

ESTUDIOS KANTIANOS

Oswaldo Plata Pineda

Compilador

Colección:
Cultura y Política

Facultad de Ciencias Humanas y Sociales
Departamento de Filosofía
Universidad del Cauca

Contenido

| | |
|---|-----|
| PREFACIO | 13 |
| CAPÍTULO 1 La conclusión de la <i>Crítica de la razón pura</i> <i>Jean Grondin</i> | 19 |
| CAPÍTULO 2 Consideraciones en torno al segundo prólogo de la <i>Crítica de la razón pura</i> <i>Carlos B. Gutiérrez</i> | 45 |
| CAPÍTULO 3 La segunda analogía de la experiencia <i>Mauricio Zuluaga</i> | 75 |
| CAPÍTULO 4 La Deducción Trascendental según la versión de 1787 (B) de la <i>Crítica de la razón pura</i> de Kant <i>Juan Carlos Aguirre García</i> | 89 |
| CAPÍTULO 5 El lugar de <i>Dios</i> en la <i>Crítica de la razón pura</i> <i>Oswaldo Plata Pineda</i> | 101 |

CAPÍTULO 6

Religión, comunidad ética y lucha contra el mal

Allen Wood131

CAPÍTULO 7

Kant y las Sagradas Escrituras

Andrés Lema Hincapié157

CAPÍTULO 8

Kant y la hermenéutica crítica de la oración

Stephen Palmquist181

CAPÍTULO 9

La idea de *libertad política* en el pensamiento kantiano

Jaime O. Alfaro Iglesias219

CAPÍTULO 10

La fe racional pura de Kant y la fe inteligente de San Agustín

Julieta Buitrago González237

CAPÍTULO 11

Kant y la educación

William Betancourt D.249

CAPÍTULO 12

Kant y la hermenéutica crítica de la oración *

Stephen Palmquist

Hong Kong Baptist University

Traducido por: Oswaldo Plata Pineda

1. La oración en perspectiva: la revolución *copernicana* en la religión

Este ensayo es una exposición sistemática y una defensa parcial de la filosofía kantiana de la oración. Una afirma

* El presente artículo está basado en el material de dos conferencias que el profesor Palmquist dictó sobre tópicos similares: “La filosofía kantiana de la oración” para la Erasmus Society en el Westmont College, Santa Barbara, 8 de septiembre de 1995; y “¿Por qué debemos orar? Un examen y una crítica de la visión kantiana de la oración” para el coloquio del Departamento de Religión y Filosofía de la Hong Kong Baptist University, 16 de noviembre de 1995. Fue publicado por el *Journal of Religion* 77:4, 8 de octubre de 1997 (pp.584-604). Agradezco la gentil autorización del profesor Palmquist y del *Journal of Religion* (especialmente a Jodi Choi) para publicar esta traducción. Asimismo, quisiera agradecer la paciente colaboración que me brindaron durante el proceso de traducción Carlos Felipe Restrepo y el Profesor Andrés Lema Hincapié. Las citas de *La religión dentro de los límites de la mera razón* fueron tomadas de la traducción de Felipe Martínez Marzoa publicada por Alianza Editorial; las de *Lecciones de ética* de la traducción de Roberto Rodríguez Aramayo editada por Crítica; y las del *Conflicto de las facultades* de la traducción hecha por Elsa Tabernig publicada por Losada. (N. del T).

ción tan atrevida es probable que sorprenda a algunos lectores. En efecto, una reacción típica al respecto podría ser: “Yo no sabía que Kant hubiese desarrollado una filosofía de la oración”. Por su parte, aquellos que se encuentran familiarizados con los escritos de Kant sobre la religión tenderán a asumir que el contenido que aquí sigue será enteramente negativo, pues en las raras ocasiones en que los comentaristas se refieren a la visión de Kant sobre la oración tienden a representar su posición como si apuntara a considerarla superflua dentro de la práctica de la “religión verdadera”¹.

C. J. Webb, por ejemplo, señala que Kant condenaba “una supuesta relación con Dios en la oración” como “un nocivo y desmoralizante autoengaño”². Hay indudablemente alguna verdad para esta representación convencional de la posición de Kant. Como veremos, no es difícil encontrar pasajes donde Kant ataque a aquellos cuya oración sea un medio para manipular a Dios y/o sea una evasión de la responsabilidad personal. ¿Acaso no existe otro aspecto de la oración que Kant observe como más fructífero, incluso como necesario para la práctica de la religión verdadera?

La respuesta afirmativa que daré a esta pregunta en las siguientes páginas no puede ser adecuadamente entendida

¹ Kant usa expresiones como “religión verdadera” e “iglesia verdadera” en numerosas ocasiones a lo largo de su principal libro sobre la religión, *La religión dentro de los límites de la mera razón*. (Las citas en inglés son tomadas de la traducción de T. M. Greene y H.H. Hudson). Como he sostenido en otra parte, tales expresiones no designan el ideal abstracto de religión “moral” (o “pura”), sino, más bien, cualquier manifestación en la vida real de lo religioso que *acojan* la religión pura moral de la razón como el núcleo común de tales expresiones.

² C.J. Webb, *Kant's Philosophy of Religion*, Oxford, Clarendon Press, 1926, p.20.

sin establecer la visión de Kant respecto de la oración en contraste con el fundamento de su teoría general de la religión. El punto clave –a menudo pasado por alto o sólo débilmente percibido en las interpretaciones convencionales de la posición de Kant- es que la *revolución copernicana* de Kant en la filosofía aplica tanto para su teoría de la religión como para su epistemología³.

En pocas palabras, cuando se refiere a hacer filosofía trascendental, esta *revolución* es la hipótesis según la cual el *sujeto* juega el rol activo en la determinación del conocimiento (con respecto a la *forma* del conocimiento), mientras que el objeto (con respecto a la *materia*) juega un rol pasivo. Esta nueva manera empírica de interpretar el mundo es una “perspectiva trascendental” que no contradice nuestra perspectiva ordinaria. Por el contrario, Kant cree que esta perspectiva trascendental provee la única *justificación* posible de su certidumbre: solo el “idealista trascendental” puede ser un genuino “realista empírico”⁴.

Esta misma idea se mantiene como verdadera para todas las aplicaciones kantianas de la *revolución copernicana*, incluyendo la aplicación de ésta en la religión. Por lo tanto, debemos tener presente a lo largo de este ensayo que las afirmaciones formuladas para servir como fundamentos trascendentales podrían, en primera instancia, dar la impresión (si son interpretadas sin tener en cuenta el *principio de perspectiva* común a todas) de estar contradiciendo aquello mismo que ellas intentan justificar. En tanto que es aplicada

³ Para una explicación más completa de la *revolución copernicana* en lo concerniente a la epistemología de Kant, véase el §III.1 de mi libro *Kant's System of Perspectives*, Lanham, University Press of America, 1993.

⁴ I. Kant, *Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*, (tr. Norman Kemp Smith), London, Macmillan, 1929, A371; *Cfr.* también A375 y S. Palmquist, *Kant's System of Perspectives*, pp.173-5.

a la religión, la *revolución copernicana* implica que la formulación abstracta de la “religión racional pura” del filósofo proporcionará de una vez por todas las condiciones de posibilidad necesarias para una genuina religión empírica, y también manifestará las características de una religión opuesta a ésta última. De todas maneras, dicha oposición necesita no ser observada como una contradicción, producto de si la interpretamos en términos del *principio de perspectiva*. En relación con esto último, considérese un típico pero importante ejemplo. Kant empieza una nueva sección del cuarto libro formulando el siguiente principio:

El principio moral de la religión opuesta a la ilusión religiosa.

Adopto en primer lugar la tesis siguiente como un principio que no necesita ninguna demostración: *todo lo que, aparte de la buena conducta de vida, se figura el hombre poder para hacerse agradable a Dios es mera ilusión religiosa y falso servicio de Dios.*—

Digo lo que el hombre cree poder hacer; pues no se niega por esto que, por encima de todo lo que *nosotros* podemos hacer, pueda aún haber en los secretos de la suprema sabiduría algo que sólo Dios puede hacer para hacernos hombres gratos a él ⁵.

De acuerdo con la interpretación convencional y su método reduccionista (esto es, de una sola perspectiva) para la interpretación de la filosofía de la religión kantiana, este principio es construido por Kant como un intento más para representar la religión como solamente una buena conducta en apariencia. Pero, ¿es esto lo que Kant está diciendo en realidad?

Si observamos de nuevo este pasaje a través de los ojos de la hipótesis *copernicana*, éste adquiere un carácter enteramente

⁵ I. Kant, *La religión en los límites de la mera razón* (trad. Felipe Martínez Marzoa), Alianza, Madrid, 1995. p.166.

nuevo. Ya no tendremos que leer entre líneas más ni asumir que Kant estaba tratando de complacer a los censores del rey cuando admite que “pueda aún haber en lo secretos de la suprema sabiduría algo que sólo Dios puede hacer para hacernos hombres gratos a él”. En lugar de adoptar esta tan cuestionable como dudosa hipótesis, podemos tomar esta sorprendente petición (esparcida en la totalidad de *La religión*) de cara a su propio valor, esto es, como una expresión de la actitud permitida, si no mandada, por los límites trascendentales establecidos por Kant para la “religión pura”. En otras palabras, una interpretación de este pasaje dentro de los márgenes del *principio de perspectiva*, nos permite reconocer en él lo mismo que en uno de los muchos pasajes en donde Kant trata a la religión empírica como una forma “falsa de religión o [de seudo-religión]” no de *ipso facto*, sino solamente cuando sobrepasa sus límites para buscar la complacencia de Dios con acciones que exceden una “buena conducta de vida”.

Este “aparte de la buena conducta de vida”^{*} de la cita anterior merece mayor atención. Greene y Hudson acostumbran traducir el término kantiano “ausser” (literalmente “fuera de”). Al parafrasear el sentido literal de esta palabra, los traductores han oscurecido infortunadamente un importante matiz que está supuesto en la formulación que hace Kant del *principio* en cuestión. En el prefacio de la segunda edición de *La religión*, Kant compara *su tarea doble con dos círculos concéntricos*⁶. El círculo del centro marca los límites de la religión pura (es decir, transcendental) de la razón moral, mientras que el círculo

* El texto original, que ha tomado como referencia la traducción inglesa realizada por Greene y Hudson, dice en este fragmento “over and above” (“sobre y arriba”). He preferido ceñirme a la expresión empleada por Felipe Martínez Marzoa en su traducción. (N. del T).

⁶ I.Kant, *La religión*, p.25.

externo define el área ocupada por cualquier religión histórica que tenga esta religión pura como su más elevada prioridad o verdadero fin. La razón explícita de Kant para introducir esta metáfora es explicar el experimento que se propone realizar en *La religión*, a saber, examinar los detalles de la religión cristiana con la esperanza de determinar hasta qué punto ellos incorporan, o al menos promueven, el núcleo moral de la religión verdadera. El área del círculo más amplio que traslapa el círculo interno representa aquellos aspectos del *cristianismo* que incorporan explícitamente aspectos de la religión pura, mientras que el área común a los dos círculos representa aquellos aspectos que promueven la religión pura, aunque ellos mismos no sean explícitamente morales. Con esta metáfora en mente, la connotación de la palabra *ausser* llega a ser clara. Kant está diciendo que cualquier acción llamada religiosa que caiga por fuera de esos dos círculos, es decir cualquier acción que no incorpore ni promueva la religión pura, y que sea considerada, además, por su practicante como un medio efectivo “para hacerse grato a Dios”, no puede ser más que “ilusión religiosa y un seudo servicio a Dios”. Como se aprecia, esto está muy lejos de la interpretación tradicional y su método reduccionista⁷.

Antes que destinado a negar que cualquier acción no moral pueda jugar un rol propio en la religión verdadera, el *principio de perspectiva* puede ser visto como destinado a cumplir una función enteramente negativa: nos guarda de la ilusión que surge cuando la persona religiosa observa sus acciones como si estuvieran aisladas de la moralidad. El lado positivo de la moneda es que cuando las acciones religiosas man

⁷ Una defensa mucho más detallada de esta categoría de interpretación no reduccionista está desarrollada en mi ensayo “Does Kant Reduce Religion to Morality?”, *Kant-Studien* 83:2 (1992), pp.129-148.

tienen su vínculo con el núcleo moral de la religión pura, ellas sí están justificadas como elementos legítimos de una verdadera y saludable manera de vivir religiosa, incluso si ellas se ubican en el límite de los dos círculos en lugar del epicentro. Este es, entonces, el carácter esencial de la perspectiva *copernicana* de Kant en lo que respecta a la religión. Desde la perspectiva trascendental, la religión es “pura” y por ello puede ser identificada virtualmente con la moralidad de una conducta de vida buena; sin embargo, desde la perspectiva empírica, la religión como la experimentamos es necesariamente histórica, y, por lo tanto, está en el límite que incluye elementos no morales que pueden (y deben) prestar apoyo y vitalidad al núcleo moral. Con esta *revolución copernicana* claramente localizada, centro ahora mi atención en la filosofía kantiana de la oración.

2. El espíritu moral de la oración trascendental

Aunque el término “trascendental” nunca aparece en *La religión*, el lector observador, familiarizado con las tres *Críticas*, puede ver el concepto operando a largo de la totalidad del libro. La decisión de Kant de no emplear el término que mejor caracteriza su método filosófico (la llamada “filosofía trascendental”) es más deliberada que casual⁸. Probablemente, obedeció a su propio deseo de hacer *La religión* agradable al lector común⁹, descartando cualquier posibilidad de que los argumentos de este libro quedasen, de algún modo, por fuera del reino de su filosofía trascendental. Una evidencia del carácter trascendental de los argumentos básicos de Kant puede ser bosquejada a partir de muchos aspectos de su exposición. Tal vez el

⁸ Kant usa otras formas de la palabra “trascendente” en once diferentes ocasiones. *Cfr. La religión*.

⁹ *Cfr. La religión*, p. 10.

aspecto más importante sea el uso frecuente de la palabra “puro” (relacionado estrechamente a “trascendental”). Con todo, una demostración detallada de este aspecto está más allá del alcance de este ensayo¹⁰. Para mi propósito será suficiente asumir que varias de las características de la “religión verdadera” kantiana conforman, en virtud de su asociación con la “religión pura”, los elementos formales de una postura crítica (de aquí en adelante trascendental) sobre la religión.

Al momento de discutir cada aspecto de las creencias y acciones religioso-históricas, la oración no es la excepción a la regla general que Kant emplea para distinguir cuidadosamente entre “fundamentales” transcendentales y “extras” empíricos. En realidad, Kant presta mayor atención a la oración que a cualquiera de los otros tres ejemplos de actividades eclesíásticas convencionales contenidos en el catálogo (que proporciona en la Observación General del libro cuarto de *La religión*). Esto, creo, no es porque Kant estuviera más fuertemente en contra de la oración, sino porque la valoraba más altamente. De hecho, Kant la considera como una forma de servicio que es (o debería ser) inherentemente trascendental. La definición formal de Kant de oración contiene tanto un aspecto empírico como uno trascendental. El primero está expresado en términos de mensajes verbales hablados a Dios y el segundo en términos de un cierto “espíritu” que en esencia permea toda la vida de la persona religiosa. Kant escribe acerca de la oración:

El orar, pensado como un servicio de Dios *ceremonial interno* y por ello como medio de gracia, es una ilusión supers

¹⁰ Cfr. Capítulos VII y VIII de mi próximo libro *Kant's Critical Religion*. Acerca de la relación entre “puro” y “trascendental”, Cfr. *Kant's System of Perspectives*, pp.110-112.

ticiosa (un fetichismo); pues es un *deseo* meramente *declarado* cara a un ser que no necesita de una declaración de la intención interna del que desea, mediante lo cual nada se hace y por lo tanto no se ejecuta ninguno de los deberes que nos incumben como mandamientos divinos; Dios, pues, no es efectivamente servido. Un deseo cordial de ser agradable a Dios en todo nuestro hacer y dejar, esto es: la intención, que acompaña a todas nuestras acciones, de ejercerlas como si tuviesen lugar en el servicio de Dios, eso es el *espíritu de la oración*, el cual puede y debe tener un lugar <<sin cesar>> en nosotros¹¹.

Sin el beneficio de un claro entendimiento de la perspectiva *copernicana* de Kant sobre la religión, la primera línea de este pasaje podría parecer una contundente condenación universal de la oración como nada más que el cumplimiento de un deseo, de “una ilusión supersticiosa”. Sin embargo, tal interpretación reduccionista es demasiado superficial para representar las verdaderas intenciones de Kant. Lejos de negar categóricamente el valor de la oración, Kant está efectuando una consideración esencialmente hermenéutica: el valor de la oración depende de cómo el “devoto” interprete sus acciones. Sólo para aquellos que interpreten la oración “como un servicio de Dios ceremonial interno y por ello como medio de gracia” la oración llegará a convertirse en una forma de falsa religión. ¿Por qué falsa? Porque, en este caso, el devoto está separando el acto de la oración y el núcleo moral que le da su valor último como un acto religioso. En lugar de usar la oración (un acto esencialmente no moral) como un estímulo para vivir *una vida mejor*, el devoto la usa como una excusa para eludir sus genuinas responsabilidades morales, con la esperanza de que estas oraciones puedan servir como un sustituto de una vida moral. No cabe duda de que esta falsa

¹¹ I.Kant, *La religión*, p.191. Cfr. 1 Tesalonicenses 5: 17.

interpretación de la oración es lo que Kant está condenando cada vez que hace comentarios derogatorios acerca de la futilidad de la oración¹².

Es sabido que la crítica kantiana nunca es negativa sin ofrecer una perspectiva positiva, igual y opuesta como complemento. Y la visión kantiana de la oración no es la excepción. En la segunda oración citada arriba, Kant define “el espíritu de la oración” como “un deseo sincero de ser agradable a Dios en todo nuestro hacer y dejar de hacer, esto es: la intención, que acompaña a todas nuestras acciones”¹³. En vista de que la primera oración enfatiza el acto empírico de formular un deseo, el énfasis ahora se ha desviado a la disposición trascendental, vía el sentimiento moral de respeto por los mandatos de Dios. En otras palabras, Kant está sugiriendo que el corazón verdadero (o núcleo puro) de toda oración es una disposición espiritual interna y no una construcción verbal externa. Casi lo mismo está descrito en innumerables pasajes afines. Algunos de

¹² Un buen ejemplo viene en *La religión* “Hay ciertamente una importante distancia en la *manera*, pero no en el *principio* de creer... entre el *vogul*, totalmente sensitivo, que se pone de mañana la garra de una piel de oso sobre la cabeza con la breve oración <<¡no me mates !>>, y el sublimado *puritano* e independiente de Connecticut... pues por lo que toca a éste pertenecen todos ellos a una misma clase, a saber: la de los que ponen su servicio de Dios en aquello que en sí no hace a ningún hombre mejor (en la creencia en ciertas tesis estatutarias o el recorrer ciertas observancias arbitrarias)”. Incluso aquí, Kant contrapone tales comentarios para afirmar una mejor manera de interpretar la oración- una manera que no está “aparte” de la religión verdadera. Kant añade:”Sólo los que piensan encontrar ese servicio únicamente en la intención de una buena conducta se diferencian de aquellos por el paso a un principio totalmente distinto y muy elevado por encima del primero, a saber: aquel por el cual se adhieren a una iglesia (invisible) que comprende en sí a todos los de buenos pensamientos y que es la única que puede según su calidad esencial ser la verdadera iglesia universal”, I. Kant, *La religión*, p. 172.

¹³ I. Kant, *La religión*, p. 191.

los incluyen una explícita intención (*copernicana*) de salvar la oración verbal (empírica) del posterior sin sentido, recalcando su conexión con el espíritu trascendental de la oración.

Las plegarias son, pues, necesarias desde el punto de vista moral, en cuanto instituyen en nosotros un talante moral, pero nunca serán necesarias desde un punto de vista pragmático, como medio para paliar nuestras carencias de orden material. Las plegarias sirven para enardecer la moralidad en el interior del corazón¹⁴.

La letra sólo es necesaria en tanto que despierta el espíritu de la oración en nosotros. Mas el espíritu es el talante devoto a Dios. Rezar es, por tanto, un acto de la devoción. La oración será plenamente devota cuando despierte en nosotros disposiciones activas que se traduzcan en acciones regidas por ese talante¹⁵.

Si el devoto emprende su camino, conforme a los estatutos, a la iglesia o si emprende una peregrinación a los santuarios de Loreto o Palestina, si lleva ante la autoridad divina su fórmula de oración con los labios o, como el tibetano (que cree que estos deseos alcanzan igualmente bien su fin puestos por escrito, con tal que sean movidos por algo, por ejemplo escritos sobre banderas, por el viento, o, encerrados en una caja, como una máquina centrífuga,

¹⁴ I. Kant, *Lecciones de ética* (trad. Roberto Rodríguez Aramayo), Crítica, Barcelona, 2001, p.140. Nótese que esta versión de las *Lecciones* de Kant no corresponden con los números de las páginas de la edición de la Academia de las obras de Kant. Esta y la cita siguiente forman ambas parte de la sección entera consagrada por Kant en las *Lecciones* al tópico de la oración. Esta sección y *La religión* constituyen los dos principales textos para tener en cuenta a la hora de interpretar el punto de vista kantiano respecto de la oración. Como quiera que los pasajes de *Lecciones* son reconstrucciones de las notas de lectura de los estudiantes y no fueron escritos por Kant mismo, pongo más énfasis en el pasaje de *La religión*.

¹⁵ I. Kant., *Lecciones*, p. 143.

con la mano), lo hace por medio de una rueda de oración, o cualquiera que pueda ser la clase de sucedáneo del servicio moral de Dios, es todo igual y del mismo valor. —No se trata aquí tanto de la diferencia en la forma externa, sino que todo depende de la aceptación o el abandono del principio único de hacerse agradable a Dios sólo por medio de la intención moral, en tanto que ésta se presenta como viviente en acciones que son el fenómeno de ella, o bien por medio de devotos entretenimientos y holganza¹⁶.

Los mencionados pasajes se leen mal si se los interpretan como intentos de aislar la oración del reino de la religión verdadera. En realidad, estos pasajes realzan la importancia de interpretar estas dos perspectivas humanas de la oración -la empírica (o verbal) y la trascendental (o espiritual)- en un correcto orden de prioridad. Interpretar apropiadamente este orden (esto es, identificando cuál elemento es *medio* y cuál es *fin*) es importante no porque uno de los elementos sea bueno y el otro malo, sino porque ambos elementos son buenos, pero uno es mejor; subsumir el bien superior debajo del bien inferior puede entorpecer el crecimiento moral de la persona. De este modo, después de enfatizar una vez más el significado de prioridad, Kant señala: “¡Tanto importa, cuando se quiere ligar dos cosas buenas, el orden en que se las liga! - En esta distinción consiste la verdadera Ilustración; de este modo el servicio de Dios se hace un servicio libre, por lo tanto moral”¹⁷. Cuando tomamos en consideración este aspecto *copernicano* de la filosofía kantiana

¹⁶ I.Kant, *La religión*, p.169.

¹⁷ I.Kant, *La religión*, p.175. Uno de los muchos pasajes que enfatiza la prioridad de este camino se refiere explícitamente a la oración y a la interpretación. Sobre el asunto de si Kant responde preguntando “si la moral ha de ser interpretada según la Biblia o más bien la Biblia según la moral?”. La respuesta kantiana, por descontado, será ésta última. I.Kant, *La religión*, p.221, nota 43.

de la religión, el propósito perseguido por Kant en los dos pasajes citados se aclara. Kant no está tratando de convencernos de que dejemos de orar. Más bien, Kant está despertándonos a un fin moral o un “espíritu” más elevado (aunque misterioso y, en últimas, inexpresable), que hace las veces de blanco indicado para la oración verbal. Invertir esta prioridad observando la “letra” de la oración como un fin en sí mismo es exponer el núcleo puro religioso de la oración a una obstrucción total por un “bien” inferior creado por el hombre.

3. Lo paradójico de la “letra” de la oración

La visión kantiana del espíritu transcendental de la oración requiere, pues, que el acto empírico de la oración sea más que meramente una ilusión (que, por lo demás, debe ser evitada a toda costa). Así, desde la perspectiva de Kant, para que una oración se asocie con el corazón de la religión verdadera se requiere que sea apropiadamente interpretada por el practicante y que sirva para “enardecer la moralidad en el interior del corazón”¹⁸. La queja de Kant está dirigida a la oración como es comúnmente practicada, es decir, con énfasis en la letra, énfasis que puede a menudo guiar a la persona a adoptar la falsa creencia de que el pronunciamiento de tales palabras es lo que es grato a Dios. Kant trata todas las actividades religiosas no morales de una manera similar: ellas conducen a la falsa religión sólo si son observadas como una manera directa de servir a Dios¹⁹; si ellas son tratadas como una forma indirecta de servicio, destinadas a “mejorar en todo lo posible la propia calidad moral”²⁰, entonces ellas no son solamente válidas sino que pueden ser vitales para la religión verdadera. Una idea

¹⁸ I. Kant, *Lecciones*, p. 140.

¹⁹ I. Kant, *La religión*, pp.99-103.

²⁰ I. Kant, *La religión*, p. 198.

semejante está expresada en la metáfora del vestido-desnudez en el título de *La religión*. Esta metáfora también da frutos en numerosas ocasiones a lo largo de la exposición kantiana, incluyendo su consideración respecto de la oración. El “deseo” de disposición (de convertirse en una mejor persona) define el espíritu de la oración como un cuerpo desnudo (es decir, el núcleo religioso verdadero de toda oración genuina), mientras que la expresión verbal de la oración es como el vestido (es decir, forma ceremonial) que puede ponerse o quitarse a voluntad²¹. Con esta interpretación adicional y esta diferente perspectiva de la disposición del hombre, en esta sección examinaré más detalladamente la actitud kantiana sobre la letra de la oración.

Reflexionando filosóficamente sobre la práctica empírica de la oración se llega inevitablemente a conclusiones paradójicas, como en el caso de la especulación metafísica relativa a las ideas de Dios, de la Libertad y de la Inmortalidad. Kant llama la atención sobre una de tales paradojas cuando señala que “la plegaria, como suele decirse, sólo es escuchada cuando se cumple en la fe, y la fe sin embargo, es un efecto de la gracia, es decir, algo que el hombre no puede lograr por sus propios esfuerzos, y el hombre se ve arrastrado a un círculo con sus medios de gracia, y al final no sabe en verdad como encarar el asunto”²². La paradoja es llevada al límite mediante la insistencia kantiana de que sólo la oración orada “en el espíritu moral de la oración...puede acontecer en la fe; lo cual significa tanto como estar seguro de su exaudabilidad”²³. ¿Qué se requiere, pues, para que el espíritu de la oración (no-verbal), pueda ser escuchado? Cualquiera que piense la oración

²¹ Cfr. I. Kant, *La religión*, pp.191; 236; I. Kant, *Lecciones*, pp. 99-102.

²² I. Kant. *El conflicto de las facultades* (trad. Elsa Tabernig), Editorial Losada, Buenos Aires, 1958, p.73.

²³ I. Kant, *La religión*, p.236.

exclusivamente en términos de su expresión verbal está probablemente dando por sentado que el punto que Kant está sugiriendo conduce forzosamente a los creyentes religiosos hacia un callejón sin salida, en el que toda oración es considerada como una absurda pérdida de tiempo: ¡tan pronto como uno abre la boca está testificando la falta de fe en Dios, razón por la cual uno debe resistir siempre la tentación de orar! No obstante, la perspectiva *copernicana* de Kant sugiere una interpretación radicalmente distinta. Especialmente cuando están formalmente elaboradas en términos de antinomias, tales paradojas funcionan como un medio crítico que disciplina nuestra razón para ver más allá de la postura teórica (es decir, lógica pura) la postura práctica (es decir, moral). Si tenemos presente que Kant designa la oración fundamentalmente como una disposición moral-espiritual, entonces, podemos reconocer en esta paradoja un profundo reconocimiento de la *misteriosa* conexión práctica entre el espíritu y la letra de la oración.

Kant proporciona una explicación más detallada de la naturaleza “paradójica” de la oración en sus *Lecciones*. Allí le asigna un genuino propósito a la oración explicando cómo ella puede servir de medio para alcanzar un fin moral:

Objetivamente, pues, las plegarias son algo completamente innecesario... Sin embargo, la plegaria es necesaria subjetivamente, es decir, no para con Dios, que es el objeto de la misma, sino para el sujeto que pretende moverle con ello a que sea atendida su rogativa²⁴.

Es una flaqueza humana el tener que expresar sus pensamientos mediante palabras- de este modo no se equivoca- y ello carece igualmente de sentido; pero, independiente

²⁴ I. Kant, *Lecciones*, p.139.

mente de esto, la plegaria es un medio subjetivamente necesario para fortalecer su ánimo y robustecer sus disposiciones a actuar...Quien ya está curtido en tener ideas y disposiciones no necesita el medio de la palabra y de la explicitación. Ahora bien, si prescindo de este aspecto de la devoción, sólo queda el espíritu de la misma, esto es, el talante devoto a Dios, la orientación hacia Dios por parte del corazón....El espíritu de la oración tiene lugar sin contar con signo alguno²⁵ .

Por ello las plegarias no han de ser consideradas como un medio de servir a Dios, sino sólo como un medio de suscitar disposiciones devotas a Dios. No servimos a Dios con palabras, ceremonias o gestos, sino manifestando en nuestras acciones una disposición del ánimo devota a Dios²⁶ .

De alguna manera la oración [en tanto que construcción verbal] representa una osadía y suscita cierta desconfianza en Dios, pues no denota mucha confianza en Él suponer que no conoce cuanto nos es nocivo. [Por lo tanto] el objeto de la oración ha de ser universal y no estar determinado²⁷ .

Esta universalidad de la oración consiste en pedir por la dignidad de toda buena obra que Dios esté dispuesto a concedernos, y ésta es la única oración atendible, ya que es moral²⁸ .

Se aprecia, pues, que la oración verbal no es enteramente vacía. Más bien, su propósito es compensar una inevitable debilidad de la naturaleza humana. Como criaturas sensibles, debemos expresar la esencia de la *disposición* (inefable) de la

²⁵ I. Kant, *Leciones*, p.140.

²⁶ I. Kant, *Leciones*, p.142

²⁷ I. Kant, *Leciones*, p.142.

²⁸ I. Kant, *Leciones*, p.142.

oración en una forma exterior (palabras) con el fin de despertar nuestra disposición moral. Esta flaqueza es nuestra, no de Dios (quien “tiene perfectamente a la vista nuestra indigencia, así como la índole de nuestras intenciones”²⁹), por lo tanto, debemos tener presente que pronunciando una oración verbal no estamos sirviendo a Dios sino a nosotros mismos. Esto es, testimoniando nuestra carencia de conciencia de nuestra propia disposición y/o nuestra inhabilidad de confiar de todo corazón es que Dios honrará esta disposición. Si el devoto ora con esto en mente es decir, si la letra no es vista como un *fin* sino como el *medio* para un despertar espiritual-, entonces, Kant no tendrá objeciones al uso de la oración verbal.

Por descontado, el problema es que, en un esfuerzo por esconder esta debilidad natural, aquellos que se quedan en la oración verbal tienden a interpretar su auto-auxilio como si fuera intrínsecamente “grato a” Dios. La oración verbal se convierte, entonces, en un fin en sí misma. Cuando esto sucede, se obstruye de hecho el crecimiento moral-espiritual de la persona y se aliena la oración de su verdadera disposición de espíritu. Esta es la razón por la cual Kant afirma que “el espíritu de la oración tiene lugar sin contar con signo alguno”. La letra sólo “tiene lugar” en el sentido puramente funcional de producir un resultado deseado; ninguna formulación verbal particular puede exigir más importancia que otra formulación, porque ambas han proporcionado el despertar de la disposición moral interna (con tal de que ambas despierten la disposición moral interna. Esta es la razón por la cual Kant recomienda orar por generalidades más que por particularidades). A medida que los creyentes religiosos crecen y maduran más, su dependencia de la oración verbal debe reducirse, hasta que

²⁹ I. Kant, *Lecciones*, p.139.

“no necesite el medio de la palabra y de la explicitación”. Eso es lo que significa haberse curtido “en tener ideas y disposiciones”³⁰. Por el contrario, Kant, en otras partes, es muy claro respecto del hecho de que la frase “no necesitar” no indica que la expresión verbal deba cesar, sino que debe ser capaz de cesar en situaciones apropiadas³¹.

A la luz de esta evidencia, debe decirse que Kant sí vio genuinos propósitos y funciones en la oración verbal. Por lo tanto, debemos guardarnos de la tendencia de asumir que Kant deseó apresarse solo un lado de la paradoja. En orden a clarificar sus verdaderas intenciones, voy a

³⁰ I. Kant., *La religión*, p.236. Asimismo, Kant señala en *La religión* que “ni con mucho tiene todo el mundo necesidad de ese medio (para hablar en sí mismo y propiamente *consigo mismo*, pero presuntamente hablar de modo tanto más comprensible con Dios)”. Esta aseveración negativa implica claramente que algunas personas sí tienen la necesidad de ese medio. La observación que hace Kant en paréntesis no debería, por tanto, ser tomada meramente como una broma aguda y sarcástica hacia aquel que sea lo bastante tonto como para creer que la oración permite comunicarse con Dios; aun cuando él no dudaría en ser renuente a interpretar la oración en el modo literal como muchos creyentes religiosos lo hacen, el punto que él le reclama a la gente que interpreta la oración de esta forma no puede ser enteramente sincero, y llama especial atención el embrollo y la confusión experimentada por una persona que es hallado por otros “aunque sólo sea en la actitud que muestra esto (rezando)”. Kant mismo da por sentado en numerosos pasajes que la oración tiene *algún* aspecto auténticamente comunicativo. Su punto de vista aquí es más sutil y debe ser interpretado a la luz de su convicción de que Dios es mejor concebido como si viviera entre nosotros, y, en esa medida, la línea entre el conocimiento de Dios y el conocimiento de nuestro *verdadero yo* no puede ser demarcada claramente. En realidad, toda la filosofía kantiana puede ser observada como la elaboración y defensa de un nuevo misticismo *crítico* o *moralmente-sensible*, como he argumentado a lo largo de la cuarta parte de mi reciente libro *Kant's Critical Religion*.

³¹ Kant desarrolla este punto de vista con mayor claridad conectándolo con la fe o la creencia histórica. En un par de notas de pie de página de *La religión*, Kant interpreta la frase bíblica de la primera de Corintios

reconstruir la paradoja en términos de una *antinomia* completamente detallada, como sigue:

| | |
|---|--|
| <p>1. Tesis. La expresión verbal de la oración es necesaria; la oración podría no ser genuina si cesara.</p> <p><i>Prueba.</i> La naturaleza humana se compone tanto de sensibilidad como de racionalidad. Las construcciones racionales no pueden tener un contenido significativo a menos que se relacionen con algo sensible. La oración es una construcción racional que está destinada a ser escuchada por un Ser Supremo.</p> | <p>2. Antítesis. La expresión verbal de la oración es innecesaria; debe cesar a fin de que la oración sea genuina.</p> <p><i>Prueba.</i> Una oración orada sin fe no será escuchada por Dios. Pero una persona con fe genuina cree que Dios hará en efecto exactamente lo que sea necesario en cada situación.</p> |
|---|--|

15:26 (“Dios es todo en todo”) del siguiente modo: “...en el sentido de que la fe histórica, que como fe eclesial necesita un libro santo para guía de los hombres, pero justamente por ello impide la unidad y la universalidad de la Iglesia, cesará ella misma y se convertirá en una fe religiosa pura, igualmente evidente para todo el mundo, en orden a lo cual debemos ya ahora trabajar diligentemente, sacando a la luz de modo incesante la Religión racional pura de aquella envoltura de la que actualmente aún no es posible prescindir” I.Kant. de *La religión.*, p. 224. En la segunda edición, Kant añade una segunda nota hacia al final de la primera. “No que cese (pues quizá pueda siempre ser útil y necesaria como vehículo), sino que pueda cesar, con lo cual no se alude a otra cosa que a la interna firmeza de la fe moral pura” *Ibid.* Kant desarrolla el mismo punto de una manera más explícita en las *Lecciones*: “Se podría pensar que entre los hombres no puede darse una religión pura, ya que el hombre es sensible y por ello los medios sensibles no son censurables en materia de religión”. I. Kant, *Lecciones*, p. 143.

| | |
|---|--|
| <p>A fin de que sea escuchada, y de este modo puesta en uso de un modo significativo, la oración debe ser expresada en una forma sensible, es decir, en palabras.</p> | <p>El propósito de usar palabras en una oración es decirle a Dios lo que se necesita en una situación dada. Como tal, la oración verbal es inevitablemente una señal de falta de fe y no puede ser genuina. Dios ve y juzga de acuerdo a la disposición moral mostrada por la persona.</p> |
| <p>Puesto que las palabras llevan significados con ellas, todos los otros aspectos de la oración podrían cesar; pero mientras las palabras permanezcan, la oración llevará un</p> | <p>Una buena disposición es, por lo tanto, el verdadero espíritu de la oración. Las palabras sólo opacarán la pureza de esta disposición, y deben ser por ello eliminadas para hacer a la oración genuina.</p> |

Como todas las antinomias, esta exposición paralela de dos argumentos opuestos está orientada a demostrar que no hay salida de la paradoja mientras el sujeto (la oración) sea analizado únicamente desde la postura teórica. Tal vez, la posición de Kant es más cercana a la antítesis que a la tesis del ejemplo anterior. Sin embargo, Kant no aceptaría al final ninguna conclusión como definitiva, pues cada lado contiene aspectos de la oración que la perspectiva *copernicana* permite preservar.

Como decía líneas arriba, el método kantiano para resolver el dilema consiste en llamar la atención sobre la interpretación práctica de la función de la oración para el devoto. Definiendo la oración como un medio práctico para profundizar el espíritu de la oración, Kant sintetiza los dos

extremos: el espíritu de la oración (igual a la antítesis) es necesario pero (diferente a la antítesis) insuficiente, dada la debilidad de la naturaleza humana; la letra de la oración (igual a la tesis) es útil pero (diferente a la antítesis) no puede ser la fuente del significado último de la oración. La posición de Kant es, entonces, que Dios escuchará una oración verbal sólo mientras ella sea usada como un vehículo para el espíritu puro de la oración.

Con la esperanza de fortalecer esta moderada visión (*crítica*) de la oración, Kant recomienda un número específico de directrices sobre cómo debemos orar e interpretar nuestras oraciones verbales. Primero, la manera de superar la paradoja (o antinomia) es focalizar nuestras oraciones sobre asuntos de ánimo o de disposición: “Este ruego será atendido en la medida en que esa confianza pueda suponer una motivación, de modo que Dios atienda ese ruego o preste auxilio de otro modo, aunque el náufrago en cuestión no pueda creer firmemente que Dios atenderá su súplica”³². Semejante confianza resulta del hecho de que convertirse en valioso es un esfuerzo necesariamente cooperativo entre el agente moral y Dios, donde la responsabilidad de una persona recae sólo sobre su lado humano³³. A lo largo de estas líneas,

³² I. Kant, *Lecciones*, pp. 142-143.

³³ “Es también una ilusión absurda y a la vez presuntuosa probar, mediante la machacona impertinencia del ruego, a ver si Dios puede ser apartado del plan de su sabiduría (para nuestra ventaja presente). Por lo tanto, no podemos tener con certeza por exaudible ninguna oración que tenga un objeto no moral; esto es: no podemos pedir algo así en la *fe*. Más aún: incluso si el objeto fuese moral, pero posible sólo mediante un influjo sobrenatural (o al menos lo esperásemos sólo de ahí, porque no quisiésemos esforzarnos nosotros mismos por lograrlo, como por ejemplo el cambio de intención, el vestirse el hombre nuevo, llamado el renacimiento), es entonces tan incierto si Dios encontrará conforme a su sabiduría suplir de modo sobrenatural nuestra deficiencia (culpable de por sí) que más bien hay motivo para esperar lo contrario. El hombre no puede pues pedir esto en la *fe*” I. Kant., *La religión*, p.237.

Kant señala el siguiente principio: “En el ámbito de la fe sólo puedo pedir por la dignidad de la bondad divina. Sólo bajo este respecto puedo creer con certeza que Dios atenderá mis súplicas”³⁴. Antes de que la asistencia de Dios pueda hacer algún bien, el hombre tiene que hacer méritos para recibirla; y este merecimiento no se refiere a “hacer buenos actos” (una visión a menudo imputada equivocadamente a Kant) sino a alentar una receptividad para la bondad en la propia disposición. Una persona que ora para llegar a ser merecedor de bondad de Dios está (o debería estar) conforme a este principio. Al pronunciar tal oración, la persona no presume conocer lo que Dios podrá hacer; la oración sirve, más bien, para abrir la puerta de la disposición que faculta a una persona a llegar a ser más consciente en la realización del bien.

A pesar de su aprobación a las oraciones que despiertan nuestra disposición a la realidad de la “bondad de Dios”, Kant advierte que la oración verbalmente expresada “puede no tener inmediatamente ninguna relación con el agrado divino y por lo mismo tampoco puede ser deber para todos”³⁵. Sin embargo, Kant admite de buena gana que, al igual que todos los aspectos de la religión pura, el espíritu de la oración por sí solo está al desnudo [bloss]; por ello para que éste le sea útil a la religión universal, necesitamos a menudo “vestir a este deseo...de palabras y fórmulas”- un ejercicio que posee valor sólo como “un medio en orden a la vivificación reiterada de aquella intención en nosotros”³⁶. A título de ejemplo, Kant elogia la oración que Jesús enseñó a sus discípulos señalando que “el maestro del Evangelio ha expresado el espíritu de la oración del modo más excelente”³⁷. Tal oración evita la superstición al ser auto-

³⁴ I. Kant, *Leciones*, p. 143.

³⁵ I. Kant, *La religión*, p. 191.

³⁶ I. Kant, *La religión*, p. 237.

³⁷ I. Kant, *La religión*, p. 237.

negada por “una formula que hace prescindible la oración y con ello a sí misma (como letras)”. Y también porque no “contiene un deseo constante de ser un digno miembro en el reino de Dios; por lo tanto ningún ruego verdadero de algo que Dios según su sabiduría podría también denegarnos, sino un deseo que, si es cierto (activo), produce él mismo su objeto (llegar a ser un hombre agradable a Dios)”³⁸. Kant aprueba, pues, la recitación de la oración del Señor sobre la base de que ella reemplace la tentación de manipular a Dios por un espíritu de humildad, que concentra nuestra atención lejos de nuestras palabras y hacia nuestra disposición³⁹.

Este ejemplo destaca otra directriz crítica de Kant: la persona devota debería tratar de arreglárselas con tan pocas palabras

³⁸ I. Kant, *La religión*, p.237.

³⁹ *Cfr. Lecciones*. A lo largo de estas líneas, Kant advierte que “los más tempranos ejercicios de oración que se realizan con niños ha[n] de hacerse en pro de la vivificación de la intención de una conducta agradable a Dios, en orden a la cual aquel discurso es sólo un medio para la imaginación” I. Kant, *La religión*, p192. Incidentalmente, Kant justifica su aprobación a la oración del Señor con lo siguiente: “Incluso el deseo del medio de conservación de nuestra existencia (el pan) para un día, puesto que expresamente no está referido a la continuación de esta existencia, sino que es el efecto de una necesidad sentida meramente animal es más una confesión de aquello que la *naturaleza* quiere en nosotros que en particular petición meditada de aquello que el *hombre* quiere; tal sería la petición del pan para el día siguiente, petición que aquí es excluida con bastante claridad”. I. Kant, *La religión*, p. 236. En el próximo párrafo, Kant admite “una oración de esta índole...es la única que puede acontecer en la *fe*; lo cual significa tanto como estar seguro de su exaudibilidad; ahora bien, de esta índole no puede haber nada si no es la moralidad en nosotros. Pues aunque la petición se refiera sólo al pan para el día de hoy, nadie puede estar seguro de la exaudibilidad de la oración, esto es: de que esté necesariamente ligado con la sabiduría de Dios el concederle lo que pide; puede quizá concordar mejor con tal sabiduría dejarlo morir hoy de esta carencia”. I. Kant, *La religión*, p. 237.

como sea posible. Debemos apuntar al ideal de una forma contemplativa de la oración que permanezca enteramente inefable; pero como sucede con todos los ideales, la realidad de la vida de cualquier persona devota está sujeta a incluir momentos donde las palabras deben ser traídas a la acción en orden a realizar el propósito de la oración -es decir, “fundarlo firmemente en nosotros mismos y despertar reiterativamente en el ánimo la intención” o la bondad moral⁴⁰. Depender demasiado de las palabras usadas en la formulación de las oraciones puede convertirlas en un modo falso de un servicio a Dios. Esto puede ser evitado sólo cuando la oración (como cualquiera de las “cuatro observancias del deber”⁴¹ discutidas en el final de la Observación General de *La religión*) es reducida “a su espíritu y su significación verdadera, a saber: una intención que se consagra al reino de Dios en nosotros y fuera de nosotros”⁴².

En armonía con la focalización de la disposición de la oración, Kant insiste en otras partes en que la oración verbal no debe ser dirigida hacia nuestro propio beneficio:

No debemos nunca observar la oración como un medio para obtener nuestro propio querer; si una oración se relaciona con nuestro beneficio, debemos decir no sólo que confiamos en la sabiduría de Dios sino también que nos sometemos a esa sabiduría. La más grande de todas las utilidades de la oración es indiscutiblemente moral, porque a través de ella tanto la gratitud como la resignación hacia Dios llegan a ser efectivas en nosotros⁴³.

⁴⁰ I. Kant, *La religión*, p. 189.

⁴¹ I. Kant, *La religión*, p. 189.

⁴² I. Kant, *La religión*, p. 188.

⁴³ I. Kant, *Lectures on Philosophical Theology* (trad. A.W. Wood and G.M. Clark), London: Cornell University Press, 1978, p.155. Es importante destacar que cuando Kant reclama en *La religión* que “el espíritu de la oración” requerirá “que la letra de ella [deba] finalmente desaparecer”, y añade entre paréntesis la siguiente aclaración: “al menos por lo que

Aquí Kant enfatiza en los temas de la disposición (la gratitud y la resignación hacia Dios) y censura cualquier intento de interpretar la oración como un medio para influenciar a Dios. Como ya lo mencioné, una actitud crítica frente a la oración la interpreta como una herramienta que “el hombre busca obrar sólo sobre sí mismo” en lugar de “obrar sobre Dios”⁴⁴. Ateniéndose a este *principio hermenéutico*, Kant sugiere que “la oración no debe responder a una pauta determinada, salvo la de dar cabida al talante moral. En torno a esto se puede rezar categórica e incondicionalmente, algo imposible bajo ningún otro respecto”⁴⁵. Considerando que al enunciar una oración verbal con miras a influenciar a Dios se da por sentado ciertos dogmas metafísicos respecto de la existencia y la naturaleza de Dios, las oraciones que adoptan este espíritu condicional y meditativo pueden “tener lugar con plena sinceridad aunque el hombre no se atribuya poder aseverar la existencia de Dios como plenamente cierta”⁴⁶. A este respecto, la hermenéutica crítica de Kant sobre la oración provee apropiadamente una modesta alternativa a la condena directa que Jesús le hiciera al Fariseo por su oración en el templo. Las directrices establecidas por dicha hermenéutica determinan los mínimos requerimientos necesarios para asegurar que el uso de la oración verbal esté en consonancia con el verdadero espíritu de la oración, requerimientos que encarnan a su vez un espíritu de humildad.

conciene a nosotros mismo”, está queriendo decir, de esta manera, que otras formas de oración verbal bien podrían ser enteramente compatibles con el espíritu de la oración. I. Kant, *La religión*, p.191.

⁴⁴ I. Kant, *La religión*, p. 236.

⁴⁵ I. Kant, *Lecciones*, p.141.

⁴⁶ I. Kant, *La religión*, p.236.

4. Contemplación y crítica: una fundamentación para valorar la oración

Kant fue un hombre de oración. Esta afirmación sería llevada al absurdo por los más destacados y reputados kantólogos de las pasadas dos centurias. “¿Kant -el hombre que se quejaba de los reclusos de la prisión cercana cuando éstos cantaban ruidosos himnos, que interrumpían su concentración- un hombre de oración? ¡Absurdo!” Con todo, y a despecho de la caricatura ampliamente aceptada de Kant como un agnóstico esencialmente antirreligioso, la anterior exposición de su hermenéutica crítica de la oración nos permite ver tal absurdo no sólo como plausible sino como probable. Para Kant, llamar a alguien “hombre de oración” significa que el modo de vida de esa persona está gobernado por el espíritu de la oración. Y esto, a su vez, significa que la persona necesita tener una “buena disposición” (es decir, una intención de someterse a la ley moral todo el tiempo) y necesita observar esta disposición como relacionada, de algún modo, con un Ser Supremo moralmente orientado. Hay amplias evidencias de que Kant se calificó a sí mismo como un hombre de oración en ambas consideraciones⁴⁷.

Por supuesto, esta conclusión no nos obliga a sostener que el Kant maduro empleara efectivamente la oración verbal dentro de su propia rutina diaria. Kant parece estar pensando en sí mismo en el mismo sentido que hemos considerado en varios pasajes; concretamente en aquellos en donde afirma que los filósofos (y otros acostumbrados a trabajar con ideas y disposiciones) pueden ser dispensados de la oración verbal. Las malas experiencias de la infancia del propio Kant cuando era forzado a orar en una escuela

⁴⁷ En gran medida, la evidencia relevante está presentada en el capítulo X de *Kant's Critical Religion*.

religiosa podrían tener algo que ver con su preferencia por una forma más contemplativa de la oración. En cualquier caso, esta conclusión requiere que se vea en Kant una persona cuyo propósito fue preservar y defender la oración como una actividad religiosa esencial y significativa. La asunción común es que en dichos pasajes de *La religión* Kant estaba tratando de apaciguar a las autoridades gubernamentales (quienes habían recientemente publicado un edicto que declaraba por fuera de la ley la publicación de ideas que hablaran en contra de la religión establecida por el Estado). Empero, es la misma “asunción común” la que debería ser considerada como un ridículo absoluto. ¡Pues a pesar de todo las autoridades del gobierno no estuvieron de acuerdo con el libro de Kant! ¡Y con razón!; pues ellas percibieron el verdadero motivo de *La religión*: debilitar el poder de la religión eclesiástica y reemplazarlo por una más auténtica y efectiva alternativa. Además, poco después de finalizado el período de censura, Kant repitió muchas de las mismas ideas, algunas veces más fuertemente, en la primera parte del *Conflicto de las Facultades*.

En efecto, que Kant mismo creyera en la oración como una forma de contemplación inefable nos es sugerido en numerosos pasajes diseminados a lo largo de sus obras. Bastaría con mencionar aquí sólo unos pocos. Considérese, por ejemplo, los conmovedores pasajes siguientes, ingeniosamente escondidos, en la mitad de la consideración kantiana de la oración en *La religión*:

Así, la consideración de la profunda sabiduría de la creación divina en las cosas más pequeñas y de su majestad en lo grande, como ha podido ser conocida por los hombres ya desde siempre, ciertamente, pero ha sido ampliada a la suma de la admiración en los tiempos modernos, tiene una fuerza que no sólo traspone el ánimo a aquel temple

que hunde, que anula en cierto modo al hombre a sus propios ojos, el cual se llama *adoración*, sino que, en consideración a la propia determinación moral, hay también en ello una fuerza que eleva el alma de tal manera que ante ella las palabras, aunque fuesen las del regio reino de Dios es inefable. Puesto que además los hombres transforman de buena gana todo lo que propiamente sólo tiene relación a su mejoramiento moral, debido al temple de su ánimo en orden a la Religión, en un servicio en el que la humillación y el encomio son por lo general tanto menos moralmente cuanto más verbosos⁴⁸.

Es difícil imaginar una persona que escriba semejante palabras sin haber practicado primero esta clase de contemplación, sin haber visto la inefable visión referenciada y sin haber sentido la emoción en la profundidad de su alma. Este mismo *misticismo crítico*, como yo lo he denominado, es evidente cuando Kant advierte que “aún los intentos de disponer el ánimo a la captación de la idea de Dios que debe acercarse a una intuición” podrían producir “nada más que una fingida veneración de Dios en vez de un servicio práctico de él”⁴⁹. Si a los sentimientos se les hubiera dado más peso que al servicio moral, entonces, ellos estarían destinados a “reducir la oración”.

Por lo tanto, aquí Kant no está negando la legitimidad de tales “devotos testimonios de reverencia”. Una vez más, lejos de revelar un escepticismo no creyente, tales comentarios deben ser leídos como si hicieran finas distinciones dentro de una *hermenéutica crítica*. La palabra “aún” atestigua que la actitud esencialmente positiva de Kant se dirige a “disponer el ánimo a la captación de la idea de Dios”; porque semejante contemplación desempeña una

⁴⁸ I.Kant, *La religión*, p.192.

⁴⁹ I.Kant, *La religión*, p.192.

función crucial que conduce a “la idea de Dios que debe acercarse a una intuición”⁵⁰.

El propósito de esta sección no es confirmar ni negar este punto de vista histórico con respecto a las inclinaciones contemplativas de Kant. En lugar de ello, la tarea principal será juzgar su visión de la oración. En particular: ¿Hasta qué punto puede la hermenéutica crítica kantiana de la oración proporcionar a los creyentes religiosos tradicionales, cuando oran, un camino viable para interpretar sus acciones? Hacia el final de una extensa nota de pie de página, Kant sorprendentemente considera positivamente la oración pública en la iglesia:

Pero por lo que toca a la edificación que se tiene por mira a través del ir a la iglesia, la oración pública allí no es ciertamente un medio de gracia, pero sí una solemnidad ética, sea entonando unidos al himno de la fe, o bien mediante la alocución, que comprende en sí toda la incumbencia moral de los hombres, dirigida formalmente a Dios por boca del espiritual en nombre de toda la comuna, solemnidad que, pues hace representable esta incumbencia como incumbencia pública, donde el deseo de cada uno debe ser representado como unido con los deseos de todos en orden a un fin (la producción del reino de Dios), no sólo puede elevar la emoción hasta el entusiasmo moral (en tanto que las oraciones privadas, al ser pronunciadas sin esta elevada idea, poco a poco pierden del todo por el hábito el influjo sobre el ánimo), sino que además tiene por sí más fundamento racional que la primera para vestir al deseo racional, que constituye el espíritu de la oración, en una alocución ceremonial, sin por ello pensar en una presentación del ser supremo o en una fuerza particular de esta figura retórica como medio de gracia. Pues hay aquí una mira particular, a saber: mediante una solemnidad externa que representa la unión de todos los hombres

⁵⁰ I.Kant, *La religión*, p.192.

en el deseo comunitario del reino de Dios, poner en movimiento tanto más el motivo impulsor racional de cada uno, lo cual no puede ocurrir de modo más conveniente que siendo dirigida la palabra al jefe como si estuviese particularmente en este lugar⁵¹.

Este pasaje es una buena ilustración de la inusual preferencia de Kant por la oración pública sobre la oración privada. En cuanto que Kant prefiere más las oraciones preestablecidas a las espontáneas, se iría en contra del carácter de muchos que fueron educados creyendo que el contenido conceptual de la oración debía ser conservado prioritariamente en la mente del devoto. Por contraste, la posición kantiana minimiza este contenido, enfatizando, más bien, que el propósito principal de la oración es despertar la disposición de cada persona que ora, no cambiar la mente de Dios o producir alguna clase de milagro (aunque la posibilidad de estos efectos posteriores no puede, estrictamente hablando, ser descartada anticipadamente).

Una importante cuestión que se desprende de este pasaje, al igual que de muchos de los otros comentarios kantianos sobre la oración, es si los propósitos que Kant destaca son suficientes o no para justificar todas las formas de oración practicadas por la mayoría de los religiosos creyentes⁵². El

⁵¹ I. Kant, *La religión*, p. 238.

⁵² Un pasaje que sugiere fuertemente una respuesta negativa está en *La religión*, cuando Kant dice que la iglesia no debería contener “formalidades que puedan conducir a la idolatría y así vejar la conciencia moral, por ejemplo ciertas adoraciones de Dios en la personalidad de su bondad infinita bajo el nombre de un hombre” I. Kant, *La religión*, p193. Aunque esto parece excluir la oración en nombre de Jesús, el contexto muestra que (como es usual) Kant no está negando dogmáticamente la legitimidad de semejante práctica. Más bien, él está construyendo un punto de vista esencialmente hermenéutico: imaginarse a sí mismo como si se estuviera orando directamente al hombre, Jesús, (especialmente cuando se usa un icono u otra representación sensible

hecho de que esta hermenéutica kantiana apoye la oración contemplativa como disposición moral puede darse por sentado. Pero, ¿qué hay de las oraciones verbales más convencionales? A menudo, las oraciones verbales son clasificadas dentro de cinco tipos: alabanza, agradecimiento, confesión, petición y súplica. La confesión pasa fácilmente el test de la moral kantiana, mientras sea enunciada con una genuina intención de corregir la disposición torcida que uno está reconociendo como la raíz del propio pecado. Kant mismo menciona la alabanza y el agradecimiento como servicio potencial para despertar y/o mejorar una disposición moral, en el caso de que la persona que ora resista la tentación de interpretar tales oraciones como intrínsecamente gratas a Dios (y en adelante, como capaces de reemplazar una buena conducta de vida). Petición y súplica, sin embargo, no encuentran la aprobación de Kant a causa de que ellas fácilmente son interpretadas como maneras de manipular a Dios y no parecen, por tanto, tener algún efecto positivo sobre nuestra propia disposición. A pesar del pesimismo de Kant a este respecto, ¿es posible emplear la hermenéutica crítica de Kant para justificar incluso la petición y la súplica como formas legítimas de oración verbal?

de intermediación) conduce muy fácilmente a la falsa idea de que este acto es *en sí mismo* eficaz y agradable a Dios. Es esta particular interpretación del propio modo de oración la que conduciría directamente a la “idolatría”, no el mismo modo de oración. De este modo, la “ilusión” que Kant va a mencionar es una que ve la iglesia externamente como “comunidad política”, en lugar de verla internamente como “reino de Dios”. La posibilidad de orar en nombre de Jesús sin caer en una ilusión semejante, creo, es una posibilidad que Kant con placer consideraría, especialmente a la luz de su sugestiva discusión acerca del arquetipo personificado de perfección moral (el correspondiente de Jesús de la religión racional pura) en la primeras páginas de la segunda parte.

Antes de responder este interrogante, debemos advertir que Kant nunca negó por completo que Dios escuchara las oraciones, ni negó que las oraciones pudieran tener un efecto sobre situaciones externas. Aunque a menudo leídas “entre líneas” por los comentaristas tradicionales, semejantes negaciones contravendrían los principios más básicos de la crítica kantiana. Pero tales reclamos son teóricos y, como tales, la reacción filosófica más adecuada a ellas sería el agnosticismo. La posición de Kant sobre la eficacia de la oración (como si lo hubiera declarado) estaría en línea con su posición sobre otros asuntos religiosos teóricos (que él ya ha aclarado): desde grandes asuntos como la misma existencia de Dios hasta el “pequeño” asunto de si Jesús “nació o no de una virgen”, no podemos afirmar o negar definitivamente tal demanda desde una postura teórica. Por esta razón, el interrogante debe ser trasladado a la postura práctica, de modo que podamos determinar si existen o no buenas razones (morales) para *creer* a pesar de nuestra inhabilidad para conocer con certeza teórica.

Como se ha visto, cuando de la oración se trata, todas las consideraciones positivas de Kant recalcan que la oración está racionalmente justificada siempre y cuando mejore la disposición moral de la persona que ora. Pero esto no puede ser tomado para decir que en situaciones donde no hay significativa influencia sobre la disposición de la persona, la oración debe ser categóricamente rechazada. Por el contrario, semejante oración es permitida, aunque no esté positivamente justificada, si ella no obstruye la sana operación de la disposición moral de una persona. Hay, entonces, cuatro clasificaciones separadas implicadas en la hermenéutica kantiana de las actividades religiosas. Cada clasificación aparece con un mandato distinto para el creyente religioso, como sigue:

1. Las acciones y creencias religiosas que son coextensivas con el centro puro (moral) de la religión son *necesarias*, aunque ellas puedan no ser suficientes en un mundo menos que ideal.
2. Las acciones y creencias religiosas que caen por fuera del centro núcleo puro (moral), pero que sirven activamente para apoyar y dar fuerza a la moralidad, no son estrictamente necesarias, aunque proporcionan alguna asistencia disponible a cualquiera que necesite una manera de fortalecer su debilidad.
3. Las acciones y creencias religiosas que caen por fuera del centro puro (moral) y no sirven activamente para apoyar y dar fuerza a la moralidad son estrictamente opcionales, puesto que ellas no obstruyen la disposición moral de una persona.
4. Las acciones y creencias religiosas que caen por fuera del centro puro (moral) y obstruyen la disposición moral de una persona son falsas y deben ser activamente desaprobadas.

La oración contemplativa y la confesión son idénticas (cuando son propiamente empleadas) a la disposición del espíritu de la oración, y por ello caen dentro de la primera clase. La segunda clase incluye formas moralmente aceptables de alabanza y agradecimiento. La tercera, creo, es el lugar donde Kant ubicaría a la petición y la súplica. Estas son formas de oración que son tan significativas para la bondad de la disposición moral de una persona como la creencia (por ejemplo) en la historicidad de Adán y Eva es para la exactitud del entendimiento teológico. Cuando son interpretadas en términos de lo que Kant repetidamente

llama la “ilusión religiosa” (esto es, la esperanza de que acciones no morales puedan reemplazar acciones morales ante los ojos de Dios), las tres formas caen dentro de la cuarta clasificación.

En efecto, numerosos pasajes de la Biblia podrían ser citados para apoyar el punto de vista kantiano de la oración. Sin adentrarme en los pormenores de la exégesis bíblica, sugeriré sólo las siguientes correspondencias. *Mateo* 6: 5,8 enseña que las palabras son de secundaria importancia (y pueden ser contraproducentes al ser demasiado enfatizadas); la comunión íntima con Dios es la llave de la oración. *Romanos* 8:26 sugiere que la forma más profunda de la oración es una forma de comunión espiritual que tiene lugar sin cualquier expresión verbal inteligible. *Marcos* 11: 25 nos recuerda reconciliar nuestros rencores antes de participar en la oración pública. La *Segunda Carta a los Corintios* 13: 9 lleva este mandato moral aun más lejos, orando directamente para la “perfección”. *Marcos* 12: 38,40 y *Lucas* 18: 10 son dos de los muchos pasajes que condenan a aquellos que usan la oración como una forma de auto-ensalzamiento o una forma de encubrir su disposición al mal. El bien conocido mandato de 1 *Tesalonicenses* 5: 17, “orad sin cesar”, podría hacer referencia a una constante conversación con Dios (como es a menudo asumida); pero podría además hacer referencia (como Kant la interpreta) a una disposición espiritual permanente y, siendo así, salvarla de ser reducida a un significado potencialmente vacío, a un balbuceo neurótico. *Mateo* 21:22 hace una directa conexión entre fe y eficacia de la oración (aunque la explicación de Kant de cómo esto es posible es más fiel a la reconocida que a la ortodoxa). Y en la *Carta Primera de Juan* 5:16 se asocia directamente la eficacia de la oración con el carácter moral de la persona que ora. Todos estos pasajes, y muchos otros iguales a ellos, revelan sorprendentemente el grado del

traslape que existe entre la hermenéutica crítica kantiana de la oración y la visión bíblica de la oración (al menos, en el Nuevo Testamento).*

Naturalmente, hay también algunas importantes diferencias. La Biblia asume meramente que la oración está dirigida hacia Dios, mientras que Kant cree que los filósofos deberían permanecer en el agnosticismo en cuestiones teóricas. La Biblia transmite numerosos ejemplos de oraciones que Kant consideraría como religiosamente neutrales, en el mejor de

* Las citas bíblicas han sido extraídas de la Biblia oficial del Catolicismo, que edita, bajo la dirección del Dr. Evaristo Martín Nieto, la Sociedad Bíblica Católica Internacional (SOBICAN). En orden de aparición estos son los pasajes: Mateo 6: 5-8: “Cuando recéis, no seáis como los hipócritas, que prefieren rezar de pie en las sinagogas y en las esquinas de las plazas para que los vean todo el mundo. Os aseguro que ya recibieron su recompensa. Tú, cuando reces, entra en tu habitación, cierra la puerta y reza a tu Padre, que está presente en lo secreto; y tu Padre, que ve en lo secreto, te recompensará. Al rezar, no os convirtáis en charlatanes como los paganos, que se imaginan que serán escuchados por su mucha palabrería. No hagáis como ellos, porque vuestro Padre conoce las necesidades que tenéis antes de que vosotros le pidáis”; Romanos 8:26 : “Igualmente, el espíritu viene en ayuda de nuestra flaqueza, porque no sabemos lo que nos conviene, pero el mismo Espíritu intercede por nosotros con gemidos inenarrables”; Marcos:11:25: “Cuando os pongáis a orar, si tenéis algo contra alguien, perdonádselo, para que también vuestro Padre celestial os perdone vuestros pecados”; 2 de Corintios 13:9: “Y nos alegramos de que yo sea débil y vosotros fuertes. Lo que pedimos en nuestras oraciones es vuestra perfección”; Marcos 12:38-40 : “Y en sus enseñanzas decía: -Guardaos de los maestros de ley, a los que les gusta pasearse con vestidos ostentosos, ser saludados en las plazas, ocupar los primeros asientos en las sinagogas y los primeros puestos en los banquetes; devoran los bienes de las viudas pretextando hacer largas oraciones”; Lucas 18:10 : “Dos hombres fueron al templo a orar; uno era fariseo y el otro publicano”; 1 Tesalonicenses 5:17 : “Orad sin cesar”; Mateo 21:22 : “Os aseguro que si tuvieras fe y dudarais, no sólo haríais lo de la higuera, sino que si decís a este monte: Quitate de ahí y échate al monte, así se hará”. (N. del T).

los casos, y como efectivamente perjudiciales del carácter moral del devoto, en el peor. La oración bíblica está expresada típicamente en términos seguros de la voz imperativa, mientras que Kant habla de la oración más cautelosamente en términos de un “deseo”. Sin embargo, la principal diferencia es que en la Biblia *oración y culto* tienden a ser vistos como el punto focal de una vida religiosa mediante el desenvolvimiento de una buena conducta de vida como un efecto o “fruto” de esta relación con Dios, sugiriendo con ello exactamente lo opuesto a la posición de Kant.

Seguramente este punto hermenéutico constituye la más significativa diferencia entre las visiones religiosas convencionales sobre la oración y la posición crítica de Kant: porque marca una diferencia de énfasis en la interpretación propia de lo que realmente está pasando durante el acto de la oración. Tal vez, es inevitable para los devotos ordinarios interpretar sus oraciones literalmente, en cuanto actos dirigidos hacia Dios, como el punto focal de su religión. En directo contraste con esta aproximación, Kant trata los aspectos morales, simbólicos e internos de la oración como esenciales, viendo los otros, en el mejor de los casos, como medios para un fin moral. ¿Está la posición kantiana, entonces, en oposición a aquella del creyente ordinario después de todo? Solamente si olvidamos la índole y el significado de la *perspectiva copernicana* esbozada en la I sección. En el prólogo a la primera edición de *La religión*, Kant mismo expresa su esperanza de que la “teología bíblica” pueda “estar de acuerdo con el filósofo”⁵³, a despecho, naturalmente, de la oposición entre sus puntos de partida (esto es, la revelación y la razón, respectivamente). Por lo tanto, la *perspectiva* del método hermenéutico kantiano

⁵³ I. Kant, *La religión*, p. 25.

implica que la crítica trascendental de la oración no deba estar dirigida a eliminar la manera tradicional de entender la religión, sino, más bien, a complementarla a partir del establecimiento de la oración como un acto filosóficamente justificable.