

LA UNIVERSALIDAD DE LA IGLESIA (Algunas reflexiones inspiradas en el pensamiento de Kant)

JOSÉ MIGUEL ODERO

La preocupación de Kant por la estructura de la Iglesia nace de una instancia ética; esta misma instancia es la que le lleva a escribir sobre la religiosidad y sobre la fe. No guía, pues, su reflexión ningún interés propiamente teológico. Con todo, podría ser que en las observaciones eclesiológicas de un clásico del pensamiento pueda hallarse alguna aportación sugestiva a la mejor intelección de lo que debe ser la Iglesia.

La filosofía de la religión de Inmanuel Kant, si bien quiso ser un freno a algunos excesos del deísmo y del librepensamiento de la Ilustración, se autodefine como *racionalista*¹, en cuanto constituye a la mera razón filosófica pura en árbitro y juez de las pretensiones de validez de cualquier revelación.

Este racionalismo filosófico merece ser denominado también *racionalismo en sentido teológico*, con la carga crítica que esta calificación conlleva. En efecto, el teólogo percibe que la *Religionsphilosophie* kantiana empobrece algunos aspectos esenciales de la rica vivencia de la fe cristiana. No obstante, como muchos teólogos contemporáneos han puesto de relieve, el racionalismo kantiano tiene mayor simpatía y similitud con la

1. I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der Bloßen Vernunft*, ed. de la Academia de las Ciencias de Berlín, 1914, pp. 154-155.- En adelante citaremos las referencias a esta edición con la sigla *Rel*, seguida del n° de página correspondiente.

teología católica que con el fundamentalismo luterano. Como la teología católica, Kant ve en la Biblia un foco inspirador de cultura humana y ve en la cultura un instrumento hermenéutico de la revelación divina.

En una de sus obras de madurez —*Die Streit der Fakultäten*—, Kant reclamaba para sí en diálogo con los teólogos el derecho a utilizar la Biblia como fuente de inspiración filosófica; precisaba que en esa lectura filosófica quería desentenderse de una hermenéutica filológico-histórica («erudita»), para recoger con libertad aquellos materiales que desde su propia perspectiva filosófica le parecieran más útiles². Si la religión no admitiera ese diálogo con la filosofía, se haría merecedora —afirma Kant— de la sospecha de oscurantismo y de torcida intención. Esta última observación tiene cierto tono de extorsión.

En la presente comunicación vamos a permitirnos reivindicar como teólogos un derecho simétrico: leer a Kant prescindiendo aquí intencionadamente de las complejas técnicas que hoy desarrolla la *Kant-Forschung*, técnicas que han constituido una auténtica «Escolástica kantiana». Vamos a tomar de Kant tan sólo la inspiración, algunas observaciones que nos parecen más pertinentes para ilustrar el problema teológico que nos ocupa. Pero no nos detendremos en otras posturas kantianas más radicalmente vinculadas a su racionalismo teológico. La filosofía debe dejar también al teólogo este tipo de libertades, cuando éste renuncia ya desde ahora a emitir algún juicio sobre el valor o la ortodoxia del pensamiento kantiano.

En la tercera parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, se plantea nuestro autor la cuestión de cuáles son las condiciones prácticas para que pueda realizarse el bien en la tierra, es decir, en qué circunstancias puede establecerse en el mundo un orden moral. Ese orden es el bien común, una sociedad justa y humana; Kant prefiere denominarlo, con terminología bíblica, «Reino de Dios»³.

2. Cfr. también: *Rel* 110-111.

3. El título de esta tercera parte de la *Religión...* es: «Triunfo del buen principio sobre el malo. Establecimiento de un Reino de Dios sobre la tierra».

Pues bien, la condición para establecer el Reino de Dios no es —dice Kant— el Estado sino la Iglesia, una convocación de todos los hombres de buena voluntad, que constituyan el «Pueblo de Dios»⁴, la «Iglesia universal».

Al plantearse en la década de 1790 problemas acuciantes sobre el futuro del género humano, tales como la posibilidad de una paz duradera entre los hombres, Kant contempló con especial radicalidad la existencia de poderosos obstáculos para esa paz, obstáculos que estaban arraigados en el corazón mismo del hombre. La filosofía de la historia de Kant no comparte, de ninguna manera, el talante optimista de otros ilustrados, ni su fe utópica en el progreso constante hacia lo mejor.

Si bien el destino del hombre está en manos de su propia libertad, el ejercicio de la libertad debe ser responsablemente guiado por la sabiduría; concretamente, el hombre debe sopesar cuáles son sus posibilidades de éxito y plegarse a adoptar los medios que se vean necesarios para alcanzarlo.

En este punto, Kant denuncia el individualismo moral o religioso en todas sus formas: la humanidad necesita de la Iglesia. A esta conclusión llega tras percibir la profundidad del «mal radical», es decir, de las fuerzas oscuras que operan desde dentro del hombre su propia desgracia.

La constitución de la Iglesia escapa, pues, del ámbito de aquello que está al arbitrio del hombre. Es Dios —dirá Kant— quien constituye el Reino, mientras que a los hombres sólo compete organizarlo y administrarlo⁵. Ahora bien, ¿qué es lo fundamental y constitutivo de la Iglesia?

Kant, en cuanto filósofo, no va a buscar en el testimonio histórico de Dios la respuesta a este interrogante. Convencido de que en la racionalidad humana se deja oír una cierta revelación elemental, tratará de pensar cuál puede ser ese elemento constitutivo, divino, para apuntarlo siquiera en sus líneas más genéricas. Su principal afirmación al respecto, varias veces reite-

4. Cfr. *Rel* 100 ss.

5. Cfr. *Rel* 152.

rada a lo largo de su obra, es ésta: la Iglesia de Dios, la comunidad de Dios, ha de ser *universal*⁶.

Lo que caracteriza a la verdadera Iglesia, a la comunidad de salvación necesaria para promover la victoria del bien, es *la intención de universalidad y de unanimidad*⁷. En definitiva, una cierta comunión sería la esencia constitucional de la Iglesia.

Esta es la primera de las *notas* que destaca Kant como definidoras de lo que debe ser la Iglesia: la *Allgemeinheit*⁸, entendida dinámicamente, como búsqueda de la unión de todos los hombres entre sí. De este modo, el cáncer eclesial por excelencia —dirá— es el sectarismo, un particularismo comunitario cerrado al resto de la humanidad.

¿Cómo debe ser esa unión promovida por la Iglesia? Kant sólo encuentra para ella un analogado válido: la Iglesia ha de estar constituida como una familia, en la cual todos los hombres se reconozcan vinculados entre sí por una idéntica filiación al Padre común⁹.

Es de señalar cómo, en el pensamiento del filósofo de Königsberg, un principio tan sagrado como el de la libertad —que también enumera como nota de la Iglesia¹⁰— se halla subordinado a la universalidad (aunque con una subordinación armónica, puesto que la libertad puede conjugarse con la universalidad, sin ser lesionada por ésta). De este modo, situándose en una perspectiva filosófica elemental —y, en ese sentido aconfesional—, denuncia lo que en el ambiente cultural prusiano era un tópico: la identificación mecánica entre protestantismo y libertad cristiana: hay —afirma— protestantes con espíritu cerrado a la universalidad, que traicionan por ello la eclesialidad¹¹.

6. Cfr. *Rel* 94; 96; 101; 109: «das wichtigste Merkmal ihrer Wahrheit, nämlich das eines rechtmäßigen Anspruchs auf Allgemeinheit».

7. Cfr. *Rel* 96.

8. Cfr. *Rel* 101.

9. Cfr. *Rel* 102.

10. *Ibid.*

11. Cfr. *Rel* 109.

La Reforma protestante que levantó en su día la bandera de la libertad cristiana para, emulando el espíritu paulino, sacudir de las conciencias el peso de las tradiciones humanas (tradiciones meramente eclesiásticas o, en terminología kantiana, *preceptos estatutarios*), aparece a los ojos de Kant como una realidad sociológica que *de hecho* se ha convertido en fuente de nuevas tradiciones humanas. La más peligrosa de esas tradiciones es la renuncia a la catolicidad de la Iglesia, la cómoda instalación en un particularismo admitido como definitivo, la confesionalidad sectaria que se impone obligatoriamente al pueblo cristiano.

La obligatoriedad de esa tradición estatutaria nunca debería ser equiparada a la obligatoriedad de la fe¹². Como la única fe lícita es universal, católica, deben ser denunciadas todas aquellas estructuras que obstaculizan la catolicidad, la universalidad.

La denuncia de Kant no puede ser más dura: permitir esa mistificación —afirma— sería caer en la superstición, en el fetichismo y en la idolatría¹³; el *ministerium* de los pastores degeneraría en mera erudición histórica y en burocracia administrativa¹⁴.

Hasta aquí el análisis elemental del pensador regiomontano, que no se considera teólogo y cuyas observaciones eclesiológicas tienen, por tanto, el valor y las limitaciones de quien observa desde fuera un fenómeno. Parece claro que Kant entiende por Iglesia algo muy distinto a lo que la fe católica entiende bajo este término.

Cae, pues, ahora sobre nosotros la tarea de tratar de arrojar alguna luz desde este contexto a la cuestión debatida en este Simposio: las relaciones entre Iglesia Universal e Iglesia particular.

Cuando la Iglesia del siglo XX ha querido autodefinirse, ha sabido destacar ese principio fundamental de catolicidad que la constituye: la Iglesia es el misterio y sacramento de la unidad radical¹⁵, que ilumina la humanidad¹⁶, orientando rectamente

12. Cfr. *Rel* 118.

13. Cfr. *Rel* 118; 178-179; 185.

14. Cfr. *Rel* 157.

15. Cfr. *Lumen Gentium*, n. 1.

16. Cfr. *Gaudium et Spes*, n. 33.

todas las realidades humanas¹⁷, conservando todo lo que de bueno y verdadero va produciendo la historia¹⁸, contribuyendo a la edificación de la civilización y de la cultura¹⁹, promoviendo la realización de la justicia entre todos los hombres²⁰, en cooperación con las organizaciones internacionales²¹.

Pero, simultáneamente, la Iglesia se contempla a sí misma universal como realizada en las Iglesias particulares²².

Los textos del Concilio Vaticano II expresan repetidamente la convicción de que la constitución de las Iglesias particulares no obedece a la defensa del principio de libertad frente a un poder central. Esta óptica, que hoy desgraciadamente no es infrecuente, es ajena a la fe de la Iglesia; además, a la luz del pensamiento kantiano puede constatarse su falta de consistencia intelectual: se trata de una óptica miope.

En la razón de ser de la Iglesia particular opera un elemento teológico, elemento que a Kant le resultaba casi totalmente extraño: la necesidad de presenciar a Cristo a través de la Eucaristía y de la predicación del Evangelio en toda la tierra²³. Una presenciarización y realización universal —a lo largo del universo— de la vida cristiana introduce necesariamente la espacialidad en lo eclesial y, con ella, la particularidad.

El reto que la historia ha planteado a la Iglesia no consiste tanto en armonizar libertad y universalidad, como en conjugar universalidad con particularidad.

En este punto cabe señalar que la universalidad de la Iglesia no ha sido producto ni efecto de una integración federativa de iglesias particulares preexistentes en independencia; la universalidad fue desde el inicio de las iglesias particulares espíritu y

17. Cfr. *Gaudium et Spes*, n. 37.

18. Cfr. *Lumen Gentium*, n. 16.

19. Cfr. *Gaudium et Spes*, n. 58.

20. Cfr. *Gaudium et Spes*, n. 63.

21. Cfr. *Gaudium et Spes*, nn. 84; 89.

22. Cfr. *Lumen Gentium*, n. 23.

23. Cfr. *Lumen Gentium*, n. 26.

dimensión constitutiva de su historia²⁴. Esto es: la unidad católica no se ha producido por una operación de reducción al común denominador, sino por una *convergencia y comunión en la unidad* que no debilita sino que «muestra con mayor evidencia la catolicidad»²⁵. La iglesia particular es siempre universalista, debido a un movimiento centrípeto que forma parte de su ser-Iglesia.

El Concilio reconoce la legitimidad de que las Iglesias particulares posean, dentro de la fe común, «una disciplina propia, unos usos litúrgicos propios, un patrimonio teológico y espiritual»²⁶. Todo ello revela que la calificación *particular*, si bien tiene como razón de ser un principio sacramental-espacial, no responde sólo a esa necesidad negativa (la división espacial de la humanidad a lo largo y ancho de la tierra), sino también a una consideración positiva: la salvación se extiende entre los hombres históricamente a través de personas concretas, integradas en comunidades concretas. La existencia de *lo particular* es condición de *lo católico*, en cuanto la Iglesia debe acercarse a todos los hombres, a todas las culturas y debe purificar, elevar y perfeccionar todo lo humano noble²⁷. La humanidad no es un ser genérico sino una comunidad de personas, tradiciones y culturas que se enriquecen mutuamente; por eso, la Iglesia no podría universal y católica si la *una fides* no estuviera «particularizada», si no operara su eficacia salvífica —mediante la Eucaristía— en cada uno de los lugares del mundo, si no informara toda la vida de todos los hombres y la pluralidad de culturas locales de toda la tierra.

Volviendo momentáneamente a nuestro diálogo con Kant luego de esta reflexión de fe, podemos meditar de nuevo en su observación de que la *Allgemeinheit* eclesial exige de suyo *invariabilidad* a los principios originarios y *pureza* en los motivos

24. Cfr. H. DE LUBAC, *Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle*, Paris 1971.

25. Cfr. *Lumen Gentium*, n. 23.

26. *Ibidem*.

27. Cfr. *Lumen Gentium*, n. 17.

morales que llevan a la unión eclesial²⁸. Desde esta observación, que parece razonable, se presenta como riesgo que la *particularidad* de las Iglesias católicas degeneren en *particularismo*. ¿Cómo garantizar que en las Iglesias particulares se conserve y fomente la universalidad, la invariabilidad de la fe y la santidad? Sin esas notas esenciales, la Iglesia particular dejaría de ser Iglesia, perdería su eclesialidad.

Efectivamente las Iglesias particulares deben vigilar que su praxis —p. ej. las tradiciones teológicas locales o algunas formas organizativas humanas— no se impongan contra la fe católica, ni equiparen su valor con la fe y con la ley divinas. En un mundo como es el nuestro, en el cual los intercambios, relaciones y migraciones son cada vez mayores, los injustos particularismos eclesiales podrían lesionar agudamente la dignidad, la paz de conciencia y la libertad cristiana de los fieles²⁹.

Como enseña el Concilio Vaticano II, para prevenir este riesgo Cristo quiso establecer el Primado de Pedro «que preside la comunidad universal del amor, garantiza las diversidades legítimas y al mismo tiempo vela para que estas particularidades no sólo no hagan daño a la unidad, sino que le sean provechosas»³⁰.

Así pues, para concluir nuestra reflexión, cabe afirmar que es el Papa, representante en la tierra del Padre común de todos los hombres, quien tiene en sus manos a través de su gobierno respetuoso y vigilante de las Iglesias particulares, la posibilidad de evitar el peligro de que alguna comunidad cristiana, perdiendo el espíritu de comunión eclesial, caiga en lo que Kant denominaría «superstición fetichista», en la idolatría del particularismo.

Kant, a pesar de los muchos condicionamientos que gravan su filosofía, tuvo el talento de denunciar la raíz irracional que late en el espíritu del particularismo eclesial.

28. Cfr. *Rel* 101-102.

29. Cfr. *Rel* 105.

30. *Lumen Gentium*, n. 13.