

KANT Y EL PRINCIPIO SUPREMO DE SU EXÉGESIS BÍBLICA

ANDRÉS LEMA-HINCAPIÉ¹
UNIVERSIDAD DEL VALLE, CALI

Resumen

En los escritos de Kant, su exégesis bíblica es siempre una exégesis moral. Por esta razón, conviene denominar el principio supremo de esta hermenéutica sagrada *principio de pertinencia moral*. La *hermeneutica sacra* de Kant rechaza todo sentido, sea místico, histórico, metafísico o literal, que quiera primar sobre el sentido moral. La exégesis kantiana parece estar enraizada en el pietismo. De este movimiento religioso Kant tomó probablemente la idea de insistir en el contenido práctico de todo intento de interpretación bíblica. En la interpretación kantiana del Jesús del Evangelio hay un buen ejemplo de esta hermenéutica moral. Sin embargo, en aquella época, dos eminentes *Bibelwissenschaftler*, J. G. Rosenmüller y J. G. Eichhorn, reaccionaron con presteza en contra del modo como Kant interpretaba las Sagradas Escrituras.

Palabras clave: I. Kant; J. G. Rosenmüller; J. G. Eichhorn; Biblia; exégesis; hermenéutica.

Abstract

In Kant's writings, his biblical exegesis is always a moral one. That is the reason why it is possible to call its supreme exegetical principle as follows: *the principle of moral relevance*. Kant's *hermeneutica sacra* fights against other senses of the Holy Scriptures, such as the mystical, the historical, the metaphysical, or the literal sense. These senses want to supplant the moral sense. Kant's practical hermeneutics seems to be rooted in Pietism. From it Kant probably took the idea of stressing the practical content regarding all essays in biblical interpretation. In Kant's interpretation of the Evangelic Jesus, there is a very clear example of his moral hermeneutics. Nevertheless, two eminent *Bibelwissenschaftler* at that time, J. G. Rosenmüller and J. G. Eichhorn, reacted quickly against this Kantian way of interpreting the Holy Book.

Key words: I. Kant; J. G. Rosenmüller; J. G. Eichhorn; Bible; exegesis; hermeneutics.

Kant fue un ferviente lector de las Sagradas Escrituras y en especial del Nuevo Testamento. Su temprana educación pietista lo puso pronto en contacto íntimo con la Biblia. Esta relación, que fue de emocionado lector, habría de continuar a lo largo de sus días y se confirma con facilidad al considerar no sólo el ejemplar de su Biblia, sino también los innumerables pasajes de sus obras y de sus cartas en los que hace referencia a las Sagradas Escrituras.² Por ejemplo,

¹ Visiting Research Fellow en el Institute for Advanced Studies in the Humanities de la Universidad de Edinburgo.

² Kant leyó, anotó y subrayó un ejemplar de la Biblia en la traducción de Lutero, publicado en Basel por Johann Rudolf en el año de 1751. Una inventario detallado de los versículos subrayados, al igual que de las notas marginales hechas a lápiz por Kant, se encuentra en la obra de Heinrich Borkowski, *Die Bibel Immanuel Kants*.

hacia el año de 1790, el filósofo alemán escribe : “Leo con placer la Biblia y admiro entusiasmado sus doctrinas neotestamentarias.”³ Además, hay incluso fuertes razones para afirmar que la Biblia, además de ser fuente de temas y de ilustraciones para su pensamiento, cumplió una positiva función en la elaboración de su filosofía práctica. Sin embargo, este aspecto no habré de tratarlo aquí. Envío al lúcido libro de Henri d’Aviau de Ternay, *Traces bibliques dans la loi morale de Kant*.

Antes de enunciar el principio hermenéutico supremo de la exégesis kantiana, quiero presentar rápidamente los momentos en los que se halla dividido este ensayo. En la primera parte de mi estudio rastreo los posibles orígenes luteranos y pietistas de este principio, cuyo contenido desacredita una lectura simplemente histórica de las Sagradas Escrituras. Luego, las anteriores investigaciones se prolongan en el contraste de las propuestas exegéticas de Kant con las doctrinas hermenéuticas de Johann David Michaelis y de Johann Friedrich Stapfer. Más adelante, doy con detalles una ilustración del principio supremo de la hermenéutica kantiana, esto es, la interpretación moral del Jesús del Evangelio. Por último, en la cuarta parte, me refiero a algunos de los ataques hechos por exégetas contemporáneos de Kant en contra de las propuestas hermenéuticas del filósofo de Königsberg. En esta última parte hago referencia a Johann Georg Rosenmüller y a Johann Gottfried Eichhorn.

Aun cuando Kant nunca lo denominó así, el principio supremo de su hermenéutica sagrada bien puede llevar el nombre de “Principio de Pertinencia Moral”. Este principio establece que el *sentido obtenido de la interpretación bíblica deberá siempre promover la perfección práctica del hombre*. Kant tampoco acuñó su principio en estos términos, pero sus declaraciones al respecto son muy explícitas. En *La religión dentro de los límites de la mera razón*, de 1793, el filósofo escribe : “el mejoramiento del hombre constituye el fin auténtico de toda religión racional, [y] ésta contendrá también el principio supremo de toda interpretación de la Escritura.” (113; Ak. VI, 112) Con estas palabras, Kant pone en relación su hermenéutica moral y una religión de la razón, elevando así al rango de máximo principio interpretativo para las Escrituras la determinación de un sentido que colabore con nuestro perfeccionamiento moral.

Aquí están otras líneas de Kant. Su origen es una nota a *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Este texto establece un contraste entre una

³ “*Ich lese die Bibel gern und bewundere mich den Enthusiasm in ihren neutestamentischen Lehren*”. Ak., XXIII, 451. Todas las referencias a la obra de Kant están identificadas siguiendo el tomo y la paginación de los *Kant's Werke*, según la edición de la Academia Prusiana de Ciencias, que se vienen publicando desde 1902. Salvo indicación contraria, todas las traducciones de textos en alemán, francés, inglés y latín son mías. Por otra parte, me he permitido citar en nota fragmentos de Kant en alemán, cuya consulta es difícil para lectores de lengua castellana. Pido también la paciencia del lector ante el recurso permanente de las notas a pie de página. Esto se halla justificado por la novedad del tema para los estudios kantianos.

interpretación moral de la Biblia, es decir una exégesis que sigue el principio de pertinencia moral, y una interpretación simplemente histórica de las Sagradas Escrituras:

“[Es suficiente] con que al mismo tiempo [el sentido moral] sea el único sentido según el cual podemos sacar para nosotros, en orden al mejoramiento, algo de un pasaje de la Escritura que de otro modo sólo sería un inútil aumento de nuestro conocimiento histórico”. (206; Ak. VI, 43)⁴

Debe reconocerse que esta aproximación a las Sagradas Escrituras puede ser violenta: la intención o el querer—decir del autor sagrado puede no importar. En términos hermenéuticos: el *scopus* del escritor bíblico es desplazado cuando así sea menester. De esto modo, su intención implícita o expresa puede perder toda relevancia primaria. De ahí que Kant afirme —en esa misma nota— que lo importante no es tanto que el sentido del pasaje sea impuesto por nosotros, o que se encuentre originalmente en el autor sagrado, cuanto que el sentido propuesto sea verdadero para nuestro perfeccionamiento moral. Aquí se ve con claridad la “revolución copernicana” a nivel exegetico. La justificación de esta violencia interpretativa desborda los límites de este ensayo.⁵ Por lo pronto, sólo conviene decir lo siguiente: la pertinencia moral de un pasaje bíblico concierne a la humanidad en general en lo que se refiere a la perfección de sus disposiciones prácticas originarias. En otros términos: el sentido moral, que no el histórico, introduce la universalidad en la interpretación, pues ahora el pasaje o los pasajes del Documento Santo interpelan toda humana voluntad y la animan a obrar moralmente. El sentido de las Escrituras, con su consiguiente comprensión, no está limitado ni a la membresía de grupos históricos, ni a tradiciones particulares. El sentido moral desborda Iglesias históricas, sectas o revelaciones interiores y privadas. Por esta razón Ernst Katzer llama “principio universal (*allgemeines Prinzip*)” (105) al principio supremo de la exégesis kantiana.

1. Agustín, Lutero y el Pietismo

Ciertamente Kant no fue el primero en insistir en la primacía del sentido moral de las Escrituras. *La Biblia posee un contenido eminentemente moral*:

⁴ El principio de pertinencia moral lleva en sí un ataque al historicismo exegetico.

⁵ Cfr. mi investigación inédita *Herméneutique critique. La lecture kantienne de la Bible. Principes et applications*. En especial envío a lo que denomino la teoría kantiana de la comprensión (50-53), a la crítica del sentido histórico de la Biblia (148-181) y a la “revolución copernicana” en el ejercicio de la exégesis escrituraria (53-58). De paso quiero recordar que para Kant el conocimiento histórico es uno de los *adiaphora*, es decir, un “indiferente” desde el punto de vista moral. Esta es una doctrina estoica que Kant retoma muy probablemente del estoicismo imperial.

esta idea no es extraña al pensamiento cristiano. Lutero y Agustín ya la defienden. Para el Reformador, “con respecto a la justificación, es útil la totalidad de la Escritura inspirada por Dios, para la instrucción, la sanción, el mejoramiento y el castigo corporal.” (KK, 202)⁶ No obstante, para el Padre de la Iglesia y para el Reformador el contenido moral de la Escritura pertenece al texto divino mismo y no es un sentido atribuido por el lector, es decir, el sentido moral está *in libro* y no nace *ex lectore*. Este contenido consiste en reglas de conducta cuya obligación se funda en el carácter divino de la revelación, no en el respeto incondicionado a la ley moral.

Para Agustín, la totalidad de lo que debe creerse, así como la totalidad de lo que debe hacerse, se hallan en la Biblia. “Es en verdad notable –escribe Agustín–, que los pasajes más claros de la Escritura encierren todo lo que concierne a la fe y a las costumbres, quiero decir a la esperanza y a la fe” (Agustín, 23)⁷. Por su parte, para Lutero la Biblia se impone a la razón y posee una preeminencia evidente en lo que toca a creencias y reglas de vida. Por el contrario, en Kant, la razón puede de sí misma extraer la reglas para la vida y abrir un campo para la fe. Frente a esto las siguientes palabras del catecismo de Lutero distancian al Reformador del filósofo de Königsberg:

“Nosotros no debemos hacer de nuestra sola razón o, en general, de las reglas humanas, la regla y la norma práctica de nuestra fe y de nuestra vida. La regla y la norma de nuestra fe y de nuestra vida es únicamente la Palabra de Dios”. (KK. 115)⁸

Y aunque ni Agustín ni Lutero sean la fuente directa de la hermenéutica moral de Kant, en ella sí se encuentran rastros –en cuanto al marcado tono práctico– que recuerdan tanto al Obispo de Hipona como al Agustino de Sajonia.⁹

⁶ “*Alle Schrift von Gott eingegeben ist nütze zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit*” (§ 202, S. 114). Lutero acompaña sus palabras con un envío a II Timoteo 3, 16. Lutero traduce así este versículo del Apóstol Pablo: “*Dem alle Schrift, von Gott eingegeben, ist nütze zur Lehre, zur Aufdeckung der Schuld, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit.*” (Bibel, 234). La referencia al *Pequeño catecismo* de Lutero es pertinente, pues Kant lo utilizó cuando niño en el *Collegium Fridericianum* de Königsberg y de él se sirvió para la redacción de *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Debo hacer notar sin embargo que Kant no elogia las Sagradas Escrituras como medio para el castigo. Ahora bien, él sigue al autor sagrado y a Lutero en el sentido de considerar la Biblia como instrumento pedagógico de educación moral.

⁷ Algunas líneas antes Agustín hablaba de “los preceptos de conducta y las reglas de fe”.

⁸ “*Sollen wir weder unsere blossе Vernunft, noch überhaupt Menschenatzungen, sondern das Wort Gottes allein zur Regel und Richtschnur unsers Glaubens und Lebens machen.*”

⁹ Los estudiosos de la filosofía religiosa de Kant están de acuerdo en reconocer que, salvo los libros de algunos de sus contemporáneos, el filósofo alemán ignoró a casi todos los Reformadores, y que “*ses connaissances de théologie systématique et surtout d'exégèse étaient bien plus minces que sa documentation d'anthropologie et de d'histoire des religions.*” (Bruch, 106)

Al menos ya no existe duda de que el pensamiento protestante llega a Kant a través del pietismo. Por esta razón conviene precisar la influencia de este movimiento religioso en la elaboración kantiana del principio de pertinencia moral. Porque es el pietismo, más que ningún otro, el movimiento de la Reforma que está más próximo a la filosofía de Kant.¹⁰ Soy de la opinión de que no debe desconocerse la influencia positiva del pietismo en la hermenéutica crítica de Kant, aunque tampoco debe olvidarse que él habla de los pietistas en *El conflicto de las facultades* –en tono de descalificación–,¹¹ (Cfr. 77; Ak. VII, 59) como de una secta cuyo “misticismo mata la razón” (*vernunfttödtender Mysticismus*). De todos modos, hay que subrayar que Kant quedó marcado por el pietismo desde su más tierna infancia, tanto por la religiosidad pietista de su madre, como durante sus estudios en el *Collegium Fridericianum* de Königsberg. De ahí que sea muy probable que la idea kantiana acerca de la gran eficacia moral de la Biblia tenga como origen el pensamiento pietista. Pero esta sospecha exige un desarrollo más amplio.

Quiero empezar por revalorizar la herencia del pietismo en la hermenéutica bíblica de Kant. De este modo, con relación a este aspecto bien preciso, busco restringir el alcance de las anotaciones de Giorgio Tonelli, quien limita esta influencia tan sólo a algunos rasgos de la personalidad de Kant (143).¹² Por el contrario, Georg Hollmann, en su documentado artículo sobre la génesis de la filosofía religiosa de Kant, establece la temática central del pietismo en la que Kant está profundamente interesado. Este autor afirma que, para comprender el papel del pensamiento pietista en Kant, hay que referirse a dos aspectos esenciales de este movimiento, esto es, “la fuerte insistencia sobre los momentos éticos” (*die starke Betonung der ethischen Momente*) y “la influencia primordial sobre el campo pedagógico” (*die hervorragende Einwirkung auf*

¹⁰ Este fue un movimiento religioso dentro del protestantismo alemán que buscó la renovación espiritual en Alemania, insistiendo en que la fe concierne más a la vida, a la transformación del corazón, que a un tipo particular de conocimiento. Cassirer recuerda que el pietismo quiso “vivificar una religiosidad de carácter interior”, pero que pronto degeneró en simple exterioridad ritual y adhesión a dogmas cuya aceptación no incluía el menor sentido religioso profundo. Su nombre nace de la obra de su fundador Jakob Spener, *Collegia pietatis*, base para la constitución de grupos de oración alrededor de las Sagradas Escrituras. En estos grupos los creyentes, de toda edad y rango social, compartían sus experiencias espirituales. (Cfr. Cassirer, 28-31; Reboul, 186-187)

¹¹ Esta crítica de Kant al pietismo es una de las manifestaciones de su polémica contra el protestantismo en general. Por eso, en oposición a Hans Rust y a Werner Schulz, prefiero adherir a las tesis de Aloysius Winter. Un serio y erudito artículo de este autor ha demostrado que Kant se opuso siempre a tres doctrinas esenciales del protestantismo, esto es “*sola fide*”, “*sola gratia*” y “*sola Scriptura*”. (Ver: Winter, 20)

¹² “*Kant’s Pietistic heritage is a commonplace which might perhaps apply to some traits of his character as a person, but which has hardly anything to do with his philosophy. Neither his ethics, nor his philosophy of religion, ever showed any noticeable influence of Pietistic thought.*”

pädagogisches Gebiet). (6) Así mismo, gracias a las detalladas investigaciones de G. Hollmann, es sabido que Kant se ejercitaba en la interpretación moral de la Biblia desde su época de escolar. Christian Schiffert, encargado de la administración del *Collegium Fridericianum* en la época cuando Kant era allí estudiante, había establecido actividades regulares para los alumnos. El contenido de estas actividades tenía una clara relación con la interpretación moral del Libro Santo. G. Hollmann recuerda :

“Todos los viernes en la mañana, de 5 a 6, [había] una hora de oración con los alumnos mayores en la que se cantaba una canción y en la que verdades prácticas eran explicadas a partir de un libro de la Biblia e interpretadas [con el fin de aplicarlas] a la situación de cada uno”. (16)¹³

Esto confirma que para la administración pietista de la época, la Biblia tenía una fuerte eficacia moral. La Escritura se presentaba como un libro para ser interpretado desde un punto de vista práctico, y se pensaba que esta interpretación siempre podía ponerse en relación con una situación concreta de vida. Quiero hacer notar además que las verdades buscadas por los alumnos en los libros sagrados eran verdades prácticas, es decir, los efectos de estas verdades prácticas habrían de manifestarse en las acciones cotidianas de los alumnos. De todas formas, es una pena que G. Hollmann no nos diga nada sobre el contenido efectivo de la explicación bíblica llevada a cabo semanalmente en el *Collegium Fridericianum*.¹⁴

Ernst Cassirer, a su turno, ha hecho notar la cepa pietista de la hermenéutica moral de Kant. Este intérprete asegura que Kant es conducido, por las impresiones pietistas de su infancia y de su adolescencia, al principio moral que guía su lectura de la Biblia. Las vívidas remembranzas pietistas habrían empujado a Kant a buscar, detrás de las representaciones y relatos bíblicos, el sentido exclusivamente moral que allí habita (Cfr: Cassirer, 452-453).¹⁵

Con todo, es muy probable que Kant haya guardado del pietismo su doctrina sobre la puesta en relación de un pasaje de las Escrituras con nuestra situación

¹³ “Jeden Freitag morgens von 5-6 eine Betstunde mit den Erwachsenen, worin ein Lied gesungen, eine und andere praktische Wahrheit aus einem biblischen Buch erklärt, auf ihren Zustand gedeutet.” Por esas mismas fechas, el *Collegium Fridericianum* tenía como director a F. A. Schultz, amigo personal de los padres de Kant. Schultz era discípulo de Jakob Spener (1635-1705), quien, como ya anoté, fundó el pietismo en Alemania.

¹⁴ Ahora bien, las interpretaciones de la Biblia seguían de cerca lo establecido por el catecismo de Lutero y ellas debían mantenerse dentro de esta línea interpretativa. Para estos fascinantes detalles sobre el colegio de Kant, ver: Klemme, 70-71.

¹⁵ Para una presentación sintética del pietismo en la obra de Kant, pueden ser consultados Reboul, 186-189; Delbos, 4-9; Feuerlein, 449-463.

concreta de vida. *Subtilitas applicandi* es el término técnico en latín para denominar esta doctrina. Pienso que esto es plausible, si se tienen en cuenta dos razones: en primer lugar, Kant halla en las palabras de Horacio “*mutato nomine de te fabula narratur*”, la más adecuada caracterización del contenido de las Escrituras. Y, en segundo lugar, según la exégesis de Kant, la Biblia hace intuitivamente comprensibles los conceptos y hallazgos de la moral kantiana.¹⁶ En otros términos, para la hermenéutica crítica, al igual que para la hermenéutica pietista, el sentido de un texto le sirve al intérprete para acceder a una comprensión moral de sí mismo y de los otros. Es decir, la hermenéutica sagrada en clave pietista y en clave kantiana tiene como fin hacernos más clara nuestra permanente situación moral. Dos textos de Kant, pertenecientes al *Conflicto de las facultades* de 1798, permiten dar fe de lo que acabo de decir:

“El uso práctico, principalmente el uso público de este libro en los sermones, es, sin duda alguna, el que contribuye al mejoramiento de los hombres y a la animación de sus impulsos morales (es decir, a la edificación). Cualquier otro propósito le debe ceder el puesto, si llegara a entrar en conflicto con él”. (90; Ak. VII, 68)

Y algunas líneas más adelante :

“Todo sermón que apunte a la edificación en cuanto fin último (como todo sermón debe hacerlo) desarrolla su instrucción a partir del *corazón* del oyente, esto es, desde las disposiciones morales naturales del hombre, incluso del más ignorante”. (90; Ak. VII, 69)¹⁷

La puesta en evidencia del efecto moralizador de las Sagradas Escrituras liga muy bien la hermenéutica crítica con la doctrina pietista de la *subtilitas applicandi*. Según esta doctrina, escribe Jean Grondin:

“No es suficiente con comprender (*intelligere*) ni con saber explicar (*explicare*) un texto. Hay que poder alcanzar también el alma del auditorio [...] La *subtilitas applicandi* [es] la capacidad, por decirlo así, de inscribir la emoción de la Escritura en el estado emotivo del oyente”.

No obstante, continúa J. Grondin, la *sutileza de la aplicación*

“representa únicamente la reactualización del *sensus tropologicus* en la

¹⁶ Horacio, *Sátiras*, I, 1, 69-70 : “Sobre tí, mas con un nombre trocado, se narra la historia”. Kant cita a Horacio en Ak., VI, 42. Para la traducción intuitiva de la moral kantiana por medio de los relatos bíblicos, cfr. mi investigación inédita citada con anterioridad.

¹⁷ Aquí he preferido mi traducción a la de Elsa Tabernig.

doctrina medieval del cuádruple sentido. Este sentido ‘tropológico’, o moral, era el que apuntaba directamente al modo de vida del creyente” (77-78)¹⁸

Existe entonces un *pro me*, un “para mí” de las Escrituras Santas. Será tarea de la hermenéutica bíblica de Kant, a través de su principio de pertinencia moral, actualizar, poner en evidencia, o incluso atribuir con violencia este sentido *pro me* de la Biblia, y cuyo contenido es fundamentalmente práctico.

2. J. F. Stapfer y J. D. Michaelis

Kant leyó la *Grundlegung zur wahren Religion* de Johann Friedrich Stapfer.¹⁹ Allí se establecen ocho reglas para la explicación de las Sagradas Escrituras (*die Regeln der Erklärung der Heiligen Schrift*) (514ss.). No obstante, algo así como un principio de pertinencia moral no se halla comprendido en estas ocho reglas. Ahora bien, cuando J. F. Stapfer determina las cuatro funciones del Libro Santo, la función segunda ofrece un probable trasfondo para el principio kantiano de la pertinencia moral. Según Stapfer, “la segunda función de la Biblia consiste en el mejoramiento de la voluntad” (*Der zweite Nutzen der Bibel ist die Verbesserung des Willens*) (539). Es comprensible esta utilidad que Stapfer asigna a la Biblia, pues para él la Biblia nos ofrece una adecuada radiografía de nuestra naturaleza pecadora: “[La Biblia] penetra en todos los rincones más sombríos del corazón humano, [y] descubre las fuentes más íntimas de este peligroso y funesto mal” (539-540).²⁰

Pero hay que decir también que Kant no sigue a J. F. Stapfer cuando este teólogo presenta las otras tres funciones de la Escritura. Para el teólogo protestante, la Biblia sirve para el divertimento del espíritu, para la tranquilidad de la conciencia y para el mejoramiento del entendimiento. Stapfer afirma que el entendimiento humano, cuya imperfección reside en su ignorancia (*Unwissenheit*) y en su error (*Irrthum*), obtiene sabiduría y verdad a través de la lectura del Documento Santo. Contrariamente, Kant no acepta la Biblia, ni como fuente de conocimientos teóricos

¹⁸ La doctrina medieval del cuádruple sentido de las Sagradas Escrituras ha sido conservada para la memoria de la humanidad en el siguiente dístico del dominico de origen escandinavo Agustín de Dacia. He aquí el dístico: “*Littera gesta docet, quid credas allegoria, / moralis quid agas, quo tendas anagogia.*” (El sentido literal te enseña lo que aconteció, el alegórico lo que has de creer, / el moral lo que debes hacer, y el sentido anagógico hacia aquello a lo que te diriges). Cfr. de Lubac, 23 y de nuevo Grondin, 27.

¹⁹ El teólogo protestante J. F. Stapfer (1708-1775) fue alumno de Christian Wolff. Para conocer más sobre este autor y de su influencia sobre la obra de Kant, puede consultarse con provecho el artículo citado de Aloysius Winter, 27.

²⁰ “[Die Bibel] dringt in alle die finsternen Winkel des menschlichen Herzens hinein, [und] sie entdeckt die innersten Quellen dieses gefährlichen und verderblichen Übels.”

para sobrepasar las limitaciones del entendimiento, ni como fuente de prescripciones morales. En este último sentido, Kant rechaza radicalmente la tesis de Stapfer, para quien el texto divino "prescribe la más pura doctrina moral, así como las mejores reglas de vida" (*die Heilige Schrift*] *schreibt die reineste Sittenlehre und besten Lebensregeln vor*) (540).²¹

Pienso además en otro posible origen del principio de pertinencia moral en la hermenéutica crítica de Kant. Pero esta vez por oposición. Digo por oposición, porque Kant insiste en el sentido moral de la Escritura como opuesto, tanto a un sentido simplemente literal, como a una lectura meramente histórica. Se trata en esta ocasión de la *Dogmatik* de Johann David Michaelis.²² Es conocido que Kant leyó esta obra. En un corto pasaje, este erudito bíblico pone en relación la moral y la Biblia. Mas a diferencia de Kant, J. D. Michaelis quiere que la moral extraiga sus principios de las Santas Escrituras. El pasaje al que aludo es este: "la teología filosófica y la moral son enormemente mejoradas por [la Biblia], pues aquéllas encuentran en ésta pruebas [para fundar] los principios que han tomado de la Biblia". (31)²³

Además, es posible que Kant haya leído un pasaje de la *Dogmatik* de Michaelis donde se pone en relación la Escritura y el saber histórico. Según Michaelis, la Biblia, gracias a su total infalibilidad, es fuente segura de verdades históricas. Y si en alguna ocasión aparecen contradicciones entre los historiadores griegos y las enseñanzas bíblicas, ha de preferirse siempre lo dicho por los autores sagrados, habida cuenta de la mayor ancianidad de éstos, de su autoridad más excelsa y de su contacto directo con los hechos referidos.²⁴ Por consiguiente,

²¹ En las páginas 7 y 8, J. F. Stapfer anuncia con estas palabras el contenido del § CXXXII de su libro: "*Die vielfältigen Nutzen der fleißigen Lesung der H. Schrift wird gezeigt, davon der erste die Verbesserung des ganzen Menschen ist.*"

²² Johann David Michaelis (1717-1791) fue profesor de filosofía en Göttingen, y, según Hans Rust, también lo fue de lenguas orientales y de ciencias veterotestamentarias. Cfr. Rust, 18. Ahora bien, y en contra de la opinión de Kant, J. D. Michaelis no es el representante de la lectura literal de la Biblia, sino uno los padres de su exégesis histórica. Conozco dos iluminadores ensayos sobre la obra de J. D. Michaelis, de Anna-Ruth Löwenbrück, "Johann David Michaelis et les débuts de la critique biblique", y "Johann David Michaelis' Verdienst um die philologisch-historische Bibelkritik".

²³ "*die philosophische Theologie und Moral ist durch sie [die Bibel] sehr gebessert, da sie aus ihr [der Bibel] borge, und zu den geborgten Sätzen Beweise erfand.*" De acuerdo con Kant, en una nota a *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Ak., VI, 110), J. D. Michaelis sería el representante de la interpretación literal de las Escrituras. Contra esta opinión también conviene enfrentar los estudios de Jean-Robert Armogathe sobre J. D. Michaelis. J.-R. Armogathe muestra que la exégesis de J. D. Michaelis privilegia el sentido moral sobre el sentido literal. Así, pues, en el exégeta alemán, "*la conviction piétiste d'un sensus litterae, plus vrai que le sensus litteralis (entendu comme simple sens grammatical), s'est réduite à la disparition du sens littéral, à son évacuation au profit d'une interprétation morale, ce qui est surtout visible dans sa lecture des prophéties.*" (431)

²⁴ "[*In der Bibel gibt es*] keine historische Irrthümer. Dem Alten Testament, selbst Mosi, widersprechen zwar sehr oft Griechische Geschichtschreiber, aber ausserdem daß beym Prüfen noch sonst der

reconocida la naturaleza incontestablemente histórica de la Biblia, J. D. Michaelis autoriza el uso de ciencias empíricas como la geografía, la arqueología, la filología o incluso los relatos de viajeros con el fin de iluminar los pasajes oscuros de la Escritura y para alcanzar una interpretación más perfecta. Es aquí, anota A.-R. Löwenbrück, donde reside el verdadero mérito de Michaelis para la exégesis bíblica (1988, 162). Kant se opondrá con insistencia a la mera lectura histórica de los documentos santos.

En este punto debo decir que Kant jamás afirmó que el sentido moral fuese el único sentido posible de las Sagradas Escrituras. Él podría reconocer que al menos el sentido literal (*sensus litteralis*) ya está allí. Sin embargo, no debe olvidarse que el sentido moral, según la exégesis kantiana, ha de tener el primado en todos los ensayos de *hermeneutica sacra*. Hay que notar asimismo que el sentido moral apunta hacia una verdad sobre nuestro ser práctico: aquello de lo que habla la hermenéutica crítica no son verdades ni estéticas ni científicas, ni metafísicas ni místicas; son verdades que se relacionan con nuestro deber ser moral. En este principio de pertinencia moral no se trata de anular el valor de otros sentidos posibles para las Sagradas Escrituras. No obstante, la hermenéutica kantiana, a través del supremo principio de pertinencia moral, relativiza esos otros sentidos, les quita toda supremacía, les reduce sus pretensiones a imponerse como sentidos únicos y absolutos. Ahora el sentido primordial del Texto Santo concierne nuestra finalidad moral. Esto significa que el *querer-decir* moral preside la serie de los sentidos bíblicos, y esto en razón de su participación con la universalidad y la necesidad de la razón práctica. Por el contrario, otros sentidos como el místico, el literal o el histórico, son prisioneros del carácter puntual y contingente de un hecho del pasado y de un sentimiento individual o de secta. El sentido moral determinado por la hermenéutica crítica viene a ser la manifestación escrita y pública de una religión de la razón práctica, o, en otros términos, de una religión moral pura. Por esto, la *hermeneutica sacra* de Kant se interesa en hacer surgir de la lectura de la Biblia la

“religión racional pura, por lo tanto universal, sin inmiscuirnos en el negocio de aquellos a los que está confiada la interpretación de ese libro como conjunto de doctrinas positivas reveladas, ni pretender por ello impugnar su interpretación, que se funda en erudición”. (La religión 153; Ak. VI, 157)

Vortheil auf der Seite der Bibel zu seyn pflegt, hat sie schon dis (sic) allgemeine zum Schluß: ihre Geschichtschreiber sind viel älter und einheimisch.” (23) Sobre el antihistoricismo exegético de Kant y acerca de su ataque al literalismo bíblico, cfr. mi investigación inédita ya citada : chapitre IV, 4 : *Principe d'ahistoricisme*, 148-168, y chapitre IV, 5 : *Principe d'antilitéralité*, 182-201.

A primera vista arbitrario y violento, el hermeneuta kantiano alcanza la intención del escritor sagrado: no según la intención concreta o empírica de éste, sino según la intención que él habría asignado a sus palabras escritas, si hubiese tomado el punto de vista universal de la moralidad. Asimismo, Kant no dice que la Biblia toda sea susceptible de una lectura moral. Él es consciente de una suerte de *impenetrabilidad* del texto divino. La atribución de un sentido moral a la Escritura es posible “sólo cuando el texto posea la adecuación” (*sofern der Text nur die Schichlichkeit hat*).²⁵ Así, pues, cuando existe una especie de permisión por parte del texto, de una conveniencia (*Schichlichkeit*) para recibir el sentido moral, el hermeneuta crítico puede servirse de la Escritura para el mejoramiento moral de sí mismo, de los lectores y de los oyentes de la Biblia. Es bien posible que este procedimiento interpretativo también sea utilizado por el pastor o por el sacerdote en el momento de la catequización o de la homilía. En esa ocasión, sacerdote o pastor dejarían de ser miembros de una fe histórica positiva, para traducir los llamados de una religión pura de la razón. Kant escribe sobre este tema:

“Cuando se utiliza un pasaje bíblico en presentaciones públicas de carácter catequético u homilético, ciertamente el maestro eclesiástico no ha de ver en el pasaje supuestos conocimientos histórico-filológicos que podrían extraerse de allí o asignársele por medio de la interpretación (tal vez esta información haga nacer dudas acerca de la erudición). El maestro ha de ver aquello que con ocasión de un pasaje puede introducir en el alma de los oyentes, para el esclarecimiento y el mejoramiento humano de la intención desde una perspectiva moral. Por consiguiente, desde este punto de vista él debe también interpretar el sentido del autor sagrado, cuya intención se dirige justamente a la verdadera edificación. Esta es la autenticidad moral e infalible de la interpretación de la Escritura” (Ibid.)²⁶

²⁵ Kant, Immanuel, *Lose Blätter, Vorarbeiten zum Streit der Fakultäten*, Ak., XXIII, 455. Esta frase obligaría a pensar de nuevo la críticas a la hermenéutica de Kant. Según ellas, el hermeneuta kantiano siempre puede desatender la letra bíblica. Con referencia a este fuente citada, aún no existe traducción castellana de estas “Hojas sueltas” que sirvieron como borrador al *Conflicto de las facultades*.

²⁶ “Wenn im katechetischen oder homiletischen öffentlichen Vortrage eine biblische Stelle zum Text gemacht wird, hat der geistliche Lehrer darauf eigentlich nicht zu sehen, was mutmasslich historisch-philologische Kenntnisse hinein oder herausdeuten könnten (bei welcher Belehrung immer eine dem Zweifel ausgesetzte Gelehrsamkeit sein mag), sondern was der Lehrer für sittlich aufklärende und menschenbessernde Gesinnung bei der Veranlassung dieser Schriftstelle in die Seele der Zuhörer hinein bringen kann, er muss mithin den Sinn des h. Verfassers, dessen Absicht eben auf wahre Erbauung gerichtet ist, auch dahin deuten. – Das ist die moralische und unfehlbare Authenticität der Schriftauslegung.”

3. El Jesús del Evangelio

Quiero presentar ahora algunos ejemplos de interpretación moral de las Sagradas Escrituras. Dentro de estos ejemplos toma relevancia la exégesis kantiana del personaje bíblico de Jesús. Además del Jesús del Evangelio, no debe olvidarse que el principio de pertinencia moral determina la interpretación de otros contenidos de la fe cristiana que tienen como origen la Sagrada Escritura. Más adelante daré ejemplos de estos contenidos de fe cristiana.

La hermenéutica kantiana comienza por reconocer la existencia de ciertas proposiciones cuyo contenido se quiere siempre heredero de las informaciones escriturarias. La fe incondicionada en estas proposiciones se muestra necesaria para aquél que se ha hecho miembro de una Iglesia histórica. Podemos utilizar en el sentido más lato, el nombre que la tradición da a estas proposiciones de fe (*Glaubensätze*), esto es, *dogmas*. Kant define la naturaleza del dogma en *El conflicto de facultades*. Allí, en Ak., VII, 42, se lee :

“Por dogmas (*Glaubensätze*) no se comprende lo que debe creerse (pues creer no admite imperativo), sino lo que es conveniente y posible adoptar para un fin práctico (moral), a pesar de que esto no es demostrable y por consiguiente únicamente pueda creerse”.²⁷

En un primer momento, Kant impugna el carácter obligatorio de los dogmas. Al hacerlo, salvaguarda la autonomía de la razón: creer en algo no es un asunto de obligación exterior, sino de adhesión racionalmente libre. Esta adhesión no se funda, ni en demostraciones teóricas, ni en exigencia institucional alguna, sino en el carácter posible de aquello que es adecuado para un fin práctico. ¿De dónde nace la validez objetiva de las proposiciones de fe? Por ejemplo, hay proposiciones de fe que hablan de la presencia divina en la creación y mantenimiento del mundo, o acerca de la asistencia de Dios en nuestra vida moral, o con respecto a nuestro estado luego de morir y del estado último del mundo, o sobre la existencia de Dios y de su naturaleza trinitaria, o acerca de su encarnación divina, de su muerte de cruz y de su posterior resurrección. Estas y otras proposiciones extraen su validez objetiva, no de un conocimiento por razón teórica –*la Crítica de la razón pura* estableció los límites a la *cosmologia rationalis*, a la *psychologia rationalis* y a la *theologia rationalis*–,

²⁷ La anterior traducción es mía. En mi opinión, la traducción de Elsa Tabernig (*ed. cit.*, 54) se presta a confusión. Por otro lado, Kant prefiere insistir aquí en el momento práctico del dogma. Ahora bien, Kant deja en las sombras ciertas características del dogma cristiano. Una simple ilustración: la tradición cristiana, al menos en su vertiente católica, considera en la naturaleza del dogma su calidad esencial de verdad revelada nacida de la comunicación concreta con Dios y cuya aceptación por fe es obligatoria. Para esta misma tradición, el dogma “se pronuncia en la Iglesia y se confía a ella.” (Cfr. Rahner, 375-383)

sino a partir de una suposición necesaria de la razón práctica. Para comprender estas tesis de Kant hay que referirse a las partes correspondientes de la *Crítica de la razón práctica* de 1788.²⁸

Desde esta perspectiva, la hermenéutica bíblica de Kant previene contra el uso de la Biblia como fuente de dogmas teóricos que, o bien contradicen la moralidad, o bien sobrepasan nuestro poder de comprensión teórica. La moralidad es contradicha cuando la justificación ante Dios se entiende como posibilitada por la gracia divina, renunciándose así a atribuir a las propias fuerzas morales del hombre el mérito o, en general, la responsabilidad de las buenas acciones.²⁹ A su turno, la razón teórica entra en desazón (*aporia*) cuando trata de explicar el nacimiento inmaculado de Jesús. Frente a esto, Kant propone la lectura moral de estos pasajes bíblicos, así como de los dogmas nacidos de ellos. Este tipo de lectura hace de la fe en dichos pasajes una fe consecuente e inteligible.³⁰ Esta fe es inteligible (*verständlicher Glaube*), pues ella desborda por fin los restringidos límites de una Iglesia particular; esta fe es consecuente, porque ella es consciente de nuestro destino moral. Así, el dogma deja de ser una simple proposición sin contenido práctico: aquel que adhiere a una proposición de fe, cuyo sentido es asegurado por la hermenéutica crítica, va más allá de las palabras, no con el ánimo de buscar un supuesto conocimiento sobrenatural, sino con el fin de obrar, es decir, para actuar moralmente.

Y, sin embargo, hay que preguntarse si es posible continuar hablando de dogma luego de la puesta en suspenso de su alcance objetivo, esto es, de su pretendido referente extramental, extraverbal y fundamentalmente sobrenatural. Aquí Kant recoge su rechazo a toda *theologia rationalis* según la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*. En otros términos, si el dogma ya no puede asegurarnos ningún conocimiento de lo sobrenatural ¿existe aún dogma? Para el que lee en detalle *La religión dentro de los límites de la mera razón* y *El conflicto de las facultades*, es evidente que la palabra *dogma* no juega allí un papel importante, habida cuenta de la insistencia de Kant sobre el obrar moral. Aquello que se cree sin más y que no posee valor para la práctica, es una manifestación de una *ignava ratio*. En este sentido, adhiero a Gilbert

²⁸ Además, en los opúsculos de teoría de la historia, en *La religión dentro de los límites de la mera razón* y en *El conflicto de las facultades*, existen apartes muy claros donde Kant traduce en términos morales ciertas proposiciones básicas de la fe cristiana. Sería extender excesivamente esta investigación, si llevara a cabo un estudio detallado de los variados ejemplos de traducción moral. Aquí me he limitado a un número muy pequeño pero bastante significativo.

²⁹ Sobre la justificación, cfr. "*La lecture kantienne de la justification*", en mi investigación inédita ya citada, capítulo VI, 237-262.

³⁰ Kant escribe: "introduciendo en las proposiciones de fe un sentido moral (como traté de hacerlo en mi obra *La religión en los límites*, etc.), éste no comprendería una fe sin consecuencias, sino una fe inteligible y relacionada con nuestro destino moral." (Conflicto 50; Ak. VII, 39)

Vincent. Este intérprete de la hermenéutica kantiana ve un estrecho lazo entre el dogma huero de práctica y la erudición exegetica.

El ataque kantiano contra el dogma sería otra manera como la hermenéutica crítica consigue censurar la sabiduría escrituraria. “El efecto propio del exegetismo –comenta G. Vincent–, que conduce a repetir las palabras en ausencia de toda intención racional, [hace del cristiano] aquel que ya no puede recurrir sino a definiciones puramente verbales”(67).³¹ Esto quiere decir que la erudición exegetica, al enfatizar la importancia del dogma, construye toda una red de palabras alrededor del lector de la Biblia. Este lector se encuentra paralizado por causa de la prisión verbal del dogma, y se teje un manto de palabras entre él y la Escritura. Conclusión: el lector no consigue ser moralmente estimulado por el contenido práctico de la Biblia. La interpretación que Kant propone para las Sagradas Escrituras aspira a recuperar este estímulo, descubriéndolo en la Biblia o imponiéndoselo. Al reactivar este estímulo se rescata la función primordial de la Biblia: ser un vehículo de moralización.

Y ahora es el momento para atraer la atención sobre la lectura kantiana del Jesús del Evangelio. Este es un buen ejemplo de la hermenéutica crítico-moral de Kant, donde se cumple y se obedece el principio supremo de su exégesis, a saber, determinar la pertinencia moral de la figura del Jesús evangélico. En lo que sigue, únicamente presento algunos rasgos esenciales de esta lectura. No soy el primero en enfrentar este tema, que por lo demás ya ha sido objeto de análisis muy completos (Cfr. Steaps, Reboul, MacCarthy, Sala).

Quiero empezar diciendo que Kant evita caer en las sutilezas biológicas o en pases teológicos de ilusionista. Incluso muestra algunas dificultades teóricas donde quedan atrapados los que pretenden probar la naturaleza sin pecado de la madre de Jesús, así como la encarnación virginal. Y porque la hermenéutica crítica elude estos problemas, estoy de acuerdo con Alexis Philonenko cuando dice que Kant “es el primero en precisar que la razón práctica puede desentenderse de tales especulaciones”(841). En lugar de discusiones laberínticas y de dificultades sin solución –que de paso no conciernen en absoluto las preocupaciones del obrar humano–, Kant defiende la representación del Hombre-Dios de la tradición cristiana en cuanto “Idea de la humanidad que mora eternamente en Dios en toda su perfección moral que Él le confiere” (Conflicto 50-51; Ak. VII, 59).

Conviene hacer notar que Kant, en primer término, no se expresa acerca de la existencia o de la inexistencia de un Hombre-Dios *in historia*. Él se

³¹ Con anterioridad, en la página 59, este comentador había escrito: “*L’agir authentiquement moral, par contre, entraîne, appelle, une critique du dogme qui en dénonce la prétention à l’objectivité*”. Y un poco más atrás, G. Vincent subrayaba que la aproximación kantiana a la Biblia “*conduit à entériner le fonctionnement dogmatique de l’Écriture, [car le dogme entraîne] des multiples occasions d’asservissements de la raison.*” (58).

cuida de lanzar afirmaciones sin ninguna justificación empírica –Kant no da demasiado valor a los testimonios del Nuevo Testamento–, o sin la menor legitimidad teórica –esta legitimidad se restringe al campo de la experiencia posible. Por otra parte, está llena de consecuencias la identificación que hace la hermenéutica crítica entre el Hombre–Dios y una Idea. No debe olvidarse que aquí Kant usa el término Idea (*Idee*) en sentido técnico. Esto me obliga a hacer un breve *excursus* por la filosofía teórica de Kant.

De acuerdo con la *Crítica de la razón pura* (1781, 1787), la Idea posee una función totalizante y unificadora con relación a nuestros conocimientos empíricos. A esto se añade que ningún conocimiento empírico posible podrá satisfacer completamente el objeto al que apunta la Idea. En terminología kantiana, la Idea, en cuanto representación de la razón, es un *ens rationis* sin correlato intuitivo posible. Esto significa que, aunque el contenido u objeto de las Ideas siempre esté más allá de toda experiencia posible, la Idea posee un uso inmanente en la experiencia práctica actual y posible, es decir, la Idea tiene un poder causal en el dominio de la acción humana. Así, pues, Kant asigna a las Ideas cierto tipo de causalidad con respecto al objeto al que ellas apuntan, tanto más cuanto que este objeto pertenece al dominio práctico. Kant escribe:

“La Idea de la razón práctica puede darse siempre en concreto de modo real, aunque sólo parcialmente. Es más, tal Idea constituye la condición indispensable de todo uso práctico de la razón. La realización de la misma es siempre limitada y deficiente, pero dentro de límites no determinables y, por consiguiente, se halla siempre bajo el influjo del concepto de una plenitud absoluta. Según esto, la Idea práctica es siempre muy fecunda y, en relación con los actos efectivos, necesaria e indispensable. La razón pura posee en ella incluso la causalidad de convertir en real lo contenido en su concepto” (KrV. A328/B385).³²

Cuando Kant establece la identificación de Jesús con la Idea de una humanidad moralmente perfecta, tanto el Jesús histórico como el Cristo de la tradición adquieren la causalidad intemporal de una Idea práctica de la razón. Ahora bien, Kant no afirma que el personaje histórico realice sin imperfecciones el contenido de la Idea. Sería ilegítimo decir que en Jesús la *virtus phaenomenon* traduce enteramente la *virtus noumenon*: ni con respecto a Jesús, ni en relación con persona alguna, jamás es posible estar ciertos de que los actos prácticos

³² Escribo “Idea”, con mayúscula, con el ánimo de enfatizar el sentido técnico que tiene este vocablo para Kant. La Idea (*Idee*) es una representación de la razón en sentido restringido, esto es, ella es una representación distinta de las representaciones sensibles (intuiciones puras o empíricas), de las representaciones de la imaginación (esquemas) y de las representaciones del entendimiento (categorías). Las Ideas poseen una naturaleza y una función específicas dentro de la doctrina kantiana de las representaciones en general.

efectivos han nacido de intenciones fundadas en la ley moral. En otras palabras, hay siempre opacidad para determinar la efectiva subordinación de la máximas del obrar de un individuo a las exigencias incondicionadas del imperativo categórico. O si se quiere, no se puede concluir una intención moral a partir de la acciones exteriores de Jesús –que nos aparecen como conformes con el deber. Es decir, se ignora siempre si *detrás* de los actos en apariencia virtuosos, existió la intención propia de una voluntad que recurre a la ley moral como a su único fundamento de tales actos.

Pero, a pesar de estas restricciones, puede pensarse que una Idea de la razón práctica, aunque parcialmente, ha sido dada efectivamente *in concreto* en la figura bíblica de Jesús. Así, bajo el ángulo de un Hombre–Dios, se vuelve menos abstracta la Idea de la razón referida a la perfección moral de lo humano. Aparece entonces el carácter simbólico del Jesús de la historia evangélica. Más exactamente, la imagen del Jesús de las Escrituras se nos ofrece como símbolo de nuestra vida moral.³³ Negativamente, en el Jesús–símbolo Kant no contempla lo moralmente irrelevante, a saber, ni las disquisiciones teóricas de la cristología, ni las particularidades históricas del personaje. Positivamente, en el Jesús–símbolo Kant descubre verdades presentes y futuras de nuestra moralidad.

Para ilustrar el rechazo a las estériles especulaciones cristológicas, baste con recordar que Kant no concede ningún valor práctico a las discusiones sobre el nacimiento *sine culpa* de Jesús. Por esta razón, las descalifica con la siguiente pregunta retórica:

“Pero ¿para qué todas estas teorías en pro o en contra, si para lo práctico es bastante representarnos por modelo aquella Idea [*sc.* Jesús] como símbolo de la humanidad que se eleva por encima de la tentación al mal (resistiendo victoriosamente a éste)?” (La religión 217; Ak. VI, 80).

A su turno, para la hermenéutica kantiana no son moralmente interesantes los rasgos históricos de Jesús, es decir, sus particularidades en cuanto individuo judío. El principio de pertinencia moral toma del personaje literario de Jesús aquellas características que revelan en la historia bíblica el contenido parcial de la Idea de una humanidad moralmente perfecta: en la historia de Jesús de Nazareth se da la simbolización de las disposiciones originales de la humanidad hacia una moralidad pura. El hermeneuta filósofo encuentra en Jesús el arquetipo moral, y este sentido moral atribuido al personaje evangélico borra su naturaleza históricamente humana. En palabras de Gilbert Vincent:

³³ No puedo tratar aquí la naturaleza del símbolo en la filosofía de Kant, y menos aún las relaciones entre símbolo y Biblia para Kant. Envío de nuevo al capítulo IV-3 de mi investigación inédita. El título completo de este capítulo es: “*Principe de Symbolisation: Les représentations bibliques servent à rendre intuitifs, pour l’usage pratique, les concepts moraux*” (124-147).

“El Jesús de la exégesis, el Jesús histórico *stricto sensu*, no le importa al filósofo. Aquello que le importa es el tipo detrás de la figura histórica; la forma inteligible que él puede reconocer en la historia, pues ante todo esta forma le pertenece y porque dicha forma nace de la sola experiencia moral. El arquetipo del Maestro Sabio importa aisladamente y deja en la sombra los rasgos de Jesús” (69).

No obstante, positivamente, el Maestro Sabio del Evangelio adquiere un sentido para las verdades actuales y próximas de la moralidad humana. En primer lugar, desde el principio de pertinencia moral se hace clara la comprensión de los pasajes bíblicos sobre la crucifixión de Jesús. Según Kant, estos pasajes nos hablan de la lucha en contra de nuestra *carne sensible*, esto es, del amor de sí que quiere imponerse sobre la disposición moral al bien. Todo intento por cambiar la tendencia a subordinar la ley moral a los inclinaciones sensibles, y al mismo tiempo responder favorablemente a nuestra disposición originaria al bien, es un verdadero sacrificio, es una real crucifixión de la carne (Cfr. Bruch, 115).

En segundo lugar, tanto en la figura de Jesús como en su mensaje que proclama la llegada del Reino de Dios, Kant ve el germen de una humanidad que se encamina *in infinitum* hacia una comunidad ética. De este modo, la exégesis kantiana hace que la Biblia nos hable de nuestro futuro moral. Gracias a esta interpretación, Jesús y su mensaje obtienen un *sentido práctico de llamado*: es el llamado hacia el paso desde una fe histórica a una religión moral pura. La Biblia, y aún más precisamente el Evangelio, consigue hacer público el anuncio de las características de nuestra naturaleza moral y de la pertenencia de esta naturaleza a una Iglesia invisible en cuanto comunidad ética.³⁴ De nuevo se insiste entonces en que el Jesús de la historia sagrada importa como figura arquetípica: esta figura nos recuerda que siempre estamos en capacidad de ser moralmente mejores, y que la fuerza para alcanzar esta perfectibilidad moral debemos buscarla en la causalidad práctica de las Ideas de nuestra razón.

Ahora bien, cuando el hermeneuta filósofo ofrece esta interpretación, está suponiendo al mismo tiempo que existe una cierta *reciprocidad* entre lo que la razón por sí misma nos enseña desde el punto de vista moral, por un lado, y el documento escrito de una religión positiva, por otro (Cfr. Yovel, 206). Sin embargo, esta reciprocidad es únicamente parcial, pues la interpretación moral de Jesús, e incluso de la Biblia toda, sólo retiene lo que concierne el obrar moral. Las informaciones de las Sagradas Escrituras cuyo contenido se muestra refractario para revelar una reciprocidad con la moral en perspectiva kantiana,

³⁴ Próximamente emprenderé una investigación sobre la eclesiología kantiana. Este tema, novedoso en los estudios kantianos, habrá de mostrar que Kant asigna a las demás personas el papel de colaboradores de mi moralización dentro de una asamblea de fieles.

bien podrían ser de fundamental importancia. Mas esta importancia no es relevante para la moralidad humana en general, sino para el mantenimiento de una particular Iglesia histórica. Así, la hermenéutica crítica de Kant hace una distinción tajante entre lo que es necesario (*principale*) para una fe religiosa pura, y lo que es bíblicamente accesorio (*accessorium*) para una fe de Iglesia positiva. El principio de pertinencia moral, al dejar de lado pasajes y representaciones bíblicas, rompe la tradicional homogeneidad y unidad de la Escritura. Esta es pues una consecuencia nacida del principio supremo de la exégesis kantiana, una conclusión de hecho muy molesta para toda exégesis ortodoxa, ya católica, ya protestante.³⁵

No puedo terminar esta parte de mi ensayo sin insistir en otra clara consecuencia del principio de pertinencia moral. Este principio supremo de la *hermeneutica sacra* de Kant, al privilegiar el sentido práctico de las representaciones santas, reivindica los efectos moralizadores de la Biblia sobre la voluntad humana. Como ya lo expresé en páginas anteriores, aquí hay muy probablemente un eco de la exégesis pietista. Si el sentido moral o práctico de las Sagradas Escrituras posee un claro primado sobre otros sentidos –como el místico, el histórico, el dogmático–racional–, el principio de pertinencia moral nos sensibiliza a ver en las Sagradas Escrituras no un documento sin más: la Biblia es un libro de necesaria función pedagógica, un vehículo propiciador de la moralización, un apoyo textual en el *crescendo* de perfectibilidad práctica de la humanidad. Hecha excepción de que lo que pertenece a una Iglesia históricamente limitada, el Libro Santo ofrece al intérprete kantiano informes sobre una religión donde lo que importa es el obrar fundado sobre una intención por deber.

En varios lugares Kant enfatiza la función pedagógica de la Escritura. Tres textos son suficientes para confirmar esta idea. En Ak., XXIII, 451 puede leerse :

“Lo que se denomina edificación, esto es, el sentimiento de despertar a una vida mejor, interior y exterior, se halla en la Biblia con la más grande perfección. La Biblia es pues el mejor órgano para alcanzarla”.³⁶

Y en *El conflicto de las facultades* está escrito:

³⁵ Mayores desarrollos de esta consecuencia se hallan en mi trabajo *Herméneutique critique. La lecture kantienne de la Bible. Principes et applications*, 265-267. Un simple ejemplo: con excepción de los primeros veinticinco capítulos del *Génesis*, Kant desestimó los libros del *Pentateuco*. Estos documentos le eran particularmente antipáticos por su naturaleza esencialmente estatutaria y ritualista. Los demás capítulos y libros del *Pentateuco*, desde el versículo 27 del capítulo XXV del *Génesis* en adelante, no presentan ni notas marginales ni subrayados de la mano de Kant. Cfr. Borkowski, 11-14.

³⁶ “Was man Erbauung nennt –nämlich das Gefühl der Erweckung zum besseren innern und äussern Lebenswandel, ist in ihr [die Bibel] in der grössten Vollkommenheit anzutreffen ; die Bibel ist also das beste Organ desselben.” Kant, Immanuel, *Lose Blätter, Vorarbeiten zum Streit der Fakultäten*, Ak., XXIII, 451.

“Un código de voluntad divina estatutaria no sacado de la razón humana, pero en relación con la finalidad perfectamente de acuerdo con ella, en tanto que razón práctica moral (por tanto proveniente de una revelación), la Biblia, sería el órgano más enérgico para conducir al hombre y al ciudadano hacia el bien temporal y eterno” (82; Ak. VII, 63).³⁷

Además, algunas líneas más adelante, Kant expresa:

“Desde una perspectiva práctica, la Biblia tiene en sí misma la confirmación de su divinidad (moral) en el influjo que ha ejercido sobre el corazón de los hombres. [...] Ha de conservarse] no únicamente como instrumento de una religión universal e interior de la razón, sino también como legado (Nuevo Testamento) que sirva como hilo conductor de tiempos sin término en una doctrina estatutaria de la fe” (Ibid. Ak. VII, 64).³⁸

4. Reacción de los Exegetas

No se hicieron esperar las críticas a la hermenéutica bíblica del Profesor Kant. Reconocidos exegetas de su tiempo no estaban dispuestos a aceptar el primado del sentido moral de las Sagradas Escrituras. Gracias a la consulta de textos raros del siglo XVIII, he tenido la oportunidad de leer las enconadas reacciones de dos eminentes eruditos alemanes de la Biblia: Johann Georg Rosenmüller³⁹ y Johann Gottfried Eichhorn.⁴⁰ Estos dos padres de la llamada Ciencia Bíblica o *Bibelwissenschaft* en Alemania, se negaron a reducir el valor del Libro Santo a su solo contenido moral, tanto más cuanto que este contenido surgía menos de la Biblia misma que de la ética kantiana.

J. G. Rosenmüller, al igual que J. G. Eichhorn, aboga por el respeto fundamental de la intención del autor sagrado, es decir, de su *scopus* particular —para decirlo en términos técnicos. El autor sagrado quiso decir algo, y la exégesis

³⁷ La traducción de E. Tabernig tiene aquí errores.

³⁸ Es mía la traducción castellana de este pasaje. Cfr. también Ak. VII, 41-42.

³⁹ Johann Georg Rosenmüller (1736-1815), nació en Erlangen y fue profesor de teología en la Universidad de Leipzig. Escribió en detalle contra la exégesis kantiana en una obra suya de 1794. Esta obra lleva por título *Einige Bemerkungen das Studium der Theologie betreffend; nebst einer Abhandlung über einige Äußerungen des Herrn Prof. Kant, die Auslegung der Bibel betreffend*.

⁴⁰ Johann Gottfried Eichhorn fue un eminente orientalista y científico bíblico de Göttingen. Sólo conozco dos textos de este autor en contra de la hermenéutica de Kant. No sé si tenga otros. Estas dos obras son: la primera de sus *Briefe die biblische Exegese betreffend*, de 1793, y su artículo de 1794, *Über die Kantische Hermeneutik*, incluido en su monumental obra *Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur*, Band VI, 1. Hälfte, Leipzig, 1794, 51-67. Infortunadamente su carta de 1793 todavía me es esquiva. Para una información más amplia, no pueden dejar de consultarse los dos artículos de Otto Kaiser: “Eichhorn und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik” y “Kants Anweisung zur Auslegung der Bibel. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik”.

biblica, respetuosa de este *querer-decir*, deberá consagrar todos los esfuerzos en la reconstrucción de este *scopus*. Rosenmüller descubre que en el texto divino hay pasajes refractarios a una lectura moralizante, o que simplemente no poseen utilidad moral alguna. Frente a un sentido moral universal sin sitios y tiempos fijos, la comprensión de estos pasajes pasa por la reconstrucción del *scopus* del autor bíblico, un *scopus* geográfica y temporalmente determinado. Rosenmüller continúa su crítica: si a pesar de esta exigencia hermenéutica se busca extraer, con obstinación, un sentido moral de todo pasaje de la Escritura, esta testarudez interpretativa no puede desembocar sino en una interpretación forzada (*gezwungene Deutung*) y en la atribución de un sentido místico al texto en cuestión (*einen mystischen Sinn unterlegen*) (117).

J. G. Rosenmüller intentó asimismo explicar por qué Kant buscó a todo precio establecer un sentido moral para las Sagradas Escrituras. Según este exegeta y teólogo alemán, Kant fue llevado a proceder de este modo luego de haber desprovisto la historia sagrada de toda eficacia moral y de haberla desacreditado en cuanto historia verdadera.⁴¹ Además, según Rosenmüller, Kant no intentó determinar el *scopus* del escritor bíblico, pues esta determinación no conduciría a una interpretación moral de las Escrituras, sino únicamente a una simple comprensión teórica de la revelación divina—comprensión inútil para el perfeccionamiento moral de la humanidad. No obstante, y desatendiendo la distinción kantiana entre conocimiento teórico y obrar moral, este erudito bíblico anota contra Kant: “¿No hay también doctrinas teóricas que son al mismo tiempo doctrinas prácticas? Según la nueva filosofía [*sc.* la filosofía kantiana] ciertamente no las hay”.⁴²

Por su parte, J. G. Eichhorn comienza con una definición de interpretación bíblica. Posteriormente, a partir de tal definición, concluye que lo propuesto por Kant como *hermeneutica sacra* no puede en absoluto ser llamado “interpretación”, ni ofrecer una verdadera comprensión de las Sagradas Escrituras. Para Eichhorn interpretar consiste en la representación del sentido que se halla ligado a las palabras del escritor sagrado. Se llega a esta representación por medio de explicaciones gramaticales del Libro Santo. Así, todo lo

⁴¹ “*Es wird auch, wie der Philosoph ausdrücklich sagt, eigentliche Auslegung derselben nicht statt finden, sondern lediglich Anwendung zu einem moralischen Zweck. Diese Hypothese würde ihre völlige Richtigkeit haben, wenn die evangelische Geschichte wirklich so unzuverlässig wäre, wie unser Autor [sc. Kant] als gewiß annimmt. Sie wird aber falsch verworfen werden müssen, wenn die evangelische Geschichte so glaubwürdig ist, als irgend eine andere.*” (98-99). Es bien cierto que Kant descalificó duramente el sentido histórico de la Biblia. Esto me ha llevado a hablar de otro principio central de la hermenéutica crítica, a saber, el “Principio de Antihistoricismo” (Cfr. mi investigación inédita, Capítulo VI-4, 148-180).

⁴² “*gibt es denn auch nicht theoretische Lehre, die zugleich praktisch sind? Nach der neuen Philosophie [d.h. der Kantischen Philosophie] freylich nicht.*” (116)

que se opone a esta manera de interpretar no merece ser denominado interpretación.⁴³

Este hermeneuta de Göttingen cree rechazar a Kant, pero a pesar suyo lo sigue, en el sentido de encontrar pasajes del Nuevo Testamento sin el menor valor moral. Aquello que Kant llama lo *accessorium* del Libro,⁴⁴ este sabio biblista lo halla en los apartes de las Escrituras cuya imprecisión e inutilidad moral nacen de haber sido comunicados en la lengua cotidiana de la época. Este lastre de origen lingüístico impide que estos pasajes sean moralmente relevantes para otros pueblos y para otras épocas. De este modo, sin saberlo, J. G. Eichhorn toma partido en favor de la hermenéutica de Kant, y cree, erróneamente, que el filósofo crítico deseó hacer de la Biblia un libro donde todo hablase únicamente de una pura religión de la razón. Queriendo atacar a Kant, Johann Gottfried Eichhorn escribe:

“el Nuevo Testamento mismo no se expresa en todo lugar de una manera precisa y clara con respecto a ideas morales de tal suerte que se encuentre en cada pasaje una verdad moral total ; porque los textos que han sido reunidos no fueron escritos en un estilo definido y del todo preciso, sino en idiomas insuficientes y vagos de la vida cotidiana, [no válidos] para todos los tiempos y para todos los pueblos”.⁴⁵

Críticos como Eichhorn, o comentaristas contemporáneos como Otto Kaiser (1967², 82), han creído que el proyecto hermenéutico de Kant sólo tenía que ver con la moral kantiana. Indudablemente, la Sagrada Escritura deja de ser algo cerrado en sí mismo y hermético a toda interpretación externa, y se presta a recibir un sentido eminentemente moral. Sin embargo, a pesar de que esta interpretación externa provenga esencialmente de la moral kantiana, la hermenéutica crítica de Kant, o teoría interpretativa de las Sagradas Escrituras, desborda lo simplemente ético. La *hermeneutica sacra* de Kant está soportada

⁴³ “Auslegung hieß bisher Darstellung des Sinns, den der Schreibende mit seinen Worten verbunden hat, wer nun einen moralischen Sinn, der nicht in den Worten des Schreibenden nach Sprache und Zusammenhang liegt, gegen das Resultat der grammatischen Erklärung vorzieht, der hört auf, ein Ausleger zu seyn” (VI, 53).

⁴⁴ Según lo recordé en líneas anteriores, Kant habla de dos contenidos de la Biblia, esto es, de lo esencial moral (*principale*) y de lo accesorio estatutario (*accessorium*). Cfr. *El conflicto de las facultades*, Ak., VII, 64.

⁴⁵ “selbst das N. T. drückt sich nicht überall so bestimmt und genau über moralische Ideen aus, daß in jeder Stelle die vollendete moralische Wahrheit läge: denn die Schriften welche in demselben zusammengestellt worden, sind in keinem bestimmten und völlig präcisen Styl, sondern in der mangelhaften und unbestimmten Sprachen des gemeinen Lebens, nicht für alle Zeiten und Völker.” (60). Y algunas líneas más adelante: “[Das Neue Testament] drückt seine Lehren nicht überall bestimmt, deutlich und allgemein verständlich, sondern zurweilen auch einseitig und mangelhaft, dunkel und räthselhaft.”

por otros principios cuya naturaleza no es moral, pero que colaboran con el principio de pertinencia moral.

Otra será la ocasión para analizar estos otros principios. Para concluir, no está de más volver a recordar el linaje pietista del principio supremo de este proyecto exegético: hacer primar el sentido moral de las Escrituras sobre otro sentido, tiene por efecto destructor la descalificación de todas las *hermeneuticae sacrae* deseosas de hallar en la Biblia cuadros coloridos del transmundo, confirmaciones de las especulaciones racionales o informaciones sobre hechos del pasado. Para Kant, es inadecuado subordinar el sentido moral del Libro Santo a cualquier otro sentido, pues, al hacerlo, el texto divino pierde su verdadera naturaleza, es decir, deja de animar los corazones de los hombres en su lucha por la perfección moral.

Edimburgo, octubre de 1999

BIBLIOGRAFÍA

AA. VV. (1976).

“Sacramentum Mundi”. Enciclopedia Teológica v. I–II (edición castellana bajo la dirección de Juan Alfaro y José M. Fondevilla), Editorial Herder, Barcelona.

Agustin, Saint (1866).

“De la doctrine chrétienne”, Livre II, chapitre IX. En: *Oeuvres complètes* (trad. sous la direction de M. Raulx), Tome VI, Guérin, Bar-le-Duc.

Armogathe, Jean–Robert (1986).

“Sens littéral et orthodoxie”. En: Belaval et Bourel, 431–439.

Belaval, Y. et Bourel, D. (ed.) (1986).

“Le siècles de Lumières et la Bible”. Beauchesne, Paris.

Borkowsky, Heinrich (1937).

“Die Bibel Immanuel Kants”. Gräfe und Unzer, Königsberg.

Bruch, Jean Louis (1968).

“La philosophie religieuse de Kant”. Aubier–Montaigne, Paris.

Bucher, A. J. et alii (Hrsg.) (1975).

“Bewusstsein”. Bouvier Verlag, Bonn.

Cassirer, Ernst (1978).

“Kant, vida y doctrina” (trad. Wenceslao Roces). Fondo de Cultura Económica, México.

d’Aviau de Ternay, Henri (1986).

“Traces bibliques dans la loi morale de Kant”. Beauchesne, Paris.

de Lubac, Henri (1959).

“Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l’Écriture”. Première Partie, Tome I, Aubier–Montaigne, Paris.

Delbos, Victor (1905).

“La philosophie pratique de Kant”. Alcan, Paris.

Eichhorn, Johann Gottfried (1794).

"Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur". Leipzig.

Feuerlein, Emil (1883).

"Kant und der Pietismus". En: *Philosophisches Monatsheft*. C. Schaarschmidt (Hrsg.), Band XIX, Georg Weiss, Heidelberg, 449-463.

Vincent, Gilbert (1975).

"Kant et l'Écriture". En: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 55 (1975), 55-70.

Grondin, Jean (1993).

"L'universalité de l'herméneutique". Presses Universitaires de France, Paris.

Hollmann, Georg (1899).

"Prolegomena zur Genesis der Religionsphilosophie Kants". En: *Altpreussische Monatsschrift*, Separata-Abdruck, 36 (1899), Band XXXVI, Hefte 1. und 2, 1-73.

Kaiser, Otto (1967').

"Eichhorn und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik". En: *Mass*, 114-123.

Kaiser, Otto (1967').

"Kants Anweisung zur Auslegung der Bibel. Ein Beitrag zur Geschichte der Hermeneutik". En: Müller und Zeller, 75-90.

Kant, I. (1963).

"El conflicto de las Facultades" (trad. Elsa Tabernig). Losada, Buenos Aires. (Se indica la paginación de la Akademie-Ausgabe: Ak.).

Kant, I. (1981).

"La religión dentro de los límites de la mera razón" (trad. Felipe Martínez), Alianza, Madrid. (Se indica la paginación de la Akademie-Ausgabe: Ak.).

Kant, I. (1984).

"Crítica de la Razón Pura" (trad. Pedro Ribas). Editorial Alfaguara, Madrid (contiene la paginación de la Akademie-Ausgabe).

Kant, I. (1986).

"Oeuvres Philosophiques". Gallimard, Paris.

Katzer, Ernst.

"Kants Prinzipien der Bibelauslegung". En: *Kant-Studien*, 18 (1913), 99-128.

Klemme, Heiner F. (Hgrs.) (1994).

"Die Schule Immanuel Kants". Mit dem Text von Christian Schiffert über das Königsberger Collegium Fridericianum, Felix Meiner Verlag, Hamburg.

Lema Hincapié, Andrés (1997).

"Herméneutique critique. La lecture kantienne de la Bible. Principes et applications". Ottawa (inédito).

Löwenbrück, Anna-Ruth (1986).

"Johann David Michaelis et les débuts de la critique biblique". En: Belaval, 113-128.

Löwenbrück, Anna-Ruth (1988).

"Johann David Michaelis' Verdienst um die philologisch-historische Bibelkritik". En: Reventlow, 157-170.

Luther, Martin (1834).

"Kleiner Katechismus". Friedrich Fleischer Verlag, Leipzig (KK).

Luther, Martin (1983).

"Die Bibel". Die ganze heilige Schrift des alten und neuen Testaments, nach der deutschen Übersetzung D. Martin Luthers mit der Kupferstichen von Matthaeus Merian, Panorama, Wiesbaden (Bibel).

MacCarthy, Vincent A.

“Christus as Chrestus in Rousseau and Kant”. En: *Kant-Studien*, 73 (1982) 191–207.

Mass, Fritz (Hrsg.) (1967).

“Das ferne und nahe Wort”. Festschrift für Leonard Rest, Töpelmann, Berlin.

Michaelis, Johann David (1785).

“Dogmatik”. C. G. Frank und Wilh. Heinr. Schramm, Tübingen.

Müller, Gerhard und Zeller, Winfried (Hrsg.) (1967).

“Glaube, Geist, Geschichte. Festschrift für Ernst Benz zum 60. Geburtstag”. E. J. Brill, Leiden.

Philonenko, Alexis (1986).

“Note”. En: *Kant, I. Oeuvres Philosophiques*, Vol. III, Gallimard, Paris, 1986.

Rahner, Karl.

“Dogma”. En: *AA. VV.*, II, 375–383.

Reboul, Olivier (1970).

“Kant et la Religion”. En: *Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses*, 2 (1970), 137-153.

Reboul, Olivier (1971).

Kant et le problème du mal. Université de Montréal, Montréal.

Reventlow, H. G. et alii (Hrsg.) (1988).

“Historische Kritik und biblischer Kanon in der deutschen Aufklärung”. Otto Harrasowitz, Wiesbaden.

Ricken, Friedo und Marty, François (1992).

“Kant über Religion”. Kohlhammer Verlag, Stuttgart.

Rosenmüller, Johann Georg (1794).

“Einige Bemerkungen das Studium der Theologie betreffend; nebst einer Abhandlung über einige Äusserungen des Herrn Prof. Kant, die Auslegung der Bibel betreffend”. Johann Jakob Palm, Erlangen.

Rust, Hans (1928).

“Kant und das Erbe des Protestantismus”. Leopold Klotz Verlag, Gotha.

Sala, Giovanni B. (1992).

“Die Lehre von Jesus Christus in Kants Religionsschrift”. En: *Ricken und Marty*, 143–155.

Schulz, Werner (1960).

“Kant als Philosoph des Protestantismus”. *Theologische Forschung XXII*, Hamburg–Bergstedt.

Staeps, H. (1902).

“Das Christusbild bei Kant”. En: *Kant-Studien*, 12 (1902), 191–207.

Stapfer, Johann Friedrich (1756).

“Grundlegung zur wahren Religion”. Heidegger Verlag, Zürich.

Tonelli, Giorgio (1975).

“Conditions in Königsberg and the Making of Kant’s Philosophy”. En: *Bucher et alii*, 126-144.

Winter, Aloysius (1992).

“Theologiegeschichtliche und literarische Hintergründe der Religionsphilosophie Kants”. En: *Ricken und Marty*, 17-51.

Yovel, Yirmiyahu (1973).

“Bible Interpretation as Philosophical Praxis: A Study of Spinoza and Kant”. En: *Journal of History of Philosophy*, XI, 2, April 1973, 182-212.

