

¿LA RELIGIÓN COMPLEMENTA LA MORAL KANTIANA?

ISABEL CABRERA

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

A doscientos años de la publicación de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, aún nos preguntamos si la religión enriquece o empobrece la moral kantiana. Ya en textos anteriores, Kant había expresado su interés moral en Dios, pero no queda claro si al integrar la dimensión religiosa y concebir el deber “*como si fuera un mandato divino*”, fortalece o debilita su propuesta moral.

En favor de lo primero está, por supuesto, la opinión del propio Kant, quien pensó que la religión natural y la fe moral que él defendía eran consecuencia necesaria de su ética. No obstante, hay entre sus escritos importantes pasajes e incluso textos enteros —como la *Fundamentación a la metafísica de las costumbres*— que exponen la doctrina moral omitiendo prácticamente toda referencia a supuestos religiosos, y en ellos no parece faltar nada: la moral se sostiene sin necesidad de una dimensión supramundana; finalmente, no es necesario que Dios exista para que tenga sentido el obrar considerando a los otros como fines en sí mismos. ¿Cuál es la necesidad de postular a Dios y la inmortalidad del alma, si la ley moral kantiana concentra la suficiente fuerza para convencernos, y para dar valor y sentido a nuestra práctica? No cabe duda que la propuesta ilustrada de Kant, de una religión natural, carente de dogmas, misterios, discursos interminables (y vacíos) —de una religión que requiere un mínimo de teología y nada de oscurantismo— es interesante por sí misma; ello no implica, sin embargo, que cuadre a la perfección con la filosofía crítica y no genere tensiones.

Kant es consciente del problema y en la *Religión* comienza por describir el tipo de relación que hay entre ambas: la moral no requiere de Dios para dar a conocer el deber, ni tampoco “de otro motivo impulsor que la ley misma, para observarlo”; la religión no es fundamento sino consecuencia de la moral. La necesidad de la fe es relativa, su función no es impulsar la voluntad sino sólo orientarla; no es necesaria para saber qué debemos hacer, sino sólo para conjeturar qué podemos esperar si hacemos lo correcto. Sin

embargo, “un albedrío que sabe *cómo* pero no *hacia dónde* tiene que obrar, no puede bastarse”,¹ la religión pasa de ser un complemento deseable a ser un complemento obligado.

El argumento que pretende establecer este último paso es de sobra conocido, y aparece en diversos textos de Kant.² Lo resumo a mi manera:

1. En el concepto de bien supremo se resuelve la tensión que existe en el hombre, quien como ser sensible tiende a buscar la felicidad, la satisfacción de sus deseos, y como ser espiritual tiende a realizar la virtud, a actuar conforme al deber y no al querer. El bien supremo concilia ambos bienes proporcionalmente, es decir, la felicidad en “estricta proporción” a la virtud. La razón brinda un concepto que se presenta como el ideal por excelencia de la razón práctica, no hay ningún otro concepto que exprese un fin más deseable.

2. La moralidad está asociada a intenciones (en las cuales se centra el valor) pero también a fines, y ello de manera necesaria. En particular, el bien supremo es el fin al que la moralidad necesariamente tiende. De tal manera que, si dicho fin es mera fantasía, entonces la moral se paraliza o pierde su sentido.

3. Sólo Dios y la inmortalidad del alma pueden garantizar que dicho fin, el bien supremo, se haga realidad. Sin Dios y la inmortalidad del alma, el bien supremo no podría nunca realizarse.

A partir de aquí, Kant no concluye la existencia de Dios y la inmortalidad del alma, sólo concluye que (C): requerimos postular a Dios y la inmortalidad del alma para dar realidad al fin último de la moralidad: el bien supremo.

El argumento, expresado abruptamente, genera múltiples comentarios. Hago los míos: la primera premisa recoge un deseo muy antiguo (y muy presente en la Biblia): el deseo de que exista una armonía final entre virtud y felicidad; sólo que para Kant esto no es sólo un deseo, sino una conclusión de la razón que reconoce que *debe* ser así. La felicidad debe coronar la virtud, no porque el virtuoso así lo desee, sino porque es justo que así sea. El bien supremo está respaldado por un interés genuino de la razón práctica y no sólo por el *wishful thinking* de unos cuantos. Creo que podemos aceptar esta premisa, siempre y cuando signifique el deseo de una armonía entre virtud y felicidad, unido al reconocimiento de que mientras más virtuoso,

¹ Kant, *La religión*, prólogo a la primera edición de 1793, pp. 19–20. La cursiva es de Kant.

² Véase el argumento —con diferencias importantes que aquí no discuto— en: *Crítica de la razón pura*, A 804–819; *Crítica de la razón práctica*, libro 2, cap. II; *Crítica del juicio*, §§ 87–88; *¿Cómo orientarse en el pensamiento?*, pp. 46–49.

más digno se es de ser feliz. Lo que ya no parece claro (y es a ello a donde se dirigen las otras dos premisas) es cómo este deseo general y puro, esta conjetura racional acerca de cómo deberían ser las cosas, puede convertirse en supuesto necesario. La dificultad que intento señalar está concisamente expresada en una de las críticas de Freud a la religión, que parece pensada para Kant. Me detengo en ella.³

Para Freud, la creencia religiosa surge de una ilusión, no se fundamenta en razones acerca de cómo es el mundo, sino en deseos de cómo queremos que sea el mundo. Actuamos *como si* tales creencias fueran verdaderas aunque las sabemos sustentadas por ilusiones atávicas de la humanidad:

en nuestra actividad mental existen numerosas hipótesis que sabemos faltas de todo fundamento o incluso absurdas. Las definimos como ficciones; pero, en atención a diversos motivos prácticos, nos conducimos "como si" las creyésemos verdaderas. Tal sería el caso de las doctrinas religiosas.⁴

La fuerza de estas creencias está "en la fuerza de nuestros deseos". Es curioso, dice Freud, que en otros asuntos el hombre razonable (¿Kant?) no se permite sustentar hipótesis con fundamentos tan endeble pero en materia religiosa, su razón hace concesiones. Sería hermoso que Dios existiera y hubiera más vida que ésta, pero es sospechoso que todo sucediera así, "tan a la medida de nuestros deseos". La actitud verdaderamente madura aconseja no alimentar estas esperanzas sin fundamento y aceptar el mundo tal como se nos presenta. Si encauzáramos las energías que ponemos en el otro mundo, sobre este mundo real, conseguiríamos: mejorar nuestra existencia, concluye Freud.

Kant pensó que la moral autónoma nos liberaba del paternalismo de la tradición, obligándonos a pensar por nosotros mismos; pero al introducir la religión, ¿no está volviendo, como dice Freud, a no aceptar por completo la mayoría de edad? Se podría aducir que, como señala la conclusión, no se pretende convertir esta conjetura en parte de una demostración de la existencia de Dios, sino sólo de la necesidad de postularlo. Se dice que es necesario creer en Dios aunque no podamos demostrar su existencia. Pero sería extraño que Kant se planteara la necesidad de un supuesto si concibe que éste podría ser falso; porque si Dios no existe entonces Kant está postulando que la razón práctica debe engañarse y hacerse falsas ilusiones. De cualquier manera, es curioso que para Kant la religión sea el único caso donde el interés determine inevitablemente el juicio; el gran filósofo parece, en asuntos religiosos, haber sucumbido a la tentación que denuncia Freud. Dependerá entonces de las otras dos premisas si ello es o no así.

³ Recojo la pertinencia de esta crítica del libro de Wood, *Kant's Moral Religion*.

⁴ Freud, "Porvenir de una ilusión", p. 166.

Estas premisas —la idea de que la moral está necesariamente asociada al bien supremo como fin último, y la idea de que sólo Dios y la inmortalidad del alma pueden dar realidad al bien supremo— dejan muchas preguntas en el aire: ¿en qué sentido la moral está *necesariamente* asociada a fines? ¿No es justamente la intención el centro de la valoración moral, independientemente de los fines?; y por otro lado, aun aceptando la necesidad de postular fines últimos, ¿por qué sólo Dios y la inmortalidad del alma pueden respaldar estos fines? E incluso antes que esto, ¿en qué sentido la realización de estos fines requiere de un respaldo? Dedico las próximas páginas a explorar estas cuestiones. Adelanto mi conclusión: independientemente de lo que Kant deseó y creyó, me parece que la religión podría verse como una opción benéfica, o incluso como una apuesta racional, pero también podríamos prescindir de ella y obtener otras ventajas. Una moral centrada en el concepto de obligación y carente de supuestos religiosos no es absurda.⁵

Volviendo al argumento, podría decirse que la premisa que más polémica ha causado es la segunda. En ella se concentran las tres siguientes tesis:

2.1. La moralidad está necesariamente asociada a fines (o la moralidad tiene necesariamente un objeto).

2.2. El bien supremo es el fin último de la moralidad (o el objeto de la moralidad).

2.3. Si el bien supremo no es posible entonces la moralidad pierde sentido por perseguir un fin irrealizable (o por carecer de objeto).

Podríamos decir que Kant —y algunos comentaristas— aceptarían que la primera tesis (2.1) es una verdad necesaria. El concepto de moralidad presupone finalidad, de manera similar a como presupone libertad. ¿Pero qué significa esto? ¿Significa que no puede pensarse una moralidad que no tenga una dirección y lleve a “alguna parte”? ¿O implica que la moralidad no es algo que suceda sólo en el nivel de las intenciones, sino también en función de la realización de ciertos fines?; y si esto segundo, entonces ¿de qué manera los fines son determinantes? Para aclarar esto, quisiera recordar que, de acuerdo con Kant, la realización de fines debe ser consecuencia y no fundamento de la moral. La acción es moralmente legítima de acuerdo con los principios que determinan la voluntad, pero tiene, necesariamente, consecuencias. Ahora bien, la moralidad tomada en su conjunto y centra-

⁵ Esta pretendida conclusión se ve amenazada por la idea de que el concepto mismo de “imperativo categórico” es ininteligible si no suponemos un legislador moral y una relación de castigos y recompensas. Un batallón —que incluye a Schopenhauer, Anscombe, Foot, Fingarette y Arwell— han dado argumentos fuertes en este sentido que aquí no discuto por razones de espacio. Soy consciente, sin embargo, de que tendría que dar buenas razones para rechazar esta interpretación y fortalecer mi conclusión.

da, a cada paso, en la obediencia a la ley moral, tiende a realizar cierto fin, llamémosle *X*, de la misma manera que cualquier conducta sistemática tiende a llegar a cierto estado. Los fines están unidos a la moralidad como su resultado, la conducta sistemáticamente virtuosa tiene, necesariamente, cierta dirección; y esta dirección —agrega Kant— es conseguir el máximo bien, el bien supremo, él es el fin último (o el objeto = *X*) de la moralidad.

Kant consideraba que la segunda tesis (2.2) también era una verdad necesaria: no hay que esperar el final de los tiempos para ver a dónde nos llevaría la moralidad; si analizamos las características de la ley moral, sabemos *a priori* que el bien supremo sería la consecuencia de su total realización. Como apoyo a esta segunda tesis está la primera premisa del argumento (1): ningún bien resulta más genuinamente deseable que el bien supremo; él es, sin duda, el mejor candidato para convertirse en fin último de la moralidad. Así entonces, cuando la voluntad está dirigida por intenciones armónicas con la ley moral, tiende necesariamente hacia el bien supremo, está orientada *a priori* hacia él. Pero, ¿de qué manera la ética kantiana mantiene una relación necesaria con sus consecuencias? ¿Acaso de la misma manera en que una ley empírica anticipa consecuencias que, de no realizarse, la vuelven vacua? Las dos primeras tesis (2.1 y 2.2) desembocan en la última (2.3), que no casualmente es la más controvertida: el bien supremo es un fin necesario de la moralidad, en el sentido en que, si no es realizable, la conducta conforme a la ley moral se paraliza o se vuelve absurda. Así entonces, el bien supremo no puede permanecer en el panorama de la moralidad en calidad de utopía o *wishful thinking* compartido, sino que tiene que volverse real.

La consideración final de si la religión constituye un paso atrás o un paso adelante para la ética kantiana, tiene mucho que ver, me parece, con la manera en que se interpreta esta tercera tesis. Por ello, quisiera discutirla con mucho más detalle: ¿qué significa que la moralidad se derrumba si el bien supremo es irrealizable? Creo que básicamente hay dos tipos de respuesta: la refractaria, que considera la religión como un paso de Kant hacia la incongruencia; y la explicativa, que pretende que la fe enriquece la moral kantiana.

La primera lectura interpreta la tercera tesis como si dijera: “el fin (bien supremo) es necesario porque sin él no hay incentivos suficientes para actuar por deber”. La necesidad de la religión es que, finalmente, sin ella la voluntad no tiene la fuerza suficiente para actuar, porque las intenciones no bastan para determinar la voluntad; también son necesarios los fines y, en particular, la esperanza de una recompensa. Ésta es la alternativa más débil y la que causa más tensiones entre religión y autonomía moral. Suele apoyarse básicamente en dos textos de Kant que, por lo demás, nunca son

tan drásticos. El primero de ellos, al final de la *Crítica de la razón pura*, donde Kant habla de que la moralidad requiere de una promesa de felicidad que sólo Dios y la inmortalidad del alma pueden garantizar (la moral necesita esperanza y la felicidad es el objeto de toda esperanza); sin embargo, Kant no dice que se requiera de ello como incentivo de la acción, porque no se trata de actuar para ser feliz, sino para ser digno de ser feliz.⁶

El otro texto está en las secciones finales de la *Crítica del juicio*. Allí Kant dice que si un hombre recto (como Spinoza) está convencido de que no hay Dios ni vida futura, entonces su esfuerzo moral se debilitará, pues se considerará a sí mismo y a los demás hombres justos, sin importar cuán dignos de ser felices se hayan hecho, como:

sometidos por la naturaleza, que no se preocupa de eso, a todos los males de la miseria, de las enfermedades, de una muerte prematura, exactamente como los demás animales de la tierra, y lo seguirán estando hasta que la tierra profunda los albergue a todos (rectos o no, que eso, aquí, es igual) y los vuelva a sumir, a ellos que podían creer ser el fin final de la creación, en el abismo del caos informe de la materia de donde fueron sacados.⁷

Este hombre, concluye Kant, está condenado a considerar que su proyecto moral finalmente es imposible, y aun cuando quisiera permanecer fiel a la voz del deber y no aminorar el respeto que le inspira, no podría. Porque no puede suprimirse el fin último de la moral “sin que la disposición moral experimente a su vez algún daño”.⁸ A pesar de esta última afirmación, creo que el sentido del texto no es subrayar que la esperanza de un orden moral (y de una recompensa última) sea un incentivo necesario para actuar conforme al deber. Lo que Kant está sugiriendo, más bien, es que si se elige renunciar a la felicidad por amor de la virtud, es preferible tener una actitud esperanzada que no tenerla. Además, son muchos los pasajes donde Kant rechaza la idea de concebir los fines como incentivos de la acción moral. Kant insiste, una y otra vez, en que la fe no debe intervenir en la determinación de la voluntad.

De cualquier manera, hay excelentes comentarios, como el de Lewis W. Beck, que aducen estos pasajes para argumentar que Kant retoma una ética finalista que él mismo había repudiado, a costa de poner en duda la autonomía moral. Porque, pese a la insistencia del filósofo de Königsberg por aclarar que tales postulados morales no son condiciones de la ley moral, sino sólo de su objeto (el bien supremo),⁹ insiste en que, sin los postulados,

⁶ Cfr. Kant, *Crítica de la razón pura*, A 806–814.

⁷ Kant, *Crítica del juicio*, § 87, pp. 370–371.

⁸ *Ibid.*, p. 371, entre paréntesis en el original.

⁹ Kant, *Crítica de la razón práctica*, p. 12.

la ley moral sería quimérica e inválida.¹⁰ Que la ley moral sea quimérica o inválida, si no se garantiza la realización de sus consecuencias, implica que no podamos considerarla suficiente para guiarnos, nos faltan razones e incentivos para dejarla determinar nuestra práctica. A falta de una mayor precisión por parte de Kant, la necesidad de fines se traduce, en esta lectura, en la necesidad de impulsos adicionales para la acción moral. Esto genera, sin duda, una tensión muy nociva para la moral de Kant y, en general, para la congruencia de su pensamiento.

Sin embargo, la influencia que ha tenido esta idea —de que los fines sólo pueden asociarse a la moral en tanto incentivos— se refleja en los múltiples comentarios a la ética kantiana que dan poco espacio —si es que alguno— a la religión y, casi siempre en un capítulo aparte, bastante independiente de lo anterior. Mucho se dijo que no se podía tomar en serio la vuelta de Kant a la religión de su infancia —quizá, añade el malvado Heine, para no quedar mal ante los ojos de Lampe, su devoto servidor. Tomando las cosas más en serio pero en el mismo tono refractario, se habla de dos éticas en Kant: una centrada en la intención y otra en la finalidad (o en la versión más moderada de Gerard Vilar, una centrada en la autonomía moral y otra en el bien supremo como fin último de la moral). La dificultad central que hay detrás es que, aun cuando la religión no deba ser “motivo impulsor”, es inevitable que el incentivo de la fe (la salvación personal, el goce de una recompensa) opaque la pureza de la intención que requiere la ley moral: se es virtuoso porque se busca merecer una remota recompensa; por consiguiente, instanciar la virtud ya no es algo que importe por sí mismo, o en todo caso, no basta. Porque aun cuando no sea en función de un deseo personal, sino de una conjetura racional, que se piense en el bien supremo como ideal de la moralidad, la fe en Dios y la inmortalidad del alma pueden desembocar fácilmente —como advierte Acton— en una teología prudente e interesada, porque es muy difícil conservar la pureza de la intención moral si la creencia en la providencia es fuerte.¹¹

Pero antes de aceptar una postura tan drástica y hablar ya no de tensión sino de incongruencias en el pensamiento de Kant, cabe preguntarse si la religión podría incidir de otra manera en la moral y mostrarse indispensable, sin poner en duda la autonomía. Esto nos lleva a la estrategia de defensa de algunos comentaristas que exploran otra forma de dependencia entre religión y moral: la religión no debe contar para determinar el valor de una acción moral, pero quizá sí deba intervenir para determinar el sentido del proyecto moral. La defensa busca hacer justicia a Kant precisando el papel que desempeña la religión. La idea no es que la esperanza que representa

¹⁰ Cfr. *Crítica de la razón pura*, A 811; *Crítica de la razón práctica*, p. 200, nota.

¹¹ Acton, *Kant's Moral Philosophy*, p. 57.

el bien supremo deba traducirse a incentivos de la acción; lo que sucede es que desde un punto de vista global, la moralidad pierde *sentido* si no creemos posible el fin que se propone. De acuerdo, por ejemplo, con Jaspers, lo que Kant pretende es dejar claro, por un lado, que la acción moral concreta está ligada a la ley moral y sólo por ella adquiere legitimidad (aunque Dios no exista y el alma sea mortal); no obstante, por otra parte, también quiere dejar claro que la moral como proyecto no tendría sentido en el universo si no existiera “en alguna parte” el fin que se propone. La moral estaría suspendida en los aires, “sin fundamento ni propósito, sin fe ni esperanza”.¹² Dentro de esta línea, podemos ubicar las interpretaciones de Keith Ward y de Allen Wood.

De acuerdo con Ward, la necesidad de los postulados radica en que el concepto de obligación está intrínsecamente conectado con la noción de felicidad (la felicidad es un corolario obligado de la moralidad), de manera que si la felicidad es mera ilusión, la moralidad pierde sentido. La idea que está detrás es simple: la conducta virtuosa conduce, por necesidad, a la perfección humana, la cual, a su vez, implica la completa realización de los potenciales humanos, entre los cuales está el deseo sensible de felicidad. Una ley que no garantice la realización de este bien es finalmente “arbitraria, ininteligible y absurda”.¹³ Pero no se trata, reconoce Ward, de que se satisfaga la exigencia egoísta de felicidad, se trata de que se satisfaga la exigencia legítima del justo que reclama merecida felicidad; se trata de que la ética responda a Job. Y así, aunque el deseo de felicidad debe ser consecuencia de la disposición moral (ya que está en “estricta proporción” con la virtud), si no se garantiza su satisfacción, el esfuerzo continuado pierde sentido. Una ética que ignore la exigencia natural de felicidad nos deja carentes y hambrientos. Por ello, concluye Ward, considerar la fe moral como un agregado innecesario y estorbo de la ética kantiana, implica ignorar los intereses centrales de Kant.¹⁴

Atwell objeta a Ward que, de acuerdo con Kant, el deseo legítimo de felicidad es, después de la primera *Crítica*, demasiado impersonal. La felicidad incluida en el concepto de bien supremo es general (y debe serlo, creo yo, para que no influya directamente en los incentivos de la acción), y se trata de luchar por ella aun a costa de la propia felicidad. El bien supremo, recuerda Atwell, es un sistema impersonal de justicia donde cada uno obtiene lo que merece.¹⁵ No parece, por consiguiente, muy clara la naturaleza de la felicidad que se nos promete y, en todo caso, diría yo, parece muy

¹² Jaspers, *Kant*, p. 84.

¹³ Ward, *The Development of Kant's View of Ethics*, pp. 86–88.

¹⁴ *Ibid.*, p. 97.

¹⁵ *Cfr.* Atwell, *Ends and Principles in Kant's Moral Thought*, pp. 209–217.

alejada de la felicidad que conocemos mediante la satisfacción de deseos. Creo que Atwell tiene razón: el bien supremo incluye un bienestar que, al estar mediado por otra vida y un alma descarnada, parece no tener nada que ver con nuestro deseo sensible de felicidad. Pero entonces, de todas formas, en esta vida nos quedamos carentes y hambrientos, y con una vaga esperanza de felicidad que no podemos decir en qué consiste, porque no podemos ni mínimamente especular cómo sería feliz un alma descarnada en otro mundo. El concepto de felicidad incluido en el bien supremo es demasiado oscuro para convertirlo en el eje de una defensa.

Por su parte, Allen Wood resguarda a Kant de la acusación de haber retomado un ética teleológica (y por ende heterónoma) hecha, entre otros, por Lewis W. Beck. Su estrategia será insistir en que siempre hay asociados a la acción moral, fines y motivos. Kant dice que la autonomía moral depende de los motivos que determinan una voluntad, si entre ellos hay algo más que la ley moral, entonces se viola la autonomía: una acción conforme al deber es aquella cuyo único motor es la ley moral, de aquí que un acto sea justo por su intención independientemente de sus consecuencias. Pero esto no implica que los fines no existan, sólo implica que no deben ser motores de la acción. Para Kant, dice Wood, toda acción moral es intencional, pero también propositiva. Por consiguiente, acusar a Kant de violar la autonomía o de hacer de su ética una ética teleológica al introducir los postulados, sólo puede surgir de la confusión entre fines y motivos.¹⁶ La defensa de Wood tiene una primera debilidad: la distinción entre fines y motivos puede ser clara en el papel, pero en la acción se confunden y caemos en la tentación (como cae, a veces, el propio Kant) de hacer de los fines —del bien supremo— incentivos de la acción. Si aceptamos, aunque sea mínimamente, que los postulados prácticos fortalecen el esfuerzo moral, la ley moral corre el riesgo de volverse, paulatinamente, una ley de prudencia.

Pero la defensa de Wood no ha terminado. Recordemos que para Kant la conducta humana es, además de intencional, también propositiva. Recordemos también que, según Kant, cuando la voluntad está dirigida por intenciones armónicas con la ley moral, tiende necesariamente hacia el bien supremo, está orientada *a priori* hacia él. Si pensamos que este fin es inalcanzable e irrealizable, entonces la ley moral dicta una conducta incapaz de alcanzar su propósito definitivo y, por ende, una conducta carente de sentido e irracional. De no aceptar los postulados prácticos, advierte Wood, caemos en el *absurdum practicum*: concebir el esfuerzo moral como un afán inútil que persigue una utopía.¹⁷ De acuerdo con Wood, Kant argumenta por reducción al absurdo: si Dios no existe y el alma es mortal, entonces el

¹⁶ Cfr. Wood, *Kant's Moral Religion*, pp. 41–49.

¹⁷ *Ibid.*, p. 25.

bien supremo es un fin inalcanzable; pero si el bien supremo es irrealizable, entonces no es racional concebirlo como fin último de nuestros actos; pero si los actos no se proponen este fin, entonces no son actos conforme al deber.¹⁸ El punto básico que esgrime Wood en su defensa es que un hombre que se esfuerza durante su vida por alcanzar un modelo que concibe como imposible actúa irracionalmente. Para no embarcarse en un propósito moral sin sentido, el hombre tiene que aceptar la fe moral. Kant respondería a Freud que la fe no se basa en ilusiones infantiles, sino en el legítimo interés de hacer de la moral una conducta racional.

Pero, ¿qué significa este “tiene que”? Kant, gran defensor de la tolerancia, sabe que una creencia no puede ser cuestión de deber, no se puede obligar a nadie a creer. Entonces, ¿qué significa? En la opinión de Wood significa que creer es, en este caso, la opción más racional. Es por ello, concluye Wood, que la fe moral no sólo es coherente con el resto de la filosofía crítica sino que además la enriquece. La fe importa porque cambia la actitud general básica: induce mayor confianza al hacer de la vida un esfuerzo hacia la santidad. Finalmente, la religión es una esperanza, una esperanza racional de no equivocarnos al pensar que nuestra perfección moral es el propósito último de la creación, al pensar que el esfuerzo moral es lo que da sentido a nuestra vida. La fe moral es la actitud del hombre racional que ha elegido no sucumbir a la desesperación y elige confiar en que este mundo es el proyecto de un soberano moral.¹⁹ Finalmente, no hay nada extraordinario en la fe moral, pues no es sino “el coraje para luchar por la realización de nuestros fines morales” respaldados por “una amorosa confianza en Dios como la sabia y benévola providencia, en cuyas manos todos estaremos bien”.²⁰

No dudo que actuar con esperanza resulte muy atractivo, pero no veo por qué *debemos* admitir, como lo hace Wood, que la fe es la opción *más* racional. Finalmente, tampoco parece del todo racional admitir como indispensable una creencia que podría ser falsa. Sin duda, la esperanza resulta reconfortante, ¿pero eso ya la hace necesaria? Vayamos despacio.

Kant habla de Dios y la inmortalidad del alma como presupuestos necesarios de la moralidad, pero reconoce que no constituyen para nosotros “saberes”. Estrictamente, no puede darse una prueba de la existencia de Dios, teóricamente sólo contamos con la posibilidad de su existencia y prácticamente reconocemos lo deseable que sería que existiera e hiciera realidad los sueños justos de la razón; ambas cosas bastan, sin embargo, para convertir a Dios en el mejor candidato de la fe. Si Dios es posible y además es deseable y justo que exista, entonces estamos completamente justificados

¹⁸ Cfr. *ibid.*, pp. 29–30.

¹⁹ Cfr. Wood, *Kant's Moral Religion*, p. 160.

²⁰ *Ibid.*, p. 250.

en nuestra fe, que no es un saber pero es “una certeza moral”. Pero Kant no se lamenta y obtiene una ventaja decisiva de esto: si pudiéramos saber que Dios existe y el alma es inmortal, no podríamos evitar el actuar dirigidos hacia este fin, ya por temor, ya por esperanza, pero nunca por deber, con lo cual nuestra libertad se reduciría. La incertidumbre nos hace más libres:

El regidor del mundo nos deja conjeturar su existencia y su majestad, pero no verla ni demostrarla claramente; en cambio, la ley moral en nosotros, sin prometernos ni amenazarnos nada con seguridad, exige de nosotros respeto desinteresado, y, por lo demás, cuando este respeto ha llegado a ser activo y dominante, entonces, y sólo por eso, nos permite perspectivas en el reino de lo suprasensible, aunque sólo con mirada débil.²¹

Actuar como si Dios existiera, o no, depende de nosotros mismos. Kant, ya se ha dicho, no está tan lejos de una apuesta racional sobre la existencia de Dios. Pero, a diferencia de Pascal, lo importante para Kant no es que podemos ganar la eternidad, sino que ganamos un sentido último para la moral: Dios le concede a la moral proyección más allá de las limitaciones humanas. La idea que está detrás de los defensores de Kant es que sólo la religión puede responder preguntas de las que depende el sentido último de la moral: ¿por qué y para qué ser virtuoso?; ¿por qué sacrificar la felicidad por el deber? (o en el tono más personal de Wittgenstein: ¿y qué si hago lo que debo?). Sin duda estas preguntas importan, ¿pero para responder a ellas sólo tenemos la alternativa de la fe moral? ¿No valdría más la pena insistir en que la virtud es por sí misma algo valioso y no requiere de otra cosa para adquirir sentido?

Me explico: creo que lo que verdaderamente importaba a Kant, y “llenaba su espíritu de admiración y respeto”, era la autonomía moral. No es casual que Kant se refiera a la ley moral como la “única y verdadera revelación”; en cierto sentido —como sugiere Lewis W. Beck—²² el lenguaje religioso es para él una forma de reconocer la santidad de la moral. Kant no conoce nada más sagrado que la ley moral, el más profundo Dios que habla dentro de nosotros mismos. Pero esto no agota el interés de Kant por la religión; a Kant no le basta que la identificación de los deberes con los mandatos divinos sea una manera de reconocer o referirse al respeto único que nos inspiran, también le interesa que dicha moralidad no nos lleve al sinsentido. Pues aunque la moral nos da dignidad y nos engrandece frente al cielo estrellado que nos recuerda nuestra pequeñez, no es suficiente; como el ejemplo de Spinoza (que por lo demás, resulta muy desafortunado porque

²¹ Kant, *Crítica de la razón práctica*, pp. 204–205.

²² Beck, *A Commentary to Kant's Critique of Practical Reason*, p. 280.

ni era ateo ni parecía poner en duda la pertinencia de la ética), es desolador y desalentador pensar que nos quedamos sólo mereciendo. La religión ofrece a la moral como proyecto sistemático de vida un sentido y una esperanza que ninguna otra cosa podría darle. La virtud que hace al hombre digno de ser feliz, hace a la humanidad digna de que Dios exista.²³ La moral, se ha insistido, es lo único que nos permite mirar al cielo. Frente a este respeto único por la ley moral parece tentador, para Kant, defender la apuesta y suponer un legislador que cumple las expectativas morales. Pero la apuesta puede no resultar atractiva para otros y no por ello dejarán de ser racionales o perderán la brújula. Para que la fe moral fuera más que una conjetura racional medianamente plausible, tendrían que cumplirse dos requisitos que no se cumplen.

El primero es que la conjetura racional sobre la existencia de Dios (y la inmortalidad del alma) —que, por lo demás, no es impecable— se traduzca en una fe viva. Porque no basta reconocer las ventajas de la fe, y apostar por su verdad en tanto no se concibe otra manera de dar sentido global al esfuerzo moral; hay también que integrarla en el panorama de la práctica cotidiana, actuar *como si* Dios existiera, creer en que Dios existe; y por reconocer beneficios no se tiene la fe. Entonces, ¿qué quiere decir realmente que la creencia sea necesaria? ¿En qué sentido es indispensable una creencia que no podemos ni podremos demostrar? Para evitar el problema de cómo puede obligarse a creer, Kant habla muchas veces en términos de “presupuesto” o “postulado” necesario por razones prácticas; e incluso a veces se resigna —como reconoce Wood en un artículo posterior— a decir tan sólo que “la moralidad es compatible con un esperanzado agnosticismo sobre la existencia de Dios”.²⁴ Pero, en realidad, Kant necesita más que esto. Si el sentido último de su proyecto moral depende de la existencia de Dios, entonces se requiere que aquello que debemos creer no sólo sea posible, sino también verdadero. Si Dios existe entonces la moral kantiana tiene sentido (creamos lo que creamos), pero si Dios no existe y, no obstante, la creencia sigue siendo indispensable, la moral kantiana se convierte en una ilusión aferrada a un engaño. La fe es, más bien, una apuesta que ofrece algunas ventajas, pero cuya exposición y defensa no basta para generar ninguna creencia. Finalmente, la fe moral kantiana, como la ética del *Tractatus*, es impotente frente a la incapacidad personal de creer en Dios; con el argumento de Kant sucede algo parecido a lo que Gaunilón decía que pasaba con el argumento ontológico: sólo es válido para quien ya cree en Dios y pretende mostrar que no es del todo irracional su creencia. Por ello, creo que sería más correcto decir que el

²³ El acento es de Kant pero yo lo recojo de las conclusiones del libro de Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*.

²⁴ Wood, “Rational Theology, Moral Faith and Religion”, p. 405.

argumento de Kant no propone, de hecho, la apuesta, sino más bien intenta justificar el ya haber apostado. No tengo duda en aceptar, siguiendo la sugerencia de Gómez Caffarena, que el interés de Kant por la religión está unido a su profunda admiración por personajes como Job o Jesús, y que ella permea la totalidad de su pensamiento religioso. Kant tenía, pues, razones adicionales para apostar por una fe moral que respaldaría su religión natural.

El segundo requisito para convertir la fe en algo más que una opción es demostrar la verdad de la tercera premisa del argumento principal (3): que sólo Dios y la inmortalidad del alma pueden garantizar la realidad del bien supremo. La verdad de esta premisa está supuesta en Kant y en sus defensores quizá por la siguiente razón: la felicidad no puede darse si las condiciones externas son desfavorables (ningún justo es feliz si está aplastado por los cimientos de un edificio) y sólo Dios puede armonizar el curso de la virtud con el curso de la realidad y salvaguardar al justo, aunque en otra vida. Si no suponemos a Dios no podemos armonizar virtud y felicidad porque esta última requiere de un acuerdo, al menos de mutuo respeto, con la naturaleza, y somos testigos día a día de que esta armonía no se da. Sin embargo, no parece imposible lograr una armonía parcial; Dios aparece sólo si queremos una realización completa del fin de la moralidad. ¿Pero por qué habríamos de requerirla? Aun aceptando el argumento central de Wood, de que nuestro afán moral es absurdo si concebimos que el fin que se propone es irrealizable, podemos defender como suficiente una realización parcial. Wood —con Kant detrás— parece suponer que el bien supremo no admite grados en que pueda realizarse; la cuestión es drástica: si no garantizamos su completa realización —vía la postulación de Dios y la inmortalidad del alma— entonces no es realizable en absoluto. ¿Y por qué no podría ser parcialmente realizable? De hecho, el mismo “hacerse digno de ser feliz” es una cuestión gradual, que exige felicidad sólo en la medida de la virtud (que por nuestras deficiencias nunca será muy alta).

Pero hagamos una analogía para hacer las cosas más claras: la ciencia persigue un fin inalcanzable (el conocimiento completo sobre la naturaleza) y eso no la convierte en una empresa irracional. Admitir el progreso del conocimiento —como lo hace Kant— es reconocer que la ciencia avanza. La tarea sin embargo no tiene fin, siempre quedarán problemas por resolver, pero no por ello la ciencia es una actividad carente de sentido. ¿Por qué con respecto a la moral no es lo mismo? El hombre que se esfuerza, día a día, por hacer de su voluntad una voluntad santa nunca logrará su propósito pero sí logrará progresos, se hará cada vez más digno de ser feliz, cada vez más virtuoso. El hecho de que el bien supremo sea irrealizable de manera cabal no implica que no haya grados de perfeccionamiento moral y grados de felicidad y que tenga sentido conseguirlos. Nuevamente, basta con un ideal,

con un modelo que regule nuestros actos y califique nuestros avances. Basta actuar como si la perfección moral fuera posible, sin indagar más sobre las condiciones que habrían de respaldar esta posibilidad en su grado máximo. Una moral sin Dios es perfectamente racional; me parece que el Kant de la interpretación de Wood exige demasiado.

Porque, ¿qué hay respecto a la tercera premisa? ¿Por qué no fincar la esperanza de la realización del bien supremo en el hombre y no en Dios? ¿Por qué no pensar que si todos nos esforzamos quizá lograremos instaurar una sociedad más justa que garantice una cierta correspondencia entre virtud y felicidad? No podríamos, sin duda, controlar todos los factores, y los terremotos y las enfermedades caerían por igual sobre unos y otros; sin embargo quizá sí podríamos mejorar la vida humana y darle a la moral individualista un sentido comunitario. ¿Por qué el ideal —a la manera de idea regulativa— no basta?²⁵ El proponernos como fin un bien general que nos solidarice como grupo o como especie puede dar sentido a nuestra vida; y también puede darlo la satisfacción de haber contribuido en algo al bienestar general. Por supuesto que esto implica renunciar al sentido cósmico que la moralidad kantiana adquiere con el teísmo, que la convierte en un fin último de la creación. Aceptar la moralidad sin Dios es renunciar a ser cósmicamente importantes. Pero, ¿por qué querríamos ser cósmicamente importantes?

De aceptar el otro extremo de la apuesta tendríamos, no que renunciar a la felicidad, pero sí que buscar otra manera de introducirla, y muy probablemente la alternativa inmediata fuera el sentimiento de “satisfacción por el deber”, el bienestar moral, la gradual realización de la utopía común, etc. Ésta no es la alternativa que elige Kant (aunque hay tímidos pasajes al respecto) y ubicarlo aquí lo vuelve más cercano al estoicismo de lo que a él le hubiera gustado estar. De cualquier manera es una alternativa que tiene, a mi parecer, más ventajas que la primera y que resulta la correcta si no se tiene la sensibilidad religiosa orientada por la moral. Camus decía que recurrir a Dios para dar sentido a nuestra vida era un suicidio intelectual, una puerta falsa frente al terror del absurdo. Yo no creo que las cosas sean tan drásticas, me parece que la religión es una respuesta válida sobre el sentido de la vida, y me parece muy respetable quien llega a ella —como Kant— a través de la moralidad; pero también creo que puede darse sentido a la vida sin Dios, o que puede buscársele a la vida un sentido inmanente más que trascendente. Y quizá la decisión final dependa, más que nada, del temperamento personal.

²⁵ Quizá aquí sea justamente donde más peso tengan las tesis adicionales del mal radical y la gracia: dada nuestra tendencia natural al mal, no podemos confiar en el hombre como arquitecto de un justo destino común a menos que, otra vez, lo supongamos ayudado por la gracia de Dios. Pero esto es harina de otro costal.

BIBLIOGRAFÍA

- Acton, H.B., *Kant's Moral Philosophy*, Macmillan Press, Nueva York, 1970.
- Atwell, John E., *Ends and Principles in Kant's Moral Thought*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1986.
- White Beck, Lewis, "The Postulates of Pure Practical Reason", cap. XIV de su libro *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, The University of Chicago Press, Chicago, 1960.
- Camus, Albert, *El mito de Sísifo*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.
- Freud, Sigmund, "Porvenir de una ilusión", en *Psicología de las masas*, trad. de Luis López Ballesteros, Alianza Editorial, Madrid, 1984.
- Gómez Caffarena, José, *El teísmo moral de Kant*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1983.
- Jaspers, Karl, *Kant*, trad. de Ralph Manheim, Harcourt Brace Jovanovich Publishers, Nueva York, 1962.
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, trad. de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978.
- , *Crítica de la razón práctica*, trad. de Emilio Miñana y M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1984.
- , *Crítica del juicio*, trad. de M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1977.
- , *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. de F. Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid, 1981.
- , *¿Cómo orientarse en el pensamiento?*, trad. de Carlos Correas, Leviatán, Buenos Aires, 1982.
- Ward, Keith, *The Development of Kant's View of Ethics*, Basil Blackwell, Oxford, 1972.
- Wood, Allen W., *Kant's Moral Religion*, Cornell University Press, Ithaca, 1970.
- , "Rational Theology, Moral Faith and Religion", en P. Guyer (comp.), *A Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, Nueva York, 1993.