

La crítica republicana de Kant a la religión institucionalizada.

Marey, Macarena (autora).

Cita:

Marey, Macarena (autora) (2012). *La crítica republicana de Kant a la religión institucionalizada*. III Jornadas Nacionales de Filosofía Moderna. Cátedra de Filosofía Moderna de la UNMDP y Grupo Ratio, Mar del Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/macarena.marey/2>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/prUU/awq>



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons.
Para ver una copia de esta licencia, visite
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es>.

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

La crítica republicana de Kant a la religión institucionalizada

Macarena Marey

En este trabajo quisiera analizar brevemente los motivos de la convivencia, en apariencia paradójica, de una defensa del derecho de la libertad religiosa con la crítica a la religión institucionalizada en los textos políticos de Kant de la década de los 1790. Propondré que, en lo que atañe a su significado práctico-político, la concepción kantiana de la religión implica una crítica a toda forma de religión institucionalizada, crítica cuyo fundamento principal es una razón política inherente al ideal republicano kantiano. En virtud de esto, al oponerse al poder político de las iglesias, Kant no tenía la intención de minar la libertad de religión como derecho personal; tenía el propósito de proteger el autogobierno republicano de la voluntad general –condición necesaria para que las personas gocen de derechos de manera efectiva en primer lugar- de los que, para Kant, son efectos inicuos de la influencia pública de las doctrinas eclesiásticas.

1. Kant como observador del estado westfaliano y protector de la libertad religiosa

Es una tesis difundida que el derrotero histórico desacralizador que va desde el inicio de la Reforma Protestante hasta la Paz de Westfalia promovió (si bien no sin retrocesos) la libertad de religiones, entendida –al modo que inauguró Hugo Grocio- como un derecho subjetivo retenido por todas las personas por su sola humanidad. El artículo quinto del Tratado de Osnabrück, que refiere a la “regulación de los asuntos confesionales dentro del estado”, estipulaba, en efecto, que todos los credos eran igualmente legítimos, prohibía la persecución de la disidencia religiosa dentro del estado y la negación de derechos civiles basados en discriminación religiosa, y requería que los estados garantizaran a las minorías el derecho del libre ejercicio de sus credos.¹ Más adelante en la historia, con la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789, la libertad de religión alcanzó su estatuto constitucional de derecho humano, convirtiéndose así y de modo definitivo en uno de los aspectos de la praxis protegidos por los conceptos de la libertad natural y la libertad como derecho civil.²

¹ Véanse los §§ 9, 16, 52, 53 del artículo quinto del Tratado de Osnabrück. El texto del Tratado de Münster está disponible en: http://www.lwl.org/westfaelische-geschichte/portal/Internet/finde/langDatensatz.php?urlID=741&url_tabelle=tab_quelle; el del Tratado de Osnabrück, en: http://www.lwl.org/westfaelische-geschichte/portal/Internet/finde/langDatensatz.php?urlID=740&url_tabelle=tab_quelle#art5.

² Como también lo harán el décimo artículo de la *Constitución* de 1791 y el séptimo de la de 1793, el décimo artículo de la *Declaración* protege este derecho explícitamente. En la *Declaración* de 1789 y la *Constitución* de 1791, artículo 10: “Nadie debe ser molestado por sus opiniones, incluso religiosas, siempre que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley”. En la *Constitución* “jacobina” de 1793, artículo 7: “El

Sin embargo, este proceso no implicó una disminución de la presencia de la religión institucionalizada en la política. Por el contrario, como notó Marx en “La cuestión judía”, esta afirmación de la libertad religiosa individual corrió a la par del afianzamiento del rol político de la religión. Una de las intenciones generales de Marx en este texto era mostrar el modo en que la filosofía y la práctica políticas durante la Modernidad habían operado una separación tajante entre los derechos humanos y los derechos políticos. Para Marx, esta separación es causada por una concepción individualista de los derechos humanos que los hace conceptualmente incapaces de dar paso a la adquisición de derechos políticos. Al considerarla como parte de una concepción atomista de los derechos que, por definición, no es política, Marx veía que la práctica de la libertad religiosa en el estado moderno estaba intrínsecamente restringida al “individuo limitado a sí mismo” (ZJF, 473), de modo que ella terminaba obstaculizando la emancipación política de la comunidad respecto del poder de las iglesias.

También en Kant, como en los tratados de la Paz de Westfalia y en la *Declaración* francesa, el reconocimiento del hecho de la diversidad de religiones tiene como consecuencia normativa la protección jurídica de la libertad e igualdad religiosas como derechos subjetivos. Pero esto no implica que Kant comparta con la tradición grociano-hobbesiana la concepción exclusivamente privada de los derechos subjetivos. En efecto, mientras que esa tradición limitó el alcance normativo de la libertad externa al derecho privado, Kant explícitamente la define con términos que pertenecen a la esfera del derecho público, como “potestad de no obedecer ninguna ley externa más que aquellas a las que pueda dar mi consentimiento” (ZeF, 350, nota). La “*igualdad* innata” (atributo inseparable de la libertad innata) es también definida en términos del derecho público –por contraposición al derecho privado– como “la independencia, no ser obligado por otros más que a aquello a lo que uno puede también recíprocamente obligar” (RL, 237).

Este es uno de los motivos por los cuales la defensa de Kant a la libertad religiosa tiene dos fuentes de normatividad que, si bien son conceptualmente inseparables, son dos niveles *diferentes* de argumentación a favor de ella: por un lado, el concepto moderno de los derechos subjetivos y, por el otro, el concepto (normativo) de pueblo. Estas dos fuentes de razones normativas convergen en una afirmación de la libertad e igualdad religiosas *personales* realizada en los términos *políticos* del principio republicano, “lo que un pueblo

derecho de manifestar el pensamiento y las opiniones, sea por la voz de la prensa, sea de cualquier otra manera, el derecho de reunirse pacíficamente y el ejercicio libre de los cultos no pueden ser prohibidos. La necesidad de enunciar estos derechos supone o la presencia o el recuerdo reciente del despotismo”.

entero no puede decidir sobre sí mismo, tampoco puede decidirlo el legislador sobre el pueblo” (RL, 327).³

Lo que conecta conceptualmente ambos niveles es la idea kantiana de la *voluntad colectiva del pueblo como la fuente original de los derechos de los ciudadanos* (RL, 342), y esto es lo que marca el fuerte tono político del tratamiento kantiano de la religión. Si la voluntad unida del pueblo es, desde la perspectiva de la *respublica noumenon*, el único soberano, entonces las instituciones sociales estarán sujetas al criterio de respetar no solo la libertad innata de cada ciudadano, sino también la autonomía de la voluntad general como sujeto político. Consecuentemente, las instituciones sociales tendrán que abstenerse de intentar informar las opiniones políticas de los ciudadanos para que se adecuen a los intereses privados (si bien políticos) de algún actor social poderoso, porque eso implicaría interferir ilegítimamente en los procesos de decisión del soberano. La libertad religiosa es, en Kant, una *libertad individual frente al estado*, pero también una *libertad del pueblo* como colectivo autónomo *frente al poder de las iglesias*.

2. La religión, las religiones y la responsabilidad moral de creer

Kant distingue entre “religión dentro de los límites de la mera razón”, o “fe religiosa pura basada en la mera razón sin estatutos” y “religiones”, consideradas desde el punto de vista de la diversidad de credos eclesiásticos en la historia. La primera incluye “el conjunto de nuestros deberes en general, como *mandatos* divinos”; en este sentido, “religión” tiene un estatuto a priori. En fuerte contraste, los credos institucionalizados son definidos como “religión en el fenómeno” y fenómenos empíricos (SF, 37).⁴

Los ataques de Kant a los credos históricos habían aparecido en 1793 en *Religión dentro de los límites de la mera razón*. Uno de los argumentos principales esgrimidos allí conectaba la fe religiosa con la responsabilidad y la conciencia morales. Si la “adopción de una religión” es un asunto de moralidad, como piensa Kant, entonces cualquier creencia

³ Véase, por ejemplo, RL, 368: “La religión (en el fenómeno), como creencia en los estatutos de la iglesia y en el poder de los sacerdotes [...] no puede ser impuesta ni quitada al pueblo por ningún poder político; y tampoco se puede excluir al ciudadano del servicio público y de los beneficios que este acarrea a causa de que su religión sea diferente de la religión de la corte (como en Gran Bretaña con la nación irlandesa)”. Asimismo, véanse el tratamiento de la libertad religiosa como derecho *del pueblo* frente al estado, junto con la oposición de Kant a que el Estado mantenga económicamente a las iglesias y su creencia en que la ilustración del pueblo redundaría en una ilustración de la fe, en el punto “C” de la “Observación general”, “Efectos jurídicos de la naturaleza de la unión civil” (RL, 325-8, esp. 327). En ese lugar, Kant también sostiene que la iglesia “tiene su origen” en el pueblo, “sea por opinión o por convicción” (RL, 327). Las visiones allí presentadas son reiteradas en el punto “B” de la parte “8. De los derechos del Estado concernientes a las instituciones *perpetuas* para sus súbditos”, del “Apéndice” de 1798 (RL, 368-9).

⁴ Sobre la multiplicidad de estas doctrinas empíricas, dice Kant que “solo enumerar todas las sectas del cristianismo sería una tarea hercúlea e ingrata” (SF, 48).

religiosa puede ser juzgada también como un tipo de acto moral. En efecto, dado que la aserción de cualquier proposición religiosa tiene que ser considerada como adoptada en última instancia de manera autónoma en la “libertad interna”, esa aserción puede ser evaluada desde la perspectiva de la conciencia moral libre. Consecuentemente, Kant se opone al dogmatismo religioso que pide a las personas afirmar irreflexivamente su fe en alguna creencia no comprobable (RGV, 189-90).⁵ Desde la perspectiva de la autonomía kantiana, la religión institucionalizada es, entonces, una fuente heterónoma del razonamiento práctico y de la acción *cuando* demanda adoptar proposiciones sin dejar lugar para la crítica, incluyendo la crítica interna.

Ahora bien, la idea de responsabilidad moral le presenta un desafío fuerte a los credos institucionalizados, pero también *reduce el alcance práctico de la noción misma de religión como “fe religiosa pura basada en la mera razón sin estatutos”*. Este último sentido de religión no juega, como es sabido, ningún rol en la legislación moral, sea ética o jurídica (la idea de la divinidad no sirve para establecer deberes). Kant sostuvo, por ejemplo, que “en lo que concierne a mi libertad, incluso en relación a las leyes divinas que puedo conocer por la mera razón, no tengo ninguna obligación sino solo en la medida en que pueda haber dado mi consentimiento” (ZeF, 350, nota).⁶

Lo que quiero resaltar es que sea que consideremos a la religión desde la perspectiva de la razón mera o desde la perspectiva empírica de los credos que existen en la historia, Kant piensa que podemos adoptar creencias religiosas de manera plenamente autónoma solo cuando las adoptamos tras haber reflexionado sobre su *significado moral*. Desde la perspectiva de la libertad interna, nunca nos veremos exceptuados de tener que responder por nuestros actos libres. Pero una vez que reflexionamos sobre esto como agentes racionales con autonomía en sus sentidos negativo y positivo, y en la medida en que la libertad es también razón práctica, deberíamos concluir que ninguna creencia religiosa puede reemplazar nuestro ejercicio del razonamiento moral, ni podrá servir de atenuante en la acción inmoral. El alcance normativo de la responsabilidad moral kantiana llega a la adopción de creencias

⁵ Asimismo, véase, la continuación de esta línea argumental en *Antropología en sentido pragmático*, en, por ejemplo, Anth., 200, trad. Caimi, p. 140: “es injusto exigir que el que se suele llamar lego (*laicus*) en asuntos de religión –ya que ella debe ser estimada como una moral- no haya de servirse de su propia razón, sino que tenga que seguir al *eclesiástico* profesional (*Clericus*), y por tanto tenga que seguir una razón ajena; pues en lo moral cada cual debe ser responsable de su hacer y omitir, y el *eclesiástico* no asumirá, corriendo su propio riesgo, la responsabilidad acerca de ello, y tampoco puede hacerlo.”

⁶ En el “Prólogo” a la primera edición de la *Religión dentro de los límites de la mera razón* Kant había afirmado que la moralidad “a causa de sí misma (tanto objetivamente en lo que concierne al querer, como subjetivamente, en lo que concierne al poder), no necesita de la religión en lo absoluto, sino que es suficiente en sí misma en virtud de la razón pura práctica” (RGV, 13).

religiosas en nuestra libertad interna y la crítica a la religión eclesiástica llegará también por vía de la relación conceptual intrínseca entre autonomía y responsabilidad moral. Por esta vía conceptual, la oposición a la religión institucionalizada será también una cuestión de autoridad y legitimidad políticas, porque la autoridad de la razón depende de su autonomía.

3. *La autoridad de la razón está en su autonomía*

La defensa a la libertad de comunicación pública aparece en todo el corpus kantiano. Esta libertad implica no solo libertad para exponer visiones divergentes sobre religión, sino también de criticar a las autoridades políticas. En la década de 1780, la argumentación de Kant a favor de la libertad en el uso público de la razón se encuentra, paradigmáticamente, en la sección “La disciplina de la razón pura en relación a su uso polémico” de la primera *Crítica*.⁷ Para Kant, el conocimiento puede pretender legitimidad (validez y autoridad) solo cuando tiene su origen, su justificación y su desarrollo en el ejercicio efectivo del “uso público de la razón”. Para su filosofía política, esta tesis implicará que cuando se desarrolla de acuerdo con los parámetros de la libertad de comunicación y de la reciprocidad de justificación implicada por la libertad jurídica, la igualdad innata y las “máximas del juicio”,⁸ el ejercicio público de la razón en la arena política adquiere ciertas virtudes procedimentales que lo conducen a resultados moralmente justificados.⁹ La libertad de comunicación es, por ello, parte constitutiva de la autonomía de la voluntad general del pueblo y, por ello, una de las armas kantianas contra el despotismo (en el sentido kantiano del término) en su forma más extrema, el paternalismo (en el sentido kantiano del término). Su defensa se ratificará, por lo tanto, en la década de los 1790s.¹⁰

La *Contienda de las facultades* comienza con un “Prólogo” en el que Kant reproduce su diálogo epistolar con el gobierno de Federico Guillermo II sobre la censura que sufriera

⁷ Véase por ejemplo KrV, A738/B766-A758/B786, esp. A738-739 / B 766-767, trad. Caimi: pp. 765-6: “La razón, en todas sus empresas, debe someterse a la crítica, y no puede menoscabar la libertad de ésta con ninguna prohibición, sin perjudicarse a sí misma y sin atraer sobre sí una sospecha que le es desfavorable. No existe nada tan importante, en lo que toca al provecho, nada tan sagrado, que pueda sustraerse a esta inspección que controla y que examina y que no conoce acepción de personas. En esa libertad se basa incluso la existencia de la razón, que no tiene autoridad dictatorial, sino que la sentencia de ella es siempre sólo el consenso de ciudadanos libres, cada uno de los cuales debe poder expresar sin reservas sus escrúpulos e incluso su *veto*”.

⁸ Log, 57, KU, § 40, 294ss y Anth, 200, 228-9.

⁹ Para este tópico, véase el análisis de O’Neill, 1986.

¹⁰ Véase, por ejemplo y entre otros lugares, TP, 304 y ZeF, 369. Véanse además los dos principios jurídicos y políticos de la publicidad en *Paz perpetua*: la “fórmula trascendental del derecho público” (“son injustas todas las acciones relacionadas con el derecho de otra persona cuya máxima no se lleva bien con la publicidad”, ZeF, 381) y el “principio trascendental y positivo del derecho público”, que afirma que “todas las máximas que necesitan de la publicidad (para no errar en su propósito) están de acuerdo con el derecho y la política conjuntamente” (ZeF, 386).

Religión dentro de los límites de la mera razón en 1794.¹¹ La carta admonitoria que Kant había recibido está firmada por el clérigo y ministro Johann Christoph Woellner, promotor del Edicto de Religión (1788) que funcionó en Prusia como acelerador de la censura. No obstante esto, la *Contienda de las facultades* no es solamente un texto contra el gran poder que las iglesias asociadas con la autoridad política tenían sobre el uso de la razón. Además de ser una crítica a la figura del “teólogo bíblico”, este texto es una crítica a toda forma de paternalismo estatal –específicamente, una denuncia al modo en que el gobierno utiliza a las iglesias con el motivo ulterior de “influir” la opinión del pueblo.

Kant define al paternalismo como el gobierno “más despótico de todos”, porque contradice directamente la independencia personal de los ciudadanos.¹² Asimismo, la definición kantiana de “despotismo” nos permite conectar su rechazo del paternalismo con la distinción normativa entre “voluntad pública” y “voluntad privada”:

el *despotismo* es el principio político de la ejecución arbitraria por parte del Estado de leyes que él mismo ha dictado; por lo tanto, en él las leyes son dictadas por la voluntad pública pero sólo en la medida en que ella es manipulada por el gobernante como si fuera su voluntad privada (ZeF, 352).

Con este último sentido de “despotismo”, la oposición kantiana al paternalismo se entiende eminentemente por la necesidad de preservar la legislación autónoma de la voluntad general. De manera consistente con la idea de que el despotismo implica la instrumentalización de la voluntad general por parte del gobernante, lo que Kant objeta a la “división del trabajo” (SF, 17) entre las “facultades superiores” es el rol que cumplen en relación con el poder político. Cito *in extenso*:

Según el uso establecido, se dividen las facultades en dos clases: *tres superiores* y una *inferior*. Puede verse fácilmente que para esta división y denominación no se ha consultado a los académicos, sino al gobierno. Pues en las superiores sólo se cuentan las facultades cuyas doctrinas al gobierno mismo le interesa si procuran esto o lo otro, o si deben ser expuestas públicamente. [...] Al gobierno le interesa por sobre todo lo que facilita un influjo más fuerte y duradero sobre el pueblo, y así son los objetos de las facultades superiores [...] (SF, 18-9).

¹¹ Véase SF, 5-11.

¹² RL, 316-7.

Según la razón (esto es, objetivamente) los estímulos de los que el gobierno podría sacar provecho para su fin (i. e., tener influencia sobre el pueblo), se encuentran en el siguiente orden: primero, el bien *eterno* de cada uno, luego su bien *civil* como miembro de la sociedad, finalmente el *bien del cuerpo* (tener larga vida y estar sano). Por medio de las doctrinas públicas concernientes al *primero*, el gobierno puede tener la mayor influencia hasta en lo interior mismo del pensamiento y las decisiones más reservadas de los súbditos, descubriendo aquél, dirigiendo éstas; por medio de las doctrinas públicas concernientes al *segundo*, puede mantener la conducta externa bajo las riendas de las leyes públicas; por medio de las doctrinas públicas que conciernen al *tercero*, se asegura la existencia de un pueblo fuerte y numeroso, lo que encuentra útil para sus propósitos (SF, 21-2).

Así como la crítica al moralista político en *Paz perpetua*, las críticas al “terrorismo moral” (SF, 81) y al “teólogo bíblico” de *Contienda de las facultades* tienen, entonces, como tópico fundamental también la cuestión de la legitimidad de cualquier ejercicio del poder político. *La llave para comprender la oposición de Kant a la religión institucionalizada está, de este modo, en sus criterios para la legitimidad política. Si la autoridad de la voluntad general depende, como toda autoridad racional, de su autonomía, y si su autonomía depende de cómo se ha formado su razón en el ejercicio público, las razones para criticar a la religión como institución son tanto epistémicas y morales como políticas.*

Que la institucionalización de la religión implica, para Kant, la posibilidad de su instrumentalización para los fines privados (i. e., despóticos) de la persona del gobernante de turno queda claro en la crítica a los “déspotas confesionales” que hacen de la moral un instrumento de la religión y de ésta, a su vez, un instrumento de su poder (*Anth*, 332-3). Un déspota *necesita* de este servicio que puede prestarle el “teólogo bíblico” para poder gobernar precisamente porque no cuenta con la legitimidad que solo proviene de la legislación de la voluntad general del pueblo.

Conclusiones

En el pensamiento político de la Modernidad hay dos actitudes principales diferentes frente a las religiones. Por un lado, el reconocimiento del hecho de su diversidad condujo a la libertad e igualdad religiosas como derechos que debían ser protegidos bajo la idea normativa de los derechos subjetivos, y Kant no es ajeno a este momento histórico conceptual. Pero este mismo hecho produjo también que las voces críticas alertaran, desde Rousseau, sobre los efectos de

la injerencia de las instituciones religiosas en las cosas públicas. En Kant, este segundo momento de la relación política y conceptual entre estado y religiones convive con el primero.

La razón principal de esta convivencia consiste en que la oposición de Kant a la religión institucionalizada se basa no solamente en razones morales conectadas con su concepción de la autonomía humana y no solo en razones teóricas referentes al tópico qué es religión, sino también (y principalmente) en razones políticas propias de su concepción de la legitimidad política. Si la autonomía es condición de posibilidad de la adopción libre y reflexiva de un credo religioso, es, por lo tanto, la posibilidad de su defensa. En el plano político, este argumento significa que como la única autoridad plenamente legítima es la autoridad de la voluntad general cuando legisla autónomamente, sin esta legislación autónoma, cualquier derecho subjetivo tiene una validez solo provisoria. Por fuera de la república, es decir, por fuera de la autonomía plena de la voluntad general del pueblo, los derechos subjetivos de libertad e igualdad religiosas no están garantizados para nadie –y este es uno de los sentidos de la frase “*por fuera de la república no hay salvación*” (Refl. 8076).

Referencias bibliográficas

-Caporal, Stéphane, *Constitutional Documents of France, Corsica and Monaco, 1789 –1848*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 2010.

-Kant, Immanuel, *Gesammelte Schriften*, Preussische Akademie der Wissenschaften, Göttingen y Berlin, 1900 y años subsiguientes:

-----KrV: (1781 y 1787) *Kritik der reinen Vernunft*, tomo III, pp. 1-552; tomo IV, pp. 1-252. Versión castellana citada: *Crítica de la razón pura*, traducción, notas e introducción Caimi, Mario, Buenos Aires, Colihue, 2007.

-----KU: (1790) *Kritik der Urtheilkraft*, tomo V, pp. 165-485.

-----RGV: (1793) *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, tomo VI, pp. 1-102.

-----TP: (1793) *Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis*, tomo VIII, pp. 273-314.

-----ZeF: (1795) *Zum ewigen Frieden*, tomo VIII, pp. 341-86.

----- RL: (1797-8) *Die Metaphysik der Sitten. Erster Teil. Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*, tomo VI, pp. 205-378.

-----SF, (1798) *Der Streit der Fakultäten in drei Abschnitten*, tomo VII, pp. 1-116.

-----Anth: (1798) *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, tomo VII, pp. 117-333. Versión castellana citada: *Antropología en sentido pragmático*, traducción y notas Caimi, Mario, Buenos Aires, Losada, 2010.

-----Log: (1800), *Logik*, (edición de G. B. Jäsche), tomo IX, pp. 1-150.

-----Refl.: *Reflexionen aus dem Nachlaß: Moral-, Rechts- und Religionsphilosophie*, tomo XIX, *Reflexionen zur Rechtsphilosophie*, pp. 443-614.

-Marx, Karl, ZJF, (1843), “Zur Judenfrage”, en *Frühe Schriften*, editado por Hans-Joachim Lieber and Peter Furt, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971), tomo 1, pp. 451-87.

-O’Neill, Onora, “The Public Use of Reason”, *Political Theory*, vol. 14, n° 4, 1986, pp. 523-51.