

¿PODEMOS ESPERAR EL AUXILIO DIVINO? LA AUTONOMÍA MORAL Y EL RECURSO A LA GRACIA EN LA RELIGIÓN DENTRO DE LOS LÍMITES DE LA MERA RAZÓN*

Miguel González Vallejos

Universidad Alberto Hurtado, Chile
migonza@uahurtado.cl

Abstract

In this article, the author analyses the concept of grace developed by Kant in *Religion within the Boundaries of Mere Reason* and compares it to the principle of autonomy. The central thesis maintains that Kant develops a restricted concept of grace which is compatible both with the core theses of the second critique and with Christianity understood as moral religion.

Key words: Kant, religion, moral, grace, pelagianism.

Resumen

En el presente artículo, el autor analiza el concepto de gracia desarrollado por Kant en *La Religión dentro de los límites de la mera razón* y lo confronta con el principio de autonomía. La tesis central sostiene que Kant desarrolla un concepto de gracia restringido compatible tanto con las tesis centrales de la segunda crítica como con el cristianismo entendido como religión moral.

Palabras clave: Kant, religión, moral, gracia, pelagianismo.

Recibido: 19 - 08 - 2014. Aceptado: 16 - 10 - 2014.

El presente trabajo forma parte del proyecto Fondecyt n° 3130431 (2012-2015), titulado “Deber y gratuidad. Acerca de un posible diálogo entre Kant y el cristianismo”, financiado por Conicyt, organismo dependiente del Estado de Chile, y patrocinado por la Universidad Alberto Hurtado.

1) Introducción

Sin duda resulta sorprendente para el lector de la primera y de la segunda *Crítica* y de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* encontrarse con que Kant, el filósofo de la autonomía, escribió acerca de la gracia divina. Más aun cuando se considera que el propio filósofo comienza *La religión dentro de los límites de la mera razón* afirmando que la moral “no necesita en modo alguno de la Religión, sino que se basta a sí misma en virtud de la razón pura práctica” (I. Kant, VI 3). En efecto, toda la obra práctica de Kant puede ser leída desde el principio de autonomía. Kant afirma en un importante pasaje de la *Fundamentación* que el error de la filosofía moral precrítica consistió en desconocer dicho principio. “Se veía al hombre vinculado a la ley a través de su deber, pero a nadie se le ocurrió que se hallaba sometido sólo a su propia y sin embargo universal legislación, y que sólo está obligado a obrar en conformidad con su propia voluntad, si bien ésta legisla universalmente según el fin de la naturaleza” (Ak. IV 432). La autonomía es para Kant “el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional” (Ak. IV 436) y condición de posibilidad del establecimiento del reino de los fines (Ak. IV 433). La gracia, un concepto asociado más a la acción de Dios que a la libertad humana, parece en principio incompatible con la autonomía moral defendida por Kant.

Sin embargo, el problema filosófico que llevará a Kant a postular el auxilio divino en beneficio de aquellos que se hayan esforzado por lograr la perfección moral está implícito ya en las páginas de la misma *Fundamentación*. Así, en el primer capítulo de esta obra, Kant afirma: “huelga decir que un espectador imparcial dotado de razón, jamás puede sentirse satisfecho al contemplar cuan bien le van las cosas a quien adolece por completo de una voluntad puramente buena, y así parece constituir la buena voluntad una condición imprescindible para hacernos dignos de ser felices” (Ak. IV 393). En este pasaje Kant sostiene que sólo quienes tienen buena voluntad merecen ser felices; la buena voluntad, sin embargo, que se traducirá en acciones realizadas por deber y no por inclinación (Ak. IV 397-399), difícilmente se puede atribuir a los hombres; incluso la acción aparentemente más desinteresada podría ocultar una intención egoísta (Ak. IV 407).

El problema señalado reaparece al final de la segunda crítica. En la dialéctica de la razón pura práctica, Kant sostiene que la existencia de Dios es un postulado, es decir, una hipótesis necesaria de la razón pura práctica (Ak. V 132, 143-144). La razón debe postular la existencia de Dios, porque de otra manera el sumo bien, es decir, la reunión de virtud y felicidad, no sería posible. Sólo un ser omnisciente y todopoderoso puede hacer que los hombres reciban la felicidad que se merecen de acuerdo a su grado de virtud, es decir, proporcional al esfuerzo que hayan realizado por alcanzar la perfección moral¹. En este sentido sostiene Kant que “una exigencia de la razón pura *práctica* está fundada sobre un *deber*, cual es el convertir algo (el sumo bien) en objeto de mi voluntad para propiciarlo con todas mis fuerzas; más a ese efecto tengo que presuponer la posibilidad de tal objeto y con ello las condiciones de semejante posibilidad, a saber, Dios, libertad e inmortalidad, habida cuenta de que no puede demostrarlas mediante mi razón especulativa, si bien tampoco puede refutarlas” (Ak. V 143). Si negáramos los postulados, caeríamos en un absurdo práctico, ya que el fin al que nuestra razón necesariamente se dirige sería absolutamente inalcanzable para nosotros (Wood 1970, 100-101).

En el libro *Kant's Moral Religion* (1970), Wood explica de manera muy acertada el razonamiento que está detrás de la doctrina kantiana de los postulados. La defensa de la fe moral realizada por Kant, señala, responde a un argumento práctico de reducción al absurdo, el cual sostiene que (1) todo aquel que actúa en la búsqueda de un fin fundamenta su compromiso con dicha búsqueda en la creencia de que ese fin es posible de alcanzar. De esto se sigue que si se niega la posibilidad de alcanzarlo, esto llevará al agente a no hacer de este fin el objeto de su acción (Wood 1970, 100-101). (2) Kant propone el concepto del sumo bien. Se presume que quien actúa de acuerdo a la ley moral ya ha adoptado al sumo bien como fin. Como toda acción supone un fin, entonces el sumo bien está implícito en toda acción moral. (3) Pero si alguien niega la posibilidad

¹ Kant habla de la perfección moral de acuerdo al modelo del Hijo de Dios encarnado, “el arquetipo de la disposición moral de fondo en toda su pureza” (Ak. VI 61), el cual se ajusta plenamente “a la *idea* sobre perfección moral que la razón proyecta *a priori* asociándola indisolublemente con el concepto de una voluntad libre” (Ak. IV 409). El concepto de perfección moral propuesto por Kant equivale, por lo tanto, al concepto de una disposición moral de fondo completamente pura.

de alcanzar el sumo bien, esto lo llevará a no ponerse como fin al sumo bien y a no obedecer la ley moral. Esta conclusión constituye el *absurdum practicum* y de ella se sigue la antinomia de la razón práctica, la cual se resuelve en los postulados de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma. Los postulados son, por lo tanto, medios necesarios para evitar errores dialécticos. *Su raíz última no responde, en definitiva, a razones de orden ontológico, sino a razones de carácter existencial*. Así, la fe moral kantiana se justifica como una respuesta a la perplejidad dialéctica ante la situación humana. En la búsqueda humana de un mundo bueno se revela la propia finitud y la incapacidad de conducir los acontecimientos. Wood dice en este sentido que “la fe moral consiste en un punto de vista relativo a la situación de la acción moral que expresa de manera racional y conceptual la fe y la confianza en que los procesos del mundo están ordenados de acuerdo a un propósito y que cooperan con nuestra volición moral. Esta actitud debe guiar, por lo tanto, al hombre moral en las situaciones de sufrimiento y aparente fracaso moral, y funciona como respuesta a la desesperanza moral”². En la fe moral Dios no es un mero objeto de conocimiento, sino que el hombre confía en Él. La fe moral tiene menos que ver con la espera de la recompensa que con la aceptación del sufrimiento actual (Wood 1970, 169); ella cree que todo pasa según un propósito, cree en el gobierno de la sabiduría divina. Se trata de una teleología moral de la naturaleza (Wood 1970, 170-171).

Este acercamiento al problema religioso a partir de la moral desarrollado por Kant en la segunda *Critica* es retomado en la obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*. En el primer libro de esta obra, el autor propone un detallado análisis antropológico que concluye con la doctrina del “mal radical”, esto es, “que el hombre es malo por naturaleza” (Ak VI 32)³. El hombre, sin embargo, es capaz de superar

² A. Wood: *Kant's Moral Religion*, Ithaca and London: Cornell University Press 1970 (2009), 160-161, mi traducción.

³ La tesis del mal radical propuesta por Kant está basada tanto en la doctrina cristiana del pecado original como en la concepción moderna de la naturaleza humana, cuyas raíces se encuentran en autores como Hobbes, Mandeville, Diderot, Smith y Rousseau (cf. Wood 2014, 47). Con esta tesis Kant pretende dar cuenta del fundamento subjetivo de la maldad humana, fundamento que debe ser al mismo tiempo libre y aplicable a la especie humana en general (cf. Ak VI 32). Se trata de una tendencia que no se da al nivel de los actos o de las máximas particulares, sino al nivel de la disposición moral de fondo (*Gesinnung*).

este tendencia al mal, que consiste en poner los deseos subjetivos por sobre la ley moral, por medio de una decisión (Ak. VI 47-48). Siguiendo la línea trazada en la *Critica de la razón práctica*, Kant considera que la virtud moral sólo puede ser pensada presuponiendo los postulados propuestos en la Dialéctica; en la *Religión*, sin embargo, él advierte que el logro de la virtud moral, presupuesto esencial del sumo bien, requiere de una condición de posibilidad adicional: la gracia divina, la que debe interpretarse, como veremos, como un cuarto postulado (cf. Ak. VI 174-175). Pero ¿cómo recurrir a la gracia sin contradecir el principio de autonomía? Kant distingue, para estos efectos, entre lo que denomina la “religión de la petición del favor” y la “religión moral” o “religión de la buena conducta de vida”. Con arreglo a la primera, dice Kant, “el hombre se adulta pensando que Dios pueda hacerlo eternamente dichoso sin que él tenga necesidad de *hacerse un hombre mejor*”; de acuerdo a la segunda, “cada uno ha de hacer tanto como esté en sus fuerzas para hacerse un hombre mejor; y sólo cuando no ha enterrado la moneda que le ha sido dada al nacer (Luc. XIX, 12-16), cuando ha empleado la disposición

Kant distingue tres niveles de la tendencia al mal: (1) la fragilidad del corazón humano en el seguimiento de las máximas, (2) la tendencia a mezclar motivos morales con motivos inmorales, esto es, la impureza y (3) la tendencia a adoptar malas máximas, esto es, la maldad de la naturaleza humana o del corazón humano (Ak. V 29). La malignidad o estado de corrupción del corazón humano “es la propensión del albedrío a máximas que posponen el motivo impulsor constituido por la ley moral a otros (no morales). Puede también llamarse la *perversidad* del corazón humano, pues invierte el orden moral atendiendo a los motivos impulsores del libre albedrío, y, aunque con ello puedan aún darse acciones buenas según la ley (legales), sin embargo el modo de pensar está corrompido en su raíz (en lo que toca a la disposición moral de fondo) y por ello el hombre es designado como malo” (Ak. V 30).

La doctrina del mal radical ha sido muy criticada por los comentaristas (para una síntesis de las críticas, cf. Horn 2011, 64-69). Especialmente relevante resulta la objeción que sostiene que Kant no ofrecería un argumento *a priori* a favor de ella, sino a lo más un argumento empírico (Horn 2011, 65-66). Wood, en cambio, defiende a Kant señalando que la prueba de la tesis del mal radical no es un argumento trascendental, sino que se basa en una investigación histórica, y que dicha tesis está dirigida a lectores luteranos del siglo XVIII que creían ya firmemente en el pecado original. Un argumento trascendental, en consecuencia, no era necesario. La tarea de Kant consistía, en cambio, en persuadirlos acerca de su lectura moderna, racionalista y socialmente orientada del pecado original (Wood 2014, 54-57).

originaria al bien para hacerse un hombre mejor, puede esperar que lo que no está en su capacidad sea suplido por una cooperación más alta" (Ak. VI 52). Esta distinción preserva la autonomía moral, ya que la decisión de actuar moralmente sigue estando en manos del hombre. En esta misma línea, Kant afirmará reiteradamente la necesidad de "merecer" la gracia. ¿No implica esto, sin embargo, que la gracia no sería gratuita, sino ganada por los propios méritos? ¿No desfigura Kant, por lo tanto, el concepto cristiano de gracia, en lugar de interpretarlo?

Kant intenta mostrar a lo largo de *La Religión dentro de los límites de la mera razón* que podemos esperar el auxilio divino para lograr la perfección moral, pero bajo ciertas condiciones. Pero ¿cuáles son estas condiciones? Y ¿qué concepto de gracia está utilizando Kant? El punto central del presente trabajo consiste en precisar el concepto de gracia utilizado por Kant a lo largo de la *Religión*, así como determinar el lugar que le corresponde en el sistema kantiano. De esta manera podremos responder a la pregunta inicial, ¿podemos esperar el auxilio divino? y determinar si Kant logra finalmente desarrollar un concepto de la gracia que sea, por una parte, compatible con el cristianismo que él mismo pretende interpretar y que, por otra, no contradiga el principio de autonomía. Para desarrollar el punto señalado, analizaré a continuación el concepto de gracia en la filosofía de Kant y su lugar en el sistema crítico, para finalmente plantear la pregunta ¿bajo qué condiciones podemos esperar el auxilio divino?

2) El concepto de gracia en la filosofía de Kant y su lugar en el sistema crítico

2.1) El concepto de gracia

La puerta de entrada para la gracia en el sistema kantiano es el reconocimiento de los propios límites en materia moral. Si bien el fundamento supremo de las máximas puede ser cambiado mediante una "revolución en la disposición moral de fondo del hombre" (*Revolution in der Gesinnung im Menschen*) (Ak. VI 47), este cambio radical no anula nuestra tendencia originaria al mal. Debemos actuar contra ella, piensa Kant, lo que supone un progreso hasta el infinito, esperando lograr el cambio a través de las propias fuerzas (Ak. VI 50).

A partir de esta necesidad de un "progreso hasta el infinito" en materia moral y, en definitiva, a partir de la imposibilidad de alcanzar

el grado de virtud que nos haría dignos de felicidad, llegamos al *locus* propio del concepto de gracia en la filosofía de Kant. Dada nuestra impotencia, necesitamos de la gracia, a la cual será entendida en principio como “auxilio divino”. Kant insiste en diversos pasajes que en ningún caso la gracia puede remplazar el libre albedrío de la persona. Así, al final del primer tratado de la *Religión* afirma que “aquello que el hombre en sentido moral es o debe llegar a ser, bueno o malo, ha de hacerlo o haberlo hecho él mismo. Lo uno o lo otro ha de ser un efecto de su libre albedrío; pues de otro modo no podría serle imputado, y en consecuencia, él no podría ser ni bueno ni malo *moralmente*” (Ak. VI 44; cf. VI 100-101). La fe en la gracia es una “fe reflexionante” y no una “fe dogmática”⁴. La supuesta experiencia interna de los efectos de la gracia es para Kant *fanatismo*, la experiencia externa, *superstición*; la imaginada iluminación del entendimiento con respecto a lo sobrenatural es *iluminismo* y los intentos de actuar sobre lo sobrenatural, *taumaturgia* (Ak. VI 52-53).

Una primera concepción de la gracia es desarrollada por Kant en el primer capítulo del segundo libro de la *Religión* titulado “Del derecho del principio bueno al dominio sobre el hombre”. En este pasaje sostiene Kant que la figura del Hijo de Dios es la representación de la idea de perfección moral (Ak. VI 60-61). Elevarnos hacia esta idea es nuestro deber. Sólo en la fe práctica en este hijo de Dios, dice Kant, puede esperar el hombre hacerse agradable a Dios, esto es, llegar a tener una

⁴ La distinción entre fe reflexionante y fe dogmática es introducida por Kant en una importante nota al pie que se encuentra al final del primer libro de la *Religión* (Ak. VI 52-53). En ella Kant señala que “la razón, en la conciencia de su incapacidad para satisfacer su necesidad moral, se extiende hasta ideas hiperbólicas que podría suplir aquella deficiencia, pero sin adjudicárselas como una posesión ampliada. No discute ni la posibilidad ni la efectiva realidad de los objetos de estas ideas, pero no puede acogerlas en sus máximas de pensar y de obrar. Cuenta incluso con que si en el campo insondable de lo sobrenatural hay aún algo más que lo que ella puede hacerse comprensible, algo que sin embargo fuese necesario para suplemento de su impotencia moral, esto- incluso desconocido- vendrá a propósito de su buena voluntad, con una fe a la que puede llamarse *fe reflexionante* (sobre la posibilidad de ella misma), ya que la fe *dogmática*, que se proclama un saber, le parece no sincera o temeraria”. A partir de esta cita vemos que con el término “fe reflexionante” se refiere Kant a la fe que se sabe creencia y que, por lo tanto, no se considera a sí misma un saber (*Canon de la Razón Pura* (KrV A 820/B 848- A 831/B 859)).

disposición moral de fondo (*Gesinnung*)⁵ tal “que puede *creer* y poner en sí mismo una fundada confianza en que permanecería en medio de tentaciones y penas semejantes (así como de ellas se hace piedra de toque de esa idea), invariablemente pendiente del arquetipo de la humanidad y semejante –en fiel imitación– a su ejemplo, un hombre tal, y sólo él, está autorizado a tenerse por aquel que es un objeto no indigno de la complacencia divina” (Ak. VI 62). Vemos en este pasaje una fuerte acentuación en el “ser digno” de la complacencia divina. Esta dignidad está constituida por una disposición moral de fondo orientada permanentemente a la imitación de Cristo en cuanto arquetipo de humanidad. En cuanto a la posibilidad de esta imitación, Kant plantea tres dificultades: (1) la adecuación a la vida de santidad es inalcanzable (Ak. VI 66), (2) no es recomendable confiar en la propia disposición moral de fondo, pero, por otra parte, sin esta confianza no es posible mantener la determinación hacia el bien (Ak. VI 67) y (3) la dificultad más grave, por muchos progresos que alguien haga en su disposición moral de fondo, el punto de partida siempre será el mal, y esa deuda no puede ser saldada. Kant soluciona esta dificultad diciendo que la exigencia de justicia del conoedor de corazones debe ser pensada “como una sentencia sacada de la intención universal del acusado, no de los fenómenos de ella, las acciones que se apartan de la ley o concuerdan con ésta” (Ak. VI 72-73).

Kant se pregunta si el cambio en la disposición moral de fondo satisface la justicia divina. Aunque en virtud de este cambio el hombre pasa a ser un hombre nuevo, todavía subsisten las culpas del primero. El hombre nuevo, piensa Kant, toma las culpas del hombre viejo y esto es personificado en la cruz de Jesús. Aquí encontramos el mérito que se nos es imputado por gracia, “pues no tenemos ningún derecho a que nos sea imputado como si ya fuésemos hombres gratos a Dios” (Ak VI 76). La gracia aparece entonces pensada como un don del cual debemos

⁵ Siguiendo a Mariano Crespo, traduzco la palabra *Gesinnung* por “disposición moral de fondo” y no por “disposición de ánimo” o “intención”. Pienso que la traducción de Crespo se hace cargo de la diferencia que establece Kant entre el motivo moral y la disposición moral que subyace a ella, la cual puede orientarse de dos maneras: o bien condiciona la satisfacción de las inclinaciones al cumplimiento de la ley moral, o bien condiciona el cumplimiento de la ley moral a la satisfacción de las inclinaciones; esta última hipótesis corresponde a lo que Kant denomina “el mal radical” (Ak. VI 32-39). Cf. Crespo 2012, 67-68.

hacernos dignos, pero que al mismo tiempo no es simplemente una contraprestación equivalente a algo que nosotros hacemos, a la manera de un contrato. Kant la define en este contexto como “el decreto de un superior en orden al otorgamiento de un bien para el que el subordinado no tiene nada más que la susceptibilidad moral” (Ak. VI 76). En esta definición de la gracia aparecen los dos elementos en tensión: por un lado, la necesidad de “ser dignos” de ella; por otro, su carácter “no exigible”. Dejo pendiente la discusión acerca de si esta “no exigibilidad” puede ser interpretada sin más como gratuidad.

El problema de la gracia reaparece en el tercer libro de la *Religión*, titulado “El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra”, en la sección VII, llamada “El tránsito gradual de la fe eclesial al dominio único de la fe religiosa pura es el acercamiento del reino de Dios” (Ak. VI 115-123). En este pasaje reitera Kant la distinción entre “religión del mero favor” y “religión moral”, utilizando los términos “religión eclesial” y “fe religiosa pura”. No es que la fe sea para el hombre el deber y la buena conducta de vida le sea atribuida por gracia (creer esto sería superstición); por el contrario, la buena conducta de vida es deber incondicionado y la condición superior de la gracia (Ak. VI 118). En este contexto señala Kant que,

La tesis “hay que creer que ha habido una vez un hombre que por su santidad y mérito satisfizo tanto por sí (con respecto a su deber) como también por todos los otros (y por la deficiencia de ellos con respecto a su deber) (de lo cual nada nos dice la razón) para esperar que nosotros, incluso llevando una vida buena, sin embargo, sólo en virtud de aquella fe podamos ser felices” dice algo completamente distinto que: “hay que ambicionar con todas las propias fuerzas la intención santa de una conducta de vida agradable a Dios para poder creer que el amor (que ya la razón misma nos asegura) de Dios a la humanidad en cuanto ésta se esfuerza según toda su capacidad para seguir la voluntad de aquel, en consideración a la recta intención, suplirá del modo que sea la deficiencia del acto (Ak VI 120).

Kant considera que la primera opción conduce finalmente a un voluntarismo en el cual lo esencial no es la calidad moral del hombre, sino un decreto incondicionado de Dios; este sería “el *salto mortale* de

la razón humana" (Ak. VI 121). Esta creencia, propia de la "fe religiosa del servicio a Dios" o "fe histórica", está en un constante conflicto con la "fe religiosa moral". Sólo cuando la fe eclesial reconoce su dependencia de la fe religiosa, la iglesia universal empieza a constituir un estado ético de Dios y a progresar hacia la consumación de tal estado según un principio firme (Ak. VI 124-125). La historia universal de la Iglesia, así piensa Kant, comienza solo con el cristianismo (Ak. VI 127). El maestro del Evangelio se presenta como enviado del cielo y sostiene que la fe moral es la única que santifica a los hombres, da ejemplo de la única humanidad agradable a Dios y es representado retornando al cielo. En cuanto fe moral, esta religión no requiere la confirmación de los milagros. La religión dentro de los límites de la mera razón, por otra parte, no puede hacerse cargo de las doctrinas de la resurrección y de la ascensión (Ak. VI 128-129). La doctrina moral no requiere de libros, sino que se demuestra por sí misma. Kant rechaza las exaltaciones místicas, el encarecimiento de la santidad del estado célibe y los milagros, que imponen la superstición: sólo la razón pura debe ser intérprete de la religión. También rechaza el poder político de la Iglesia y las cruzadas: estos males son consecuencias de la fe eclesial. La fe moral kantiana rechaza, finalmente, todo voluntarismo. Conforme a la razón práctica, la verdadera fe es la creencia en Dios como creador todopoderoso del cielo y de la tierra, esto es, legislador santo; la creencia en él como gobernador santo y sostén moral del género humano y la creencia en él como juez recto (Ak. VI 139; cf. V 131). Además, y para evitar el antropomorfismo, no debe considerarse a Dios como indulgente o despótico, ni ha de ponerse la voluntad de Dios "en una benevolencia incondicionada hacia sus criaturas, sino en que mira ante todo a la calidad moral de ellas" (Ak. VI 141); la justicia divina, además, no puede ser representada como bondadosa y accesible a ruegos de perdón, sino "como restricción de la bondad a la condición de la concordancia de los hombres con la ley santa en la medida en que, como hijos de los hombres, pueden ser conformes a las exigencias de ella" (Ak. VI 141). Estas últimas consideraciones acerca de Dios resaltan fuertemente el carácter problemático del concepto de gracia utilizado por Kant. Volveremos a ellas más adelante.

En el libro cuarto de la *Religión*, titulado "Del servicio y el falso servicio bajo el dominio del principio bueno o de Religión y clericalismo" (Ak. VI 151) encontramos una última aproximación al tema de la gracia. En este pasaje sostiene Kant que "la Religión es (considerada subjetivamente) el conocimiento de todos nuestros deberes *como*

mandamientos divinos" (Ak. VI 153-154). En este contexto formula Kant el principio moral de la *Religión* opuesto a la ilusión religiosa, el cual no requeriría demostración: "todo lo que, aparte de la buena conducta de vida, se figura el hombre poder hacer para hacerse agradable a Dios es mera ilusión religiosa y falso servicio a Dios. Digo lo que *el hombre* cree poder hacer; pues no se niega por esto que, por encima de todo lo que *nosotros* podamos hacer, pueda aún haber en los secretos de la suprema sabiduría algo que sólo *Dios* puede hacer para hacernos hombres gratos a él" (Ak. VI 170). En la primera parte del pasaje, Kant reitera lo que ha venido sosteniendo a lo largo de todo el texto de la *Religión* acerca de la primacía de la moral por sobre la fe eclesial. En la segunda parte nos encontramos, sin embargo, con algo bastante sorprendente y que podría prestarse para falsas interpretaciones: Kant sostiene que podría haber algo que Dios puede hacer para que seamos gratos a él, sin presuponer nuestro esfuerzo por lograr la perfección moral. Adopta Kant aquí el punto de vista racionalista, es decir, no discute la posibilidad de un revelación divina, pero al mismo tiempo afirma que esto va más allá del alcance de la razón. Es por eso que esta aceptación de la posibilidad de la gracia enteramente gratuita, es decir, no mediada por la virtud moral, no tiene en la obra de Kant ninguna consecuencia práctica. Muy pronto vuelve él a formular la tesis inicial, señalando que quien cumple sus obligaciones morales puede esperar ser suplido "de alguna manera" por la sabiduría suprema, pero sin pretender que la razón determine en qué consiste este misterio (Ak. VI 171; V 128). Kant considera consistente denominar naturaleza "a lo que puede ser hecho por el hombre por medio del principio de la virtud" y gracia "a lo que sirve solamente para suplir la deficiencia de todo su deber moral" (Ak. VI 174). Quien estuviera persuadido de poder distinguir los efectos de la gracia de los efectos de la naturaleza caería en el fanatismo, ya que no está dentro de las capacidades humanas la percepción de lo suprasensible; quien tenga la ilusión de conseguir la justificación por medio de acciones religiosas de culto, caería en la superstición religiosa (Ak. VI 174-175). En concordancia con estos planteamientos, Kant reitera al final del tratado el principio de que "el justo camino no es ir al otorgamiento de gracia a la virtud, sino más bien de la virtud al otorgamiento de la gracia" (Ak. VI 202).

A pesar de que en la *Religión* el concepto kantiano de gracia está bien desarrollado, para entender este concepto es necesario acudir también a la última obra publicada en vida por Kant (1798), titulada *El conflicto de*

las facultades. En ella analiza los conflictos de la facultad universitaria de filosofía con las facultades de teología, derecho y medicina. A propósito del conflicto entre las facultades de filosofía y de teología, Kant se refiere nuevamente a la gracia. Después de establecer cuatro principios de exégesis bíblica (Ak. VII 38-43), Kant dice que la naturaleza es “aquel principio que predomina en el hombre para propiciar su felicidad” y que la gracia, en cambio, es “aquella misteriosa disposición moral que subyace dentro de nosotros, esto es, el principio de la pura moralidad” (Ak. VII 43). Ambos principios se hallan a menudo en contradicción.

A esto agrega Kant:

Ahora bien, si entendemos por Naturaleza (en sentido práctico) el poder ejecutar ciertos fines a partir de un esfuerzo propio en general, esa Gracia no sería sino la naturaleza del ser humano en cuando se ve movido a obrar por mor de su propio principio interno, pero suprasensible (la representación de su deber), principio que al querer explicarlo sin conocer fundamento alguno en tal sentido, damos en representar como un acicate hacia el bien que nos es imbuido por la divinidad, y, por ende, como gracia, al no hallar en nuestro interior las bases de semejante disposición. El pecado (la maldad de la naturaleza humana) ha hecho necesaria la legislación penal (cual si de siervos se tratara), más la gracia (esto es, la esperanza del desarrollo de ese bien que se vivifica mediante la fe en esas disposiciones originarias orientadas hacia el bien que moran en nuestro interior, y gracias al ejemplo de la humanidad grata a Dios en su Hijo) puede y debe tornarse más poderosa dentro de nosotros (en cuanto seres libres) con tal de que la dejemos actuar sobre nosotros, es decir, consintamos que active los sentimientos propios de una conducta similar a ese santo ejemplo. Por consiguiente, aquellos pasajes de la Escritura que aparentan entrañar una sumisión meramente pasiva a un poder ajeno, que obra en pro de nuestra santidad, han de ser interpretados de manera que se deduzca claramente la necesidad de *esforzarnos* por desarrollar en nosotros esa disposición moral, pese a que dicha disposición evidencie un origen

divino muy por encima de toda razón (en la indagación teórica de la causa), de modo que poseerla no sea tanto cuestión de mérito como de gracia (Ak. VII 43; cf. también Ak. VII 47, 52; VII 60 (nota al pie)).

Llama la atención el aparente giro en el concepto de gracia presente en este texto kantiano tardío. Se identifica aquí a la gracia con el principio interno suprasensible que lleva al hombre a actuar por deber. Este principio, “al querer explicarlo sin conocer fundamento alguno en tal sentido”, señala Kant, es atribuido a la ayuda sobrenatural. Kant, sin embargo, ya había explicado este fenómeno sin recurrir al concepto de gracia. De acuerdo a la segunda *Critica*, nuestra conciencia de la ley moral es un *factum* de la razón pura práctica que no puede ser aclarado teóricamente, ya que tal aclaración requeriría de una intuición intelectual de la cual carecemos (Ak. V 31-32). Cómo señala Kant en la *Fundamentación*, sabemos que la razón pura es práctica, es decir, que es capaz de determinar a la voluntad, pero no podemos saber cómo es esto posible (Ak. IV 461). En *El conflicto de las facultades*, Kant deja una “puerta abierta” a una posible intervención divina, al decir que la disposición orientada hacia el bien que mora en nuestro interior, evidencia “un origen divino muy por encima de toda razón”. Nuestra tendencia al bien, entonces, puede ser atribuida o bien a un principio interno suprasensible o bien al auxilio divino. Sin despejar este punto, lo que establece Kant en este pasaje relativo a la interpretación de la escritura es lo siguiente: si bien la creencia en una ayuda divina es aceptable, los pasajes que se refieran a esta ayuda deben interpretarse “de manera que se deduzca claramente la necesidad de *esforzarnos* por desarrollar en nosotros esa disposición moral” (Ak. VII 43). Kant en ningún caso intenta explicar la manera en que la influencia sobrenatural a la que alude la escritura tendría lugar; él propone más bien una novedosa conexión entre la gracia y la esperanza en el desarrollo de las disposiciones hacia el bien que moran en nuestro interior, sin contradecir lo dicho en *La Religión dentro de los límites de la mera razón*.

2.2.) La gracia como un cuarto postulado de la razón pura práctica

Kant es muy enfático al señalar que afirmar la experiencia interna de los efectos de la gracia constituye *fanatismo* (Ak. VI 52-53); que si bien una asistencia divina al margen de la virtud moral es posible, la percepción de ella como fenómeno suprasensible va más allá de los alcances de la

razón humana (Ak. VI 174-175) y que no se puede saber de qué manera opera la gracia en cuanto “complemento sobrenatural” (Ak. VII 44). Kant desarrolla el concepto de gracia de tal manera que no va más allá de los límites que él mismo ha descubierto en la razón humana⁶. Sin embargo, esta aclaración negativa no permite explicar adecuadamente el sentido y alcance del “recurso a la gracia” en el pensamiento de Kant. La clave del asunto se encuentra, a mi juicio, en el pasaje de *El conflicto de facultades* en que Kant afirma que “cuando el obrar no le basta al hombre para justificarse ante su propia conciencia (ese juez tan severo), la razón se ve autorizada a admitir la creencia en un complemento sobrenatural a su deficiente rectitud (sin que le quepa precisar en qué consiste este)” (Ak. VII 44).

Decía al comenzar este trabajo que, de acuerdo a la Dialéctica de la *Crítica de la razón práctica*, la razón debe postular la existencia de Dios, porque de otra manera el sumo bien, es decir, la reunión de virtud y felicidad, no sería posible. Sólo un ser omnisciente y todopoderoso puede hacer que los hombres reciban la felicidad que se merecen de acuerdo a su grado de virtud, es decir, proporcional al esfuerzo que hayan realizado por conseguir la perfección moral. Por este motivo, Kant postula la existencia de Dios y la inmortalidad del alma (Ak. V 122-134). Pienso que “el recurso a la gracia” desarrollado por Kant en la *Religión* debe ser leído en esta misma línea (cf. Bojanowski 2011, 91). El “recurso a la gracia” coincide con el concepto de postulado que Kant desarrolla en la segunda crítica. En este texto señala Kant que una exigencia de la razón pura en su uso especulativo conduce a hipótesis inciertas; un postulado, en cambio, es una exigencia de la razón pura práctica que

está fundada sobre un *deber*, cual es el convertir algo (el sumo bien) en objeto de mi voluntad para propiciarlo con todas mis fuerzas; más a ese efecto tengo que presuponer la posibilidad de tal objeto y con ellos las condiciones de semejante posibilidad, a saber, Dios,

⁶ Contra quienes critican a Kant por no dar cuenta de la experiencia religiosa que otorga conocimiento de Dios y subestimar el rol del culto y de la adoración en la religión, A. Wood señala que Kant nunca desarrolló una investigación sistemática acerca de la experiencia mística o de otros sentimientos religiosos; Kant no desconoce estos fenómenos, pero no puede dar cuenta racional de ellos, ya que la validez de un juicio radica en su comunicabilidad universal (Wood 1970, 2009, 201-207).

libertad e inmortalidad, habida cuenta de que no puede demostrarlas mediante mi razón especulativa, si bien tampoco puede refutarlas (Ak. V 142)⁷.

En este pasaje Kant sostiene que los postulados son condiciones de posibilidad del sumo bien. Kant insiste en que ser digno de felicidad y no participar de ella es incompatible con el querer de un ente racional que fuese omnípotente (Ak. VI 110-111). De esto se seguiría que la aceptación de los postulados es “una exigencia en sentido absolutamente necesario” (Ak. V 144). En otras palabras, la imposibilidad del sumo bien, esto es, de la reunión final de virtud y felicidad, resulta para Kant contradictorio desde el punto de vista de la razón y, por lo tanto, inconcebible. Si aceptamos adicionalmente que sin la gracia divina sería imposible para el hombre alcanzar el grado de virtud necesario para hacerse digno del sumo bien (cf. Ak. VI 76, 120, 171), entonces la gracia debe ser *postulada* si es que se quiere evitar caer en el “absurdo práctico” (cf. Wood 1970, 101-102, 232).

La gracia, por lo tanto, es condición de posibilidad del sumo bien tanto como lo es la inmortalidad del alma. Aunque así pudiera parecer a primera vista, Kant no abandona con estos planteamientos los límites impuestos al conocimiento racional. Ellos deben ser leídos en el contexto de una filosofía del “cómo si”: Si la realidad responde a los criterios de la razón, entonces el sumo bien existe, es accesible para el hombre y las condiciones para lograrlo son la inmortalidad del alma, la existencia de Dios y la gracia en cuanto asistencia divina gratuita. En este sentido, Firestone y Jacobs señalan que la razón práctica presupone que el mundo es significativo. El programa de Kant presupone la esperanza moral, la cual garantiza algo así como el principio de proporcionalidad y por eso no puede aceptar la idea de un universo en el cual el virtuoso o

⁷ Más adelante agrega Kant que “Una vez asentado que la ley moral pura obliga inexorablemente a cada cual como un mandato (no como una regla de prudencia), quién es íntegro puede muy bien decir: *quiero* que haya un Dios, así como que mi existencia en este mundo suponga igualmente, al margen de la concatenación natural, una existencia en un mundo puramente intelectual y, finalmente, que mi duración sea infinita, persisto en quererlo así y no me dejo arrebatar esta creencia; pues éste es el único caso donde mi interés, al no estar autorizado a dejar nada de lado del mismo, determina ineludiblemente mi juicio, sin hacer caso a las sutilezas, por muy incapaz que sea de replicarlas o contraponerle otras más aparentes” (Ak. V 143).

inocente encuentre sólo sufrimiento o desgracia (Firestone/Jacobs 2008, 156). Kant no sabe si este principio está justificado; puede que el mundo no sea significativo o que sea inestable. Dios podría no existir. Pero si la esperanza moral es real y si el mundo es significativo para nosotros, entonces debemos creer en la redención moral. Y cuando nosotros seguimos la guía de la razón práctica en relación al problema del mal radical, sólo nuestra unión con el modelo de perfecta humanidad ofrece legítimamente esperanza moral (Firestone/Jacobs 2008, 167-168)⁸.

3) ¿Bajo qué condiciones podemos esperar el auxilio divino?

La pregunta planteada exige dar respuesta a los problemas planteados en torno al problema de la gracia. A la pregunta de (a) si la gracia es para Kant verdaderamente “gratuita” o si es más bien “merecida” se asocia (b) la acusación de pelagianismo que frecuentemente se ha hecho contra Kant y además (c) la crítica de quienes sostienen que el concepto de gracia desarrollado por Kant contradiría el principio de que todo deber moral implica en el sujeto la capacidad de llevarlo a cabo (Ak. V 31; V 150). En relación a este último punto (c), Firestone/Jacobs sintetizan el problema en los términos siguientes: “la introducción de la gracia lleva a Kant a una dicotomía debilitante: o bien lo que la razón práctica nos dice acerca de la capacidad moral de la humanidad es erróneo o bien la evidente tendencia del hombre a desviarse de la ley moral indica que nadie puede esperar ser considerado agradable a Dios o quizás que no estamos obligados a seguir la ley moral de manera perfecta. La gracia, en el esquema kantiano, perturba radicalmente aquello que el principio

⁸ Siguiendo un razonamiento similar, y considerando que sin los hombres la creación entera sería un simple desierto, vano y sin final alguno, Kant se refiere al final de la tercera *Crítica* a la necesidad de considerar al hombre en cuanto ser moral como “fin final del mundo, en relación con el cual la contemplación misma del mundo tiene un fin” (Ak. VI 443). Así también señala Kant que para considerar al mundo como un todo en conexión según fines y como un sistema de causa finales se requiere pensar una causa de la naturaleza que sea tanto “inteligente y legislador de la naturaleza” como “supremo legislador del reino de los fines” (Ak. VI 444); esto conduce finalmente a la “prueba moral de la existencia de Dios”, ya que el concepto de la posibilidad del “fin final” que le está moralmente prescrito al hombre, “tiene que admitir la existencia de un creador moral del mundo, es decir, de un Dios” (Ak. VI 453).

“el deber implica el poder” nos dice acerca de la libertad humana⁹ (Firestone/Jacobs 2008, 57, cf. 76-82). Este problema conduce al “dilema entre lo santo y lo estoico” (“The Stoic- Saint Dilemma”, Firestone/Jacobs 94-95), el cual plantea que la teoría del mal radical parece forzar a Kant a ir en la dirección agustiniana, mientras que su concepción de gracia o ayuda divina “reintroduce un elemento obviamente pelagiano basado en el esfuerzo humano y en el mérito”¹⁰. Habría entonces en el planteamiento kantiano una contradicción no resuelta entre el concepto del mal radical y la consecuente apelación a la gracia, por un lado, y los conceptos morales como razón práctica, máxima y autonomía, por otro.

Para dar respuesta a los problemas señalados, es necesario decir que la idea de la virtud moral como la condición que permite “hacerse digno” de la gracia responde a la necesidad de preservar la autonomía moral en el ámbito religioso. Si la voluntad divina remplazara por medio de la gracia a la voluntad humana, entonces los actos realizados bajo el influjo de la gracia no serían ni libres ni morales, lo cual constituiría una consecuencia inaceptable, ya que de esta manera el hombre no podría ser ni bueno ni malo moralmente (Ak. VI 44; 100-101). El problema de fondo, sin embargo, radica en (a) la pregunta por el sentido del “hacerse digno” de la gracia. ¿No despoja acaso esta exigencia a la gracia de aquello que le es más propio, esto es, su carácter gratuito?

Pienso que la clave para entender este punto pasa por diferenciar adecuadamente entre el “hacerse digno de la gracia” y la gracia entendida como contraprestación. Evidentemente la segunda idea es contradictoria en sus términos. Lo que se recibe como contraprestación a cambio de un bien o de un servicio puede ser calificado como “pago” y en ningún caso como “gracia”. El “hacerse digno de la gracia” por medio de la virtud moral, por su parte, requiere un mayor análisis. En primer lugar, hay que señalar que la tensión entre virtud y gracia no es un invento de Kant, sino que viene de los textos del Evangelio. Cómo muestra de ello encontramos los llamados a la conversión y al arrepentimiento de Juan El Bautista; los Diez Mandamientos, las Bienaventuranzas y la gran parábola del Juicio Final narrada en Mateo 25. Incluso en los textos evangélicos en los cuales se exalta el perdón y la misericordia de Dios, como en la parábola del hijo pródigo, se habla también del

⁹ FIRESTONE, Chris y JACOBS, Nathan: *In Defense of Kant's Religion*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press 2008, 57 (mi traducción).

¹⁰ FIRESTONE, C. y JACOBS, N: *In Defense...*, 94 (mi traducción).

arrepentimiento sincero y el deseo de conversión como condición para recibirlas. Lo propio de la gracia divina no radica en que Dios actúa y el hombre obtiene todo sin esfuerzo alguno, sino en que Dios sale al encuentro del pecador arrepentido¹¹. En Kant, sin embargo, el énfasis no está puesto en el arrepentimiento, sino en la perfección moral. No se trata de decir que en el Evangelio los méritos no tengan importancia y que para Kant sí la tengan. La diferencia radica en la acentuación. A partir del texto del Evangelio se puede afirmar que el arrepentimiento sincero basta para recibir la gracia divina; Kant, en cambio, es mucho más exigente. Sólo quien haya hecho cuanto estaba en sus fuerzas para llegar a ser un hombre mejor se hace digno de recibirla (Ak. VI 52, 161).

Esta dignidad está constituida por una disposición moral de fondo orientada permanentemente a la imitación de Cristo en cuanto arquetipo de humanidad (Ak. VI 62)¹². El supuesto fundamental que permite sostener esta concepción es el concepto de Dios como el “conocedor de corazones”, capaz de ver no sólo los actos, sino también la disposición moral de fondo (*Gesinnung*) que subyace a ellos (Ak. VI 72-73)¹³.

¹¹ En el artículo de L. Stevenson titulado “Kant on Grace” encontramos una buena síntesis de las tensiones que tiene lugar en el pensamiento cristiano en torno al rol de Dios en las acciones morales humanas. Esta síntesis queda resumida en la “paradoja de la gracia”, expresión acuñada por el teólogo Donald Baillie, que consiste en atribuir a Dios nuestras buenas acciones sin negar, al mismo tiempo, nuestras propia responsabilidad en ellas. Esta convicción estaría en el centro de la vida cristiana y constituirían una diferencia esencial entre la vida cristiana y una “mera” moral (L. STEVENSON: “Kant on Grace”, en G. Michalson (ed.), *Kant’s Religion with the Boundaries of Mere Reason. A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press 2014, 128-129).

¹² Firestone y Jacobs destacan con especial énfasis la relación entre la gracia y Cristo en cuanto arquetipo de humanidad. “La gracia kantiana es primero y ante todo el descenso voluntario de un prototipo que restaura para nuestra especie la libertad moral y la posibilidad de una genuina bondad moral. La gracia, en este sentido, no está en conflicto con la libertad humana, ya que la disposición modélica aún debe ser adoptada por el agente moral; es este sentido, la soteriología de Kant es explícitamente sinérgica. Expresado brevemente, la gracia kantiana habla principalmente de la disposición hacia el carácter modélico, no de un estímulo místico de la voluntad para llegar a ser similar al modelo” (FIRESTONE, C. y JACOBS, N.: *In Defense...*, 167, mi traducción).

¹³ En el artículo titulado “Kantian Redemption. A Critical Challenge to Christian Views of Faith and Works”, Palmquist desarrolla buenos argumentos

No hay, por lo tanto, contradicción en los términos al afirmar que es necesario ser digno de recibir la gracia divina. La gracia sigue siendo gratuita, ya que “hacerse digno de ella” no significa que podamos exigirla a la manera en que el acreedor puede exigir al deudor el cumplimiento de la obligación contraída. Sí es posible *esperarla* considerando que Dios es un gobernador santo y un juez recto (Ak. VI 139). Si Dios fuera arbitrario, el hacerse digno de la gracia no tendría el menor sentido, ya que todo dependería finalmente de un decreto incondicionado de Dios. Este voluntarismo sería, a juicio de Kant, “el *salto mortale* de la razón humana” (Ak. VI 121).

en favor de la compatibilidad entre el Evangelio y la doctrina kantiana acerca de la gracia. Aunque en el Nuevo Testamento, señala, la redención está ligada al arrepentimiento, se entiende que si este arrepentimiento es de corazón tendrá como consecuencia un cambio en la conducta moral (Jn. 2, 14-26). Una conversión sin consecuencias morales sería una perversión de la enseñanza bíblica. Kant, señala este autor, rechaza las obras que se realizan sin una buena disposición moral de fondo. Como no podemos conocer directamente dicha disposición, debemos considerar el paso desde el mal hacia el bien como un don libre e inmerecido de Dios. Las buenas obras son solo la evidencia que podemos darnos a nosotros mismos de que nuestra fe en la redención divina no es vana, que realmente hemos sido salvados de sufrir las consecuencias de nuestra disposición hacia el mal. La gracia no puede ser considerada un premio, porque viene a nosotros cuando nuestra disposición es todavía corrupta; menos aún pueden las obras no morales apaciguar el disgusto divino, porque esto sería un inútil intento de controlar a Dios (Palmquist 2007, 36-37).

En una línea similar argumenta W. Kasper. En su libro *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, dice que debemos evitar que una falsa comprensión del mensaje de Jesús acerca de la justicia divina lleven a minimizar los dichos acerca del juicio, los cuales “constituyen una reiterada y perentoria llamada a la conversión a la vista de una última oportunidad concedida por la misericordia divina” (Kasper 2013, 75). Una misericordia que ignorar el mal existente en la historia como si fuera irrelevante, “sería gracia barata, no verdadera misericordia, la cual se toma en serio al ser humano y sus obras. En su misericordia, Dios quiere que se satisfaga su justicia. De ahí que Jesús, vicariamente por nosotros, cargue de forma voluntaria con los pecados de todos, que devenga incluso pecado (cf. 2 Cor. 5, 21).” (Kasper 2013, 77-78). Más adelante agrega: “una comprensión superficial de la misericordia de Dios incurriría en contradicción con la justicia y la santidad de este. Y ello ya no tendría que ver con la dura realidad de la cruz” (Kasper 2013, 109).

En relación al punto anterior, es necesario tener en cuenta (b) la acusación de pelagianismo que autores como Barth y Michalson han planteado en contra de Kant (Cf. Mariña 1997, p. 381). El pelagianismo, una teología herética que se remonta el monje británico Pelagio (400 d.c.), defendió una espiritualidad bíblica de fuerte corte voluntarista. Pelagio pensaba que a Dios se le pueden pedir toda clase de bienes, excepto la virtud; el hombre recibe el libre albedrío y debe usarlo rectamente, sin esperar la ayuda divina. Esta tesis, en consecuencia, “niega la necesidad de la gracia para un cumplimiento natural y salvífico de la ley moral, y con ello no tiene en cuenta la doctrina del pecado original y sus consecuencias” (H. Rondet, “Pelagianismo”, K. Rahner (ed.). *Sacramentum Mundi. Diccionario Teológico*). Es comprensible que algunos autores relacionen esta tesis con el pensamiento kantiano. Es necesario, sin embargo, examinar el asunto cuidadosamente.

Antes que nada, se debe señalar que Kant asume un concepto de gracia restringido. Para el cristianismo la gracia es mucho más que una ayuda sobrenatural que Dios le otorga al hombre para alcanzar la perfección moral. La gracia en el Nuevo Testamento se identifica con la salvación y con la misericordia de Dios (K. Berger, “Gracia”, K. Rahner (ed.). *Sacramentum Mundi. Diccionario Teológico*). En el contexto moral, la gracia es “un don sobrenatural, una ayuda interior, por la que Dios mismo obra en lo íntimo de nuestra libertad para que usemos bien de ella” (H. Rondet, “Pelagianismo”, K. Rahner (ed.). *Sacramentum Mundi. Diccionario Teológico*). Esta definición no es incompatible con el pensamiento de Kant. Si bien el filósofo insiste en que la razón no puede saber de qué manera esta ayuda divina tiene lugar (Ak. VI 71), él no descarta que esta ayuda sea posible, aún sin presuponer el concurso de la virtud. En otras palabras, Kant considera *possible* aquello que la fe cristiana *afirma como una verdad*. Si analizamos ahora la tesis del pelagianismo, vemos que a pesar de que comparte con la tesis kantiana un cierto voluntarismo, se trata, en definitiva, de dos tesis distintas. Kant no niega la ayuda sobrenatural en cuanto elemento esencial de la gracia; más bien acentúa la necesidad de la virtud moral como condición de posibilidad que permite recibirla. Se deben enfatizar aquí dos puntos fundamentales.

En primer lugar, que Kant presupone que es imposible para el hombre alcanzar la perfección moral por sus propios medios. De ahí se sigue que sea razonable que quien haya cumplido el deber incondicionado de llevar una buena conducta de vida pueda esperar la ayuda divina

(Ak. VI 120). Esto nos lleva a la siguiente pregunta: (c) ¿atenta acaso el recurso a la gracia propuesto por Kant contra el principio que dice que siempre es posible cumplir lo mandado por la ley moral? El principio señalado ocupa un lugar central en la moral kantiana; está formulado junto al imperativo categórico en la Analítica de la segunda Crítica por medio de la cita latina *sic volo, sic iubeo* (así lo quiero, así lo mando, Ak. V 31) y es reiterado en la *Religión* (VI 50). Este principio de origen estoico alude a la identidad entre el contenido de lo mandado por la razón y lo querido por la voluntad y se refiere fundamentalmente a nuestra capacidad de actuar moralmente aun en contra de las inclinaciones, la cual es demostrada por medio del ejemplo del hombre que aún amenazado de muerte por su principio, sabe que está en su poder el consentir o no en dar falso testimonio contra un hombre honrado (Ak. V. 30). Kant, sin embargo, no recurre a la gracia para complementar nuestra capacidad de actuar moralmente en cada caso, sino que recurre a ella para alcanzar el grado de virtud moral que nos haga dignos de felicidad. El principio estoico afirma nuestra capacidad para actuar moralmente, pero no implica su cumplimiento perfecto. En el ejemplo del falso testimonio, Kant no sostiene que el hombre amenazado de muerte actuará moralmente de manera necesaria, negándose a dar falso testimonio contra un hombre honrado; lo único que Kant afirma es que para él es *possible* actuar moralmente aún en contra de la inclinación a conservar la propia vida. Al hombre amenazado de muerte, se pregunta Kant, “¿acaso no le parecería entonces posible vencer su amor por la vida por muy grande que fuera éste? Quizá no se atreva a asegurar si lo haría o no; sin embargo, que le sería posible hacerlo, ha de admitirlo sin vacilar. Así pues, juzga que puede hacer algo porque cobra conciencia de que debe hacerlo y reconoce en su fero interno a esa libertad que hubiese seguido siéndole desconocida sin la ley moral” (Ak. V 30). Se debe conceder, en todo caso, que Kant no trata el tema de la gracia en la segunda Crítica y que el problema aparece por primera vez en la *Religión*. El mal radical y la gracia son dos conceptos que van indisolublemente unidos en el pensamiento kantiano.

En segundo lugar, se debe decir que en la moral kantiana lo esencial no son los actos, sino la “disposición moral de fondo”. De la gran dificultad que el hombre tiene para llegar a conocer, al menos parcialmente, su propia disposición moral de fondo (Ak. VI 441, VL 417), se sigue la imposibilidad de distinguir los efectos de la naturaleza de los efectos de la gracia (Ak. VI 174-175) y la necesidad de Dios en cuanto

“conocedor de corazones” (*Herzkündiger*) a la hora de establecer juicios morales definitivos acerca de las personas (Ak. VI 439)¹⁴. A pesar de su acentuación moral, la tesis de Kant no es unilateral, sino que sostiene la necesidad de colaboración entre lo natural (la virtud) y lo sobrenatural (la gracia). Con esta interpretación coincide Mariña, quien afirma que en la ética kantiana hay una conexión interna entre nuestra capacidad de recibir la gracia y nuestro estado moral. Se trata de la conexión intrínseca entre la universalidad de la ley moral, fundada en el valor absoluto de toda creatura, y el concepto de la gracia inmerecida. Sin la universalidad, la gracia sería pura arbitrariedad. Dios debería favorecer a un grupo “más valioso” que otro, lo que contradice la idea del hombre como fin en sí mismo. Solo desde una perspectiva moral (kantiana) somos capaces de ser receptivos a la gracia divina. La apertura a la gracia requiere de la universalidad en cuanto elemento formal y, por lo tanto, del cambio en la disposición moral de fondo, que es la más alta condición de la gracia (Mariña 1997, 385)¹⁵.

¹⁴ Así Kant afirma que “el santo y poderoso debe ser omnisciente para que así pueda percibir mi moralidad interna, la que descansa en la disposición moral de fondo” (VL 149= Ak. XXVII, 305). Cf. VL 150 (=Ak. XXVII 306), Ak. IV 408, 419; Ak. VI 439.

¹⁵ De lo expuesto se sigue que para Kant la fe en Dios fundada en la moral no sólo no es contraria a la razón, sino que es una exigencia de ella. Pero ¿Qué piensa Kant de la relación entre razón y fe revelada? ¿Hay alguna posibilidad de dialogo entre ellas? Hemos visto ya que Kant no considera que verdades de fe como la encarnación o la resurrección sean irracionales, sino que no es posible dar cuenta de ellas por medios de juicios que sean comunicables universalmente (Ak. VI 170). Lo que Kant considera irracional es una fe que pretenda obtener la salvación mediante ritos o sacrificios, sin esforzarse por conseguir la perfección moral. En relación a este punto, Nonnenmacher destaca correctamente que el resultado negativo de la reflexión de Kant es que los “medios de gracia” como la oración, el ir a la Iglesia, el bautismo y la comunión, lo son solo en la medida en que sirvan como vivificación de las disposiciones morales de fondo verdaderamente prácticas (Nonnenmacher 2011, 212). El único verdadero servicio a Dios es el “servicio del corazón” (Ak. VI 192), esto es, una observación de todos los verdaderos deberes como mandatos divinos basado sólo en la buena disposición moral de fondo (cf. Ak. VI 153, 443). Este constituye, a mi juicio, un primer punto de encuentro y un posible punto de partida para un diálogo entre la fe revelada y la razón.

Resumiendo lo visto hasta ahora, sostengo que tanto la acusación de pelagianismo como la crítica que sostiene que Kant desconoce en la *Religión* el principio, “el deber implica el poder”, son injustificados, y que no es contradictorio sostener que la gracia debe ser merecida. A la pregunta, ¿podemos esperar el auxilio divino?, Kant responde afirmativamente, sólo que estableciendo una condición: el recurso a la gracia no se puede establecer a costa de la autonomía moral. Kant logra establecer un equilibrio entre un concepto restringido de gracia no contradictorio con el cristianismo y el principio de autonomía establecido en la *Fundamentación* y en la *Critica de la razón práctica*.

Finalmente, y más allá de las grandes diferencias que existen entre la fe moral kantiana y la fe revelada, pienso que el punto más valioso de la reflexión de Kant radica precisamente en la relación que él establece entre gracia y autonomía moral. A pesar de que la experiencia de la fe nos habla de la misericordia infinita de Dios, no debemos olvidar que en la fe se da también un momento de autonomía. Dios quiere salvarme, pero no lo hará a costa de mi libertad. Yo debo aceptar la gracia divina y manifestar mi aceptación en mi conducta moral. En este punto, Kant es cercano a Agustín, quien afirma, “el que nos creó sin nosotros no nos salvará sin nosotros” (Agustín, Sermón 169 c.11 n 13). Para obtener la gracia, Kant piensa que es necesaria la virtud. Una lectura menos moralista del Evangelio nos dirá que basta con el arrepentimiento sincero y la auténtica conversión. Ambas lecturas, sin embargo, coinciden en pensar que en el ámbito moral la gracia “no es la causa de nuestra buena disposición moral de fondo. Es la buena disposición moral de fondo más bien la causa de la dignidad que permite recibir la gracia”¹⁶. Ella no es merecida, sino gratuita, y podemos esperarla en la medida en que lleguemos a ser dignos de ella. Si somos o no dignos de recibirla, sólo lo puede saber Dios, el “conocedor de corazones”.

Bibliografía

AGUSTÍN: *Sermones*, <http://www.augustinus.it/spagnolo/discorsi/index2.htm>, consultado en junio de 2014.

¹⁶ J. BOJANOWAKI: “Zweites Stück. Moralische Vollkommenheit”, en O. Höffe (ed.), *Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Berlin: Akademie Verlag 2011, 109, mi traducción.

BERGER, Klaus: "Gracia", K. Rahner (ed.). *Sacramentum Mundi. Diccionario Teológico*, http://www.mercaba.org/Mundi/CARTEL_SACRAMENTUM_MUNDI.htm, consultado en junio de 2014.

BOJANOWSKI, Jochen: "Zweites Stück. Moralische Vollkommenheit", en O. Höffe (ed.), *Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Berlín: Akademie Verlag 2011, 91-110.

BERGOGLIO, Jorge / Francisco, Sumo Pontífice de la Iglesia Católica: *Carta Encíclica Lumen Fidei*, Santiago: Paulinas 2013.

CRESPO, Mariano: *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*, Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile, 2012.

FIRESTONE, Chris/ JACOBS, Nathan: *In Defense of Kant's Religion*, Bloomington, Ind.: Indiana University Press 2008.

HORN, Christoph: "Die menschliche Gattungsnatur. Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen", en O. Höffe (ed.), *Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Berlín: Akademie Verlag 2011, 43-69.

KANT, Immanuel: *Akademie Ausgabe*, Deutsche Akademie der Wissenschaften (Ed.) Berlín: de Gruyter, 1902ff. (bisher erschienen: 29 Bde. in vier Abt.) (esp. *Crítica de la razón práctica*, trad. R. Aramayo, Madrid: Alianza, 2000; *La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. F. Martínez, Madrid: Alianza 1969, 1986).

—: *Vorlesung zur Moralphilosophie* (VL) (*Lecciones de Filosofía Moral*), *Ethica philosophica* (1751) (VL 133-147), W. Stark (ed.), Berlín: de Gruyter 2004.

KASPER, Walter: *La misericordia. Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, Sal Terrae: Santander 2013.

MARIÑA, Jacqueline: "Kant on Grace. A Reply to His Critics", *Religious Studies* 33 (1997), 379-400.

NONNENMACHER, Burkhard: "Der Begriff sogennanter Gnademittel unter der Idee eines reinen Religionsglaubens", en O. Höffe (ed.), *Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Berlín: Akademie Verlag 2011, 211-229.

PALMQUIST, Stephen: "Kantian Redemption. A Critical Challenge to Christian Views of Faith and Works", *Philosophia Christi* 9 (2007), 29-38.

RONDET, Henri: "Pelagianismo", K. Rahner (ed.). *Sacramentum Mundi. Diccionario Teológico* (http://www.mercaba.org/Mundi/CARTEL_SACRAMENTUM_MUNDI.htm), consultado en junio de 2014.

STEVENSON, Leslie: "Kant on Grace", en G. Michalson (ed.), *Kant's Religion with the Boundaries of Mere Reason. A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press 2014, 118-136.

Wood, Allen: *Kant's Moral Religion*, Ithaca and London: Cornell University Press 1970 (2009), 43-69.

–: "The Evil in Human Nature", en G. Michalson (ed.), *Kant's Religion with the Boundaries of Mere Reason. A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press 2014, 31-57.