

HUME, KANT AND KIERKEGAARD
ON THE FOUNDATION OF RELIGION

SILVIO MOTA PINTO*

Abstract: *This paper discusses, first, Hume's negative thesis about religion; secondly, it deals with Kant's attempt to refute him with an argument which appeals to a supposed elimination of the conflict between moral virtue and happiness; finally, it revisits Hume's thesis with Kierkegaard, for whom authentic Christianity is founded on the absurd. This dialectic among the three thinkers is crucial: first, the Scottish philosopher's thesis that religion rests upon a paradox; then the Kantian antithesis associated with a certain noumenic-ethical reinterpretation of Christianity; and finally Kierkegaard's restoration of Hume's position by means of an existential interpretation of Christian faith.*

KEYWORDS: CHRISTIAN EXISTENTIALISM; RATIONAL CHRISTIANISM;
PARADOX OF FAITH; CONFLICT OF FACULTIES; ANTINOMY OF PRACTICAL
REASON.

Reception: 02/06/2016

Acceptance: 13/02/2017

* Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Departamento de Filosofía,
pint@xanum.uam.mx

HUME, KANT Y KIERKEGAARD

SOBRE EL FUNDAMENTO DE LA RELIGIÓN

SILVIO MOTA PINTO*

Resumen: Este artículo discute la tesis negativa de Hume sobre la religión; en segundo lugar, examina el intento kantiano de refutarlo con un argumento que apela a una supuesta superación del conflicto entre virtud moral y felicidad, y finalmente retoma la tesis humeana con Kierkegaard, para quien el cristianismo auténtico está fundado en la aceptación del absurdo. Esa dialéctica entre los tres pensadores es crucial: primero, la tesis del filósofo escocés de que la religión descansa sobre una paradoja; en seguida, la antítesis kantiana asociada a cierta reinterpretación nouménico-ética del cristianismo, y, por último la restauración kierkegaardiana de la posición de Hume a través de una interpretación existencial del cristianismo.

PALABRAS CLAVE: EXISTENCIALISMO CRISTIANO; CRISTIANISMO RACIONAL; PARADOJA DE LA FE; CONFLICTO DE FACULTADES; ANTINOMIA DE LA RAZÓN PRÁCTICA.

Recibido: 02/06/2016

Aceptado: 13/02/2017

* Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Departamento de Filosofía,
pint@xanum.uam.mx

INTRODUCCIÓN

En la introducción a su *Historia natural de la religión* (1757),¹ David Hume afirma que hay dos cuestiones desafiantes sobre nuestras prácticas religiosas, a saber: 1) su fundamento en la razón, y 2) su origen en la naturaleza humana. En el mismo contexto, sostiene que la primera admite una respuesta clara si reconocemos, como investigadores racionales del mundo natural, la fuerza del argumento del diseño. La cuestión difícil —y a la que dedica toda la *Historia*— es la segunda. Su respuesta a la cuestión del origen de la religión en la naturaleza humana es que no hay un mecanismo cognitivo-afectivo capaz de explicar todas nuestras prácticas religiosas; su argumento para defenderla apela a un supuesto conflicto entre facultades al interior mismo de la práctica religiosa.

Aquí, me propongo 1) revisar la tesis negativa de Hume sobre la religión y el argumento para justificarla; 2) discutir el intento kantiano de refutar a Hume respecto al fundamento de la religión con un argumento que apela a consideraciones prácticas, a saber: la superación del conflicto fundamental entre virtud moral y felicidad, y 3) retomar la tesis negativa de Hume sobre la religión desde la perspectiva de Kierkegaard, para quien el cristianismo auténtico está fundado en la aceptación del conflicto identificado por Kant —lo que el filósofo danés denomina ‘la paradoja de la fe’—. Dos temas me interesan sobremanera en esa dialéctica entre esos tres pensadores de la Modernidad: primero, el gran *insight* del filósofo escocés, según el cual la religión está fundada en una paradoja y, por tanto, se sitúa más allá de los límites de la razón humana y, segundo, la manera novedosa en que Kierkegaard defiende la tesis humeana. Sin embargo, me interesa también entender el esfuerzo kantiano para garantizar un fundamento racional de la llamada religión natural.

LA TESIS NEGATIVA DE HUME SOBRE LA RELIGIÓN

Si nos restringimos a lo que dice el autor del *Tratado de la naturaleza humana* (1739-1740)² en la introducción a la *Historia*, la tesis respecto al origen de la religión se expresa de la siguiente manera:

1 En adelante, *Historia*.

2 En adelante, *Tratado*.

La creencia en un poder invisible e inteligente ha estado muy ampliamente difundida entre la raza humana, en todos los lugares y en todas las épocas. Pero no ha sido quizá tan universal como para no admitir excepción alguna, ni de ningún modo uniforme en las ideas que ha sugerido. Se han descubierto algunos pueblos que no tenían sentimiento religioso alguno, si se ha de creer a viajeros e historiadores. Jamás dos pueblos y difícilmente dos hombres han coincidido con exactitud en los mismos sentimientos. Parecería, por tanto, que *este preconcepto no surge de un instinto original o de una impresión primaria de la naturaleza*, así como surge el amor propio, la atracción entre los sexos, el amor por los hijos, la gratitud o el resentimiento, pues se ha comprobado que todo instinto de esta clase es absolutamente universal en todos los pueblos y edades y tiene siempre un objeto determinado que inflexiblemente persigue. (Hume, 1966: 43, énfasis mío.)

Propongo la siguiente paráfrasis del pasaje en cursiva de la *Historia* como la expresión de la tesis negativa sobre la religión (TNR) de Hume:

(TNR) No hay un mecanismo cognitivo-afectivo uniforme subyacente a todas las prácticas religiosas humanas.

Pero, ¿es plausible tal paráfrasis? Si consideramos las tesis humeanas respecto a nuestras prácticas involucrando los conceptos de *causalidad*, *sustancia*, *moral* y *justicia*, tal y como aparecen en el *Tratado* y en las *Investigaciones*,³ encontraremos un elemento de comparación con TNR. Pues, si bien es cierto que Hume enuncia tesis negativas acerca de esos conceptos, también propone tesis positivas sobre su origen y fundamento en nuestras mentes. Tomemos como ejemplo la causalidad.

La *Investigación* enuncia las tesis de que el concepto de *causalidad* no se origina ni de manera exclusiva en la experiencia ni tampoco sólo en la razón. El famoso argumento del filósofo escocés, supone que la causalidad se origina en la experiencia, la cual nos llevaría a una circularidad viciosa.⁴ Por otro lado, si suponemos que la

3 Me refero a la *Investigación sobre el entendimiento humano* (Hume, 1748) y a la *Investigación sobre los principios de la moral* (Hume, 1751). En adelante, me referiré a la primera como *Investigación*.

4 Eso aparece en la primera parte de la sección IV de la *Investigación*. Según Hume, si suponemos que las relaciones causales se pueden extraer exclusivamente de la experiencia a partir de la observación de proximidad espacio-temporal, sucesión temporal y conjunción constante de ejemplares de dos

causalidad está fundada en la razón —la facultad de las reglas de inferencia— estaríamos concibiendo a tal concepto y al principio asociado a él como una regla silogística de aplicación irrestricta. El problema es que nuestro método de investigación de las leyes causales naturales requiere la aplicación de reglas de inferencia no-deductivas a partir de la observación de regularidades empíricas, por lo que la causalidad no podría fundarse en un mecanismo de aplicación irrestricta.⁵ El mecanismo mental que, según Hume, explica adecuadamente nuestras prácticas causales sería una disposición que se aplica de manera correcta sólo a un grupo de conjunciones constantes de sucesos mundanos.⁶

Algo semejante encontramos en el tratamiento humeano de los conceptos de *sustancia*, *moral* y *justicia*, a saber: tesis negativas seguidas de sus respectivas tesis positivas; para cada uno de ellos, rechaza ciertas explicaciones filosóficas de su fundamento en nuestras mentes y a su vez propone un conjunto distinto de facultades que modelaría nuestra aplicación competente de tales conceptos.⁷ La única excepción a esa regla es la religión. La pregunta por el origen de las creencias religiosas en la naturaleza humana tiene apenas una respuesta negativa en Hume. Como ya lo mencioné, él afirma TNR y, por tanto, excluye la religión del proyecto filosófico del *Tratado*. Por otro lado, parece haber una tensión entre TNR y lo que afirma en la introducción de la *Historia* acerca del supuesto fundamento racional de la religión.⁸ Examinaré, por tanto, el argumento humeano en favor de TNR; veremos que esa tensión es apenas aparente. La *Historia* hace una breve recapitulación de las prácticas religiosas asociadas a diversas culturas para mostrar que el conjunto de ellas es muy heterogéneo; lo más fructífero sería dividirlo en dos grupos: el de las religiones politeístas (o idólatras) y el de las monoteístas (o teístas). Las primeras

tipos distintos de sucesos mundanos, no podemos generalizar a partir de esas observaciones hacia leyes causales a no ser que apliquemos la regla inductiva de causalidad.

5 La segunda tesis negativa de Hume sobre la causalidad está en la segunda parte de la sección IV de la *Investigación*.

6 Éste es el tema de la sección V de la *Investigación*. También es el tema central de la sección VIII de la parte III del libro I del *Tratado*. En ambos, el hábito causal se concibe como un mecanismo de transmisión de creencia que parte de lo observado (regularidades empíricas) a lo no-observado (leyes causales naturales).

7 Para mayor detalle, ver los capítulos 3, 5 y 6 de Mota-Pinto, 2012.

8 Ahí afirma que no hay una explicación filosófica que abarque la totalidad de nuestras prácticas religiosas (TNR) y que, sin embargo, cierta práctica religiosa cristiana está fundada en la razón.

engloban una serie de cultos más primitivos hacia divinidades con variadas formas humanas, animales y de otras entidades naturales, como el Sol, la Luna, la lluvia o el viento. En su ignorancia de los principios y poderes que gobiernan los fenómenos naturales, las sociedades más primitivas —en las que floreció la idolatría— les rendían culto a esos dioses más concretos con la expectativa de que los protegieran de las amenazas y peligros naturales. De esa manera, pacificaban sus miedos y expectativas sobre inundaciones, sequías, plagas y enfermedades, así como resolver problemas muy concretos de la vida cotidiana relacionados con su supervivencia, seguridad y bienestar.⁹

Así, dirigidos a la solución de los problemas prácticos con que se enfrentaban las sociedades más ignorantes en que se instalaron, los ritos politeístas representaban de forma alegórica tales poderes causales invisibles como entidades concretas, a veces dotadas de pasiones típicamente humanas. Por ejemplo, en el politeísmo de la Grecia antigua, Marte, el dios de la guerra, era representado como cruel e impetuoso, mientras que Mercurio, el dios del comercio, como engañoso y traicionero. Hume especula que en el origen causal de las creencias religiosas politeístas estarían pasiones como la preocupación por la felicidad, el miedo a la muerte, la sed de venganza y el deseo de supervivencia.¹⁰ Considera además que esas creencias en la existencia de divinidades naturales requieren de la imaginación y de una especie de sentido interno para dar cuenta de su contenido —la existencia de tales poderes causales invisibles—,¹¹ así como de su fuerza motivadora sobre las acciones de los miembros de esas comunidades idólatras.¹²

9 Sobre eso discurre el autor en los primeros cinco capítulos de la *Historia*.

10 Eso se encuentra en el último párrafo del capítulo 2 de la *Historia*.

11 Tal contenido se inferiría causalmente de los fenómenos naturales objeto de los miedos y expectativas de los miembros de las comunidades en cuestión. Hume sostiene que la inferencia causal requiere la sensibilidad para la observación de regularidades y la imaginación para operar la transición entre lo observado y lo no-observado.

12 Eso porque, de acuerdo con la concepción humeana de la creencia, ésta es un sentimiento —una especie de pasión— compuesto de un elemento de contenido, representado por combinaciones de ideas, y un elemento de fuerza, explicada en términos de impresiones. Nuestras creencias interactúan causalmente con otros estados psicológicos intencionales y con la acción humana. Acerca de la concepción humeana de la creencia, véanse Hume, 1739: libro I, parte III, sección VII y Hume, 1748: sección V, parte II. Una discusión de su concepción de las pasiones como compuestas de contenido intencional y fuerza aparece en el capítulo 4 de Mota-Pinto, 2012.

En contraste, las religiones monoteístas o teístas incluyen un conjunto de cultos hacia una divinidad única caracterizada como una entidad puramente espiritual y abstracta. Nuestro autor considera las religiones monoteístas como típicas de sociedades culturalmente más avanzadas, en donde las creencias religiosas responden a cuestiones teóricas más abstractas como, por ejemplo, el enigma sobre el origen y el diseño del universo. Para Hume, la teología cristiana ilustra bien ese tipo de perspectiva hacia la religión y precisamente por eso la interpreta como esforzándose por fundarse en la razón.¹³

En la *Historia*, Hume también afirma que el politeísmo surgió antes del monoteísmo y que los cultos religiosos teístas evolucionaron a partir de cultos idólatras más primitivos, a medida que las sociedades se tornaron menos ignorantes sobre las leyes causales naturales. Nuestro autor menciona evidencia histórica según la cual hace poco más de 2 000 años todas las sociedades eran prácticamente idólatras, exceptuando el teísmo de los hebreos y de parte de la sociedad griega de la época.¹⁴ Para explicarlo, propone la hipótesis¹⁵ de una evolución gradual del concepto de *Dios* a partir de nociones más concretas y con múltiples instancias, fundadas en la sensibilidad y la imaginación, hacia conceptos más abstractos y unificados fundados en la razón.¹⁶

13 Aquí cabe insertar una distinción reconocida por Hume y presente en las discusiones sobre filosofía de la religión en el siglo XVIII, a saber: la distinción entre religión natural y revelada. Tomemos el caso del cristianismo. Una práctica cristiana es revelada si está basada en la creencia de que Dios intervino directamente en el mundo para enseñarla. Por otro lado, la teología cristiana ofrece un ejemplo paradigmático de religión natural en tanto su creencia en la existencia divina se deriva de especulaciones respecto al mundo natural justificadas por medio de argumentos.

14 El caso de la sociedad griega antigua es más complicado, pues, como Hume mismo lo admite (1757: capítulo 8), durante un largo periodo convivieron cultos idólatras con el teísmo de los filósofos. Ese también habrá sido el caso de la sociedad hebrea durante un cierto periodo. Un ejemplo de eso es el famoso episodio del *Éxodo*, cuando, en el Monte Sinaí, Moisés recibió las tablas de la Ley, mientras su pueblo practicaba el politeísmo.

15 Esa hipótesis acerca de los diversos fundamentos cognitivo-afectivos de diferentes prácticas religiosas está presente de manera implícita en los primeros siete capítulos de la *Historia*, pero en particular la encontramos en los capítulos 4 y 6.

16 Aquí, según nuestro autor, opera más bien la razón teórica, en tanto nos permite inferir, a partir de hechos, sobre la totalidad del universo hacia la existencia de Dios como entidad que trasciende dicha totalidad y, en este sentido, no puede ser objeto de conocimiento. Los argumentos cosmológicos,

Además de la hipótesis acerca del origen histórico de los monoteísmos en cultos politeístas precedentes, Hume sostiene la tesis del flujo y reflujo entre politeísmo y monoteísmo. Eso significa que los grupos humanos donde prosperaron prácticas religiosas oscilarían entre representaciones más concretas y más abstractas de la(s) divinidad(es). Así se expresa al respecto:

Debe señalarse que los principios religiosos sufren una suerte de flujo y reflujo en la mente humana y que los hombres tienen una tendencia natural a elevarse de la idolatría al monoteísmo y a recaer de nuevo del monoteísmo en la idolatría. [...] las mismas ansias de felicidad que llevan al hombre a pensar en estas fuerzas invisibles e inteligentes no le permiten que durante mucho tiempo siga concibiéndolas de la manera simplista con que lo hacía al principio, como seres poderosos pero limitados, dueños del destino humano pero esclavos del hado y del curso de la naturaleza. Las loas y alabanzas exageradas de los hombres exaltan aún más la idea que tienen de ellos y, con el deseo de elevar a sus dioses a los más altos niveles de perfección, terminan por concebir los atributos de unidad, infinitud, simplicidad y espiritualidad. Estos sutiles conceptos, que exceden un tanto la comprensión común, no se mantienen largo tiempo en su pureza original, sino que es necesario apuntalarlos con la noción de intermediarios inferiores o agentes subordinados que se interponen entre los hombres y su suprema deidad. [...] Los hombres fluctúan entre estos sentimientos encontrados. Su misma flaqueza los arrastra aún más abajo, de un dios omnipresente y espiritual hacia un dios corpóreo y limitado, de un dios corpóreo y limitado hacia una estatua o representación visible. La misma propensión a lo sublime los impele nuevamente hacia arriba, de la estatua o imagen material al poder invisible, a la idea de una deidad infinitamente perfecta, creadora y soberana del universo. (Hume, 1966: 82-83)

En mi opinión, la cita conlleva a una interpretación todavía más radical de la tesis del flujo y reflujo; se trataría no meramente de una oscilación cíclica entre idolatría y teísmo al nivel de diferentes comunidades religiosas o entre grupos dentro de la misma comunidad a lo largo del tiempo, sino incluso a nivel individual oscilaríamos permanentemente entre conceptos más concretos y más abstractos de Dios.

Según esa interpretación, el flujo y reflujo entre idolatría y teísmo refleja un conflicto al nivel de nuestras facultades mentales entre sus usos práctico y teórico. La

teleológicos y ontológicos de la teología cristiana ejemplificarían tal uso de la razón. Hume los discute en sus *Diálogos sobre la religión natural* (Hume, 1779).

existencia de esa tensión permanente entre las motivaciones prácticas que llevan a creer en dioses más concretos y las cuestiones teóricas que nos inclinan más bien a aceptar la existencia de un dios más abstracto y, el consecuente conflicto subyacente entre facultades, es lo que finalmente justifica la TNR. La religión está más allá de los límites de la razón, porque nuestro aparato cognitivo-afectivo está constituido de tal manera que en el ámbito de esa disciplina sus aplicaciones prácticas contradicen las teóricas. De acuerdo con Hume, ejemplos de ese conflicto de facultades y, por tanto, de esos conceptos contradictorios de la divinidad se encuentran en el politeísmo de los griegos antiguos y también en el Islam. Curiosamente, en el mismo contexto parece eximir al cristianismo de tales contradicciones.¹⁷

El diagnóstico filosófico de Hume es que las prácticas religiosas son esencialmente inestables e involucran creencias contradictorias, lo cual está relacionado de manera intrínseca con su propio objeto de culto. Me atrevo a decir que, según el autor del *Tratado*, no puede haber una metafísica positiva sobre la religión debido al carácter inconsistente de sus representaciones conceptuales. El concepto de *Dios* en general contiene, por un lado, ideas de poderes causales naturales y, por el otro, representaciones de entidades que trascienden a la naturaleza. Se trata de prácticas o cultos, en el centro de las cuales se ubica un conflicto insuperable entre el uso práctico de nuestras facultades y su uso teórico.¹⁸

17 Al respecto, véase Hume, 1966: 78. Considero la exclusión humeana del cristianismo natural del ámbito absurdo apenas aparente porque, debido a su concepción de la mente humana aunada a su tesis del flujo y reflujo en el campo de la religión, no se sostendría la hipótesis de que la teología cristiana podría satisfacer la necesidad religiosa humana de manera estable y prolongada, porque el ciclo de conflictos entre usos teóricos y prácticos de conceptos y principios religiosos invariablemente se reinstalaría. Ese elemento histórico-dialéctico del flujo y reflujo entre aplicaciones naturales y trascendentes del concepto de *Dios* pone de manifiesto —según Hume— lo infructífero de cualquier esfuerzo de eximir cualquier práctica religiosa —inclusive las más ilustradas— de la paradoja y del absurdo. Pese a eso, la aparente exención humeana de paradoja respecto al cristianismo fue ciertamente lo que sugirió a Kant la posibilidad de fundar el cristianismo natural en la razón. Más sobre eso, en la siguiente sección.

18 Esa conclusión es perfectamente compatible con la del ensayo sobre los milagros (Hume, 1748: sección x) en la cual Hume afirma que la presencia de milagros en el cristianismo revelado muestra que esa práctica religiosa está fundada en la fe y no en la razón. Autores como Richard Popkin (Hume, 1980: introducción; Popkin, 1951) y Jyrki Kivelä (2013: sección 3.2; y 1998) han mantenido que el escepticismo humeano sobre los milagros como evidencia para justificar racionalmente la

Antes de evaluar la tesis humeana sobre el fundamento de la religión, la compararé con las posturas de Kant y Kierkegaard. Empiezo con la posición kantiana.

KANT: LA RELIGIÓN DENTRO DE LOS LÍMITES DE LA RAZÓN

El primer marco filosófico kantiano —el del idealismo trascendental— se presenta de manera definitiva en la *Crítica de la razón pura*.¹⁹ En líneas generales, el problema con el que se enfrenta el filósofo alemán se podría plantear como la pregunta por las condiciones conceptuales e intuitivas que tornan posibles los juicios sintéticos objetivos de la metafísica, de la ciencia de la naturaleza y de la matemática. En la “Estética trascendental”, Kant resuelve el problema respecto a los juicios de la matemática pura: los juicios sintéticos *a priori* de la aritmética pura requieren ser interpretados como la forma en que nuestro aparato cognitivo clasifica los fenómenos de acuerdo con su ubicación temporal objetiva, así como los juicios sintéticos *a priori* de la geometría euclidiana deben ser concebidos como la manera en que nuestra sensibilidad ordena los fenómenos según su ubicación espacial objetiva. Eso significa que, según Kant, los objetos externos —los fenómenos externos— se presentan sólo si sus respectivas representaciones intuitivas obedecen a los principios de la geometría euclidiana;²⁰ por otro lado, afirma que los objetos internos y externos son

creencia religiosa abre el camino para su aceptación por medio de la fe. Por otro lado, Nolan Jacobson (1959) afirma que el escepticismo de Hume —sobre las posibilidades de la razón tanto para justificar epistémicamente nuestras creencias como para determinar nuestra acción moral aunada a su naturalismo respecto a aquello que torna posible nuestras prácticas morales, políticas y religiosas, capacidades psicosociales para empatizar con los demás— le impide fundar la religión en la razón. Sin embargo, el diagnóstico de la presencia del concepto paradójico de dios en el seno mismo de la religión es más contundente, pues inviabiliza por completo cualquier intento de fundamentación racional de ese tipo de práctica. Insisto, por tanto, que el argumento de la *Historia* es mucho más decisivo para establecer la tesis negativa de Hume que el mostrado en la sección x de la *Investigación* o inclusive su escepticismo más general sobre el proyecto fundacionista del racionalismo de la modernidad.

19 Texto que, como se sabe, debe conocerse a partir de sus dos primeras ediciones —la de 1781 y la de 1787—, las cuales difieren mucho entre sí. En adelante, *Primera crítica*.

20 Eso lo sostiene Kant de manera más explícita en un texto que escribió después de la primera edición de la *Primera crítica*, el cual denominó *Prolegómenos a toda metafísica futura* (Kant, 1783). En adelante, *Prolegómenos*. Específicamente en Kant, 1783: primera parte, § 10 y observación 1.

dados sólo si sus respectivas intuiciones están de acuerdo con las reglas de la aritmética de las ecuaciones numéricas.²¹

Para resolver el problema de cómo son posibles los juicios sintéticos de la física newtoniana, se necesita apelar a la “Analítica trascendental”; ahí postula las condiciones conceptuales indispensables para la constitución del contenido objetivo de esos juicios sintéticos. Basándose en la tabla lógica de la forma de los juicios, Kant concluye que a cada una de las doce maneras de clasificarlos y sus partes constituyentes de acuerdo con su forma lógica corresponde cierto contenido semántico dado por conceptos categoriales (y sus respectivos principios y esquemas *a priori*), los cuales deberán ser aplicados a representaciones empíricas menos complejas —sensaciones, intuiciones y juicios menos complejos—. Así, por ejemplo, a los juicios sintéticos empíricos de la forma hipotética les corresponde un contenido relacional causal, tal que los contenidos proposicionales expresados respectivamente por su antecedente y consecuente representarían sucesos conectados por la relación entre causa y efecto. Podríamos ilustrarlo con el siguiente juicio mencionado en los *Prolegómenos* (1783: § 20): *si esa piedra es iluminada por el sol por tiempo suficiente, entonces se calienta.*

Pero, ¿qué sucede con los juicios sintéticos cuando las condiciones intuitivas y conceptuales para la constitución de su contenido objetivo no se satisfacen? De acuerdo con el filósofo alemán, ahí abandonamos el dominio de la experiencia para entrar en el de la metafísica dogmática —el realismo trascendental—, donde ya no hay objetividad en tanto correspondencia o no entre los contenidos proposicionales de los juicios sintéticos empíricos y los sucesos mundanos que representan; tales juicios sintéticos metafísicos no son ni verdaderos ni falsos.

Ahora bien, concentrémonos en las pretensiones de conocimiento acerca de Dios de la teología racional. En la sección de la “Dialéctica” llamada “Ideal de la razón pura”, Kant muestra que los argumentos teológicos en favor de la existencia de Dios son falaces; pues razonan sobre un objeto que trasciende cualquier experiencia posible, aplicando conceptos estructuradores de nuestro conocimiento, tales como *sustancia*, *existencia* y *causalidad* fuera de su dominio de aplicación legítimo (el de los fenómenos). Así, por ejemplo, en la famosa prueba ontológica se le atribuye una

21 En mi opinión, Kant no logra convencernos de que la forma temporal de nuestra percepción de los fenómenos internos y externos tenga que ver con la aritmética de las ecuaciones numéricas. Además está el problema de si la forma espacial de nuestra percepción de los fenómenos externos está esencialmente ligada a los postulados y teoremas de la geometría euclidiana. Sin embargo, una discusión de esas lagunas en la doctrina kantiana me desviaría mucho de mi objetivo en este artículo.

existencia a Dios independiente de cualquier conexión de su respectivo concepto con alguna intuición, como si el concepto de *existencia* se pudiese extraer analíticamente de la esencia de Dios. En ese caso, se emplean de manera equivocada las categorías de *sustancia* y *existencia*.²² Razonamientos semejantes respecto a las otras pruebas teológicas²³ muestran, según Kant, que la creencia en la existencia del Dios cristiano no podría estar fundada en la razón teórica, puesto que rebasa los límites de toda experiencia posible.²⁴

A pesar de no poder fundarse en el uso teórico de nuestras facultades, Kant encuentra en el dominio práctico una razón para justificar la creencia en la existencia de Dios. Eso requiere abandonar el campo de la *Primera crítica* para adentrar en el terreno de la *Crítica de la razón práctica*.²⁵ De acuerdo con el filósofo alemán, la razón práctica influye en nuestras acciones en la medida en que nos concebimos a nosotros mismos como seres esencialmente libres. Su concepto de *libertad* incluye no sólo el sentido negativo en el cual escapamos a las leyes psicológicas que gobiernan nuestras acciones,²⁶ sino principalmente el sentido positivo en el que somos capaces de guiar nuestras acciones por principios racionales que nos auto-imponemos. Esa idea de una voluntad autónoma capaz de imponerse a sí misma una legislación dictada por la razón práctica —la cual elige gobernarse por máximas de acción que pasan el *test*

22 Acerca de la crítica kantiana a la prueba ontológica, véase Kant, 1787: 620-630.

23 Respecto a la crítica kantiana a esas pruebas de la existencia de Dios, véase Kant, 1787: 631-658.

24 Hay aquí una increíble coincidencia entre Hume y Kant acerca de la imposibilidad del conocimiento objetivo de Dios. Las críticas de ambos contra esas pruebas y en específico contra el argumento teleológico —el famoso argumento del diseño— refuerzan su tesis de que la razón busca con ese argumento conocer un objeto más allá de sus límites. Beryl Logan (1998) distingue la crítica humeana de la de Kant en el contexto teórico con el propósito de señalar el uso ingenioso que el filósofo alemán después hará del diseño en el contexto práctico de la religión natural. Más adelante lo discuto para fundar el cristianismo natural.

25 Kant, 1788. En adelante, *Segunda crítica*.

26 Según el modelo mecánico utilizado por los filósofos modernos, tales estados psicológicos (denominados pasiones, por ejemplo, amor, odio, orgullo y humildad) se conciben como fuerzas internas que interactúan causalmente entre sí y con nuestras acciones. A partir de la observación de regularidades empíricas entre las pasiones y la conducta resultante, podríamos en principio descubrir las leyes psicológicas que las gobiernan. Al respecto, véanse, por ejemplo, Hume, 1939: libro II; Mota-Pinto, 2012: capítulo 4 y también la “Introducción a la doctrina de la virtud”, en la *Metafísica de las costumbres* (Kant, 1797: *passim*).

de universalización expresado por el imperativo categórico—²⁷ es, de acuerdo con el autor de la *Segunda crítica*,²⁸ el fundamento mismo de la moralidad.

A esa equivalencia propuesta por Kant entre racionalidad práctica, autonomía y virtud moral hay que añadir la idea cristiana de *santidad*. La *Segunda crítica* identifica la idea de *virtud moral* con la de *santidad* en el siguiente pasaje:

Esta santidad de la voluntad es, sin embargo, una idea práctica, que necesariamente tiene que servir de *modelo*; acercarse a éste en lo infinito, es lo único que corresponde a todos los seres racionales finitos, y esa idea les pone constante y justamente ante los ojos la ley moral pura, que por eso se llama también santa; estar seguro del progreso en el infinito de sus máximas y de la inmutabilidad de las mismas para una marcha ininterrumpida hacia adelante, es lo más alto que la razón práctica finita puede realizar, es la virtud, la cual a su vez, al menos como facultad naturalmente adquirida, nunca puede ser perfecta, porque la seguridad, en semejante caso, nunca llega a ser certeza apodíctica y, como convicción, es muy peligrosa. (Kant, 2002: 52)

Tomo la tesis de que la moralidad o santidad no se puede realizar en el mundo natural, sino que corresponde a un ideal de cómo viviría su vida un ser racional en un mundo donde interactuara con otros seres racionales. En términos de la dicotomía kantiana entre mundo de los fenómenos y de los noumenos, el concepto de persona virtuosa movida únicamente por su deber —las imposiciones de las leyes morales, según el imperativo categórico— no se podría instanciar en el mundo de los fenómenos, donde estamos determinados a actuar también movidos por nuestras pasiones. Esa imposibilidad se relaciona con el hecho de que la moralidad a menudo obliga a luchar contra nuestra naturaleza y nuestras pasiones.

Pese a la imposibilidad de realizar la moralidad en el mundo natural, Kant afirma que cada uno de nosotros es consciente²⁹ de su inclinación para la virtud moral

27 La metaley ordena: “actúa de tal manera que a querer la máxima que gobierna tu acción pueda en principio ser tomada como ley universal válida para todos los seres racionales”.

28 Y también de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (Kant, 1785). En adelante, *Fundamentación*.

29 Una especie de conciencia especial *a priori* de nuestra humanidad, la cual Kant denomina *hecho de la razón* (*Faktum der Vernunft*). Probablemente se refiere a la conciencia que todos tendríamos del concepto de *persona* como un ideal de moralidad al cual aspiraríamos. Véase Kant, 1788: libro 1, capítulo 1, § 7.

en tanto nos damos cuenta de nuestra capacidad para aplicar las restricciones del imperativo categórico sobre los principios que guían nuestra conducta. Por otro lado, también estamos dotados de una facultad de desear, por la cual elegimos los medios a nuestro alcance para conseguir la felicidad. Por desgracia, no hay ninguna vinculación entre esos dos fines distintos de la acción humana —la moralidad y la felicidad— para garantizar que las conductas que llevan a la virtud también acercan a la felicidad y viceversa. El individuo que toma la perfección moral como modelo a seguir puede estar metido en una sociedad donde la inmensa mayoría con frecuencia actúe de manera inmoral y, por lo tanto, llevar una vida infeliz. Por otro lado, tampoco está garantizado que una vida volcada en la búsqueda de la felicidad conduzca a la perfección moral. Eso porque, como Kant ha mostrado,³⁰ los medios para alcanzar la felicidad varían de persona a persona, por lo que las máximas para el bienestar individual no son universalizables y, en consecuencia, no califican como máximas morales.

El conflicto resultante del intento de fusionar la felicidad y la moralidad en lo que se podría llamar *el bien supremo* es lo que Kant denomina *la antinomia de la razón práctica*. Así lo expresa:

En el supremo bien para nosotros práctico, es decir, que nuestra voluntad ha de hacer real, son pensadas la virtud y la felicidad como necesariamente enlazadas de tal modo, que la una no puede ser admitida por una razón pura práctica sin que la otra le pertenezca también. Ahora bien, este enlace es (como todo enlace en general) o *analítico* o *sintético*. Pero como este enlace dado no puede ser analítico, como se ha demostrado precisamente antes, tiene que ser pensado sintéticamente y como enlace de la causa con el efecto, porque concierne a un bien práctico, es decir, que es posible por la acción. Así, pues, o el apetito de felicidad tiene que ser la causa motriz de las máximas de la virtud, o la máxima de la virtud tiene que ser la causa eficiente de la felicidad. Lo primero es *absolutamente* imposible, porque (como ha sido demostrado en la analítica) las máximas que ponen el fundamento de determinación de la voluntad en el deseo de su felicidad, no son morales y no pueden fundamentar virtud alguna. Pero lo segundo es *también imposible*, porque todo enlace práctico de las causas con los efectos en el mundo, como consecuencia de la determinación de la voluntad, no se rige por las intenciones morales de la voluntad, sino por el conocimiento de las leyes naturales y por la facultad física de usarlas para sus designios, y, por consiguiente, un

30 Véase Kant, 1788: *Analítica de la razón pura práctica*, teorema I.

enlace necesario y suficiente para el supremo bien de la felicidad con la virtud, mediante la más puntual observancia de las leyes morales, no puede esperarse en el mundo. (Kant, 2002: 144-145)

Desde la perspectiva kantiana, la antinomia se expresa como un conflicto entre el juicio según el cual

(1) la búsqueda de felicidad conduce a la perfección moral

y aquél según el cual

(2) la búsqueda de la perfección moral conduce a la felicidad

Tal conflicto se resuelve sólo si aceptamos la falsedad de (1), pero al mismo tiempo reinterpretamos a (2) de manera que se torne verdadero. Esa reinterpretación requiere apelar a los siguientes dos postulados:

(P₁) el ser humano entendido como nóumeno —el alma humana— es inmortal;
(P₂) el Dios cristiano existe.

Según el autor de la *Segunda crítica*, P₁ garantiza la eternidad de la vida humana en el dominio nouménico y, por tanto, la posibilidad de alcanzar la perfección moral, mientras que P₂ establece el puente entre moralidad y felicidad, en tanto que la existencia de Dios —el diseñador y creador nouménico del mundo natural— garantizaría la armonía entre el dominio de aplicación de la ley moral —el mundo nouménico de los seres racionales— y aquél donde rigen las leyes causales psicológicas —el mundo de los seres humanos como fenómenos—. Si el alma humana es inmortal y hay un Dios que diseña y crea el mundo natural a la imagen del mundo moral, entonces la virtud moral lleva a la felicidad.³¹ Para Kant, la creencia en la existencia del Dios

31 Precisamente esa sería la aplicación novedosa del diseño por Kant ya mencionada en la nota 24. En sus *Diálogos*, Hume critica de manera correcta el antropomorfismo presente en la analogía entre el diseño humano de los productos de la técnica y el supuesto diseño divino del universo como un todo. La inferencia del efecto a la causa en el segundo caso —de la existencia del universo hacia la existencia de Dios como su diseñador— a partir de una supuesta semejanza con la relación causal en el primer caso, es una mala aplicación del argumento por analogía en tanto esa inferencia rebasa

cristiano se puede fundar en la razón práctica, pero solamente si la tomamos como condición de posibilidad de la esperanza de que la vida moral será una vida feliz. A continuación, corroboraremos la tesis kantiana acerca de la religión con lo que afirma en la *Religión dentro de los límites de la razón*.³²

Pensando en el cristianismo, Kant define la religión como el reconocimiento de todos nuestros deberes como mandamientos divinos.³³ Así como Hume, el autor de la *Religión* reconoce dos perspectivas epistémicas respecto al cristianismo: lo podemos concebir como religión natural o más bien como religión revelada. La primera perspectiva requiere el reconocimiento de ciertos contenidos como deberes del cristiano por medio de razonamientos y esa sería la base de su aceptación de ellos como mandamientos divinos.³⁴ A su vez, la segunda perspectiva exige del cristiano el reconocimiento de ciertos contenidos como mandamientos divinos por medio

los límites de lo que podemos conocer utilizando el método científico y la inferencia inductiva causal. Kant acepta la crítica humeana al antropocentrismo del argumento del diseño, pero lo utiliza de manera meramente simbólica y heurística, a saber: estamos forzados a mirar el mundo natural *como si* fuera el producto de un intelecto y voluntad supremos, así como concebimos los artefactos de la técnica como productos del diseño humano (Kant, 1783: § 57). Pero ese argumento tiene apenas un uso práctico, a saber: simplemente permite tener la esperanza de que nuestra opción por el camino de la virtud nos llevará también a la felicidad. Al respecto, además de Logan, 1998, véase también a Gill, 2000: parte II.

32 Kant, 1793. En adelante, *Religión*.

33 Eso está en la *Religión*, cuarta parte, primera sección denominada “Del servicio de Dios en una Religión en general” (Kant, 1969: 150) y también en la *Metafísica de las costumbres*, en la conclusión de “La doctrina de la virtud” denominada “La religión, como una doctrina de los deberes hacia Dios, se encuentra más allá de límites de filosofía moral pura” (Kant, 1989: 364-371). Ahí, Kant afirma que esa caracterización de la religión tiene un aspecto formal y otro material. Más detalle sobre esa distinción en las siguientes dos notas.

34 Según Kant, el dominio de aplicación del cristianismo natural coincide con el de la metafísica de la moral y la perspectiva de esa religión captura mejor su aspecto formal, esto es: la relación entre una razón práctica individual —una voluntad humana autónoma— y el concepto del Dios cristiano como ideal de santidad. En ese sentido puramente formal, los deberes del cristiano natural hacia Dios, entendido como ideal interno de perfección moral —la conciencia de primera persona de la ley moral— en realidad son deberes hacia él mismo en la medida en que, consciente de su facultad moral, se siente obligado a dirigir su vida hacia tal ideal.

de la creencia no racional en una cierta intervención divina en el mundo³⁵ y ese sería el fundamento de su aceptación de los mismos como deberes. El filósofo alemán no ve ninguna incompatibilidad entre el cristianismo revelado y el natural; incluso, una práctica cristiana puede ser revelada y, al mismo tiempo, natural. En su opinión, el culto cristiano se establece en la mayoría de los casos a partir de la experiencia de la revelación divina³⁶ y, después, se fortalece en la medida que el creyente se convence, por medio de un razonamiento, de que su religión es la única manera de garantizar la síntesis entre su aspiración moral y la expectativa de encontrar ahí la felicidad.

Kant considera que el cristianismo requiere de ministros y maestros para poder preservarse y propagarse, pero también de un libro sagrado: el *Nuevo Testamento* y, más específicamente, los *Evangelios*. Además, el concepto del Dios cristiano no corresponde a un mero ideal de la razón pura práctica —el concepto del autor moral del mundo—, sino que admite una instanciación en la persona de Jesucristo como fundador de la doctrina cristiana.³⁷ Eso es lo que dice explícitamente el autor de la *Religión*:

[...] dicha autoridad, ser el fundador de una iglesia, presupone un hecho (*Faktum*) y no sólo el concepto racional puro. Ahora bien, si aceptamos un maestro del que una

35 En ese caso, la creencia de que Dios vino al mundo en la persona de Jesucristo para darnos el ejemplo de vida religiosa según los mandamientos y fue sacrificado para salvarnos del pecado. De acuerdo con Kant, el cristianismo revelado captura mejor el aspecto material de esa religión en el sentido de la relación entre una razón práctica individual y el Dios cristiano entendido como una entidad que se revela en el mundo en un cierto momento histórico. En contraste con el sentido formal de nuestros deberes hacia Dios, los cuales conocemos *a priori* en virtud de nuestra capacidad para examinar las máximas de nuestras acciones a la luz de la ley moral, los mandamientos divinos que reconocemos como deberes hacia Dios, en el sentido material no los podemos conocer *a priori*, sino que los aprehendemos en una experiencia religiosa que rebasa los límites de la razón práctica. El autor de la *Religión* considera, por tanto, que hay un sentido donde el cristianismo se mantiene dentro de tales límites —el cristianismo natural— pero hay otro sentido en el que esa misma religión —el cristianismo revelado— los extrapola.

36 La actitud de aceptación de la intervención divina cristiana en el mundo (la fe).

37 Como ya vimos, la creencia en Dios como un ideal de santidad y además como el ideal del autor moral del mundo natural corresponde a la perspectiva del cristianismo natural, mientras que la creencia de que tal ideal de santidad se manifestó en el mundo con la misión de fundar y transmitir a los seres humanos una religión que corresponde a la perspectiva del cristianismo revelado.

historia [...] dice que ha expuesto una Religión pura, comprensible y penetrante para todo el mundo, cuyas doctrinas podemos por tal razón nosotros mismos examinar como conservadas para nosotros, que la ha expuesto primero públicamente e incluso a despecho de una fe de iglesia dominante importuna, no orientada al propósito moral [...]; si encontramos que ha hecho de aquella Religión racional universal la condición suprema irrelajable de toda fe religiosa y ha añadido ciertos estatutos que contienen formas y observancias que deben servir de medios para llevar a cabo una iglesia que ha de fundarse sobre aquellos principios, entonces, no obstante lo que hay de contingente y de arbitrario en sus ordenaciones orientadas a tal fin, no se puede discutir a esa iglesia el nombre de la verdadera iglesia universal, ni a él mismo la consideración de haber llamado a los hombres a la unión en ella. (Kant, 1969: 153-155)

Según el autor de la *Religión*, la facticidad histórica atribuida por el cristianismo revelado a Jesús como Dios que instanció entre nosotros el ideal de santidad es distinta de la facticidad nouménica atribuida por el cristianismo natural a tal ideal, en tanto parte constituyente de nuestra naturaleza racional en el sentido práctico; tal distinción corrobora, una vez más, la tesis kantiana de que el cristianismo natural se encuentra dentro de los límites de la razón, aunque el revelado necesariamente los rebasa.

En su lucha contra la interpretación humeana de la religión como un conjunto de prácticas en el centro de las cuales normalmente se encuentra un concepto incoherente de Dios, asociado al conflicto ineludible entre los usos práctico y teórico de nuestras facultades, Kant vislumbra en el cristianismo filosófico de su época una forma de culto religioso que evitaría tal conflicto, desde su perspectiva como la tensión entre nuestra psicología, por un lado, y nuestra aspiración moral, por el otro.³⁸ En tanto fundado en un uso práctico particular de la razón, el pietismo filosófico kantiano, concebido como religión natural, justifica la creencia religiosa cristiana en la esperanza de que el esfuerzo reiterado por satisfacer nuestra aspiración moral pueda ser recompensado. Pero, aun cuando consideramos la perspectiva del cristianismo revelado, no habría una contradicción con la razón práctica; simplemente añadimos la actitud de la fe a la convicción racional ya otorgada por el cristianismo natural.

Examinaremos en la siguiente sección la crítica de Kierkegaard al proyecto kantiano de fundamentación racional, aunque parcial, de la religión cristiana, y su

38 La ya mencionada antinomia de la razón práctica.

defensa de la tesis más contundente de Hume, según la cual la práctica religiosa está irremediabilmente fundada en el absurdo.

KIERKEGAARD: LA RELIGIÓN GENUINA COMO ACEPTACIÓN DEL ABSURDO

Søren Kierkegaard tiene una interpretación muy particular de la práctica religiosa cristiana. Para él, más que una mera doctrina, el genuino cristianismo debe ser entendido como una manera —entre otras— de vivir. La vida humana misma está constituida por las decisiones tomadas por el individuo a lo largo de su existencia, mismas que contribuyen para la construcción de su personalidad.³⁹ Según el filósofo danés, hay por lo menos tres tipos de vida posibles, a saber: 1) la vida estética —aquella cuyas decisiones están controladas únicamente por las pasiones, las inclinaciones y los deseos del individuo—; 2) la vida ética —aquella cuyas decisiones están guiadas por nuestro deber ser en el sentido de un conjunto de principios morales universales que aceptamos libremente—, y, por último, 3) la vida religiosa auténtica —esa que en algún sentido sería una síntesis entre la vida estética y la vida ética.

Presento algunos ejemplos para entender esa clasificación kierkegaardiana de las tres esferas de la vida humana y las relaciones que guardan entre sí. En su ya mencionado *O lo uno o lo otro*, utiliza varios personajes para ejemplificar su concepción de una vida estética; tal vez el más elocuente sea Johannes, el seductor en *El diario de un seductor*,⁴⁰ de quien tenemos noticia gracias a unos papeles que un narrador anónimo encontró y en los cuales se describe con gran intensidad su experiencia de seducción de Cordelia. Johannes sería un esteta en un sentido doble: en primer lugar, si le damos crédito a su descripción de la seducción, sus decisiones y acciones estarían determinadas por la naturaleza y las inclinaciones de ese poderoso don Juan; en segundo lugar, la descripción en cuestión no pretende ser una narración históricamente fiel a los hechos, sino más bien una reflexión poética del propio Johannes respecto a su capacidad de seducción. Varios elementos estéticos están

39 La construcción de la personalidad a partir de las decisiones que uno toma en el curso de su vida aparece, por ejemplo, en su obra fundamental titulada *Enten-Eller* (Kierkegaard, 1843a) traducida como *O lo uno o lo otro* (2006 y 2007), en el capítulo 2 de la segunda parte (2007), denominado “El equilibrio entre lo estético y lo ético en el desarrollo de la personalidad”. Véase, por ejemplo, Kierkegaard, 1987: 162-163, 167-168.

40 Véase Kierkegaard, 1843a: parte I, capítulo 9.

presentes en la vida del poeta seductor: por ejemplo, su aspecto ahistórico, la inmediatez y el carácter fragmentado de esa perspectiva sobre la vida humana.

Víctor Eremita, el pseudónimo editor de *O lo uno o lo otro*, opone la vida estética a la ética; en esta última, decisiones y acciones estarían moldeadas por las nociones de *deber* y *responsabilidad moral*, así como por las normas universales asociadas con ellas. En la segunda parte del libro, el juez Wilhelm defiende la vida ética a partir de una reflexión en torno al carácter momentáneo y fragmentado de la vida estética. Según Wilhelm, las características de la manera estética de vivir se pueden observar si comparamos el amor romántico con el construido a partir del matrimonio: el primero es contado por poetas y narradores; el segundo, a partir del modo en que lo vive el propio Wilhelm. El amante romántico estaría eternamente atrapado en la inmediatez de su pasión y en lo momentáneo de su experiencia, mientras que el amante ligado a su amada por el matrimonio tendría una vida más plena y armónica en la cual su compromiso y sus obligaciones hacia ella le permitirían enlazar, de manera más homogénea, pasado, presente y futuro. Johannes de Silentio, el pseudónimo autor de *Temor y temblor*,⁴¹ ofrece otro ejemplo de vida ética en el héroe griego antiguo, en particular Agamenón, quien decidió sacrificar a su hija Ifigenia para satisfacción de la diosa Artemisa y así tener el viento a su favor y navegar con los guerreros griegos para enfrentar a los troyanos. El carácter heroico y ético de la vida de Agamenón consistiría en el sacrificio del amor paterno en favor del deber heroico de liderar a los helenos en la guerra de Troya.

El conflicto diagnosticado por Kierkegaard entre la vida estética y la vida ética, expresado en el título de su libro por la disyunción mutuamente exclusiva *O lo uno o lo otro* se podría interpretar como un eco del tema kantiano de la antinomia de la razón práctica: la irreconciliabilidad entre la vida feliz y la vida moral.⁴² Kant sostiene que el cristianismo natural sería la única manera racional de reconciliar la vida estética y la vida ética.

41 Véase Kierkegaard, 1983: problemas I, II y III.

42 Para una interpretación distinta de la que aquí propone, véase MacIntyre, 1981: en particular su espectacular cuarto capítulo, titulado “The predecessor culture and the enlightenment project of justifying morality”. Según MacIntyre, *O lo uno o lo otro* contiene una crítica definitiva al proyecto de la modernidad de fundamentación racional de la moralidad. En mi opinión, Kierkegaard no se rebela contra ese proyecto. Sin embargo, una discusión del punto rebasaría los propósitos del presente artículo.

Kierkegaard sostiene una interpretación distinta de la vida religiosa cristiana: más que una salida para evitar la contradicción entre lo estético y lo ético,⁴³ cree ver en ella más bien la aceptación del conflicto inevitable entre ellas. Como ya se dijo, en la segunda, las decisiones del individuo están guiadas por consideraciones de validez universal de las máximas de acción, mientras que, en la vida estética, la persona pauta sus decisiones por deseos, emociones y pasiones que se relacionan causal y racionalmente⁴⁴ con sus respectivas acciones. Ambas se encuentran dentro de los límites de la razón: en el caso de la vida estética, las acciones están justificadas por estados psicológicos internos que se adecuan a un cierto patrón de racionalidad medios-fines; en el caso de la vida ética, sus acciones se conciben como racionales en tanto el agente busca adecuarlas a leyes morales válidas universalmente al interior de su comunidad.

Sucede algo distinto en la vida religiosa genuina. La persona que vive dentro de esta esfera conceptual escapa a los límites de racionalidad tanto en el sentido de la racionalidad instrumental como en el asociado al *test* de universalización de los principios que gobiernan nuestras acciones. Por un lado, extrapola los límites de la vida estética porque sus decisiones en el contexto de sus motivaciones son absurdas a todas luces; por otro lado, también rebasa las fronteras de la vida ética porque en la expresión de De Silentio esa persona opera una suspensión teleológica de lo ético; en otras palabras: viola de manera deliberada la ley moral. Veamos eso con más detalle.

Según Kierkegaard, el ejemplo paradigmático de la persona religiosa es Abraham, el caballero de la fe. Es bien conocida su historia según el relato del *Génesis*. En algún momento de la juventud de Isaac, Abraham escuchó la orden divina de sacrificarlo en cierto lugar. Él hizo todo como le había sido ordenado y cuando ya sacaba el cuchillo para asesinar a su propio hijo, el emisario de Dios le ordenó que no lo matara, pues Abraham ya había dado prueba de su fe. El caso del caballero de la fe ilustra, según De Silentio, la vida de alguien que está dispuesto a actuar de manera absurda —en ese caso, en contra de una ley moral: “amarás a tu hijo más que a ti mismo”— en virtud de una orden divina; eso es lo que Kierkegaard llama suspensión teleológica de lo ético. Sobre eso nos dice:

43 De esa manera Kierkegaard traduce el conflicto kantiano entre naturaleza y libertad o entre una vida movida por las pasiones y una vida condicionada por el deber moral.

44 *Racional* entendido en el sentido de una relación de adecuación óptima entre medios y fines asociada, en general, al silogismo práctico aristotélico, así como al concepto de racionalidad meramente instrumental.

Muy diferente es el caso de Abraham. Por medio de su acto ha franqueado todo el estado moral; posee más allá un *τέλος* ante el cual suspende ese estadio. Yo tendría sumo interés en saber cómo puede referirse su acción a lo general y cómo puede descubrirse entre su conducta y lo general una relación cualquiera diferente a la de haber franqueado lo general. No actúa para salvar un pueblo ni para defender la idea del Estado, ni tampoco para apaciguar a los dioses irritados. Si pudiera invocarse la ira de la divinidad, esta cólera habría tenido por objeto únicamente a Abraham, cuya conducta es un asunto estrictamente privado, extraño a lo general. Del mismo modo, en tanto que el héroe trágico es grande por su virtud moral, Abraham lo es por una virtud absolutamente personal. En toda su vida la moral no halla expresión más alta que ésta: el padre debe amar a su hijo. De ningún modo puede ser cuestión de lo moral en el sentido de virtuoso. Si la conducta de Abraham hubiese participado de algún modo en lo general habríase hallado encubierto en Isaac y por así decirlo, oculto en sus flancos; y hubiera gritado entonces por su boca: “no hagas eso, lo aniquilas todo”.

¿Por qué lo hace Abraham, entonces? Por amor a Dios tanto como, de manera absolutamente idéntica, por amor a sí mismo. Por amor de Dios, porque Dios exige esta prueba de su fe, y por amor de sí mismo, para dar esta prueba. (Kierkegaard, 1958: 49-50)

Un mandato divino es el único *telos* capaz de estar por encima del mandato moral comunitario y la persona que está dispuesta a reconocerlo y obedecerlo —el individuo religioso— actúa en contra de sus propios sentimientos y, además, de su soberana aceptación de los principios éticos de su comunidad. En el caso de Abraham, ya sea que lo miremos estética o éticamente encontraremos una contradicción entre sus sentimientos, su deber y sus decisiones —él quiere a su hijo más que a cualquiera; además, sabe que debe quererlo y, sin embargo, decide matarlo—, y, por lo tanto, un caso paradigmático de irracionalidad. Abraham es estéticamente irracional porque decide contra su deseo, pero también lo es en el sentido ético, pues delibera contra su deber hacia los demás.

Frente a tal absurdo, sólo hay dos posibles caminos para esa persona: o bien 1) rechaza tal decisión como algo que ofende a la razón y busca corregirla reorganizando su patrón de deseos, deberes y acciones, en cuyo caso toma un camino distinto de la vida religiosa, o bien 2) acepta el absurdo como tal —es decir: decide vivir religiosamente—, pero al hacerlo clausura la posibilidad de comunicación con los demás, dado que su opción vital es demasiado irracional para que pueda ser entendida.

Ese estado subjetivo de aceptación del absurdo —a saber: la conciencia de la contradicción interna entre decisión, sentimiento y deber— corresponde a la pasión que Kierkegaard denomina la fe. Se trata de una actitud hacia un contenido contradictorio que involucra el reconocimiento por el individuo de la tensión máxima entre lo estético, lo ético comunitario y lo ético en el sentido del mandamiento divino; en el caso en cuestión: entre su amor por Isaac, la norma moral de quererlo y la orden divina de sacrificarlo. La aceptación religiosa de ese radical conflicto interior provoca extrema angustia y, finalmente, la decisión de renunciar tanto a lo estético —su sentimiento hacia Isaac— como a lo ético —a la norma comunitaria que le ordena amar a su hijo—. El estado de angustia no es exclusivo de la persona religiosa, pues se asocia con el conflicto entre lo individual —lo estético— y lo universal —lo ético—. Sin embargo, esa pasión alcanza su máximo en la vida religiosa, como lo ilustra el caso de Abraham.⁴⁵ Según De Silentio, la angustia religiosa genera la decisión de renuncia total y la posterior esperanza absurda de reconciliación posterior entre lo ético y lo estético.⁴⁶

45 Me refiero a la radicalización del conflicto entre lo ético y lo estético provocada por la suspensión teleológica de lo ético comunitario, su sustitución por lo ético divino —el mandamiento de violar una ley moral comunitaria— y finalmente la suspensión de la suspensión de lo ético comunitario.

46 En mi opinión, aquí reside la diferencia fundamental entre Kant y Kierkegaard respecto a la actitud religiosa cristiana. Para Kant, las pasiones y decisiones de la persona religiosa no involucran un contenido contradictorio ni tampoco ejemplifican un patrón irracional, sino que simplemente escapan a una interpretación según los conceptos vinculados sólo con el mundo natural, por lo que necesitamos interpretarla según el esquema conceptual nouménico-moral. Por ejemplo, la esperanza religiosa de reconciliación de la virtud moral con la felicidad no se puede interpretar fenoménicamente, pero, debido a que no involucra ninguna contradicción, encaja de manera perfecta dentro de la perspectiva conceptual moral. En contraparte, Kierkegaard concibe las actitudes y decisiones del individuo religioso como incompatibles con el dominio de la racionalidad instrumental o ética, pues ese dominio contiene una incoherencia inamovible. Un ejemplo paradigmático de eso son las típicas actitudes cristianas: la renuncia total de lo estético y lo ético, así como la esperanza de recuperarlos. No podría haber oposición más fundamental entre los dos filósofos respecto a la racionalidad de la práctica religiosa. El único acuerdo entre ellos concierne a la paradoja fundamental de la naturaleza humana —la antinomia de la razón práctica—. Ambos dirían que la religión está esencialmente enlazada con ella, aunque, según Kant, el cristianismo ofrece una manera nouménica de eliminarla, mientras que Kierkegaard afirma que esa religión más bien ofrece una manera de radicalizarla y, finalmente, transfigurarla. Algunas voces discordantes del contraste Kant-Kierkegaard

Como ya se dijo, ese patrón de actitudes y acciones del individuo religioso es demasiado irracional para que pueda ser interpretado de manera coherente desde una perspectiva intersubjetiva. Pese a la imposibilidad de comprensión exitosa de tal individuo en términos de categorías ético-estéticas, sólo la esfera conceptual religiosa podría producir una reinterpretación de él⁴⁷ —de su patrón de pasiones y decisiones— capaz de producir una síntesis transfigurada de lo ético y lo estético;⁴⁸ en el caso de Abraham, desde su perspectiva religiosa, él concibe su decisión de sacrificar a Isaac como movida por el propósito de satisfacer un mandato de Dios y, además, por el propósito de ofrecerle una prueba de su fe. Sin embargo, esa mirada sobre su acción es esencialmente subjetiva; su relación con Dios no está mediada por ningún lenguaje intersubjetivo. Nadie —a no ser el propio Abraham— podría haber interpretado ese patrón de actitudes y conductas según ese esquema conceptual irracional. Si alguien observara a Abraham renunciando a su hijo al sacrificarlo, pero, al mismo tiempo, esperando recuperarlo mediante un milagro divino, opinaría que debe estar loco; sólo él podría justificarse a sí mismo apelando a su Dios: “decidí sacrificar a mi hijo para Él y para mí y tengo la esperanza de que Él me lo recuperará”.⁴⁹

La aceptación de la contradicción fundamental de la vida humana, la consecuente disposición a renunciar a sus dos términos y la esperanza de reconciliación religiosa entre ellos es crucial para lograr tal reconciliación absurda. Pero, esos pasos, que dependen exclusivamente de nosotros, no son suficientes para ese propósito del individuo religioso. De Silentio afirma que es necesario, además, un acto divino (un milagro); en el caso de Abraham, Dios hubiera restaurado la vida a Isaac si su padre lo hubiese sacrificado. En resumen, los movimientos de resignación total y esperanza de reconciliación, así como la transfiguración subjetiva de ellos efectuados por la

respecto a la racionalidad de la religión son Jerry Gill (2000) y Jamie Ferreira (2000), para quienes Kierkegaard considera la fe religiosa como compatible con la razón. Una discusión del punto me distanciaría del objetivo.

47 De Silentio a veces llama esa reinterpretación religiosa del patrón de actitudes y actos de la persona religiosa como transfiguración. Al respecto, véase Kierkegaard, 1958: “Efusión preliminar”, 35; Kierkegaard, 1983: 43.

48 En el caso de Abraham eso se traduce en la recuperación de su hijo y la suspensión del mandamiento divino que había puesto a prueba su fe.

49 Sobre la incomunicabilidad de la perspectiva conceptual religiosa, véase Kierkegaard, 1983: problema III, *passim*.

persona religiosa, requieren todavía de un gesto cooperativo divino para que la deseada reconciliación de lo estético con lo ético se pueda llevar a cabo efectivamente.⁵⁰

Según Kierkegaard, la actitud religiosa de Abraham se identifica con la del auténtico cristiano. Desde el universo conceptual religioso, se podría describir al segundo como una persona angustiada por el conflicto radical de la existencia humana, dispuesta a la renuncia total y optimista sobre la recuperación de aquello a lo que ha renunciado. Ésa es la actitud de María, la madre de Jesús, cuando le dice al emisario divino que es sierva de Dios y que haga con ella lo que le parezca; ésa es, igualmente, la actitud que le falta al joven rico, quien se entristece cuando Jesús le dice que venda todo y le siga.⁵¹

¿Qué tan acertado es el diagnóstico del filósofo danés acerca del fundamento de la vida religiosa respecto a los diagnósticos de sus dos antecesores? En la última sección, me interesa, por un lado, recordar los puntos de acuerdo y desacuerdo entre Hume, Kant y Kierkegaard y, por el otro, decir algo acerca de la posición que me parece más plausible.

CONCLUSIÓN

En la Modernidad, Hume fue el pionero en detectar un conflicto de facultades en el corazón de nuestras creencias religiosas, a saber: la tensión entre el uso práctico de nuestras facultades mentales que se limita al mundo natural y el uso teórico especulativo que rebasa ese límite. Kant, por su lado, considera que la tensión fundamental asociada a la vida religiosa se plantea más bien en el dominio práctico; se trata del intento de eliminación del conflicto entre la psicología humana y su aspiración moral. Kierkegaard, a la vez, concibe a la religión más bien como radicalización, aceptación y transfiguración de tal conflicto. Los tres estarían de acuerdo en que la práctica religiosa siempre involucra principios y conceptos aparentemente contradictorios; la diferencia entre ellos radica en que, mientras Hume y Kierkegaard se declaran pesimistas sobre la posible eliminación de tales principios y conceptos de la práctica religiosa, Kant defiende una posición más optimista al respecto. Según los dos primeros, eso inviabiliza el proyecto de fundamentación racional del cristianismo, consecuencia que Kant considera inaceptable.

50 Eso también está en Kierkegaard, 1958: “Efusión preliminar”.

51 Esos ejemplos también se encuentran en Kierkegaard, 1958, “Efusión preliminar”.

Pero, finalmente, ¿quién tiene la razón sobre el fundamento de la vida religiosa cristiana: Hume, Kant o Kierkegaard? Si consideramos la cuestión anterior desde la perspectiva de la posibilidad de eliminación del conflicto entre uso práctico y uso especulativo de nuestras facultades —como propone Hume—, o bien entre vida feliz y vida moral —como sugiere Kant—, o, más bien entre, lo estético y lo ético —como prefiere Kierkegaard—, los méritos y debilidades de las tres posiciones aparecen con más nitidez. Según Hume, como la paradoja es inevitable en el contexto de la práctica religiosa, la única manera de evitar su conflicto con la razón sería recurriendo a la revelación y a la fe; así, el cristianismo revelado sería el ejemplo más contundente de práctica religiosa genuina, justo por su naturaleza esencialmente paradójica. A pesar de su acuerdo parcial con el diagnóstico de Hume acerca del cristianismo revelado, Kant cree haber encontrado un núcleo racional y coherente dentro de esa práctica religiosa —el cristianismo natural— cuando la limitamos al dominio práctico y la interpretamos utilizando el esquema conceptual nouménico-moral en términos de la esperanza de conciliación entre aspiración moral y felicidad.

En mi opinión, Kierkegaard demuestra de manera contundente el fracaso del proyecto revisionista kantiano respecto al cristianismo; según el filósofo danés, dicho proyecto malinterpreta esa práctica religiosa, al describirla como la negación de uno de los términos de la paradoja fundamental de la existencia humana, a saber: su elemento estético. El autor de *Temor y temblor* afirma que las pasiones cristianas —la fe, la resignación total y la esperanza absurda—, en lugar de armonizar lo estético y lo ético en nuestra vida al eliminar alguno de ellos, tienen más bien el doble papel de radicalizar el dilema existencial humano para resolverlo renunciando por completo a los dos, con la esperanza de recuperar ambos de manera milagrosa. Si aceptamos su interpretación profundamente existencial del cristianismo, queda una vez más reivindicada la tesis negativa de Hume sobre el fundamento de la práctica religiosa.

AGRADECIMIENTOS

Mil gracias a mis colegas Teresa Santiago y Enrique Serrano por sus amables comentarios a versiones previas del presente texto y también a los dos dictaminadores anónimos de *Signos Filosóficos* por sus críticas y sugerencias; su ayuda fue indispensable para tornarlo más agudo y más robusto.

BIBLIOGRAFÍA

- Ferreira, M. Jamie (2000), “Making room for faith. Possibility and hope”, en Dewi Zephaniah Phillips y Timothy Tessin (eds.), *Kant and Kierkegaard on Religion*, Londres, Palgrave Macmillan, pp. 73-92.
- Gill, Jerry (2000), “Faith not without reason: Kant, Kierkegaard and religious belief”, en Dewi Zephaniah Phillips y Timothy Tessin (eds.), *Kant and Kierkegaard on Religion*, Londres, Palgrave Macmillan, pp. 55-72.
- Hume, David (1980), *Dialogues Concerning Natural Religion*, Indianápolis, Hackett Publishing Company.
- Hume, David (1966), *Historia natural de la religión*, Buenos Aires, Eudeba.
- Hume, David (1779), *Dialogues Concerning Natural Religion*, Londres.
- Hume, David (1757), *Four Dissertations: The Natural History of Religion; Of The Passions; Of Tragedy; Of the Standard of Taste*, Londres, A. Millar in the Strand.
- Hume, David (1751), *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Londres, A. Millar in the Strand.
- Hume, David (1748), *Enquiry Concerning Human Understanding*, Londres, A. Millar in the Strand.
- Hume, David (1739), *Treatise on Human Nature*, Londres, John Noon.
- Jacobson, Nolan (1959), “The uses of reason: A note on David Hume”, *The Journal of Religion*, vol. 39, núm. 2, pp. 103-109.
- Kant, Immanuel (2002), *Crítica de la razón práctica*, Salamanca, Sígueme.
- Kant, Immanuel (1989), *Metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos.
- Kant, Immanuel (1969), *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza Editorial.
- Kant, Immanuel (1797), *Metaphysik der Sitten*, Königsberg, Nicolovius.
- Kant, Immanuel (1793), *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, Königsberg, Nicolovius.
- Kant, Immanuel (1788), *Kritik der praktischen Vernunft*, Riga, Johann Friedrich Hartknoch.
- Kant, Immanuel (1787), *Kritik der reinen Vernunft*, 2da edición, Riga, Johann Friedrich Hartknoch.
- Kant, Immanuel (1785), *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, Riga, Johann Friedrich Hartknoch.
- Kant, Immanuel (1783), *Prolegomena zu einer jeden Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, Riga, Johann Friedrich Hartknoch.

- Kant, Immanuel (1781), *Kritik der reinen Vernunft*, 1ra edición, Riga, Johann Friedrich Hartknoch.
- Kierkegaard, Søren (2007), *O lo uno o lo otro*, tomo 2: *Un fragmento de vida II*, Madrid, Trotta.
- Kierkegaard, Søren (2006), *O lo uno o lo otro*, tomo 1: *Un fragmento de vida I*, Madrid, Trotta.
- Kierkegaard, Søren (1987), *Either/Or*, tomo II, Princeton, Princeton University Press.
- Kierkegaard, Søren (1983), *Fear and Trembling; Repetition*, Princeton, Princeton University Press.
- Kierkegaard, Søren (1958), *Temor y temblor*, Buenos Aires, Losada.
- Kierkegaard, Søren (1843a), *Enten–Eller*, Copenhagen, University Bookshop Reitzel.
- Kierkegaard, Søren (1843b), *Frygt og Bæven*, Copenhagen, University Bookshop Reitzel.
- Kivelä, Jyrki (2013), *On the Affinities between Hume and Kierkegaard*, Helsinki, University of Helsinki.
- Kivelä, Jyrki (1998), “Is Kierkegaard’s Absolute Paradox Hume’s Miracle?”, *Paper delivered at the 20th World Congress of Philosophy*, Boston.
- Logan, Beryl (1998), “Hume and Kant on knowing the deity”, *International Journal of Religion*, vol. 43, núm. 3, pp. 133-148.
- MacIntyre, Alasdair (1981), *After Virtue: A Study in Moral Theory*, Notre Dame, The University of Notre Dame Press.
- Mota-Pinto, Silvio (2012), *El proyecto filosófico de David Hume*, México, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Phillips, Dewi Zephaniah y Timothy Tessin (2000), *Kant and Kierkegaard on Religion*, Londres, Palgrave Macmillan.
- Popkin, Richard (1951), “Hume and Kierkegaard”, *The Journal of Religion*, vol. 31, núm. 4, pp. 274-281.

Silvio Mota-Pinto: Profesor de tiempo completo en el Departamento de Filosofía de la UAM-Iztapalapa. Sus intereses están en la filosofía del lenguaje, de la mente y la metafísica con énfasis en la historia de la filosofía moderna y la tradición analítica en los siglos XIX y XX. Entre sus publicaciones recientes están *El proyecto filosófico de David Hume* (2012) y “Wittgenstein’s Anti-Platonism and Benacerraf’s Challenge” (2015).

D. R. © Silvio Mota-Pinto, Ciudad de México, julio-diciembre, 2017.