

FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN COMO CRÍTICA BREVE ENSAYO SOBRE LAS TAREAS FUNDAMENTALES DE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN

Philosophy of Religion as Critical: A Short Essay on the Essential Tasks of Philosophy of Religion

Alessandro Carlo Caviglia Marconi

Pontificia Universidad Católica del Perú-Facultad de Humanidades-
Departamento Académico de Teología- Lima- Perú
<https://orcid.org/0000-0002-8106-7201>

Fecha de recepción: 02/09/2022

Fecha de aceptación: 05/10/2022

Fecha de publicación: 03/11/2022

Resumen

El presente artículo recurre a la tensión entre lo incondicionado y lo condicionado que Kant detecta en el ser humano y que presenta en la Crítica de la razón pura a fin de dar cuenta de la propia dinámica interna de la filosofía de la religión. En tal sentido, el trabajo presenta la manera en que Kant deja atrás la metafísica dogmática para dar paso a otra, que sea fruto de la «constricción de la razón». Seguidamente, se presenta los modos en los que se intenta condicionar lo incondicionado, tanto en el caso de la libertad, en el del pensamiento y en el de la vida espiritual. La solución al problema que Kant detecta se ofrece en el abandono de la teología racional y el paso a los recursos de la filosofía crítica, la fenomenología, el pragmatismo o la teoría crítica.

Palabras clave:

Immanuel Kant, crítica de la razón pura, teología racional, filosofía de la religión, constricción de la razón

Abstract

This article uses the tension between the unconditioned and the conditioned that Kant detects in the human being and that he presents in the Critique of Pure Reason in order to account for the internal dynamics of the philosophy of religion. In this sense, the work presents the way in which Kant leaves behind dogmatic metaphysics to give way to another, which is the result of the "constriction of reason". Next, the ways in which an attempt is made to condition the unconditioned are presented, both in the case of freedom, in that of thought and in that of spiritual life. The solution to the problem that Kant detects is offered in the abandonment of rational theology and the passage to the resources of critical philosophy, phenomenology, pragmatism or critical theory.

Keywords:

Immanuel Kant, critique of pure reason, rational theology, philosophy of religion, constriction of reason.



I

En su *Crítica de la razón pura*, Kant establece la distinción entre entendimiento y Razón, la cual surge como crítica a la «metafísica dogmática» defendida por la tradición que viene de Descartes y llega hasta el siglo XVIII, por medio de la conexión entre Leibniz y Wolff. La llamada "metafísica dogmática" se había constituido en la filosofía continental de la época como un sistema consistente de pensamiento sumamente prestigioso. La filosofía desarrollada durante el siglo XVII puede ser considerada como esfuerzos barrocos de darle consistencia a los planteamientos centrales de la modernidad, especialmente, la centralidad del sujeto; pero, es en el siglo siguiente que consigue consolidarse como un sistema articulado al que propiamente se puede denominar «Ilustración» (Duque, 2018, pp. 29-30). Sin duda, los grandes articuladores de la Ilustración prusiana fueron Christian Wolff y Christian August Crusius y sus seguidores, como Baumgarten. Si bien Horkheimer & Adorno retrotraen la Ilustración hasta Bacon, en el siglo XVI, el hecho es que tal consideración es inexacta y no carece de efecto retórico (1998, pp. 60-61). Lo cierto es que la «metafísica dogmática» se consideraba como uno de los grandes logros de la Ilustración continental y se encontraba lejos de ser lo que desde Schelling (*Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*) hasta hoy en día, denominamos, de modo peyorativo, como "dogmatismo".

Si bien en la filosofía desarrollada en Inglaterra, el talante era distinto debido a la absorción más pronunciada del nominalismo, así como del escepticismo rehabilitado por Michel de Montaigne, comparte con los filósofos continentales durante los siglos XVI, XVII y XVIII una

metáfora sobre la mente humana, según la cual esta es un «recinto homogéneo» en el cual se imprimen imágenes del mundo tal como es en sí o se alojan ideas innatas. Pero, a causa de la estructura interna de la metafísica dogmática, saturada de racionalidad y la de la fisiología humana desarrollada por Locke y el empirismo de Hume (que debilitan toda articulación metafísica), la filosofía, durante el siglo XVIII, se convirtió en un campo de batalla y terminó cayendo en el desprestigio, granjeándose el desprecio y la indiferencia públicas (AA, KrV: AVIII). La operación realizada por Kant, para hacer frente a esta situación, consistió en realizar una crítica de la razón a fin de determinar sus alcances y límites respecto del conocimiento. Fruto de ello, estableció la distinción entre «fenómeno» y «nómeno», para distinguir lo que podemos y no podemos conocer. De esto resulta una nueva imagen de la mente: esta no es un «recinto» sino «actividad pura» (Korsgaard, 2009), es decir, pura discursividad. Además, ya no es homogénea, sino que tiene tres dimensiones: sensibilidad, entendimiento y Razón. Tal distinción le permitió a Kant pasar de la «metafísica trascendente» a la «metafísica trascendental». Ciro Alegría presentó estas características de la razón en estos términos:

Este contenido de la razón se reconoce plenamente mediante la constricción crítica, o *kenosis*, enunciada en la *Epístola a los filipenses* (2, 6-7) de Pablo: «El cual, siendo de condición divina, no retuvo ávidamente el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo tomando condición de siervo, haciéndose semejante a los hombres y apareciendo en su postre como hombre» (Alegría, 2015, p. 158).

La metafísica trascendente pretende tener conocimientos de objetos que se encontrarían más allá de la experiencia, como el Yo (psicología racional), el Mundo (cosmología racional) y Dios (teología racional). En cambio, la metafísica trascendental sostiene que tales conocimientos no son posibles y el campo de la metafísica estaría compuesto por los enlaces de la mente (las categorías) que son la condición de posibilidad del conocimiento de los fenómenos de la experiencia; además, por las ideas regulativas de las cuales no se puede tener conocimiento constitutivo, sino que solo son susceptibles de pensarse como «presupuestos necesarios» para dotar de sentido a la experiencia y ofrecer la completud que la Razón exige. Durante el siglo XX, operó en la filosofía, junto con una «ideología analítica», una «ideología postmetafísica» que capturó a filósofos como Habermas, Rawls y los pragmatistas, gracias al naturalismo que impregnó la filosofía vía la influencia de las ideas de Darwin, la termodinámica y la rehabilitación del escepticismo de Hume. Si bien es cierto que la metafísica trascendente ya había mostrado su agotamiento, no sucedió lo mismo con la trascendental. Pero, en el afán de deshacerse de los rezagos metafísicos en filosofía, se echó por la borda tanto la metafísica trascendente como la trascendental, sin mediar justificación. Incluso, un grupo significativo de los relectores de Kant han hecho un esfuerzo por tratar de naturalizarlo, como son los casos de Wilfried Sellars, Onora O'Neill, Christine Korsgaard, Rainer Forst y Robert Brandom. Entre tanto, no queda claro si se puede naturalizar a Kant ni tampoco si es necesario desechar la metafísica trascendental. Es por esta razón que, en el debate contemporáneo, hay un debate sobre el lugar que debe darse a la idea de libertad. Como lo señala Martín Fleitas,

las lecturas contemporáneas de Kant no han dado el suficiente peso a la idea de libertad, que, para Kant, es una idea de la metafísica trascendental. En este sentido, el filósofo uruguayo señala que:

Este factum presente en el imperativo categórico no es un mero hecho, ni empírico ni intelectual, es la experiencia de la obligación del deber que manifiesta la autonomía de nuestra voluntad y, por ende, la problemática "realidad" práctica de la idea de libertad. Es esta conexión argumental la que parece atar, en un extremo, a la idea de libertad y, en el otro, a la ley moral. Es en este sentido que Kant, en una famosa nota al pie, nos dice que la idea de libertad es la ratio essendi de la ley moral, mientras que esta última constituye la ratio cognoscendi de aquella.

De este modo, podemos diagramar la ley moral situada en un extremo y la idea de libertad en otro, para luego imaginarlas comunicadas por la "estructura reflexiva" de nuestra conciencia, la conciencia de la autonomía de nuestra voluntad (Fleitas, 2015, p. 147)

La sensibilidad, por medio de sus formas puras (espacio y tiempo) dota de un primer formato a los datos que vienen de fuera. El entendimiento, por medio de los enlaces puros que Kant denomina "categorías", permite producir el conocimiento de los fenómenos tomando como materias primas los datos recogidos por la sensibilidad. La Razón, por su parte, genera ideas que no son en absoluto objetos de conocimiento. En ella, se genera un «fenómeno» particular que arroja ideas transcendentales de naturaleza ilusoria.

Estas representan el intento de aplicar las categorías del entendimiento a objetos trascendentes. Tal tendencia dogmática del racionalismo tiene su base en que la razón humana se formula preguntas que, debido a su propia naturaleza, no puede responder. Pero, como tales preguntas se le presentan como apremiantes, entonces, la Razón se ve forzada a buscar respuestas abandonando el piso firme de la experiencia y sosteniéndose en principios que carecen de fundamentos claros (KrV, AA: A VIII). Así, ella genera un fenómeno particular, la articulación de «apariencias ilusorias dialécticas»: paralogismos de la psicología racional, las antinomias de la cosmología racional y el ideal teórico de la teología racional.

Es por ello que se debe introducir la distinción crítica entre fenómeno y nómeno. Los fenómenos son objetos de conocimiento y se relacionan entre sí por medio de cadenas causales. En cambio, el nómeno son objetos de la Razón, de los que no se puede tener conocimiento constitutivo, no corresponden a cadena causal alguna y sirven como ideas regulativas de la actividad cognoscitiva. Si el entendimiento (en concurso con la sensibilidad) supone un conjunto de afecciones, la Idea de Yo se encuentra fuera del alcance de todo conocimiento posible, pero que se debe suponer para darle sentido a la experiencia interna. Lo mismo sucede con la Idea de Mundo. Puesto que necesito pensar que las experiencias externas –entendidas como un conjunto articulado de fenómenos– deben tener una conexión, necesito pensar la idea del Mundo. Finalmente, como el Yo y el Mundo deben tener una conexión de origen, la Razón se ve forzada a pensar la Idea de Dios en tanto que regulativa y no como objeto de conocimiento. Resulta sintomático de la comprensión de Kant durante fines del siglo XIX e inicios del XX, intelectuales como Max

Weber (*Economía y sociedad*), Hans Kelsen (*Teoría pura del derecho*) y Theodor Adorno (*Dialéctica de la Ilustración y La Crítica de la razón pura de Kant*) hayan eliminado la distinción entre entendimiento y Razón.

II

La distinción entre entendimiento y Razón abre paso a la que existe entre lo condicionado y lo incondicionado. El entendimiento da cuenta de lo condicionado al aplicar sus categorías, producir los fenómenos en tanto objetos del conocimiento y al introducirlos en las cadenas de causas anteriores y posteriores. La Razón, a su vez, piensa lo incondicionado bajo la forma Ideas, de las cuales no se puede tener conocimiento constitutivo alguno. Si el entendimiento nos dota de conocimiento objetivo de los fenómenos, la Razón provee de los horizontes de sentido para toda experiencia posible. Esto es lo que otorga prioridad a la razón práctica sobre la razón teórica. Con la crítica, se coloca límites claros al conocimiento. Solo se puede tener conocimiento de lo condicionado. Con esto, la *Crítica* aclara que la Razón puede tener un uso teórico asociado al conocimiento de los fenómenos y un uso práctico orientado a la producción de principios prácticos. Esto se puede ver con claridad en la tercera antinomia. En ella, la antítesis señala que no existe libertad en el mundo y que todo se encuentra determinado por cadenas causales; la tesis, por su parte, afirma que la libertad existe en el mundo junto con los elementos condicionados por la causalidad. Ambas posiciones pueden dar cuenta de toda realidad, de manera consistente, pero se excluyen mutuamente. El conflicto antinómico se produce debido a que tanto la tesis como la antítesis sostienen estar predicando atributos de las cosas en sí.

La solución de Kant opera en dos pasos. El primero es señalar que ambas posiciones están en lo correcto si se toma sus afirmaciones no como referentes a las cosas en sí, sino a los fenómenos. El segundo es ubicar en el ser humano tanto la tesis como la antítesis. De esta manera, el ser humano se encuentra condicionado por las leyes generales de la naturaleza que atraviesan su existencia fenoménica, al mismo tiempo que es libre. Dichas leyes de la naturaleza fenoménica pueden ser conocidas, más no la libertad. El humano se da cuenta de ella por medio de un proceso de reflexión. El resultado son los principios prácticos que los humanos pueden producir por medio de la razón práctica, la cual no es sino el influjo que tiene el uso práctico de la razón sobre la voluntad entendida como principio del querer. De esta manera señala Kant en la *Crítica de la razón pura* que:

Es sobremanera notable que en esta idea *trascendental* de la *libertad* se funda el concepto empírico de ella, y que aquella constituye a esta, propiamente, el momento de las dificultades que siempre han rodeado la cuestión de la posibilidad de ella. La *libertad en sentido práctico* es la independencia del arbitrio, respecto de la coacción por impulsos de la sensibilidad. Pues, un albedrío es *sensible* en la medida en la que es *afectado patológicamente* ... El albedrío humano es, ciertamente, un *arbitrium sensitivum*, pero no es *brutum*, sino *liberum*, porque la sensibilidad no hace necesaria la acción de él, sino que en el ser humano reside la facultad de determinarse por sí mismo, independientemente de la coacción ejercida por móviles sensibles (KrV, AA: A533, B561 - A534, B562).

Hegel se percató de que la Razón no puede ser tomada como una facultad de la mente, sino como una relación intersubjetiva. Con ello, proyectó la Razón como articuladora de las instituciones sociales y políticas, las cuales vehicularían la libertad. Horkheimer & Adorno constatarían que la estrategia de Hegel resultó ser problemática. Documentaron el diagnóstico en «la dialéctica negativa de la Ilustración»: si bien las instituciones iluminan la libertad, resulta que, por otro lado, la cubren con sus propias sombras debido a que intentan condicionar lo incondicionado, lo cual es claramente un absurdo. Dicho diagnóstico ha constatado un problema que sigue presente en nuestros días.

III

Las consideraciones de Kant respecto de las relaciones tanto entre Razón y entendimiento, como entre lo incondicionado y lo condicionado, han terminado por dejar fuera de juego los intentos de la teología natural tanto medieval (Agustín, Anselmo, Tomás) como moderna (desde Descartes hasta Wolff). El fracaso de la teología natural se cifra en la imposibilidad de la demostración de la existencia de Dios y en la imposibilidad de la teodicea. La que anda mal con dicha teología es el intento de aplicar las categorías del entendimiento (substancia, unidad, causalidad, entre otras) a objetos trascendentes. En términos de la teología natural, el objeto central de la metafísica trascendente es Dios, entendido como un objeto susceptible de demostración, conocimiento y predicación (omnisciente, omnipotente y suma bondad). Dicho supuesto conocimiento justificaba una moral teológica, un orden natural organizado por «leyes divinas» y un orden social basado en el «derecho natural». La retórica del «derecho natural» ha

seguido presente incluso hasta el siglo XVIII, en la Declaración de Independencia de los Estados Unidos de América, donde se dice que los «hombres han sido creados por Dios iguales en derechos y dignidad». Esa presencia, en la Declaración estadounidense es, sin duda, una herencia de Locke, quien sigue cifrando en términos del derecho natural su teoría presente tanto en el *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, como en sus escritos sobre la tolerancia. La onda expansiva de la teología natural sigue presente en el discurso político y la retórica jurídica en nuestros días.

Si bien el espectro de la teología natural sigue su curso en el mundo contemporáneo, en el fuero civil sucede que este se adensa en el derecho canónico. Con ello, parte importante de la eclesiología sigue inserta en los esquemas tradicionales que consagran la estructura estamental dentro de la Iglesia y el consecuente rechazo de la democracia al interior de esta. En términos de Rawls (2001, p. 77 ss.), el Estado Vaticano no es una democracia liberal sino una jerarquía consultiva decente de carácter teocrático. La estructura eclesial no tiene, de por sí, nada de malo. El Concilio Vaticano II ha significado un esfuerzo significativo en adecentar la estructura de la Iglesia por medio de una renovación parcial de la eclesiología. Si embargo, el problema subsiste cuando el orden estamental permite el abuso y el encubrimiento. El sostén de la teología natural sigue siendo problemática y la situación no se soluciona dirigiendo la mirada en otras direcciones. El lento avance en la renovación de la interpretación del «corpus dogmático» sigue generando un corto circuito con los esfuerzos de modernización de la Iglesia, a tal punto que la doctrina de una sola historia se intercambia con facilidad con la doctrina de la separación de la Historia Sagrada y la historia profana.

Como fuere, el fracaso de la teología natural ha desplazado una gran cantidad de temas del terreno de la teología al campo de la filosofía. El primero y mayor de dichos temas es el de la teodicea y el consecuente problema del mal. Sin duda, el trabajo de Kant sobre el Mal Radical (publicado en su *Religión dentro de los límites de la mera razón* a fin de escapar de la censura de Federico Guillermo II) es el inicio de lo que hoy conocemos como «filosofía de la religión». El desplazamiento desarrollado por Kant extrae el problema del mal de la teología natural, para ubicarlo en el espacio de la filosofía moral. Con dicha operación, la filosofía de la religión nace como filosofía crítica debido a que se funda en la distinción entre lo incondicionado y lo condicionado. Hegel y Schleiermacher abrieron la posibilidad de un enfoque fenomenológico para la filosofía de la religión, porque la hermenéutica filosófica terminó por convertirse en una rama subordinada a la fenomenología con Husserl y Heidegger. Y, en Estados Unidos, William James y John Dewey fueron quienes trabajaron más en articular una filosofía de la religión en clave pragmatista, asumiendo el principio de Pierce de que una creencia es una disposición para la acción. De esta manera, a inicios del siglo XX, la filosofía de la religión tiene tres direcciones fundamentales: la filosofía crítica, la fenomenología y el pragmatismo. Con el surgimiento de la Escuela de Frankfurt, se añaden los trabajos basados en la técnica de la crítica inmanente, desarrollados por Horkheimer, Taubes y Habermas.

IV

Las iglesias estatutarias son el lugar en el que se intenta condicionar lo incondicionado. El pensamiento, la libertad y la vida espiritual son lo incondicionado en el ser humano ya que

expresan la pura actividad que caracteriza a la Razón. En el recinto universitario, se busca condicionar el pensamiento. La libertad del pensar se encuentra en medio del conflicto entre la investigación y la calificación. En la universidad, los profesores cuantificamos el pensamiento de los estudiantes por medio de una nota. Al final del proceso, la universidad misma otorga un título académico fruto de una sumatoria de cuantificaciones del proceso del pensar, todo ello a nombre de la Nación. Del otro lado, se encuentra la investigación, que debería ser el espacio de la espontaneidad del pensamiento. Pero, en tiempos de los procesos neoliberales de acreditación de la producción, los índices de indexación y los requisitos de los cuartiles terminan por sofocar la libre investigación en una serie de productos a pequeña escala y de mala calidad que tienen como única virtud el encajar con los requisitos de las revistas de los cuartiles más elevados. Los textos en cuestión se encuentran escritos en inglés (la lengua de la academia), tienen el tamaño y la estructura estándar, y citan a *papers* publicados en la misma revista. Así, los investigadores de las universidades se encuentran forzados a enviar permanentemente artículos de mala calidad a costos de desgaste personal alto. Como señala Christine Korsgaard en su Conferencia John Dewey de Febrero del 2022, los investigadores escriben sus papers pensando en su auditorio (los evaluadores ciegos de las revistas y los examinadores de las sumillas de los congresos) (Korsgaard, 2022, pp. 25-27). Puesto que su auditorio ha dejado de ser el mundo de los académicos en general, los investigadores han comenzado a redactar sus contribuciones "a la defensiva", lo que les ha quitado libertad de pensamiento. De esta manera señala que:

Young people are expected to produce an absurdly large number of papers, preferably published in refereed journals, in order to get tenure, or even in order to get jobs. Some people even try to publish papers in order to get into graduate school. The papers are supposed to be blind reviewed, and these days many referees for journals require that papers should respond to the extant literature on the topic, whether responding to the extant literature enhances the author's argument in some way or not. Because the sheer mass of the literature is growing exponentially, people draw the boundaries of their specializations more and more narrowly, both in terms of subject matter and in terms of time. The extant literature necessarily becomes the recent literature, which is a philosophically arbitrary category (Korsgaard, 2022, p. 22).

[Se espera que los jóvenes produzcan un número absurdamente grande de artículos, preferiblemente publicados en revistas con arbitraje, para conseguir la tenencia, o incluso para conseguir trabajo. Algunos incluso intentan publicar artículos para poder entrar en la escuela de posgrado. Se supone que los artículos deben ser revisados a ciegas y, hoy en día, muchos árbitros de revistas exigen que los artículos respondan a la literatura existente sobre el tema, tanto si la respuesta a la literatura existente mejora el argumento del autor de alguna manera como si no. Debido a que la masa de la literatura crece exponencialmente, la gente establece los límites de sus especializaciones cada vez

más estrechos, tanto en términos de materia como de tiempo. La literatura existente se convierte necesariamente en la literatura reciente, que es una categoría filosóficamente arbitraria].

La libertad es otra dimensión de la actividad libre de la Razón. Las instituciones sociales y políticas, en el esfuerzo de vehicularla, terminan por imponerle condiciones. La ley jurídica sancionada por el Estado moderno y contemporáneo busca estabilizar el poder y permitir el desarrollo de la libertad, pero en ella misma, como «ley» se encuentra la coacción de la libertad exterior que es la capacidad de obedecer solo aquella a la que puedo dar mi consentimiento racional. La ley jurídica no necesariamente expresa la autolegislación ciudadana – cifrada en la autonomía pública– sino el equilibrio de fuerzas entre los actores políticos y sociales con mayor capacidad de influencia. La brecha entre la legalidad y la legitimidad se abre cada vez más. Lo mismo ocurre respecto de la legalidad de cualquier norma política, social y moral respecto de la justificación general y recíproca. Los sistemas normativos vigentes burlan sistemáticamente la exigencia básica, aclarada por Thomas Scanlon (2003, p. 246 ss.), de que el veto que se encuentre basado en buenas razones, no importando si viene de una sola persona, es suficiente para que se cuestionen la norma en cuestión, si es que quiere valer en el «espacio de las razones». En nombre de la estabilidad y de la circulación del poder, la libertad se encuentra constantemente condicionada.

Otro tanto ocurre con la vida espiritual. Las iglesias estatutarias buscan abrirle terreno institucional, pero con sus dogmas y códigos terminan por asfixiarla. La tensión que Weber y Dewey anotaron entre

carisma e institución no es otra cosa que el intento de condicionar lo incondicionado, en cuestiones de fe. Es por esa razón que Kant había establecido la distinción entre la Verdadera religión –propia de la «comunidad ética»– y la religión estatutaria –que circula en las iglesias estatutarias– (Kant, 2016 AA, VI: 98 ss.). El trabajo de Kant va aún más lejos. Respecto de la teología bíblica, introduce un método crítico que permite distinguir los pasajes de la Biblia que son auténticamente sagrados (ya que coinciden con la moral que la razón puede producir autónomamente) (AA, SdF, VII:45) de aquellos que son la expresión de intereses particulares consagrados estatutariamente. De este último tipo son aquellos pasajes donde se exige someter a unas personas a la dominación de otras. El manejo kantiano de la interpretación del texto bíblico se conecta con la teoría más avanzada de la crítica idolatría que señala que esta se produce cuando alguna persona o cosa se coloca en el lugar de Dios y, con ello, se ejerce dominación sobre los demás, entendiéndolo a la dominación como el sometimiento de una persona al poder arbitrario de otra. De esta forma, lo que queda como tarea fundamental para la filosofía de la religión no es otra que la crítica de los fenómenos religiosos (como el fundamentalismo, el fanatismo y el abuso de poder) en el que se ejerce poder arbitrario. Ciertamente, también resulta relevante la descripción fenomenológica de fenómenos religiosos, como el misticismo y la aclaración pragmatista de la legitimidad de la creencia y de la experiencia religiosa. Sin embargo, en el mundo actual, donde el radicalismo religioso y los abusos de las autoridades religiosas se han puesto a la orden del día, resulta indispensable potenciar el carácter crítico de la filosofía de la religión.

La tensión entre las instituciones eclesiales y la vida espiritual es inevitable

y carece de superación. Se trata de una tensión inherente a la propia dinámica religiosa. Ella se genera debido a que las instituciones religiosas se presentan como la vía para la vida espiritual, pero, al mismo tiempo, la limitan. En esta situación, la actitud profética es la herramienta para la renovación de las instituciones eclesiales, a la par de servir como voz de denuncia que, desde cualquier cantera religiosa, se proyecta sobre las injusticias políticas y sociales que se propinan en la sociedad. Pero la actitud profética no cancela la tensión presente entre las instituciones eclesiales y la vida espiritual. El profeta busca ajustar la institución para que la vida espiritual se desarrolle de la mejor manera posible, dentro de los cauces de las instituciones, al tiempo que su presencia da cuenta de que las instituciones eclesiales siempre son deficitarias respecto de la vida espiritual. Por más mejoras que el esfuerzo de los profetas introduzcan en las iglesias, siempre se presentará una brecha frente a lo que exige la vida espiritual. El progreso puede ser asintótico, pero no acabado. Con esto queda claro que la tensión que Kant acusó entre lo condicionado y lo incondicionado marca de manera definitiva la filosofía de la religión y deja en evidencia la experiencia inevitable de una tensión que no se puede superar y con la que hemos de acostumbrarnos a convivir.

REFERENCIAS

- Alegría, C. (2015). La crisis como antinomia histórica: Sobre la revelación de la verdad. En M. Giusti, R. Gutiérrez, & E. Salmón (Eds.). *La verdad nos hace libres. Sobre las relaciones entre filosofía, derechos humanos, religión y universalidad* (pp. 151-166). Lima: PUCP.
- Duque, F. (2018). *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*. Akal.
- Fleitas, M. (2015). ¿Solo hay realismo o constructivismo moral dentro del neokantismo contemporáneo? Notas para una fundamentación moral kantiana con base en la idea de libertad. *Ideas y Valores*, 64(159), 131–153. <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v64n159.42080>
- Horkheimer, M., & Adorno, T. (1998). *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta. (Trabajo original publicado en 1944)
- Kant, I. (2003). *El conflicto de las facultades*. Alianza Editorial.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. UNAM, FCE. (Trabajo original publicado en 1789)
- Kant, I. (2016). *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Madrid: Alianza Editorial. (Trabajo original publicado en 1789).
- Korsgaard, C. (2022). Thinking in Good Company. *The John Dewey Lecture Delivered on January 13, 2022, at the One Hundred and Eighteenth Eastern Division Meeting of the American Philosophical Association in 2022*. https://cpb-us-e1.wpmucdn.com/sites.harvard.edu/dist/e/97/files/2022/07/Korsgaard-Dewey-Lecture.pdf?fbclid=IwAR0u5CCE4bwCrvG_lIQm63m4HZl_26xbkVD6R2VmR4STmSiWuWCSNGduxow
- Rawls, J. (2001). *El derecho de gentes y «Una revisión de la idea de razón pública»*.: Paidós. (Trabajo original publicado en 1999)
- Scanlon, T. (2003). *Lo que nos debemos unos a otros: ¿qué significa ser moral?.*: Paidós. (Trabajo original publicado en 1998)