada empleando algunos parámetros conceptuales propios de la filosofía de la historia en general. Tales parámetros, dentro de los cuales me propongo enmarcar el estudio de la filosofía de la historia kantiana, son los cinco siguientes. En primer lugar, la historia tiene un *inicio*. Es éste un elemento imprescindible de la historia. Sólo lo que tiene un inicio en el tiempo pertenece a la historia. Lógicamente, en segundo lugar, si la historia es verdaderamente tal, debe tener una *conclusión*. Una “historia interminable”, como se ha titulado una obra de fantasía, es un imposible lógicamente hablando. Inicio y conclusión de la historia constituyen los confines de la historia. La historia misma, presupuestos estos confines, debe ser concebida como el desarrollo cumulativo de la vida de los hombres como seres libres y de las configuraciones sociales y políticas en que estos se asocian (pueblos, sociedades y estados). Pero como se trata de parámetros que establecen los confines de la historia, es de necesidad que guarden alguna relación con lo que está fuera de la misma; y en última instancia con Dios. Por ello mismo la consideración filosófica del inicio y fin de la historia reenvía a la revelación y a la teología. Sólo la teología, dado su especial estatuto de ciencia cuyo objeto, Dios, le es presentado por la revelación, está en condiciones de tratar *propriamente* de los términos inicial y final de la historia. Si cualquier otra ciencia, como es la filosofía, quiere tratar de estos objetos, no tendrá más remedio que hacerlo subordinadamente a los datos que la teología proporciona, a menos que quiera considerarlos “conjeturalmente”, es decir, como una simple hipótesis propuesta

por la razón, que es lo que justamente Kant hará en la obra que vamos a comentar aquí.

Pero con ello aún no se ha dicho nada sobre el contenido y el modo concreto del desarrollo de la historia. Es preciso, por tanto, considerar, en tercer lugar, que de la conclusión del tiempo, como término al que está abocada la historia, procede su *dirección*, o si se prefiere su *sentido*. Es la cuestión que Kant suele llamar, con una expresión que se hará de uso común después en Fichte, la “destinación del hombre” (*Bestimmung des Menschen*), entendido este término en sentido colectivo, como la humanidad. En cuarto lugar es menester que un *sujeto agente* impulse el curso de la historia en la dirección de su destinación. Tal sujeto agente, según Kant, puesto que realiza su acción de guía e impulsor de la historia en su totalidad, no puede ser un sujeto histórico, sino que debe hallarse fuera de la historia misma. Es decir, tal sujeto no puede ser más que Dios, aunque Kant lo considera bajo la óptica del vago deísmo, que no es ciertamente la cristiana. Finalmente, en quinto lugar, el sujeto agente que guía, gobierna e impulsa la historia se vale de un determinado *medio* en el desarrollo de ésta.

De este modo, inicio y conclusión de la historia y del tiempo humano, sentido y destinación de la misma, sujeto que la gobierna y dirige; y, finalmente, la acción específica de la que Dios (o la razón o la naturaleza, según el propio Kant) se vale en dicho gobierno, son los términos a los que se ajusta la teoría general de la historia de Kant. Veamos en qué modo.

Inicio de la historia

La historia, concebida por Kant como el “despliegue de la libertad” – como se ha dicho ya – debe tener un *inicio*. Sin embargo, el inicio de la historia no es para Kant el inicio mismo del tiempo. En cuanto inicio de la libertad y de su despliegue, la historia no coincide con el inicio de la naturaleza (o con la creación). Por el contrario, puesto que la historia es el despliegue de la libertad, y dado que la libertad es el fruto de la razón, la historia presupone el despertar de la razón del “soporífero estado” en el que yacía la humanidad, todavía animal, en una “situación paradisíaca”. Con ello, el inicio de la historia viene a coincidir así con los hechos narrados en los capítulos tercero y siguientes del *Génesis*, en los que se refiere la comisión del pecado original, y no con el relato de la creación. Como, por otro lado, el *Génesis* es el primer libro de la Biblia, y ésta es un fundamento imprescriptible de la religión cristiana, las conjeturas kantianas sobre el inicio de

la historia que vamos a estudiar aquí adoptarán la forma de una exégesis bíblica, afectada – es preciso advertirlo desde el inicio – de un craso racionalismo, que no tiene más remedio que repercutir sobre un delicado campo de *intereses*, como es el religioso.

De lo dicho se sigue cuál será la estructura de este artículo: en primer lugar, un análisis del opúsculo kantiano *Inicio conjetural de la historia humana*, presentado en su contexto; una breve exposición, en segundo lugar, de lo que Kant llama la “ciencia escriturística de la religión cristiana”, imprescindible para comprender el punto de vista racionalista adoptado en la interpretación del *Génesis*; y, finalmente, una breve exposición de los puntos centrales de la concepción kantiana de la religión, en cuanto que sin ella no se comprenden las implicaciones profundas de la “ciencia escriturística de la religión cristiana”, es decir, del particular tipo de exégesis realizada por Kant.

Conclusión de la historia

La historia debe igualmente, encaminarse hacia una *conclusión*. Sin conclusión no puede haber historia. De otro modo la historia consistiría en una simple sucesión, circular e indefinida, del tiempo, pero no en una historia. Kant admite también la necesidad de este parámetro lógico en su filosofía. Ahora bien, el modo específico de la conclusión hacia el que la historia se encamina resulta en Kant problemático, como lo demuestra el hecho de que el concepto de “fin de la historia” indique, más que una auténtica conclusión, un movimiento de acercamiento asintótico hacia un estado concebido como ideal por la razón práctica, estado al que se llama en repetidas ocasiones el *quiliasmo filosófico*. El *quiliasmo filosófico*, que para Kant significa la constitución del Estado cosmopolita universal, es sólo un modo, aunque el principal, de conclusión (asintótica) de la historia, que podríamos llamar objetivo, y que corresponde a la “escatología política”. Por extraña que suene esta expresión no deja de reflejar un aspecto importante de la filosofía kantiana de la historia. En el *quiliasmo filosófico* la historia de todos los hombres llega a su conclusión por lo que se refiere a su intrínseca posibilidad de elevación y desarrollo morales. Por ello coincide, como el mismo Kant dice, con el advenimiento del “reino de Dios” sobre la tierra. En sentido subjetivo, sin embargo, la conclusión de la historia coincide con la muerte de cada persona, y en un sentido más amplio corresponde también a las “representaciones” religiosas acerca de los estados en que, tras este tránsito, se encuentra el alma. Esta otra forma de escatología kantiana, que puede ser llamada “escatología teológica”, se corresponde más

“escatología teológica”, se corresponde más propiamente con el significado que en teología se da al término de “escatología”. Con todo, es esta “escatología teológica” la que recibe una menor atención por parte de nuestro autor. Interesa aquí, en cualquier caso, dejar sentado con claridad dos cosas: que la filosofía trascendental no puede ser armonizada, sino de un modo muy problemático, probablemente imposible, con una “escatología teológica” entendida en un recto sentido cristiano, como se verá en detalle en este artículo; y que no obstante ello, se constata la necesidad lógica, también en la filosofía kantiana, de una conclusión del tiempo, sea en sentido objetivo y subjetivo, para la elaboración de una filosofía de la historia.

Progreso

De la conclusión del tiempo hacia el que la historia se encamina procede la finalidad de ésta. La *finalidad* y el *sentido* de la historia constituyen el tercer parámetro de la teoría general de la historia de Kant: es el *progreso*, que Kant entiende en un sentido marcadamente moral (y no sólo cultural o técnico), como la elevación moral y política de un pueblo que junto a otros se asocia en formas supranacionales, cada vez más amplias geográficamente, de convivencia política. El *progreso* es para Kant el *sentido* mismo de la historia y la *destinación* que corresponde a la humanidad.

Providencia

Ahora bien, una acción de coordinación que dé sentido y finalidad al desarrollo histórico de la multitud de hombres que componen las sociedades, los Estados y la humanidad en general escapa obviamente a la contingencia y particularidad del individuo histórico. Es menester invocar para ello la acción de una instancia suprahistórica que ordene actos y hechos presentes a otros futuros en vista de un plan previo. Una acción tal, como es obvio, sólo puede corresponder a la *Providencia*, que, como cuarto parámetro, asume la función de guiar e impulsar la historia con el sentido y hacia la finalidad previamente establecidos por ella misma. Ahora bien, una vez más es menester decir que la providencia es interpretada por Kant en un sentido bastante diverso del que es propio de la teología cristiana. La providencia aparece como una instancia racional y suprahistórica, aunque impersonal, que domina la historia humana como una fuerza necesaria y fatal. Es llamada Razón, Destino o Naturaleza, dependiendo del carácter particular que se quiera poner de manifiesto. No se halla aquí Kant lejos de

la teología estoica y su concepción del *fatum*. En este aspecto, por otro lado, las filosofías de la historia kantiana y hegeliana alcanzan una gran semejanza.

Antagonismo

Finalmente el medio del que se vale la providencia para la elevación y el desarrollo moral y cultural del hombre, es el *antagonismo* (*Zwietracht*) y la *insociable sociabilidad* (*ungesellige Geselligkeit*), por obra de los cuales las disposiciones naturales, especialmente la libertad, abandonadas la indolencia y la incuria, son llevadas a su estado más alto y a su pleno desarrollo. También en este parámetro se encuentra una sustancial coincidencia de juicio entre la filosofía de la historia kantiana y la hegeliana, con su importante concepto de la *astucia de la razón* (*List der Vernunft*).

Dicho esto, conviene añadir que, además de esta *clasificación* del contenido de la filosofía de la historia kantiana, que podríamos llamar lógica, realizada en virtud de estos cinco parámetros, es posible también llevar a cabo una clasificación de la literatura kantiana usando estos mismos conceptos. Según esto, del primer parámetro, que es del que nos vamos a ocupar en este artículo, se trata en el “Inicio conjetural de la historia humana”. Al segundo se dedican principalmente “El fin de todas las cosas” (1794) y algunas secciones de “La religión dentro de los límites de la mera razón” (1793) por lo que se refiere a la “escatología teológica”, pero también algunas ideas de “Sobre la paz perpetua” (1795) y de las “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita” (1784) en lo referente a la “escatología política”. Al tercero corresponden principalmente los dos siguientes opúsculos: “Si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor” (1798) y “De la relación entre teoría y práctica en el derecho internacional, considerada a la luz de principios filantrópicos universales, es decir, cosmopolitas” (1793). El cuarto y el quinto, finalmente, son tratados como los criterios fundamentales que configuran y permiten la elaboración de una filosofía de la historia propiamente dicha en la obra principal de Kant al respecto: las “Ideas para una historia universal en clave cosmopolita”.

2. El ideal kantiano de una ciencia sistemática de la historia

La filosofía kantiana de la historia no es sólo susceptible de ser *clasificada* lógica y literariamente. Kant ha pretendido incluso *sistematizarla*, en la medida en que ello es posible. Es claro que una sistematización de la historia presupondría al menos dos elementos previos: el hallarse fuera de la historia y el conocimiento anticipado de las acciones libres humanas. Ambos elementos exceden absolutamente la capacidad del conocimiento humano, y son de exclusiva atribución a Dios. Sin embargo, para acercarse tanto cuanto sea posible al deseado ideal de sistematización de la historia, recurre Kant a la indagación de la Providencia, cuyo “plan oculto”, si fuera conocido por nosotros, nos proporcionaría el “hilo conductor” necesario para intentar acometer el tratamiento sistemático de la historia. Kant, a pesar de ello, no renuncia al intento de *sistematización* de la historia al menos en sus líneas esenciales, interpretándola filosóficamente y ahondando en la consideración de algunos de los parámetros expuestos en el epígrafe anterior.

Si cabe admitir que la Naturaleza no actúa sin un plan e intención final, incluso en el juego de la libertad humana, esta idea podría resultar de una gran utilidad; y aunque seamos demasiado miopes para poder apreciar el secreto mecanismo de su organización, ésta idea podría servirnos de hilo conductor para describir – cuando menos en su conjunto – como un *sistema* lo que de otro modo es un *agregado* rapsódico de acciones humanas².

La realidad es, a los ojos de Kant, un inmenso agregado de percepciones que ha de ser unificado si se quiere hacer del conocimiento humano un conocimiento unitario que escape de la dispersión, del estado de amontonamiento (*häufen*) y de agregación. La filosofía, que es un conocimiento racional por principios (*ex principiis*) y no meramente de datos (*ex datis*), existe como un constante esfuerzo por reducir a la unidad de los principios la multiplicidad casi infinita de datos. Un conocimiento rapsódico de lo real, en cuanto no unitario, no sería, en última instancia, un verdadero conocimiento. La esencia del conocimiento es la *síntesis*, es decir, la unificación de lo múltiple del sentido

² *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, VIII, 29. La citación de las obras de Kant se hace indicando en primer lugar el título de la obra, seguido de un número romano que corresponde al volumen y de un número árabe que indica la página según la edición crítica de la Academia prusiana de las ciencias.

bajo la representación de una apercepción pura. Y como por encima del entendimiento se alza la razón, regida por una natural exigencia de unidad en el más alto sentido posible, es lógico que el hombre tienda a hacerse un conocimiento coherente y lo más unitario posible de la realidad en general. La unidad del sistema, por otro lado, en cuanto precedente de una idea de la razón, que supuesto su uso heurístico, no proporciona una ampliación de nuestros conocimientos sino sólo una guía, se convierte en un *ideal* siempre a realizar y siempre inacabado, en una *asymptote* necesariamente inconclusa.

La exigencia del sistema no escapa – en opinión de Kant – a ninguno de los campos del saber humano. El sistema debe abarcar, en su opinión, el ámbito completo del saber humano, tanto en lo referente a la naturaleza como a la historia, que son, en definitiva, las dos grandes regiones cuya escisión ha consagrado la definitiva infranqueabilidad del fenómeno (relacionado con las determinaciones mecánicas y necesitantes del mundo físico) al noumeno (puesto en relación con la libertad y el espíritu), regiones que de ordinario son referidas por Kant como naturaleza y libertad. Naturaleza (totalidad de los fenómenos físicos) e historia (totalidad de las determinaciones procedentes de la voluntad libre) son los dos grandes caminos por los que discurre el sistema de la razón. Si se piensa bien, el sistema de la naturaleza es justamente lo que constituye el núcleo esencial de las aspiraciones de la *Crítica del juicio*: la constitución de un sistema de la naturaleza bajo la dirección del *juicio reflexionante*, aunque empobrecido dicho sistema al no concedérsele más valor que el de un juicio regulativo o el de una idea interpretativa simplemente en beneficio del sujeto. En esta obra nos asegura Kant que “nos es imprescindible atribuir una *intención a la Naturaleza*, si queremos investigarla en sus productos organizados mediante una observación continuada, siendo este concepto una máxima absolutamente necesaria para el uso de la experiencia por parte de la razón”³.

De un modo similar el mismo hilo conductor había sido aplicado en 1784 a la historia en el opúsculo titulado *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita (Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht)* en el cual el “plan oculto de la Naturaleza” parece cumplir funciones similares a las asignadas al *juicio reflexionante* en la *Crítica del juicio*. Ahora bien todo el problema está aquí: ¿es posible una ciencia sistemática de la historia, y en tal sentido a priori, siendo su objeto las acciones libres de los hombres? Kant no

³ *KU*, V, 398.

lo afirma categóricamente, aunque lo sugiere como una meta ideal. El conocimiento de la historia y de las acciones libres de los hombres – piensa Kant – debe poderse someter, de algún modo, al tratamiento sistemático propio de una ciencia.

El “sistema de la historia” no es posible, claro está, más que presuponiendo la acción de la *Providencia*, es decir, de aquella *providencia* que en Kant es la *Naturaleza* misma, que con su innegable impronta divina, es en parte *destino* (*Schicksal*) y en parte *providencia* (*Vorsehung*) propiamente dicha. Es *Destino* como causa necesaria de los efectos producidos según leyes, desconocidas para nosotros; es *Providencia*, por referencia a la finalidad que se advierte en el curso del mundo en el cual brilla una recóndita sabiduría como causa más elevada que apunta hacia el fin último del género humano; es *Naturaleza*, como origen del movimiento, en cuyo curso mecánico se vislumbra el orden de la finalidad⁴. El instrumento específico del que se vale la *Providencia* para dar origen al “sistema de la historia” es el *antagonismo* (*Zwietracht*) entre los hombres, por cuyo medio surge entre ellos la armonía, incluso contra su voluntad⁵. «El hombre quiere concordia, pero la Naturaleza sabe mejor lo que le conviene a su especie y quiere discordia»⁶.

Es normal, en realidad, que Kant se vea forzado a recurrir a la *Providencia* y al *Destino* en el intento de elaborar una filosofía sistemática de la historia, pues son los atributos divinos de los cuales el conocimiento filosófico podría recabar aquellas dos propiedades sin las cuales es imposible dicha sistematización, a saber, el conocimiento que se halla por encima y fuera de la historia y que escruta la mente y el corazón, es decir, la libertad, de los hombres. Como sería ilusorio pretender para el hombre tal tipo de conocimiento, Kant se ve forzado a rebajar su exigencia de sistematicidad a la consecución, al menos, de un “hilo conductor” que le permita “describir” “cuando menos en su conjunto” las líneas típicas de las acciones en la historia, merced a las cuales la presentación de los hechos históricos deja de ser un “agregado rapsódico” y adquiere los caracteres de un conjunto sistemático.

Algunos autores han puesto de manifiesto lo que en su opinión es un claro parentesco entre el “plan oculto de la naturaleza” de Kant y la

⁴ Cfr. *Zum ewigen Frieden*, VIII, 360-361.

⁵ Cfr. *Zum ewigen Frieden*, 360-362.

⁶ *Zum ewigen Frieden*, 21: «Der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist: sie will Zwietracht».

“mano invisible” de Adam Smith⁷. Pocos son, sin embargo, los que han reparado en un rasgo más decisivo: el de la impronta estoica de la doctrina kantiana de la *providencia*. Es de dicha doctrina estoica de la *Naturaleza* y de la *Razón* de donde, por ejemplo, extrae Kant el principio de que los Estados son arrastrados por la *Naturaleza* a la guerra cuando no se dejan guiar por la *Razón*, principio que no es más que la aplicación del famoso adagio de Séneca: «Fata volentem ducunt, nolentem trahunt»⁸, es decir, el destino guía a quien se somete y arrastra a quien se resiste. El *Destino* o *Providencia*, una fuerza inexorable que los estoicos colocaban por encima incluso de Júpiter, y que en este contexto recibe los nombres de *Naturaleza* y de *Providencia* no es ni el ciego azar ni un arbitrio caprichoso. “El curso del mundo es una disposición de la *Naturaleza*, no un teatro de marionetas; no se rige por decretos, sino por leyes (*semel iussit, semper paret*)”⁹. En un sentido semejante: «La ley, como orden inmutable radicado en la naturaleza de las cosas, no deja ni al arbitrio del Creador que las consecuencias sean éstas o aquéllas»¹⁰.

Finalmente, el *quiliismo filosófico*, es la meta última de la “intención de la naturaleza” y el resultado de la ejecución del “plan oculto” de la Naturaleza, cuyo propósito es el establecimiento de una constitución interior (nacional) y exterior (internacional) perfecta que permita el pleno desarrollo de todas las disposiciones originarias de la especie humana, a saber, razón y libertad¹¹. Tal constitución no es otra que la propia del Estado cosmopolita universal y republicano, con el que se instaura el “reino de Dios” en la tierra.

3. El texto del *Inicio conjetural de la historia humana*

El significado completo del opúsculo kantiano *Inicio conjetural de la historia humana* (*Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*) solo puede ser desentrañado poniéndolo en el contexto de las precedentes disputas con Herder sobre cuestiones de forma y método, así como de contenido, relativas a la ciencia, religión e historia, que Kant había hecho explícitas al conocimiento público en el escrito, *Re-*

⁷ Cfr. *Das verborgene Plan der Natur als unsichtbare Hand*, en KOSLOWSKI, P., *Staat und Gesellschaft bei Kant*, JCB Mohr, Tübingen 1985, pp. 18 ss.

⁸ Cfr. SÉNECA, *Epistolae morales*, XVIII, 4.

⁹ Cfr. Kant's *Gesammelte Schriften*, *Refl.* 5551 b.

¹⁰ *Das Ende aller Dinge*, VIII, 339.

¹¹ Cfr. *Idee*, VIII, 128.

consión a las Ideas para la filosofía de la historia de la humanidad de Herder (1785), publicado sólo un año antes que el opúsculo del que ahora nos ocupamos. El objeto del *Inicio conjetural de la historia humana* es doble: la reiteración de importantes aspectos de la filosofía de la historia que contrastaban con las ideas de Herder y la puesta en práctica de un tipo de hermenéutica bíblica racionalista, con ocasión del comentario de los capítulos iniciales del *Génesis*.

El opúsculo se abre con una inequívoca declaración contra el característico concordismo del estilo herderiano, que intentaba armonizar historia bíblica y ciencia del momento. Decía así Kant:

Es ciertamente lícito hacer uso de conjeturas en el curso de una historia para colmar las lagunas que presentan los documentos [...] Pero hacer resultar una historia solamente y por entero de suposiciones no parece distinguirse mucho del bosquejar una novela. Una historia semejante ni siquiera merecería el título de *historia probable*, sino el de simple *fábula*. Ahora bien, lo que no cabe conjeturar en el desarrollo de la historia de las acciones humanas, puede muy bien por el contrario ensayarse mediante diversas suposiciones respecto de su *inicio*, siempre que lo establezca la naturaleza¹².

Con estas palabras da Kant a entender la posibilidad de tratar de lo que se refiere al inicio de la historia desde la sola razón, aunque de un modo conjetural. Un estudio conjetural o hipotético sobre el inicio de la historia es entendido por Kant como un “viaje de placer” en el que, dada la naturaleza de semejante periplo, se permite la licencia de emplear “un texto sagrado” (el *Génesis*, en concreto) como “testimonio histórico” a modo de mapa que sirva de guía a esta expedición exegetica. En definitiva, según el pensamiento de Kant de lo que se trata es de lo siguiente: en materia de religión, entre la auténtica “fe religiosa”, que es siempre una “fe racional”, y la “fe eclesiástica” o “estatutaria” se da una relación semejante a la que se encuentra entre razón e imaginación. Por ello, el “viaje de placer” con el que Kant se dispone a indagar, ayudado de la “mera filosofía natural”, el posible inicio de la historia humana es un ejercicio de la razón que, a la postre, debe coincidir en lo esencial y encontrar la misma ruta que describe aquel “documento histórico”, es decir el *Génesis*, en su descripción imaginativa del inicio de la historia humana¹³.

¹² *Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte*, VIII, 109.

¹³ Cfr. *Muthmaßlicher Anfang*, 110.

A) Prenotando teológico: el racionalismo exegetico

Para una mejor comprensión de lo expuesto en el párrafo anterior me parece necesario exponer lo que bien se podría denominar el “principio general kantiano en materia de fe”, que explica detalladamente la correlación que media entre la “fe racional” (*Glaubensvernunft*) y “fe eclesiástica” (*Kirchenglauben*). Tal principio es expuesto con claridad encomiable en *El conflicto de las facultades* en los siguientes términos:

Sólo de la razón pueden provenir la *universalidad*, la *unidad* y la *necesidad* de las doctrinas de fe que constituyen siempre la parte esencial de una religión, que es la parte práctico-moral (que consiste en lo que *debemos* hacer). En cambio, aquello que se cree sólo en razón de argumentos históricos, como es la *revelación* en cuanto doctrina de fe en sí contingente, es considerado inesencial [*außerwesentlich*] (porque entonces no se trata del *deber*), mas no por ello inútil o superfluo, puesto que sirve para colmar las lagunas teóricas de la pura fe racional [...] acerca de los problemas que conciernen por ejemplo al origen del mal, la transición de éste al bien [...], y contribuye así a satisfacer, más o menos, según las circunstancias de tiempos y la variedad de personas, una necesidad racional respecto de estos problemas¹⁴.

Como se ve, el valor del texto es doble. Por un lado establece la conocida prelación entre los dos tipos de fe ya mencionados: en primer lugar, la “fe racional”, y, en segundo lugar, con subordinación a aquélla, la “fe eclesiástica”. La inferioridad de la “fe eclesiástica” se debe a que tiene por fundamento la *revelación*, que es – dice Kant – contingente e inesencial para la auténtica religión. Y, a continuación,

¹⁴ *Der Streit der Fakultäten*, VII, 8-9: «Wenn aber die Vernunft hiebei so spricht, als ob sie für sich selbst hinlänglich, die Offenbarungslehre also überflüssig wäre (welches, wenn es objektiv so verstanden werden sollte, wirklich für Abwürdigung des Christentums gehalten werden müßte), so ist dieses wohl nichts, als der Ausdruck der Würdigung ihrer selbst; nicht nach ihrem Vermögen, nach dem, was sie als zu tun vorschreibt, sofern aus ihr allein *Allgemeinheit*, *Einheit* und *Notwendigkeit* der Glaubenslehren hervorgeht, die das Wesentliche einer Religion überhaupt ausmachen, [9] welches im Moralisch-Praktischen (dem, was wir tun sollen) besteht, wogegen das, was wir auf historische Beweisgründe zu glauben Ursache haben (denn hiebei gilt kein Sollen), d.i. die Offenbarung als an sich zufällige Glaubenslehre, für außerwesentlich, darum aber doch nicht für unnötig und überflüssig angesehen wird; weil sie den theoretischen Mangel des reinen Vernunftglaubens, den dieser nicht abläugnet, z.B. in den Fragen über den Ursprung des Bösen, den Übergang von diesem zum Guten, die Gewißheit des Menschen im letzteren Zustande zu sein u.dgl., zu ergänzen dienlich und als Befriedigung eines Vernunftbedürfnisses dazu nach Verschiedenheit der Zeitumstände und der Personen mehr oder weniger beizutragen behülflich ist».

añade que, aunque accidental para la verdadera religión, sin embargo la revelación no es superflua, porque contribuye a colmar las lagunas teóricas de la religión racional. Y como ejemplo de esta función de “complemento de información”, propia de la revelación, propone justamente el que constituye el objeto central del opúsculo que estamos comentando, a saber, el del origen del mal. Antes, pues, de adentrarnos en la exposición de las tesis que constituyen la trama argumental del *Inicio conjetural de la historia humana*, conviene insistir sobre este elemento decisivo para la adecuada comprensión del papel de la religión en Kant, a saber: la prevalencia inequívoca que en Kant tiene la razón sobre la revelación (y consiguientemente sobre la fe); y, en consecuencia, la subordinación de ésta a aquélla. Justamente es a esta prevalencia y esta subordinación a lo que se le puede llamar con todo rigor “racionalismo exegético”.

Ya se ha dicho al inicio de este artículo que la historia humana es entendida por Kant como el “despliegue de la libertad” (*Entwicklung der Freiheit*), la más alta de las “disposiciones naturales” de que el hombre está dotado. Tratándose del primer despliegue de esta libertad, como algo completamente distinto de su desarrollo posterior, se siente Kant autorizado, como ya hemos señalado, a emprender un “viaje de placer” en la interpretación del relato del *Génesis*, para establecer hipotética o conjeturalmente cómo debió ser dicho despliegue originario de la libertad. La aventura exegética que emprende Kant en esta obra es una suerte de exégesis libre, es decir puramente racional, de la sagrada Escritura, que se caracteriza por un marcado racionalismo filosófico en el que la Sagrada Escritura queda sometida a la interpretación según las normas de la sola razón. Las claves más importantes de este racionalismo exegético serán proporcionadas en la segunda parte de este artículo, relativa a los principios exegéticos que, en opinión de Kant, deben regir la interpretación de la Biblia.

Una especial atención se presta en este *Inicio conjetural de la historia humana* a la consideración filosófica del “pecado original”, que Kant pone en relación con el origen mismo de la razón, y, por consiguiente, de la libertad. De ahí la valoración tan distinta a la de la teología cristiana que merece tal “pecado” a Kant. Como condición necesaria del despertar de la razón y del abandono definitivo de la vida puramente animal, el “pecado original” es para Kant un momento necesario, y por tanto estimable, del progreso de la humanidad. Conviene, por otro lado, aclarar que “pecado original” y “mal radical”, tal como parece tratado en *La religión dentro de los límites de la sola razón*, son para Kant cosas distintas: el primero supone el “inicio de la liber-

tad” (porque el “pecado original” consiste en el conocimiento que permite la libertad), mientras que lo que en *La religión dentro de los límites de la mera razón* es llamado el “mal radical” (*radikales Böse*), es el estado de insubordinación y rebeldía en que la naturaleza sensible del hombre se pone frente a la razón y a sus mandatos.

El modo de argumentar empleado en este opúsculo es semejante al de otros escritos kantianos en que se abordan cuestiones teológicas y escriturísticas, como *La religión dentro de los límites de la mera razón* (especialmente la segunda parte), *El conflicto de las facultades* (primera parte), *El fin de todas las cosas*, etc. En todas estas obras se da por sentado que es propio de la sagrada Escritura emplear un “lenguaje piadoso” (*fromme Sprache*), que consiste en proponer en forma de “representaciones” populares, con imágenes, algunas cosas que pertenecen al patrimonio propio de la razón, y por tanto de todos los hombres, independientemente de cualquier religión positiva. En cuanto “representaciones” (*Vorstellungen*) religiosas son producto de la imaginación (*Vorstellungen der Einbildungskraft*). Ello no obsta a que puedan ser llamadas *ideas*, dado que, como éstas, las representaciones tienden a algo que está más allá de los límites de la experiencia. Sin embargo, la función propia de las “representaciones religiosas” es la de dar un contenido sensible o “exponer” (*darstellen*) para la sensibilidad las ideas de la razón, lo que les proporciona una cierta apariencia de objetividad. «Del mismo modo el poeta se atreve a hacer sensibles ideas racionales de seres invisibles, del reino de los beatos, del reino infernal, de la eternidad, de la creación, y demás cosas semejantes [...] Es justamente en la poesía donde la facultad de [exponer sensiblemente] las ideas [estéticas] puede mostrar toda su capacidad»¹⁵. Es éste un rasgo típico del deísmo, que Kant comparte plenamente: sólo la religión natural, en cuanto fundada en la razón, y reducida en última instancia a una moral racional, es universalmente válida, mientras que las religiones positivas, incluido el Cristianismo, quedan reducidas a formas contingentes e históricas, y, en el fondo, imaginativas, del núcleo de verdades racionales contenidas en la religión universal de la razón. Las religiones históricas son a la religión natural (o racional) lo que la imaginación es a la razón. También aquí la proximidad de la doctrina kantiana, en este caso de la religión, y de la hegeliana es innegable.

Con estas aclaraciones previas podemos adentrarnos ya en el comentario del *Inicio conjetural de la historia humana* (1786), advir-

¹⁵ *KU*, V, 314.

tiendo, sin embargo, que el propósito de estas líneas es el de mostrar únicamente los aspectos más relevantes de lo que, en opinión de Kant, puede ser *filosóficamente* afirmado sobre el inicio de la historia.

B) La trama esencial de la historia humana desde el punto de vista de la filosofía

1. El hombre aún bajo la acción del instinto animal: la “voz de Dios”

Comienza nuestro autor suponiendo al hombre ya adulto, en compañía de una esposa, y puesto al resguardo de las fieras en un lugar seguro, dotado de un clima moderado y provisto de alimentos; en una palabra en un lugar idílico, en un “jardín”. Prosigue Kant suponiéndolo también ya dotado de la habilidad de usar de sus propias fuerzas, y sobre todo de la capacidad de hablar y de imponer nombres a las cosas. Aún con todo eso en este estado el hombre es todavía guiado, al igual que los demás los animales, por el instinto (*Instinkt*), al que Kant llama la “voz de Dios” (*Stimme Gottes*), instinto que le permitía alimentarse de algunas cosas y mandaba evitar otras. «No es necesario suponer un instinto especial para tal fin, pues pudo muy bien tratarse del sentido del olfato y de su afinidad con el órgano del gusto»¹⁶.

2. El “despertar de la razón”: el primer paso de la razón nacido del instinto de conservación

Mientras el hombre careció de experiencia y obedeció a la “llamada de Dios”, es decir, al instinto, se sintió a gusto. Pero enseguida la razón comenzó a despertarse en él, cuando comparando lo saboreado con lo percibido por medio del sentido más próximo a la razón, es decir, la vista, trató de ampliar el conocimiento de los medios de nutrición más allá de los límites impuestos por el instinto, es decir, de aquello a lo la Biblia considera el mandato de Dios¹⁷. Pero a partir de ese momento, consumada la transgresión, “se les abrieron los ojos”, y todo un enjambre de inclinaciones superfluas, e incluso antinaturales, conocido con el nombre de *concupiscencia*, se fue imponiendo en la vida de aquel hombre cuya razón se había ya despertado, porque es propio de la razón poder «fingir deseos con ayuda de la imaginación, no sólo *sin* contar con un impulso natural encaminado a ello, sino in-

¹⁶ *Mutmaßlicher Anfang*, 111.

¹⁷ Cfr. *Mutmaßlicher Anfang*, 111.

cluso *en contra* de tal impulso, y tales deseos reciben en un principio el nombre de *concupiscencia*»¹⁸. A partir de este momento, consciente el hombre de haber superado el instinto, que es el límite ante el que los demás animales se detienen, se halló a partir de entonces por primera vez, tras la primera elección libre, y después que se le abrieran los ojos, en contradicción con la “voz de Dios”. El hombre «descubrió dentro de sí la capacidad para elegir por sí mismo su propia manera de vivir y no estar sujeto, como el resto de los animales, a una sola forma de vida. Sin embargo, a la satisfacción momentánea que pudo experimentar al advertir este privilegio, debieron seguir de inmediato el miedo y la angustia [...] y se encontró por así decirlo en el borde del abismo, pues más allá de los objetos particulares de sus deseos que hasta entonces le había presentado el instinto, se abría ante él una infinitud de deseos cuya elección le sumía en la más absoluta perplejidad. Sin embargo, una vez gustada la libertad, le fue ya imposible regresar a la servidumbre del instinto»¹⁹.

3. *El segundo paso de la razón: el ennoblecimiento del instinto sexual*

El segundo paso dado por el hombre en la plena adquisición de la razón se refiere no ya al instinto de nutrición, necesario para la conservación del individuo, sino al *instinto sexual*, necesario para la propagación de la especie. Descubrió el hombre que el reclamo sexual, que en los animales depende de un estímulo fugaz y de ordinario periódico, era susceptible, gracias a la imaginación y al pensamiento en general, de ser moderado a la vez que prolongado, y que podía ser tanto más duradero y estable cuanto más sustraído se hallaba a la sollicitación de los sentidos. De este modo el hombre sometía el instinto sexual al dominio de la razón. De ahí que el cubrirse con hojas de higuera supusiera en la conquista de la razón un paso no menor que el anterior, pues de este modo se hacía posible la transformación de una inclinación en algo más profundo y duradero, ya que sustrayendo el objeto del pudor a los sentidos la razón comenzaba a ejercer su dominio sobre estos. La continencia (*Weigerung*) fue el medio del que se valió la razón para hacer nacer de los simples impulsos sensibles el atractivo ideal, del deseo meramente animal el amor, y del sentimiento de lo agradable el gusto de la belleza. El *pudor*, como inclinación a infundir en otros el respeto hacia el propio cuerpo por medio del decoro,

¹⁸ *Mutmaßlicher Anfang*, 111.

¹⁹ *Mutmaßlicher Anfang*, 112.

fue posiblemente la primera conquista del hombre como criatura moral.

4. *El tercer paso de la razón: la “expectativa del futuro”*

La liberación de la vida meramente animal obtenida después del “despertar de la razón” tuvo otro efecto de consecuencias incalculables para la vida del hombre: la ampliación del marco temporal, sobre todo en la expectativa del futuro, en cuyo seno se desarrollan sus quehaceres y preocupaciones. Efectivamente la posibilidad de hacerse presente, en el modo de la expectativa, un futuro, a menudo muy lejano, es un rasgo típico del hombre, que denota en él la presencia operante de la razón, y que le permite trabajar para obtener la consecución de los fines más remotos de acuerdo a su naturaleza. Pero al mismo tiempo representa un hontanar inagotable de preocupaciones y aflicciones acerca de la suerte que le deparará el futuro incierto, cuitas éstas de las que los animales se hallan completamente exentos. Una vida así, como la que se presentaba al hombre, llena de fatigas y sobresaltos, gobernada por la ley de la urgencia en la preocupación de procurarse los medios de la propia subsistencia, y cuyo colofón era la muerte, que “aunque afecta inevitablemente a todos los animales, no les preocupa en absoluto” sino sólo al hombre, debió parecerles a los primeros hombres la punición que acompañaba al “uso delictivo” con que se había empleado la razón.

5. *El cuarto paso de la razón: la conciencia de su dignidad como fin en sí mismo y del valor de medio de las demás cosas para sus propios fines*

Separado ya de la naturaleza irracional y encumbrado ya sobre ella, tras haber vencido y sometido los instintos de conservación y reproducción y abierto el inmenso campo de las expectativas del futuro, advirtió entonces el hombre que sólo él, como fin en sí mismo que es, constituye el *fin de la naturaleza*, de la que por tanto puede servirse a su antojo para la consecución de sus propios fines. Los demás animales dejan de ser sus compañeros en la creación y pasan a ser criaturas domadas y simples medios de los que se procura lo necesario para su mantenimiento, usándolos como fuente de nutrición, de vestido y de trabajo. “La primera vez que el hombre dijo a la oveja: la lana que te cubre no te ha sido dada por la Naturaleza para ti sino para mí, arrebatándosela luego y usándola como vestido”, en realidad había aprendido dos cosas: *positivamente* que todas las cosas le estaban sometidas a él, el rey de la creación, y que en consecuencia podía usarlas para sus

propios fines; *negativamente*, que los demás hombres, como sus semejantes, poseían su misma dignidad, la de ser fines en sí mismos, no consintiendo ser utilizados, al igual que las cosas y animales, como simples medios.

6. *El desarrollo de la razón y la separación de la naturaleza*

La separación del hombre de la naturaleza, en cuyo seno materno había vivido antes cual criatura cándida y en estado infantil que, soñando y retozando, “se abastecía del jardín sin esfuerzo alguno”, suponía pues un paso en la conciencia de la dignidad del hombre, pero traía como contrapartida un estado lleno de peligros, encontrándose ahora arrojado y expuesto al vasto mundo con sus fatigas, preocupaciones y males desconocidos. Por ello, llevado de la nostalgia, con frecuencia retornaba el hombre con su fantasía al paraíso, a “la imaginaria morada del deleite” (*eingebildeten Sitz der Wonne*), donde reinaba la tranquila inactividad, (*Untätigkeit*) y a la paz duradera que había abandonado. Sin embargo le convenía proseguir el cambio cuyo rumbo había sido marcado por la razón y la libertad. Tal es la senda del *progreso*, que consiste en la activa realización y puesta en práctica de las “disposiciones naturales” específicas del hombre, es decir, de la inteligencia y la voluntad, para cuyo desarrollo era necesario – como la Providencia bien sabe, advierte Kant – afrontar pacientemente el cansancio y olvidarse del miedo a la muerte que le horroriza. En definitiva, condición indispensable del progreso es el “antagonismo” (presentado aquí más en sus efectos, como cansancio y fatiga, que en sí mismo), que como resorte profundo radicado en la naturaleza humana, hace posible la *actividad* y el desarrollo de las “disposiciones humanas”. El progreso, en última instancia, consiste en la *actividad* (*Tätigkeit*) del hombre que persigue el camino de su propia destinación (*Bestimmung*).

7. *El progreso y sus obstáculos*

En definitiva, de lo visto hasta ahora en este tratamiento *conjetural* de la historia del hombre deduce Kant que si ha habido un progreso en la historia de los hombres lo es en la medida en la historia se ha dado “el tránsito de la rudeza de una criatura simplemente animal a la humanidad, de las andaderas del instinto a la guía de la razón y de la tutela de la naturaleza al estado de la libertad”²⁰. Así pues, el progreso

²⁰ *Mutmaßlicher Anfang*, 115: «[...] der Übergang aus der Rohigkeit eines bloß tierischen Geschöpfes in die Menschheit, aus dem Gängelwagen des Instinkts zur Leitung der

consiste en la superación del instinto por la razón y en la emancipación de la naturaleza por obra de la libertad. Pero el progreso se halla, sin embargo, amenazado de continuo por diversas causas. Si el progreso consiste ante todo en la *actividad*, sus obstáculos provendrán, en consecuencia, de lo que la impida. Por ello – sugiere Kant – dos son las formas características de *inactividad* responsables de que un buen número de hombres permanezca gustosamente toda su vida en una permanente minoría de edad: la pereza (*Faulheit*) y la cobardía (*Feigheit*). A ellas se añade un tercer motivo: el sórdido interés de otros, los “preceptores”, siempre dispuestos a erigirse en guías ajenos. ¡Es tan cómodo – dirá Kant – ser menor de edad, desentendiéndose de las propias responsabilidades y entregándose en las manos de un preceptor! «La minoría de edad es la incapacidad de servirse del propio entendimiento sin la guía de otro»²¹. Y de tal estado es responsable el hombre cuando a él se llega no por carencia de razón, sino por la falta de resolución y de valor para servirse de él.

8. El “despertar de la razón” se inicia con la “caída” y el castigo

Un mandato no puede existir sin libertad, y la libertad no puede existir sin la razón. Ahora bien, una vez adquirida la razón, y siendo el hombre una criatura en cuya naturaleza anida un principio del mal, la díscola sensibilidad, que se opone y resiste de continuo a la razón, se hicieron necesarios los mandatos y las prohibiciones para encauzar las tendencias sensibles antes no necesitadas de tales límites porque se hallaban contenidas y encauzadas dentro de los estrechos márgenes del instinto. Pero con los mandatos y las prohibiciones aparecieron las transgresiones, y en definitiva toda forma de mal moral. En la época en que el hombre, todavía simple criatura animal, era guiado por el instinto, ignorancia e inocencia caminaban de la mano. Pero una vez venido a la edad de la razón, la culpa no se hizo esperar. La desobediencia del mandato, la transgresión, originó la culpa. La ciencia, pues, fue la causa del mal. Y como desde el punto de vista físico debieron surgir muchos males desconocidos para el hombre, el pensamiento del castigo se comenzó a hacer común entre los hombres para explicar la presencia de los muchos males que ahora le afligían. De este modo, concluye Kant, mientras «la historia de la naturaleza, como

Vernunft, mit einem Worte, aus der Vormundschaft der Natur in den Stand der Freiheit gewesen sei».

²¹ *Was ist Aufklärung?* VIII, 35.

obra de Dios, [es decir, la creación] comienza con el bien, la historia de la libertad comienza por el mal, pues es la obra del hombre»²².

9. La “historia racional” de Caín y Abel: la discordia entre agricultores y pastores

Tras el despertar de la razón y el comienzo de la época del mal (Kant omite el término “pecado”), expulsado el hombre del jardín del Edén, comenzó una época de trabajo y de discordia (*Zwietracht*). En posesión ya de animales domésticos, así como de frutos del campo que él mismo sembraba y cultivaba, no debió tardar en surgir la discordia entre los pastores y los agricultores. La vida de los pastores, además de apacible, proporcionaba el sustento con más seguridad. La vida agrícola, en cambio, debió ser mucho más penosa: expuesta como estaba a las variaciones del clima, exigía además una cultura sedentaria, y por ello la construcción de vivienda estable, la propiedad del suelo y el poder necesario para conservarlo. Pero la propiedad del suelo arrebatava al pastor el sustento de sus ganados. De este modo entraron en conflicto ambos modos de vida. El agricultor, debido a la dureza de su vida, pudo durante algún tiempo considerar al pastor como favorecido del cielo y envidiarlo por ello²³. Pero la razón del enfrentamiento radicaba en los daños que el ganado causaba a sus cultivos. Como por otro lado los pastores podían alejarse con facilidad con sus ganados después de los perjuicios causados, sustrayéndose así a la justa reparación de unos daños que el pastor no aceptaba, pues no reconocía la propiedad de la tierra, los agricultores comenzaron a recurrir a la fuerza. Las reyertas continuas debieron forzar a una separación y a un alejamiento de los agricultores.

10. De la agricultura a la vida civilizada

La posesión estable del suelo imponía las viviendas permanentes y la necesidad de contar con medios de defensa. Se formaron así las primeras ciudades, cuyos miembros se socorrían mutuamente contra las hordas de pastores trashumantes y de cazadores. Las diversas necesidades de la vida impusieron la división del trabajo en oficios, y del intercambio de los productos surgió el comercio. El perfeccionamiento de los oficios artesanales dio origen al arte. Todo ello suponía el inicio de la cultura. La progresiva complejidad de las relaciones entre

²² *Mutmaßlicher Anfang*, 115: «Die Geschichte der Natur fängt also vom Guten an, denn sie ist das Werk Gottes; die Geschichte der Freiheit vom Bösen, denn sie ist Menschenwerk».

²³ Cfr. *Gn* 4, 4.

los miembros de la ciudad impuso un reparto reglamentado de las funciones de gobierno y un ejercicio de la fuerza en manos de los gobernantes, que monopolizaban y sustraían la punición y el uso de la fuerza a la venganza privada.

11. Providencia y progreso

De este modo, el curso ascendente de la historia, guiado por la Providencia, aunque debe conllevar aún un sinfín de sufrimientos para el hombre singular, comporta un mejoramiento general de la especie humana, un movimiento de elevación intelectual y moral que avanza poco a poco de lo más bajo hacia lo más alto, de lo peor hacia lo mejor, y que no es en definitiva sino el progreso hacia el que el género humano está destinado por medio del cultivo de su razón y de su libertad.

De este breve análisis del *Inicio conjetural de la historia humana* dos son los aspectos que, en mi opinión, salen a la luz: la agudeza de Kant en la consideración de la trama esencial que constituye la historia humana y la incapacidad de reconocer en la sagrada Escritura algo más que un documento histórico de valor sapiencial, pero a la postre meramente humano en cuanto carente de inspiración sobrenatural propiamente dicha. Nos ocupamos a continuación de esta incapacidad de Kant para reconocer en la sagrada Escritura un texto inspirado por Dios. En mi opinión dicha incapacidad no tiene, en definitiva, otra causa que lo que se ha llamado antes el “principio general kantiano de la fe” y que supone una manifestación palmaria del también mencionado “racionalismo religioso”, para el que todo cuanto se refiere a la fe es una forma de saber inferior a la simple razón, como ya ha quedado claramente expuesto y como todavía tendremos ocasión de comprobar. Reservamos para la conclusión unas consideraciones sumarias sobre la comprensión kantiana de la trama esencial de la historia. Pasamos ahora al estudio de la exégesis kantiana de la Biblia.

4. La “ciencia escriturística de la religión cristiana” en Kant

A) Principio general de interpretación de la sagrada Escritura según *La religión dentro de los límites de la sola razón*

Se ha mencionado ya que, en opinión de Kant, los contenidos y dogmas que conforman la “fe eclesiástica” deben ser entendidos como una “envoltura sensible” que acompaña las verdades religiosas de la

pura razón, referidas siempre a la moral. De donde se sigue que si se libera a la religión de la “envoltura sensible” que la contiene, es decir, del tipo de “representación imaginativa” [*lebhaft*], “que verosímelmente era el único *popular* para su tiempo”²⁴, resultará el verdadero sentido racional de la religión, válido y obligatorio universalmente, porque en cuanto inherente a la naturaleza humana, pertenece a cualquier hombre en todo tiempo y lugar. Y el sentido racional de la religión no es otro que la ética. Así entendida, la religión consiste en el reconocimiento y cumplimiento de los propios deberes. En un modo semejante se expresa Kant en *El conflicto de las facultades*, donde afirma que las verdades que la religión bíblica considera “como si” fueran revelación divina son, a la vista de la religión auténtica (es decir, la religión racional), simplemente el “vehículo” (*Vehikel*) que se *añade* a la verdadera religión como una pedagógica condescendencia para permitir un cumplimiento más sencillo de los propios deberes. La religión consiste en el cumplimiento de los propios deberes como si fueran mandatos divinos. Por tanto, a la verdadera religión se accede realizando esta peculiar operación de sustracción o de separación, consistente en despojar a la religión positiva del ropaje sensible que la recubre. En definitiva, la religión racional es una religión *depurada* de todo contenido sensible (bien entendido que, en este contexto, sensible y sobrenatural significan para Kant una misma cosa), y así conducida dentro de los límites de la sola razón. La religión histórica, purificada de sus adherencias populares e imaginativas (que se pretenden de origen sobrenatural), da paso a la religión racional.

Ahora bien esta “condescendencia didáctica” gracias a la cual la “fe eclesiástica”, como religión popular, se puebla de objetos sensibles como ropaje imaginativo de verdades de simple razón, es conocida como tal por el filósofo o “teólogo racional”, que por ello mismo se guarda de tenerlos por revelación divina, y los considera simples adaptaciones populares a la mentalidad del tiempo.

Forma parte también de este vehículo (es decir, de lo que se añade a la doctrina religiosa racional) el *método didáctico*. Por ello, es lícito pensar que dicho vehículo ha sido confiado a los apóstoles, aunque no como revelación divina, sino en concesión a la mentalidad de aquellos tiempos (*κατ’ανθρώπων*), y no como elemento en sí mismo doctrinal (*κατ’αληθειαν*)²⁵.

²⁴ *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, VI, 43.

²⁵ *Der Streit der Fakultäten*, 36: «Zu diesem Vehikel (d.i. dem, was über die Religionslehre noch hinzukommt) gehört auch noch die *Lehrmethode*, die man als den Aposteln selbst überlassen und nicht als göttliche Offenbarung betrachten darf, sondern

Por lo mismo, de este *método didáctico* se derivan dos usos: un *uso negativo*, como mera aceptación de ciertas opiniones en sí erróneas – dice Kant –, aunque no opuestas en sustancia a la religión, como es el caso de la creencia en los *endemoniados*, que siendo predominantes en el pasado, son negativamente aceptadas (es decir, toleradas) con el fin de no chocar con aquella determinada “ilusión” (Wahn); y un *uso positivo*, de acuerdo con el cual se juzga adecuado servirse de la predilección de un pueblo por su antigua fe eclesiástica, que ahora, debiendo introducirse una nueva fe, llegaba a su fin²⁶.

Sentadas estas premisas, concluye Kant con lógica consecuencia en el siguiente principio general de interpretación de la Escritura: “No sólo es *lícito*, sino *obligatorio* esforzarse por encontrar en la Escritura aquel sentido que está más en armonía con *lo más santo*, que enseña la razón”²⁷. Igualmente se desprende de dichas premisas un segundo principio general, en sentido negativo, a saber: que todo aquello que no esté en armonía (sin ser necesario llegar a la abierta contradicción) con lo que enseña la razón debe ser considerado espurio, bien como una ilegítima concesión a opiniones erróneas del momento, bien como un añadido posterior interesado en proponer o enfatizar alguna determinada enseñanza.

B) Los criterios de una “ciencia escriturística de la religión cristiana” según *El conflicto de las facultades*

Estando las cosas en materia de religión (positiva y revelada) como acaba de indicarnos Kant, resulta apremiante la necesidad de establecer unos criterios generales sobre los que pueda apoyarse una “ciencia escriturística de la religión cristiana”, como la llama Kant en *El conflicto de las facultades*, es decir, una hermenéutica de la Biblia, capaz de superar las oscuridades y dificultades y de corregir los “errores” que en ella se encuentren.

La primera dificultad que debe afrontarse en materia de interpretación bíblica es la determinación de la competencia de las dos jurisdicciones implicadas: la de la religión positiva o estatutaria, encomendada al “teólogo bíblico”, y la de la sola razón o religión racional, cu-

beziehungsweise auf die Denkungsart der damaligen Zeiten (κατ’ ἀνωροπωρον) und nicht als Lehrstücke an sich selbst (κατ’ αὐθημερον) geltend annehmen kann».

²⁶ Cfr. *Der Streit der Fakultäten*, 37-38.

²⁷ *Die Religion*, 83-84: «Übrigens kann eine Bemühung wie die gegenwärtige, in der Schrift denjenigen Sinn zu suchen, der mit dem *Heiligsten*, was die Vernunft lehrt, in Harmonie steht, nicht allein für erlaubt, sie muß vielmehr für Pflicht gehalten werden».

ya representación compete al “teólogo racional” (el filósofo). Ahora bien, aunque según las normas académicas del momento, por cuanto que cada jurisdicción es ejercida por una facultad, reconocen una mayor dignidad, y una consiguiente superioridad, a la facultad de teología sobre la de la filosofía, estima Kant que en realidad es a la facultad inferior, es decir, a la facultad de filosofía y al “teólogo racional”, a quienes compete determinar el significado verdadero en caso de desacuerdo sobre el sentido de un pasaje bíblico. La razón ya nos es conocida: como la auténtica religión consiste en lo esencial en la “fe racional” y en la moral, y no en la “fe eclesiástica”, es obligación del “teólogo racional” limitar las pretensiones de la “fe eclesiástica”, a la que acusa de conceder un valor esencial a lo que es accesorio (el ropaje sensible de la religión) y “de perder así completamente de vista su fin esencial [*Endzweck*], que como religión interior, es el de ser una moral y de fundarse sobre la razón”²⁸. No se le escapa a Kant que es natural que el “teólogo bíblico” sospeche que el “teólogo racional”, a fuerza de filosofar, termine disolviendo “todas las doctrinas que, como verdadera revelación, deberían ser acogidas e interpretadas literalmente, interpolando un sentido que sea del gusto del intérprete”²⁹. Pero tal sospecha en contra del filósofo no debe tener efecto alguno en la resolución general del conflicto planteado entre ambas facultades, la de teología y la de filosofía. En definitiva, no es difícil advertir que este litigio en la determinación de competencias significa mucho más que un simple discernimiento de ámbitos de actividad de dos facultades académicas. Supone más bien el refrendo formal por parte de Kant de la superioridad de la razón sobre la revelación divina, que es presentada como un simple ropaje de la fantasía con el fin de obtener un influjo benéfico sobre la moralidad del pueblo, siempre ruda e inaccesible a las razones. Por ahora no se trata de acusar de falsedad a la revelación, sino simplemente de determinar su origen (que Kant localiza sistemáticamente en la imaginación) y de clasificarla en consecuencia (como un tipo de conocimiento de naturaleza inferior al racional)³⁰.

Así las cosas, los criterios fundamentales de la exégesis bíblica deben ser, según Kant, los siguientes:

²⁸ *Der Streit der Fakultäten*, 38.

²⁹ *Der Streit der Fakultäten*, 38.

³⁰ La solución kantiana a la cuestión del origen de la “revelación”, situado en la región inferior de la imaginación, apenas si difiere del tratamiento reservado por Spinoza a la “profecía”, término empleado en el *Tractatus theologicus-politicus* que manifiesta la formación judaica de Spinoza y que equivale al de “revelación”.

1.- Los pasajes bíblicos que contengan doctrinas teóricas que, aunque consideradas santas, *traspasen (übersteigen)* los conceptos de la razón, *pueden* ser interpretados en beneficio de la razón práctica; aquellos otros pasajes, en cambio, que contengan proposiciones que los *contradigan*, *deben* ser interpretados en el mismo sentido³¹. Ahora bien, de la envergadura y de las consecuencias que la aplicación de este primer principio puede tener en la vida cristiana da una idea la sola enumeración de los dogmas que el propio Kant abandona a tal interpretación racionalista: Trinidad, Encarnación, Resurrección, Ascensión, etc.

a) Entre las doctrinas que *sobrepasan* los conceptos de la razón, y que por tanto, *pueden* interpretarse en beneficio de la razón práctica se encuentran los grandes dogmas que sustentan la vida cristiana. La doctrina de la Trinidad es, en opinión de Kant, desde el punto de vista especulativo del todo *inútil* porque carece de consecuencias morales y de una verdadera dimensión práctica.

Que en la divinidad se deban venerar tres o diez personas será creído por el fiel con idéntica facilidad, puesto que no tiene un concepto de un Dios en más personas (hipóstasis), pero sobre todo porque de esta diversidad de creencias no puede obtener reglas diversas para su conducta. Si en cambio se introduce en las proposiciones de fe un sentido moral (como he intentado hacer en la *Religión dentro de los límites de la sola razón*), el fiel no encontraría una fe priva de efectos, sino una *fe inteligible*, que guarda una referencia con nuestra destinación moral³².

No están las cosas de otro modo en el caso del dogma de la Encarnación.

Si este hombre-Dios no es representado como la *idea* que yace en nosotros desde la eternidad de la humanidad moralmente perfecta, y en la cual Dios se complace, sino que por el contrario es representado como la divinidad que habita corporalmente en un hombre real y que obra en él como en una segunda naturaleza, este misterio es totalmente inútil, porque no nos es dado imponernos el de-

³¹ Cfr. *Der Streit der Fakultäten*, 38.

³² *Der Streit der Fakultäten*, 39. La cursiva es mía.

ber de imitar a un Dios; y este hombre no puede, por tanto, convertirse en un modelo nuestro³³.

b) En relación con los pasajes que *contradicen* el concepto de la razón en lo que ésta alcanza de la naturaleza divina y su voluntad, el principio exegético impone interpretar dichos pasajes *necesariamente* de acuerdo con las exigencias de la razón práctica. “Los teólogos bíblicos han adoptado desde hace tiempo el criterio de emplear una interpretación en un sentido digno de Dios (θεοπρεπώς) de cuanto es expresado en un modo humano (ανθρωποπαθώς), reconociendo así de un modo claro que *la razón es, en materia religiosa, el intérprete supremo de la sagrada Escritura*”³⁴. Un ejemplo de aplicación de este principio exegético lo proporciona la interpretación de la doctrina paulina de la “elección por gracia”, “de la que resulta con evidencia que la opinión personal de san Pablo al respecto ha sido la *predestinación* en el sentido estricto del término [...], lo que para la razón es irreconciliable con la doctrina de la *libertad*, de la *responsabilidad*, y en consecuencia contradice la entera moral”³⁵. Un caso semejante es el de aquellos textos en que la conducta humana, en lugar de entender que procede de las solas fuerzas morales del propio hombre, es presentada como “el efecto del influjo de una causa eficiente superior y externa, frente al que el hombre permanecería pasivo”³⁶. En consecuencia, los textos que presentan el comportamiento del hombre como sometido a la acción de la *gracia*, es decir a una fuerza externa que suscitaría la santidad en nosotros, deben ser interpretados – así piensa Kant – de un modo tal que resulte claro que es el propio hombre quien debe aplicarse al desarrollo de la disposición moral presente en él. En otras palabras, el único modo digno del hombre de interpretar estos textos es considerar que sólo la virtud, que supone denuedo, valentía y decisión de luchar contra las malas tendencias, hace posible la vida moral del hombre, mientras que el modo de pensar perezoso y pusilánime, que desconfía totalmente de sí mismo, y aguarda la *ayuda externa* de la gracia, relaja todas las fuerzas del hombre y lo convierte en una criatura indolente³⁷.

³³ *Der Streit der Fakultäten*, 39. La cursiva es mía.

³⁴ *Der Streit der Fakultäten*, 41. La cursiva es mía.

³⁵ *Der Streit der Fakultäten*, 41. La cursiva es mía.

³⁶ *Der Streit der Fakultäten*, 42-43.

³⁷ Cfr. *Die Religion*, VI, 57.

c) En determinados pasajes en que el relato bíblico, a propósito de intervenciones milagrosas, y aún sin desdeñar los principios morales, entra a pesar de ello en contradicción con los criterios racionales de valoración de los fenómenos físicos, es práctica no contestada entre los exegetas – afirma Kant – el interpretar tales narraciones históricas, como por ejemplo las relativas a los *endemionados*, de un modo tal que la razón pueda ser salvada, “para no dar campo libre a la superstición y a la impostura”³⁸.

2.- Los dogmas, en general, sólo deben ser considerados requisitos esenciales de la enseñanza de una cierta “fe eclesiástica”. Siendo la “fe eclesiástica”, a su vez, sólo el vehículo de la “fe religiosa”, y por ello, mudable, y debiendo conservar la capacidad de purificarse gradualmente hasta adecuarse a ésta, la “fe eclesiástica” no debe imponer artículos de fe, aunque no esté permitido contestarla públicamente en las iglesias. De dicha contingencia y mutabilidad se desprende que la interpretación de la Escritura debe encontrarse libre de toda sujeción a dogmas, y en general libre de elementos de autoridad diversos de la propia verdad contenida en la expresión literal del texto. “Como no hay ningún intérprete humano de la Biblia autorizado por Dios”³⁹ – dice Kant – al teólogo no le es consentido más que ampararse en el juicio de la propia razón. La “fe eclesiástica”, por su parte, se encuentra bajo la tutela del gobierno que asume la custodia de la paz y de la concordia pública⁴⁰, pero no así la “fe religiosa”, que no puede tener más guía que la *sola razón*, a cuya luz deberán interpretarse todos los textos que guarden alguna relación con dichos dogmas.

3.- En definitiva, como quiera que “el cristianismo es la idea de la religión que debe fundarse especialmente sobre la razón, y ser por tanto, una religión natural”, la Biblia, “cuyo origen es *considerado* sobrenatural”, no puede ser más que el medio del que se vale para introducir la religión entre los hombres. La Biblia, “sea cual fuere su origen”, en cuanto promueve la difusión universal y la vivificación interior de los preceptos morales que impone la razón, puede ser adscrita a la religión racional como su vehículo popular y de esta manera ser

³⁸ *Der Streit der Fakultäten*, 41.

³⁹ *Der Streit der Fakultäten*, 24. Es evidente que con ello Kant se refiere en primer lugar a la instancia autoritativa en la interpretación de la Escritura como es el magisterio, que sólo conserva la Iglesia católica.

⁴⁰ Cfr. *Der Streit der Fakultäten*, 42.

considerada revelación sobrenatural, no por su origen sino por la conducta que promueve⁴¹.

4.- Finalmente, toda interpretación de la Biblia, siempre que recaiga sobre algo concerniente a la religión racional, “debe orientarse según los principios de la moralidad, que es el fin de la revelación”. Sólo la interpretación realizada de esta manera puede ser llamada *auténtica*. Esta interpretación es auténtica porque la razón, “que es el Dios en nosotros” es el “intérprete” de lo que ella misma impone, “porque nosotros comprendemos solamente a aquél que habla por medio de nuestro intelecto y de nuestra propia razón”. Así, “la divinidad de una doctrina [...] puede ser reconocida únicamente mediante los conceptos de *nuestra* razón, con tal de que sean puros y por tanto infalibles”⁴². La audacia de Kant llega con ello a su culmen. En realidad, la filosofía de Kant ha venido moviéndose progresivamente en esta dirección desde la época de la *Crítica del juicio*. La inmanentización de Dios a la propia conciencia que se realiza en este proceso es un elemento inquietante de la filosofía del último Kant⁴³.

5. La concepción kantiana de la religión como fundamento de su exégesis bíblica

Para una valoración más completa de las ideas exegéticas de Kant, dado que éstas carecen de sentido si no se encuadran en su doctrina de la religión, es necesario incluir aquí, si bien de modo esquemático, la explicación de dos ideas: la religión como doctrina de la esperanza, relacionada por ello con la moral; y la religión como ropaje sensible de la razón.

A) La religión y la esperanza

La religión es, en opinión de Kant, la doctrina de “lo que me es lícito esperar”⁴⁴. El objeto de la esperanza, la *felicidad*, no es lo que *acontece* de hecho, que es de lo que se ocupa el saber y la razón teórica en general, sino sólo lo que *debe acontecer* “si hago lo que debo

⁴¹ Cfr. *Der Streit der Fakultäten*, 44.

⁴² *Der Streit der Fakultäten*, 48.

⁴³ Doy cumplida cuenta de ello en mi trabajo *Kant y el Opus postumum*, Roma 2004, p. 355, en el epígrafe titulado *La disolución de Dios en el imperativo categórico*.

⁴⁴ *KrV*, B 833.

hacer”. Precediendo, pues, la doctrina del deber a la de la esperanza (de la felicidad), a la que sólo se accede cumplidamente en la doctrina de la religión, queda ésta (la religión) en definitiva relegada a la moral. Como dice Kant, “si hago lo que debo, me es lícito esperar” la consecución de la felicidad. Ahora bien, como entre el deber y la virtud, por un lado (que pertenecen al ámbito nouménico de la realidad) y la felicidad por el otro, cuya sede propia es la región del fenómeno sensible, no hay ni puede haber – en opinión de Kant – posibilidad alguna de transición desde el punto de vista teórico, la única forma posible de admitir una conexión entre ambos ámbitos (en lo que consiste justamente el concepto del “sumo bien”) es apelando al primero de los *postulados*, es decir, a la idea de Dios, que, como causa común de ambas regiones (deber y felicidad, correlatos en la doctrina moral de libertad y necesidad de la filosofía teórica) debe hacer posible su enlace; y de este modo la doctrina de la esperanza coincide con la de Dios en cuanto que hace posible la realización del “sumo bien”, es decir, la concordancia entre deber y felicidad. La sensibilidad quiere la felicidad (que es “la satisfacción de todas nuestras inclinaciones”⁴⁵); la razón, en cambio, exige el deber; pero sólo Dios es capaz de armonizar y reunir ambas exigencias en un único principio de acción: el “sumo bien”. Se sigue de ello que la moral no es propiamente la doctrina de cómo llegar ser *feliz*, sino sólo de cómo hacerse *digno* de la felicidad. Sólo a tal moral del deber y de la dignidad sigue la religión con la que llega también “la esperanza de participar un día en la felicidad en la medida en que hemos procurado no ser indignos de ella”⁴⁶. Por paradójico que parezca, en Kant la moral (y consiguientemente la antropología) es el fundamento de la religión, y no como parecería más lógico, la religión el fundamento de la moral. En última instancia nos encontramos ante una consecuente reducción de la religión a la antropología, es decir, de la cuestión de Dios a la cuestión del hombre, como consta en las famosas preguntas de la *Lógica*: “El campo de la filosofía se puede reconducir a las siguientes preguntas: 1) ¿Qué puedo saber? 2) ¿Qué debo hacer? 3) ¿Qué me es lícito esperar? 4) ¿Qué es el hombre? A la primera pregunta responde la *metafísica*; a la segunda la *moral*; a la tercera la *religión* y a la cuarta la *antropología*. Pero en el fondo se podría reconducir todo a la antropología, porque las tres pri-

⁴⁵ *KrV*, B 834: «Glückseligkeit ist die Befriedigung aller unserer Neigungen (sowohl *extensive* der Mannigfaltigkeit derselben, als *intensive* dem Grade und auch *protensive* der Dauer nach)».

⁴⁶ *KpV* 234.

meras preguntas se refieren a la última⁴⁷. Este procedimiento no es diverso en el fondo del experimento intentado en estos últimos años en el campo de la teología, y que ha sido llamado con discutible acierto como “giro antropológico” de la teología, que por lo demás ha partido de bases teóricas explícitamente kantianas⁴⁸.

B) El ropaje sensible de la religión

En tal modo, como es obvio, la religión se convierte en un apéndice de la filosofía moral y en una mera prolongación de ella privada de entidad propia. Basada sobre la “fe racional” (*Glaubensvernunft*), es decir, sobre los postulados de la razón práctica, la religión es para Kant una “religión natural”, o más propiamente, una “religión puramente moral”, cuyo credo y artículos se reducen perfectamente a las verdades de la sola razón. “El *Credo* con sus tres *artículos* constituyen la *profesión de fe* de la razón pura práctica: yo creo en un único Dios, como fuente de todo bien en el mundo y como su meta [*Zweck*] final; yo creo en la posibilidad, en cuanto depende del hombre, de hacer concordar esta meta final con el sumo bien en el mundo; yo creo en una vida futura, eterna, como condición de un incesante aproximarse del mundo al sumo bien posible en él⁴⁹. En el fondo, la religión y la moral no se distinguen por su objeto o por su contenido, que es el mismo, a saber, el cumplimiento del deber *como si* fuera mandato divino, sino únicamente por el aspecto formal, es decir, porque por medio de la “idea de Dios” se ofrece a la voluntad humana un motivo eficaz para el cumplimiento de su deber, una suerte de “refuerzo pedagógico” en forma de “ropaje colorido” para quien no es capaz de seguir

⁴⁷ *Logik*, IX, 25.

⁴⁸ Es sabido que el teólogo que encabeza esta tendencia es Karl Rahner. Digo que el acierto de la denominación es “discutible” porque es dado pensar que se trata no sólo de un giro sino de una *reducción*, en el sentido que el mismo Kant ha propuesto.

⁴⁹ *Welches sind die wirkliche Fortschritte*, XX, 298: «Das *Credo* in den drei Artikeln des Bekenntnisses der reinen praktischen Vernunft: Ich glaube an einen einigen Gott, als den Urquell alles Guten in der Welt, als seinen Endzweck; — ich glaube an die Möglichkeit, zu diesem Endzweck, dem höchsten Gut in der Welt, sofern es am Menschen liegt, zusammenzustimmen; — ich glaube an ein künftiges ewiges Leben, als der Bedingung einer immerwährenden Annäherung der Welt zum höchsten in ihr möglichen Gut». Otra formulación del *Credo de la sola razón* se encuentra en *KpV*, V, 143: «yo quiero que exista un Dios; quiero que mi existencia en este mundo sea también, fuera del enlace de la naturaleza, una existencia en un mundo racional puro; quiero, finalmente, que mi duración sea indefinida. Persisto en ello y no me dejo arrebatar esta fe» (Ich will, daß ein Gott, daß mein Dasein in dieser Welt auch außer der Naturverknüpfung noch ein Dasein in einer reinen Verstandeswelt, endlich auch daß meine Dauer endlos sei, ich beharre darauf und lasse mir diesen *Glauben* nicht nehmen).

los dictados de la ley por sí mismos sin otra ayuda que la intrínseca racionalidad que contienen. Pero, si esto es así, si la religión es en el fondo la moral, entonces la religión es sólo una, porque la razón es sólo una, y no puede haber religiones diferentes, aunque sí diversas formas de fe en la “revelación divina”, que en última instancia coincide con la razón. Tales son las “doctrinas estatutarias” (circunscritas en el espacio y en el tiempo a un determinado pueblo, y por tanto de valor particular y contingente), que en cuanto tales no proceden de la razón. De ahí la constante distinción de parte de Kant entre “fe racional” y “fe eclesiástica”, entre la fe descansa en los artículos de mera razón, arriba indicados, y aquella otra fe formada por “representaciones religiosas” que ayudan a la conciencia racionalmente inmadura en el cumplimiento de los dictados de la razón⁵⁰.

6. Conclusiones

A) En cuanto a filosofía de la historia

No es posible dudar de la penetración y agudeza del análisis filosófico de la historia de que da muestra Kant en el desarrollo del *Inicio conjetural de la historia humana*. Pero es igualmente claro que junto a la perspicacia en el análisis filosófico de la historia aparece un pesado lastre que impide a Kant reconocer la naturaleza profunda, es decir *revelada*, de la sagrada Escritura. Veamos ahora brevemente estos dos aspectos: en primer lugar, una breve síntesis de la trama esencial de la historia desde el punto de vista filosófico contenida en este opúsculo; después, una sucinta consideración de los aspectos de exégesis racionalista más llamativos que se insinúan en esta obra.

Momentos o pasos esenciales de la historia humana

1. El primer paso del camino de la historia humana fue dado cuando el hombre llegó a dominar el instinto de conservación (nutrición)
2. Con el segundo paso se hizo el hombre capaz de contener los impulsos del instinto de reproducción (sexualidad)
3. El tercer paso vino de manos de la ampliación del horizonte de la propia vida, cada vez más desligada del ambiente puramente natural, abarcando no sólo el espacio sino también el tiempo, especialmen-

⁵⁰ Cfr. *Der Streit der Fakultäten*, VII, 36.

te el futuro por medio de la expectativa del porvenir (ampliación del horizonte vital con inclusión del tiempo)

4. El cuarto paso corresponde a la adquisición de la conciencia de sí como fin al que debe subordinarse cualquier cosa dada como medio a su libre disposición (personalidad)

5. El quinto paso: dueño de sí, queda ya el hombre, como ser consciente y libre, separado y encumbrado sobre la naturaleza. En este estado no es ya la naturaleza en él (el instinto), sino él mismo (la razón) quien debe conducir su propia vida. La fatiga y el peligro de un tipo de vida tal, separado de la naturaleza, le hacen volver la mirada con nostalgia a la morada de la idílica inactividad, en la que la naturaleza proveía a todas sus necesidades. Pero ese retorno no sólo no es ya posible sino tampoco deseable. Proseguir el camino iniciado de emancipación de la naturaleza es progresar. En ello consiste la destinación humana. El progreso no es otra cosa que la *actividad* que el hombre, criatura racional y libre, debe realizar para superar y vencer los innumerables obstáculos que encuentra en sí mismo (indolencia y cobardía) y en el mundo para su propia realización. La resistencia y el antagonismo son las leyes del crecimiento humano. La Providencia lo sabe y lo aprueba (separación de la naturaleza).

6. El progreso, por tanto, es el permanente movimiento de ascenso hacia la más perfecta humanización de la humanidad. Es el movimiento que lleva de la oscuridad a la luz, del instinto a la razón, de la necesidad a la libertad (ascensión de la historia y progreso)

7. El surgimiento de la razón y de la libertad, acompañado de la limitación y de la imperfección de la criatura racional, hacen necesaria la promulgación de normas, prescriptivas y prohibitivas. Con los mandatos, la voluntad imperfecta del hombre incurrió en la transgresión y en la culpa. “La historia de la creación, como obra de Dios, comienza con el bien; mientras que la historia de la libertad comienza con el mal, porque es una obra humana”.

En este artículo, por lo que se refiere a la filosofía kantiana de la historia, me he limitado al tratamiento del “inicio de la historia”, que para Kant es el despertar de la razón y la libertad y la emancipación de la naturaleza. En artículos sucesivos me haré cargo de los restantes parámetros (conclusión de la historia, progreso como finalidad y sentido de la historia, Providencia y antagonismo). Brevemente indico a continuación los aspectos más llamativos, a mi parecer, del análisis realizado por Kant en el *Inicio conjetural de la historia humana* en lo referente al racionalismo exegético aplicado a esta obra.

Algunos aspectos que manifiestan el racionalismo desde el punto de vista de la filosofía de la historia

1. El *mandato* de Dios. La Escritura, usando ciertamente un género literario lírico, presenta a Dios como un ser personal, que entabla una relación de intimidad con el hombre, la criatura más amada por Él, a la cual impone un mandato. En Kant esta imagen de Dios se cambia del todo. El “mandato” se desdibuja en la “voz de Dios”, y ésta pasa a su vez a ser la “voz de la naturaleza”, es decir, el instinto que se impone a un ser, el hombre, cual estado puramente natural de propensión sensible; a un hombre, aún animalizado, que es conducido inconscientemente por sus inclinaciones sensibles. La transformación operada no es de poca monta.

2. La *transgresión* del hombre. Se sigue de ello que mientras para la Biblia el hombre es perfectamente racional y libre antes de la transgresión; para Kant, en cambio, sólo llega a serlo después de ella. De este modo el pecado (original) adquiere para Kant una dimensión positiva y un valor innegable en la promoción y desarrollo humanizador del hombre, como se deja ver abiertamente en el opúsculo que se comenta aquí. Así, el pecado original, lejos de ser la gran tragedia del inicio de la historia en la que el hombre, seducido por el maligno, se enemista con Dios y destruye con ello la armonía que lo liga a Dios, a sus congéneres y al mundo, pasa a ser la condición necesaria de la plena humanización y realización del hombre, es decir, de la adquisición de la razón (“se les abrieron los ojos”) y de la libertad.

3. El *castigo* de Dios. De ahí igualmente se sigue la interpretación kantiana de la situación posterior del hombre a la comisión del pecado. Mientras que en la Biblia, ante la maldad intrínseca del pecado, Dios reacciona imponiendo un castigo, que sin embargo está asociado con la promesa de redención, cuya iniciativa se reserva ya desde el inicio mismo Dios⁵¹; en la interpretación de Kant, en cambio, no hay tal castigo, sino un “modo de ver las cosas” puramente natural por parte del hombre que ya “ha abierto los ojos”: los temores y zozobras que la vida conlleva, lejos ya del “hogar idílico” del instinto y de la simple animalidad del primer hombre, son la ley onerosa de la condición humana que se halla inscrita en su naturaleza como el único me-

⁵¹ Cfr. Gn 3, 15.

dio que hace posible el cumplimiento de su destinación y elevación morales.

En definitiva, mandato de Dios, transgresión humana (pecado original) y castigo divino son interpretados por Kant en un sentido fuertemente naturalista (o racionalista, si se quiere), a la luz de una razón indisputada de antemano para reconocer la posibilidad siquiera de la Revelación en sentido propio. Ahora bien, no será sólo el *Génesis* el libro que Kant interpretará de este modo. Es la sagrada Escritura entera la que debe someterse a la interpretación crítica de esta razón naturalista, como se ve en las siguientes conclusiones acerca de la exégesis bíblica kantiana.

B) En cuanto a la exégesis de la Biblia

Ya me he referido antes al llamado “principio general kantiano en materia de fe”. También he indicado que con dicho principio lleva a cabo, en realidad, una tergiversación profunda de la naturaleza misma del cristianismo a partir de sus propias fuentes. Según Kant en la formulación de dicho principio, la esencia de la religión reside en la razón práctica, mientras que la revelación y la sagrada Escritura, en sí contingentes, porque proceden de hechos históricos, son inesenciales para la “verdadera religión”, que es la religión racional. Me resulta difícil concebir – lo confieso abiertamente – un cristianismo en el que dogmas capitales como la Trinidad, la Encarnación del Verbo, la Resurrección de Cristo, los milagros operados por Cristo, etc. son considerados elementos inesenciales y accesorios de una pretendida “auténtica fe”. Igualmente difícil me resulta pensar en un cristianismo auténtico reducido a moralidad humana, sin gracia sobrenatural, sin sacramentos y sin oración. El cristianismo, en realidad, no es, nunca lo ha sido, un conjunto de prácticas humanas con que se daría cumplimiento a la virtud moral de la religión. En ese sentido, el cristianismo o no es religión o lo es en un sentido incomparable con las demás religiones. Es mucho más: es ante todo actividad divina, fuerza divina, irrupción de Dios en la historia por medio de la Encarnación de la segunda Persona divina, el Hijo, cuyas *palabras* (transmitidas por la Escritura y la Tradición) y *obras* se perpetúan en la vida de la Iglesia por Él fundada, y animada de su Espíritu, como *fe* y *sacramentos*. Pero ahora no nos interesa mostrar el hecho mismo de esta inversión y de sus consecuencias en general, sino de las consecuencias particulares que esta colosal transformación ha de producir en el campo de la exégesis bí-

blica. Las consecuencias son las siguientes: que la razón será el intérprete *supremo, auténtico y único* de la sagrada Escritura. La razón, en realidad, es la forma superior de la revelación misma, en cuanto “revelación interior”, necesaria y universal. Una consideración final sobre el tema, característico del deísmo británico, de la relación entre lo que es “superior a la razón” (*above reason*) y lo que es “contrario a la razón” (*contrary to reason*) cierra esta conclusión.

1. La *razón* es el *intérprete supremo de la sagrada Escritura*. Dado que la razón, es para Kant, el intérprete supremo de la Biblia, como él mismo dice (“la razón es, en materia religiosa, el intérprete supremo de la sagrada Escritura”⁵²), la interpretación de todos los pasajes bíblicos deberá adecuarse a las exigencias de la razón, ya sea porque, como los pasajes que *trascienden* la razón resultan inútiles y carentes de un sentido moral o práctico, ya sea porque como los pasajes que *contradicen* violan abiertamente sus requerimientos. La razón es para Kant la norma última y suprema en la interpretación de la Escritura. Ahora bien, de este modo, la fe cristiana queda privada de su contenido específico, como son las verdades comunicadas por Dios en la revelación sobrenatural *per se*, es decir, en la revelación de algo que de suyo es inalcanzable a la razón humana, como es en realidad todo cuanto se refiere a la vida íntima de Dios. Porque tras lo que Kant llama pasajes que *trascienden* la razón se presentan nada menos que todos los grandes misterios de la fe, como son los misterios trinitario y cristológico (Encarnación del Verbo, Divinidad de Jesucristo, Resurrección y Ascensión de Jesucristo, virginidad de María y milagros), que Kant considera inútiles si carecen de una dimensión práctico-racional, como ya se ha visto. E igualmente, tras los pasajes que *contradicen* la razón incluye Kant las verdades relativas a la gracia y a la colaboración con ésta de la libre voluntad. La historia de la Iglesia da no poca luz para la valoración adecuada de las implicaciones presentes en el mencionado criterio exegético kantiano. Las grandes cuestiones dogmáticas (trinitarias, cristológicas y sobre la gracia) y los concilios implicados (Nicea, Constantinopla, Éfeso, Calcedonia, ecuménicos, y II de Orange, provincial) son, como mínimo, puestos entre paréntesis. En un cristianismo racional, como el que Kant propugna, no tienen cabida, en realidad, ni la revelación propiamente sobrenatural ni la historia de la Iglesia.

⁵² *Der Streit der Fakultäten*, 41.

2. La *razón* es el *intérprete “auténtico” de la sagrada Escritura*. Si la razón es el intérprete supremo, quiere decir que es la instancia última con potestad interpretativa. Y si es el último intérprete en tal sentido, debe ser “auténtico” como vamos a ver ahora. No es difícil entender por qué. Si la sagrada Escritura es sólo un instrumento en manos de la razón, a la que como vehículo sensible está subordinada, se sigue entonces que sólo la razón puede ser el intérprete último de la sagrada Escritura. La razón, es, efectivamente, en opinión de Kant, el intérprete auténtico de la Revelación. Interpretación auténtica es aquella que realiza el autor mismo de un determinado texto. Lo que quiere decir que si la única interpretación auténtica de la Escritura es la de la razón, es porque la razón misma es la autora de la revelación. Por más desconcertante que pueda parecer esta conclusión, Kant no la retracta. La razón, dice Kant rubricando la afirmación anterior, es “el Dios en nosotros” (el “Deus in nobis”).

3. La *razón* es el *único intérprete de la sagrada Escritura*. De lo anterior concluye Kant que, “fuera de la razón, no hay intérprete humano autorizado por Dios para interpretar la Biblia”⁵³. La interpretación autoritativa y vinculante de la Biblia no tiene lugar en la exégesis racional de Kant. Ninguna Iglesia puede pretender tal prerrogativa. De este modo, las únicas instancias válidas para la interpretación de la Escritura son: la *razón*, por lo que se refiere a la “fe moral” o racional y la *autoridad política* en lo que concierne a la interpretación de la “fe eclesiástica o estatutaria” para la preservación de la paz y concordia públicas.

4. La *inspiración* y, en consecuencia, el *origen sobrenatural de la sagrada Escritura* son, si no negadas abiertamente, sí fuertemente problematizadas. Las reiteradas alusiones de Kant en las que se presenta condicional o hipotéticamente el origen sobrenatural de la Biblia no pueden significar más que una implícita toma de posición contra la inspiración de ésta. Dice Kant que la Biblia, “cuyo origen es *considerado* sobrenatural”, y “sea cual fuere su origen”, es el vehículo popular del que se vale la razón para difundir la práctica interior de la ley moral. Sólo en este sentido, no por su origen, sino por su fin, es decir, por la conducta moral que promueve, puede ser considerada revelación sobrenatural, lo que equivale a decir que no es sobrenatural, sino un instrumento en manos de la razón para la consecución de sus fines.

⁵³ *Der Streit der Fakultäten*, 24.

5. La *razón* (como “revelación interior”) es la *forma suprema de la revelación misma*. La revelación puede dividirse, según Kant, en exterior e interior. A la *revelación exterior* corresponden las *obras* (entiéndanse milagros) y las *palabras* de Jesucristo. La *revelación interior*, en cambio, es la “revelación de Dios por medio de nuestra propia razón”. Dice Kant: “La revelación interior debe preceder a la exterior y servir como juicio de la revelación exterior. La revelación interior debe ser el criterio decisivo, porque sólo por medio de ella es dado saber si una determinada revelación exterior es o no de Dios”. Una revelación divina exterior presupone una previa revelación interior “por medio de nuestra propia razón [*durch unsere eigene Vernunft*]”. Como quiera que la revelación interior se da por medio de la propia razón, no es posible considerar ni utilizar en provecho propio una revelación exterior mientras no sea precedida de una “teología racional” (*Vernunfttheologie*). De este modo, la “religión racional” (*Vernunftreligion*), es decir la razón en cuanto conexas con la moral es el sustrato y el fundamento de toda indagación acerca de una posible revelación exterior. Sólo de acuerdo con la razón puede ser determinado el valor de cualquier revelación divina exterior⁵⁴.

6. Es necesario aclarar una última cuestión antes de terminar estas conclusiones. Se trata del criterio fundamental de la exégesis kantiana y de la necesaria demarcación de ámbitos insinuada en él, pero no establecida. Es menester indicar que Kant debería haber establecido con claridad un principio de demarcación de lo que significa “ir más allá de la razón” o “trascender la razón” (*übersteigen*) y “contradecir la razón” (*widersprechen*), y no simplemente mencionar las dos posiciones para abandonarlas después sin ulteriores aclaraciones. Es clara la necesidad de determinar preliminarmente el límite entre lo que pertenece al ámbito natural de razón y lo que, en cambio, pertenece a lo sobrenatural o de fe (revelación) para aclarar posteriormente qué significa “trascender” y qué “contradecir” la razón. Se trata, en definitiva, de la cuestión de importancia suma, que ya habían planteado teóricos clásicos del deísmo, como Boyle, Locke y Toland, de las mutuas relaciones entre razón y fe, expresadas en las fórmulas, convertidas ya en patrimonio común en el tiempo de Kant, del “according to reason”, “above reason” y el “contrary to reason”. Por ello, considero de utili-

⁵⁴ Cfr. *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre* (nach Pöhlitz), PR 220-223. Con este criterio se muestra Kant en una sustancial concordancia con las tesis socinianas relativas a la función preeminente de la razón en la interpretación de la Biblia.

dad hacer aquí una breve referencia histórica al modo de entender en este momento de la historia la relación entre razón y fe.

7. Las nuevas orientaciones teológicas nacidas a inicios del siglo XVII, que terminarán concluyendo en el deísmo, van disponiendo progresivamente los ánimos a una comprensión de la relación entre razón y fe en un sentido en el que termina prevaleciendo la primera sobre la segunda. Un claro ejemplo de una de estas corrientes que convergen en lo que se llama el deísmo es Benjamín Whichcote (1603-1683), considerado el fundador de la escuela de los platónicos de Cambridge. La razón, a la Whichcote considera “la llama del Señor” (*the candle of the Lord*), es un don divino, inicio de la unión y transformación del hombre en Dios, dotada por tanto de un valor salvífico propio. En este contexto de especulación neoplatónica determinadas expresiones de Whichcote se prestan fácilmente a una interpretación racionalista, o si prefiere deística. “Ir contra la razón es ir contra Dios, pues es lo mismo hacer lo que la razón exige que lo que Dios manda. La razón es el gobernante *divino* de la vida del hombre. La razón es la verdadera voz de Dios”⁵⁵. Además, Whichcote pone el énfasis en la práctica, según los dictados de la razón, como la meta propia hacia la que la religión debe orientarse. “La religión comienza en el conocimiento, prosigue en la práctica y termina en la felicidad”⁵⁶; o más claramente aún, “la verdadera religión consiste en la constante buena disposición del ánimo, del que nacen las acciones convenientes”⁵⁷. Por su parte, en un sentido parecido John Tillotson (1630-1694), primado de la Iglesia anglicana, a quien precisamente Toland dedica su obra *Cristianismo sin misterios*, afirma en la introducción a la obra del obispo anglicano Wilkins, *The Principles and Duties of Natural Religion* (1675) que su intención es establecer “los grandes principios de la religión, a saber: la existencia de Dios y de la vida futura, demostrando como se encuentran firme y establemente fundados en la naturaleza y en la razón humana” y que tales principios “yacen inscritos en nuestros corazones y así son percibidos por la conciencia de todo hombre como una secreta obligación”. Indica además Tillotson que la enseñanza de Cristo, prevalentemente de naturaleza moral, consiste en la predicación del amor de Dios y del prójimo. Pero fue Robert Boyle el autor que más atención dedicó al esclarecimiento de

⁵⁵ B. WHICHCOTE, *Moral and Religious Aphorisms*, 76.

⁵⁶ *Ibid.*, 169.

⁵⁷ *Ibid.*, 110.

la relación entre la razón y fe, lo racional y lo sobrenatural, demostrando que lo sobrenatural (*above reason*) no comporta de suyo ser contrario a la razón (*contrary to reason*). Dice al respecto: “No creo que rechazar la idolatría de la inteligencia sea degradarla; ni que considerando la inteligencia como una facultad limitada se cometa injuria contra ella. La injuria a su Autor más bien estaría en considerar el intelecto humano infinito como el divino”⁵⁸. Sobre la naturaleza intrínsecamente inaccesible de una cierta región de la realidad, justamente la perteneciente a la esencia divina, al entendimiento humano, Boyle no tiene dudas. Dice así: “Estoy de todos modos convencido de que, por cuanto se refiere a los objetos más remotos para nosotros, hay algunas cosas que se refieren a aquel Ser infinito y máximamente simple que llamamos Dios, que permanecerán siempre incomprensibles incluso al entendimiento de los filósofos. Y no me cabe esperar ver superados aquellos obstáculos que no nacen de la debilidad personal o de errores evitables, sino de la limitación del entendimiento humano”⁵⁹. Pero el respetuoso reconocimiento de Boyle de la intrínseca limitación del entendimiento humano no fue atendido por autores posteriores que radicalizaban progresivamente sus posiciones, particularmente John Toland. En opinión de Toland los ámbitos del “*above reason*” y “*contrary to reason*” coinciden sustancialmente, como se ve en el siguiente texto: “Sostengo, de acuerdo con el título de esta obra, que no hay nada el Evangelio que sea *contrario* ni *superior* a la razón; y que ninguna doctrina cristiana puede, por tanto, ser propiamente dicha un *misterio*”⁶⁰. De donde resulta la más completa concordancia del contenido del evangelio (y con él, de la fe) y de la razón. Ahora bien, tal concordancia se hace a costa de la eliminación del ámbito de lo sobrenatural. De manera que: o la razón humana ha dejado de ser limitada como en Boyle, o la realidad misma ha sido recortada a aquella región accesible a la razón humana. En cualquier caso, las consecuencias son las mismas: lo que la razón no alcanza es que simplemente no existe. No es ciertamente la lógica lo que brilla en este razonamiento. Pero así discurren no pocos deístas. De acuerdo con ello, concluye Toland: “La razón es el *único* fundamento de toda certeza. Ningún objeto de la revelación, por lo que se refiere a sus modalidades o a su exis-

⁵⁸ R. BOYLE, *A Discourse of Things above Reason* (1681), in *Works*, vol. 4, pp. 22-23.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 28.

⁶⁰ J. TOLAND, *Il cristianesimo senza misteri*, Torino 2002, p. 107.

tencia, queda excluido de la investigación natural, como tampoco lo quedan los fenómenos de la naturaleza”⁶¹.

8. A la luz de estas notas históricas resulta más claro el sentido del criterio exegético fundamental aplicado por Kant. La posición de Kant no es tan radical como la de Toland, pero está más próxima a éste que a la de Boyle. Porque lo que “transciende la razón” (el “above reason” de Toland, o el “Vernunftbegriff übersteigende Lehren” de Kant, es decir, los misterios trinitarios y cristológicos), si bien es verdad que no es declarado por Kant inexistente o ilusorio, es llamado, en cambio, *inútil* porque carece de consecuencias prácticas. No sería temerario – me parece – intuir tras éste giro una intención de mayores consecuencias que la de la sola inutilidad. En cualquier caso, el agnosticismo kantiano en sede de razón teórica debe tener también aquí su aplicación, tanto más cuanto que las realidades nouménicas de las que aquí se trata no son los simples objetos de la naturaleza, sino la esencia misma del ser divino. Por su parte, lo que “contradice la razón” (el “contrary to reason”, expresado por Kant como los “Vernunft widersprechende Sätze”) no se refiere ya, según la conocida distinción kantiana, a un ámbito de existencia, sino de simple posibilidad, pues a tenor de los “postulados del pensar empírico en general” sólo es posible aquello que se atiene a las condiciones formales de la experiencia (intuición y conceptos)⁶². Lo contrario a la razón (entendida sea como entendimiento sea como razón), por tanto, es, *de iure*, no sólo inexistente, sino *imposible*. Si además, lo contrario a la razón se refiere a una comprensión que adultera la naturaleza humana y la libertad de los actos, resulta *dañosa* para la vida moral. En ambos casos, las doctrinas *inútiles* (¿acaso también ilusorias?) e *imposibles* y *dañosas* deben ser interpretadas de un modo minimalista y en exclusivo beneficio de la razón práctica. Lo que significa tanto como decir: todo cuanto en la Biblia se refiere a Dios no tiene más valor que el que el uso del entendimiento práctico del hombre pueda sacar de ello. ¡Extraña ironía la de una época que rechaza buena parte del legado tradicional de la teología, que acusa de antropomórfico, y que termina recluyéndose en una comprensión de Dios válida únicamente por relación a la naturaleza del hombre y de su obrar!

⁶¹ *Ibid.* Las cursivas de ambas citas son mías.

⁶² Cfr. *KrV* B 265.

Summary: *This article is the first of a systematic series of studies on Kant's philosophy of history. It tackles the question of "the beginning of history" as treated in his work A Conjectural Beginning Of Human History. In this worked two different yet related areas converge: the beginning of history from a purely philosophical standpoint and from the perspective of biblical exegesis. The first aspect gives A Conjectural Beginning Of Human History particular value within Kant's works, since it offers a penetrating exposition of the stages essential for constituting human progress: dominion of instincts (those of self-preservation and reproduction); a broadening of man's vital horizon that consists in interiorizing time by looking forward to the future; acquiring consciousness of oneself as end and person; and lastly, rising above the nature in which reason and freedom, both of which are in continual activity, have placed man. With regard to the second aspect, this work constitutes a noteworthy case of rationalist Biblical exegesis, and of Genesis in particular. It applies the principles and standards set forth in Kant's works on religion and establishes the following general principle for Biblical exegesis: "It is not only licit, but even obligatory to strive to discover in Scripture the meaning that is in greatest harmony with what reason teaches as holiest".*

Key words: "above reason" and "contrary to reason", deism, exegetical rationalism, holy Bible; philosophy of history, providence, antagonism, progress; Boyle, Toland, Kant.

Palabras clave: "above reason" y "contrary to reason", deísmo, racionalismo exegetico, sagrada Escritura; filosofía de la historia, providencia, antagonismo, progreso; Boyle, Toland, Kant.