



Revista de  
Estudios  
Kantianos





Revista de  
Estudios  
Kantianos

# Revista de Estudios Kantianos

Publicación internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española  
Internationale Zeitschrift der Gesellschaft für Kant-Studien in Spanischer Sprache  
International Journal of the Society of Kantian Studies in the Spanish Language

Número 7.1, año 2022

## Dirección

Óscar Cubo Ugarte, Universitat de València  
oscar.cubo@uv.es

Julia Muñoz, Universidad Nacional Autónoma de México  
juliamunoz@filos.unam.mx

## Secretaria de edición

Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg, Chile  
p.ordenes.azua@gmail.com

## Secretario de calidad

Rafael Reyna Fortes, Universidad de Málaga  
rafaelreynafortes@gmail.com

## Editores científicos

Jacinto Rivera de Rosales, UNED, Madrid

Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires

Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

Julio del Valle, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima

Jesús Conill, Universitat de València

Gustavo Leyva, Universidad Autónoma de México, México D. F.

María Xesús Vázquez Lobeiras, Universidade de Santiago de Compostela

Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Bogotá

Pablo Oyarzun, Universidad de Chile, Santiago de Chile

Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg

### **Comité científico**

Juan Arana, Universidad de Sevilla  
Reinhardt Brandt, Philipps-Universität Marburg  
Mario Caimi, Universidad de Buenos Aires  
Monique Castillo, Université de Paris-Est  
Adela Cortina, Universitat de València  
Bernd Dörflinger, Universität Trier  
Norbert Fischer, Universität Eichstätt-Ingolstadt  
Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú  
Dulce María Granja, Universidad Nacional Autónoma de México  
Christian Hamm, Universidad Federal de Santa María, Brasil  
Dietmar Heidemann, Université du Luxembourg  
Otfried Höffe, Universität Tübingen  
Claudio La Rocca, Università degli Studi di Genova  
Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid  
Carlos Pereda, Universidad Nacional Autónoma de México  
Gustavo Pereira, Universidad de la República, Uruguay  
Ubirajara Rancan de Azevedo, Universidade Estadual Paulista, Brasil  
Margit Ruffing, Johannes Gutenberg-Universität Mainz  
Gustavo Sarmiento, Universidad Simón Bolívar, Venezuela  
Sergio Sevilla, Universitat de València  
Roberto Torretti, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile  
Violetta Waibel, Universität Wien  
Howard Williams, University of Aberystwyth  
Allen W. Wood, Indiana University

### **Editor de contenido y editor técnico. Diseño y maqueta**

Josefa Ros Velasco, Universidad Complutense de Madrid

### **Entidades colaboradoras**

Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)  
Departament de Filosofia de la Universitat de València  
Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales





# Índice

## Artículos

- 1-20 Kant: los cuatro momentos de la libertad moral  
*Jacinto Rivera de Rosales*  
DOI 10.7203/REK.7.1.21481
- 21-42 Impenetrabilidad y riqueza: dos falacias en contra del conceptualismo kantiano  
*Pedro Stepanenko*  
DOI 10.7203/REK.7.1.21969
- 43-74 La función cognitiva de las ideas estéticas en Kant  
*Matías Oroño*  
DOI 10.7203/REK.7.1.20883
- 75-83 La naturaleza racional en el pensamiento de Kant  
*Dulce María Granja Castro*  
DOI 10.7203/REK.7.1.23681

## El autor y sus críticos

- 84-85 Presentación al comentario colectivo del libro de Rogelio Rovira: *Kant y el cristianismo*  
*Óscar Cubo Ugarte*  
DOI 10.7203/REK.7.1.24168
- 86-104 La religión moral o el cristianismo sin Cristo  
*Juan José García Norro*  
DOI 10.7203/REK.7.1.23661
- 105-124 Entre moral y religión: sobre el sentido de la fe racional en Kant  
*Ana Marta González*  
DOI 10.7203/REK.7.1.23650

- 125-145 Autoengaño y conciencia moral. Comentario crítico a *Kant y el cristianismo* de Rogelio Rovira  
Rafael Reyna Fortes  
DOI 10.7203/REK.7.1.23710
- 146-168 El cristianismo en el espejo de la religión moral de Kant  
Leonardo Rodríguez Duplá  
DOI 10.7203/REK.7.1.21962
- 169-190 Como en un espejo. Kant, Vaihinger y la teoría de las ficciones: una nota al pie de la obra de Rogelio Rovira *Kant y el cristianismo*  
Pedro Jesús Teruel  
DOI 10.7203/REK.7.1.23703
- 191-252 Una vez más sobre Kant y el cristianismo. Respuestas y comentarios a las observaciones de mis amigos críticos  
Rogelio Rovira  
DOI 10.7203/REK.7.1.24151

#### **Resenciones**

- 253-258 Onora O'Neill: *Justicia a través de las fronteras. ¿De quién son las obligaciones?*. Madrid, Avarigani Editores, 2019, pp. 433. ISBN: 978-84-948740-4-8  
Sonsoles Ginestal Calvo  
DOI 10.7203/REK.7.1.23018
- 259-263 Jesús Conil; Sergio Sevilla: *Kant después del neokantismo. Lecturas desde el siglo XX*. Barcelona, Malpaso, 2021, pp. 288. ISBN: 978-84-178930-7-1  
Daniel Sanromán Alias  
DOI 10.7203/REK.7.1.23688
- 264-270 Kenneth Westphal: *Kant's Critical Epistemology. Why Epistemology Must Consider Judgment First*. Nueva York, Routledge, 2020, 369 pp. ISBN: 978-3-86539-290-9  
Carlos Schoof Alvarez  
DOI 10.7203/REK.7.1.24027

#### **Eventos y normas para autores**

- 271-273 V Congreso de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española  
DOI 10.7203/REK.7.1.24280
- 274-281 Normas de edición  
DOI 10.7203/REK.7.1.24169



## **El autor y sus críticos**

# El cristianismo en el espejo de la religión moral de Kant

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ<sup>1</sup>

## Resumen

Este trabajo es una reseña del libro de Rogelio Rovira *Kant y el cristianismo*. La primera parte ofrece una visión panorámica del libro, mientras que la segunda plantea algunas observaciones críticas.

**Palabras clave:** Kant, cristianismo, religión moral

## Christianity in the mirror of Kant's moral religion

## Abstract

This is a review of Rogelio Rovira's book *Kant y el cristianismo*. The first part of the paper provides a panoramic view of the book, while the second makes some critical remarks.

**Keywords:** Kant, Christianity, moral religion

Desde que Allen Wood publicara en 1970 su obra pionera *Kant's Moral Religion*, el interés por la filosofía kantiana de la religión no ha dejado de crecer, sobre todo entre los estudiosos norteamericanos y alemanes. Pero tampoco han faltado contribuciones importantes en lengua española, debidas a autores como José Gómez Caffarena, Adela Cortina o Dulce M<sup>a</sup> Granja. Recientemente, el caudal de los estudios en español sobre este aspecto de la filosofía kantiana se ha visto enriquecido por la publicación del libro de Rogelio Rovira *Kant y el cristianismo* (2021), al que están dedicadas las páginas que siguen. No podemos sino saludar y agradecer este espléndido trabajo, en el que su autor hace gala de un profundo conocimiento de la filosofía de Kant, una notable capacidad analítica y una gran claridad

---

<sup>1</sup> Universidad Complutense de Madrid. Contacto: [dupla@ucm.es](mailto:dupla@ucm.es).

expositiva. Además, y como es propio de las obras genuinamente filosóficas, el libro da que pensar. Rovira conoce muy bien lo que se ha escrito sobre el tema elegido, pero no se limita a presentar el estado de la cuestión, sino que la somete por su cuenta a un examen riguroso en el que el lector no tarda en sentirse involucrado.

El presente trabajo está dividido en dos partes claramente diferenciadas. La primera ofrece una panorámica del libro, mientras que la segunda plantea algunas observaciones críticas. Al desplegar en la primera parte la llamativa riqueza de la contribución de Rovira, nuestro propósito no ha sido otro que animar a la lectura de esta obra, de la que tanto se puede aprender. Por ello, quienes ya la hayan leído harán bien en pasar directamente a la segunda parte de nuestro trabajo.

## I.

### 1. Prolegómenos

El propósito del libro de Rovira es “exponer y evaluar la comprensión filosófica del cristianismo ofrecida por Kant” (2021, p. 11) en el marco de la elaboración de su propia religión moral. Dicha comprensión del cristianismo no incluye un pronunciamiento acerca de su pretensión de verdad como religión revelada, sino que se limita a identificar los contenidos del cristianismo que pueden ser convalidados por la razón humana y, merced a ello, incorporados a la religión moral. Valiéndose de una metáfora óptica, Rovira explica que lo que propiamente interesa a Kant no es el cristianismo en sí mismo, como realidad histórica, sino solo su reflejo en el espejo de la religión moral. Comprobaremos en seguida que este espejo se asemeja a los del Callejón del Gato: no refleja fielmente el núcleo doctrinal del cristianismo, sino solo algunas porciones suyas, y además las deforma aumentando el tamaño de unas y reduciendo el de otras. La interpretación filosófica del cristianismo ofrecida por Kant no es otra cosa que esa imagen reflejada, un peculiar cristianismo “en conceptos morales” en el que el cristiano, en ello insistirá Rovira, apenas puede ya reconocer su propia fe.

En la religión moral propuesta por Kant cabe distinguir una parte “pura” y otra “práctica”. Es verdad que Kant no emplea estos mismos nombres para designar las partes de la religión moral, pero Rovira justifica esta novedad terminológica invocando el modo como el filósofo prusiano

divide otras disciplinas filosóficas, como la lógica y la ética. Kant distingue, en efecto, la “lógica pura”, que estudia las leyes del pensar que son válidas para todo ser racional, de la “lógica aplicada”, que aplica esas leyes a las condiciones empíricas a las que está sometida la razón humana, estudiadas por la psicología. Parecidamente, en el campo de la filosofía moral Kant distingue la “metafísica de las costumbres”, que estudia las leyes universales y necesarias del querer de todo ser racional, de la “antropología moral”, que aplica esas leyes al caso particular de la voluntad humana, estudiado por la antropología. Con arreglo a este modo de proceder, parece adecuado, y en todo caso es conforme con el proceder objetivo de Kant, que distingamos también la “religión moral pura” de la “religión moral aplicada”. La primera es la doctrina religiosa que puede enunciarse mediante el uso puro de la razón práctica y que por ello es válida para todo ser racional finito. Kant está persuadido, en efecto, de que existen argumentos de orden moral que autorizan a la razón práctica pura a postular tanto la existencia de Dios como la inmortalidad del alma. Por su parte, la “religión moral aplicada”, a cuya elaboración está dedicada la mayor parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, pone los contenidos de la religión “pura” en relación con la naturaleza de ese ser racional finito que es el hombre.

Demos un paso más. Hemos visto que la “lógica aplicada” toma de la psicología los conocimientos que le permiten referir las leyes puras del pensar al caso particular de la razón humana; y que la “antropología moral” toma de la antropología los conocimientos que le permiten aplicar las leyes del querer válidas para todo ser racional a la voluntad humana. Se impone por ello que, prolongando la analogía con la “lógica aplicada” y la “antropología moral”, preguntemos de dónde toma la “religión aplicada” los conocimientos que le permitan poner en relación con el ser humano las verdades de la “religión pura”. Y es precisamente aquí, según la aguda interpretación de Rovira, donde entra en juego el cristianismo, que brinda a la filosofía una profunda comprensión de la condición moral del ser humano. En particular, la doctrina cristiana del pecado original enseña que en el corazón del hombre la propensión al bien convive con una permanente inclinación al mal. A causa de esta inclinación, el ser humano adolece de una “incapacidad moral” que no puede subsanar con sus propias fuerzas; solo la ayuda divina le permitirá superar la culpa individual que arrastra y, en el plano colectivo, fundar una iglesia que aspire a hacer prevalecer el principio del bien en la historia universal.

Con todo, la religión moral de Kant no reconoce el mismo valor a todos los contenidos dogmáticos del cristianismo. En este punto Rovira concede gran importancia a un pasaje de una carta dirigida por Kant a Lavater en 1775, en la que se anticipan numerosos aspectos de la religión racional que el filósofo prusiano elaboraría casi dos décadas después. En dicho pasaje Kant lamenta que los apóstoles “hayan alabado como lo esencial, en vez de la doctrina práctica de la religión del maestro santo, la veneración de este mismo maestro” (*Br*, AA 10, 178).<sup>2</sup> Una cosa es, por tanto, el cristianismo como “religión de la veneración de Cristo” y otra muy distinta el cristianismo como “religión de la doctrina de Cristo”. Veremos a continuación que el reflejo del cristianismo que devuelve el espejo de la religión moral sitúa en primer plano la doctrina de Cristo, pero altera la figura del maestro santo hasta volverla casi irreconocible.

En efecto, la religión de la razón vuelve la espalda tanto al Jesús histórico como al Cristo de la fe teologal. Se desentiende, en efecto, del Jesús histórico porque la veracidad de los relatos sobre su vida es improbable; pero lo hace sin duelo, ya que lo verdaderamente importante no es él, sino la doctrina que comúnmente se le atribuye. El núcleo de esa doctrina es de naturaleza ética, y coincide admirablemente con las enseñanzas morales de la razón pura práctica. El protagonista de los evangelios no solo expuso un ideal moral de inigualable pureza, sino que vivió a la altura de las severas exigencias de ese ideal, llegando al extremo de entregar la vida por amor a sus semejantes. Por eso la razón pura práctica reconocerá en él un modelo de conducta moral digno de ser imitado; pero nada más que eso. Y es que, si reconocemos la excelencia moral del fundador del cristianismo, es porque advertimos la perfecta consonancia de su conducta con lo que la ley moral ordena. Esto supone que, merced al uso puro práctico de la razón, conocemos de antemano y de manera independiente esa ley moral. El verdadero arquetipo de la conducta moral reside, por tanto, en la razón humana, no en la historia. La figura de Jesús, aunque útil en tanto que “idea personificada del principio bueno” (*RGV*, AA 06, 60), es en el fondo prescindible.

Tampoco la imagen de Cristo que nos presenta la fe teologal sale bien parada del examen al que la somete Kant. La razón humana no puede asumir en su literalidad los dogmas cristológicos capitales —como los relativos a la

---

<sup>2</sup> Citamos a Kant por la edición de la Academia de Berlín, con indicación de volumen y página.

filiación divina de Cristo, su doble naturaleza de Dios y hombre, o su resurrección—, sino a lo sumo reinterpretarlos en beneficio de la religión moral. Supuesto que el fundador del cristianismo haya existido realmente, la razón no podrá ver en él más que “un hombre engendrado de modo natural” (RGV, AA 06, 64). Su condición divina no puede ser afirmada por la razón teórica, porque el hombre no dispone de un órgano para lo sobrenatural, e incluso es repudiada por la razón práctica, ya que si Cristo contara con las ventajas de la condición divina ya no podría ser considerado modelo de conducta para los hombres. Y también su presunta resurrección de entre los muertos ha de ser rechazada por la razón, pues este dogma se apoya, a juicio de Kant, en supuestos materialistas incompatibles con la inmortalidad del alma.

No hará falta insistir en que los resultados de este intento de someter a las exigencias de la razón pura el cristianismo como “religión de la veneración de Cristo” son devastadores, al menos si nos atenemos a las definiciones dogmáticas de los siete primeros concilios. Rovira lo muestra de modo convincente, al tiempo que señala agudamente el parecido de algunos aspectos de la cristología kantiana con tesis defendidas por el docetismo, el arrianismo o el socinianismo.

Pero Kant, al tiempo que se distancia de los dogmas centrales de la fe teologal en Cristo, reivindica decididamente eso que se denomina, en la citada carta a Lavater, “religión de la doctrina de Cristo”. En la doctrina moral y religiosa que el Nuevo Testamento atribuye al fundador del cristianismo ve Kant un anticipo asombrosamente temprano de lo que su propia filosofía práctica, valiéndose de los solos recursos de la razón, establecerá muchos siglos después.

Lo esencial y más excelente de la enseñanza de Cristo consiste, según la exposición de Rovira, en una doctrina moral y una doctrina de salvación. La doctrina moral consta de tres elementos esenciales: el carácter absoluto de lo bueno moral, el mandamiento del amor como norma fundamental de la conducta, y la *oratio Domini* como compendio de la religión moral. A la doctrina de salvación pertenecen, a su vez, las tesis de que el hombre es radicalmente malo y de que solo Dios puede justificarlo. A juicio de Kant, las tres tesis que conforman la doctrina moral de Cristo son susceptibles de estricta fundamentación racional, mientras que las dos tesis que configuran la

doctrina cristiana de salvación son misterios a los que la razón puede aproximarse, pero no explicarlos por completo.

Las dos partes principales del libro que comentamos están dedicadas al examen pormenorizado de las cinco enseñanzas que se acaban de mencionar. Con este fin, Rovira las reordena en dos grupos, atendiendo a si son enseñanzas que los evangelios ponen en boca del propio Jesús (el mandamiento del amor y la *oratio Domini*) o si, por el contrario, dependen directamente de la predicación de san Pablo (el carácter absoluto de lo bueno moral, la maldad humana y la doctrina de la justificación). Al exponer el modo como la religión moral kantiana acoge e interpreta estos elementos centrales del cristianismo, Rovira hace gala de gran rigor y hondura, pero también, en muchos momentos, de una llamativa originalidad.

## 2. Primera parte: “Kant ante las enseñanzas de Cristo”

La tesis kantiana de que el mandamiento cristiano del amor a Dios y al prójimo coincide con las enseñanzas de la razón pura práctica está gravada con dificultades que han sido señaladas a menudo. Para empezar, Kant reconoce que el amor es un sentimiento y que, como tal, no está sometido al imperio de nuestra voluntad, por lo que en realidad no podría ser objeto de un mandamiento. Además, Kant sostiene que el respeto a la ley moral es el único motivo que otorga valor moral a la conducta, y en consecuencia deniega ese valor a las acciones realizadas por amor. Por último, Dios no es un objeto dado a la sensibilidad del hombre, por lo que de ningún modo puede producir en su receptividad el eco afectivo del amor. Es sabido que, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Kant ha intentado superar estas dificultades distinguiendo el “amor patológico” del “amor práctico”, e identificando este último con el amor al que se refiere el mandamiento capital de la ética cristiana. Sin embargo, la crítica ha visto en este recurso una mera construcción. Como observó Scheler, en realidad no hay tal amor práctico como especie del género amor; y si lo hubiera, no podría ser objeto de un mandamiento.

Cuanto se acaba de decir es hartamente conocido. No lo es tanto —y es mérito de Rovira habérmolo recordado— que el propio Kant, en su *Metafísica de las costumbres*, aceptó en buena medida esas objeciones y, para sortearlas, ofreció una nueva interpretación del mandamiento del amor, en la que seguía viendo la cifra de la conducta moral. En la “Doctrina de la virtud”, segunda parte de esa obra, la filantropía (o amor práctico en sentido propio)

es presentada como una de las “predisposiciones” o “prensiones estéticas” que posibilitan que seamos “afectados por los conceptos del deber” (MS, AA 06, 399). Se trata de un genuino sentimiento, pues es un estado estético; y es de naturaleza moral, pues surge en el ánimo como efecto de la ley del deber.

Dado que este amor práctico en sentido propio es un sentimiento que todo hombre tiene como disposición natural, al modo de una semilla plantada en él, no tiene sentido ordenar adquirirlo. Por tanto, si el mandamiento cristiano del amor ordenara la adquisición de la filantropía, se revelaría un sinsentido, y Kant habría fracasado en su reivindicación de aquel principio. Sin embargo, Kant advierte que, aunque la adquisición del amor práctico en sentido propio no sea un deber, sí lo es su cultivo y fortalecimiento, lo cual se logra sobre todo mediante la práctica de la beneficencia. De hecho, la razón práctica exige de todo hombre el fomento de su natural filantropía, y lo hace indirectamente, a través del mandamiento del “amor práctico impropio”, que reza así: “*¡Haz el bien a tu prójimo y esta beneficencia provocará en ti el amor a los hombres (como hábito de la inclinación a la beneficencia)!*” (MS, AA 06, 402). Este sería, según la doctrina expuesta en la última obra de filosofía moral de Kant, el verdadero sentido del mandamiento cristiano del amor.

De lo que acaba de decirse se sigue que no tenía razón Schopenhauer al motejar de “apoteosis del desamor” la doctrina kantiana del deber. Antes bien, Kant habría planteado algo así como un círculo virtuoso del amor: al cumplir nuestros deberes para con Dios y nuestros semejantes, cultivamos en nosotros la semilla del amor práctico, lo cual aumenta nuestra sensibilidad a esos mismos deberes y a los medios para darles cumplimiento.

Después del mandamiento del amor, Rovira examina la “enseñanza de Cristo” relativa a la oración. En los relatos evangélicos, Jesús no solo reza a menudo, sino que manda a sus discípulos hacerlo recitando el Padre Nuestro, oración que él les enseña. Aparentemente, este es un aspecto de la doctrina proclamada por el maestro del evangelio que no puede ser asumido por Kant, habida cuenta de que para el cristianismo en conceptos morales rezar no es un deber. ¿Cómo es posible entonces que Kant declare que el Padre Nuestro es “una oración plenamente moral”? Para complicar aún más las cosas, Kant sostendrá que el Padre Nuestro es una oración que hace superflua toda oración. ¿No es puro absurdo que se nos imponga un deber cuyo cumplimiento nos revela que no tenemos tal deber? Rovira mostrará con gran

pericia el modo de deshacer estas paradojas y entender el alto aprecio de Kant por la *oratio Domini*.

El primer paso consiste en distinguir dos aspectos de la oración: su espíritu y su letra. El “espíritu de la oración” no es otra cosa que el deseo de servir a Dios con nuestra conducta. Como a Dios solo cabe servirle cumpliendo los deberes que la razón práctica nos impone, el espíritu de la oración no es sino la máxima suprema de someter nuestras inclinaciones a su concordancia con la ley moral. Dicho con más precisión, es la moralidad misma enjuiciada en relación con Dios. Esto explica que, según Kant, la oración así entendida posea valor en sí misma y que sea necesario practicarla de modo incesante.

Por su parte, la “letra de la oración” es el revestimiento con palabras de un deseo expresado ante Dios. Cuando esa letra es *contraria* al espíritu de la oración, el rezo se convierte en un presunto medio de gracia, mediante el que el orante pretende poner al poder divino al servicio de sus propios propósitos. La práctica de la oración así entendida no pasa de ser, a juicio de Kant, una ilusión supersticiosa. Sin embargo, la letra de la oración también puede ser *conforme* con su espíritu, es decir, con el propósito de una buena conducta. En este caso, la letra de la oración puede ser valiosa como medio útil para despertar el respeto a la ley moral. Puesto que no todo el mundo precisa de este medio, rezar no es objetivamente necesario. A esto es a lo que se refiere Kant cuando niega que rezar sea un deber. Con todo, para algunas personas la oración es subjetivamente necesaria como medio para fortalecer su ánimo en sentido moral. Lo que en este caso pide quien ora es que la máxima suprema buena que él se esfuerza por asumir quede firmemente anclada en su corazón. Pero, supuesto que este objetivo se alcance, ya no será necesario pedirlo. A esto se refiere Kant cuando sostiene que la oración que busca reavivar la moralidad del que ora termina por hacer prescindible esa misma oración.

El alto aprecio que Kant sintió por el Padre Nuestro obedece a que se trata, a su juicio, de una fórmula cuya letra es plenamente conforme con el espíritu de la oración. En ella “no se encuentra nada más que el propósito de la buena conducta de la vida” (*RGV*, AA 06, 195). Esta opinión de Kant resulta de entrada sorprendente, ya que el Padre Nuestro incluye peticiones que parecen ir más allá de ese propósito moral, como las que se refieren al “pan nuestro de cada día”, la santificación del nombre de Dios y la venida de su

reino. Ocurre, además, que el propio Kant no ofrece en ningún lugar de su obra un comentario explícito de las siete peticiones del Padre Nuestro que permita confirmar que se trata, como él sostiene, de “una oración plenamente moral”. A pesar de ello, Rovira muestra con gran originalidad que el análisis atento de los múltiples pasajes en los que Kant se refiere a conceptos propios de la religión cristiana permite ofrecer una interpretación moral de todas las peticiones del Padre Nuestro como oración que responde al genuino “espíritu de la oración”.

Según la novedosa interpretación de Rovira, apoyada en todo momento en una sólida base textual, las tres primeras peticiones las entiende Kant como expresión del cumplimiento del fin de la vida moral: la primera se refiere a la virtud, la segunda a la felicidad y la tercera al deber como motivo del obrar moral. La cuarta petición (“el pan nuestro de cada día”) alude al medio positivo necesario para cumplir la ley moral: conservar la propia existencia. Por su parte, las tres últimas peticiones expresan el deseo de los medios negativos imprescindibles para el fin de la vida moral, ya que se refieren, respectivamente, al abandono de la actitud fundamental moralmente mala, a la limitación de la propensión natural al mal y a la liberación de la propensión al engaño sobre nosotros mismos.

A la luz de la aguda interpretación de Rovira, podemos afirmar que Kant ha entendido el Padre Nuestro como un admirable compendio de toda la religión dentro de los límites de la mera razón. Según hemos visto, todas sus peticiones se refieren sea al fin de la vida moral, sea a los medios necesarios para alcanzarlo. Precisamente por ello, quien reza el Padre Nuestro pide en el fondo que llegue el día en que él, por ser ya un hombre bueno y grato a Dios, no necesite rezarlo.

### 3. Segunda parte: “Kant, lector de la Carta a los romanos”

Como se anunció más arriba, la segunda parte de libro que comentamos está dedicada al estudio del modo en que la religión moral kantiana acoge e interpreta ciertos elementos de la “doctrina de Cristo” que recibieron su formulación canónica en la predicación de san Pablo. En concreto, Rovira se aplica a mostrar que las doctrinas kantianas de lo *intrinsice malum*, el mal radical y la justificación son claramente deudoras de las enseñanzas contenidas en la Carta a los romanos.

La frecuencia con que Kant cita esta epístola en su libro sobre la religión deja fuera de dudas la importancia que el filósofo le concedió a la hora de elaborar su propia religión moral. Pero Rovira sostendrá de modo novedoso y verosímil que la lectura de la Carta a los romanos también tuvo un peso determinante en la formación de la ética kantiana del período crítico. Más en particular, se muestra convencido de que la tesis kantiana del carácter absoluto de lo bueno moral puede entenderse como la justificación racional de la prohibición paulina de hacer el mal para que venga el bien (Rom 3, 8). El apóstol enseña, en efecto, que las consecuencias positivas de una acción moralmente mala no hacen que deje de ser mala ni nos autorizan, por tanto, a realizarla. Tanto en la *Fundamentación* como en las lecciones *Moral Mrongovius II*, Kant se hace eco de este principio paulino e intenta fundamentarlo aduciendo el carácter absoluto de la bondad moral. Es verdad que este carácter absoluto no es estrictamente demostrable, pero sí cabe enseñar a ver cuatro “datos últimos” que lo ponen de manifiesto. Estos datos son el carácter incondicionado de lo bueno moral, el carácter categórico de las normas morales, el sentimiento de respeto que nos inspira la ley del deber y, por último, la ausencia de equivalentes del bien moral. Todos estos datos revelan, en efecto, que el bien moral es innegociable y no se presta a componendas. Una acción intrínsecamente mala no se redime de su maldad en razón del bien que de ella pueda resultar: en esto la enseñanza de san Pablo concuerda con el deontologismo kantiano. Propugnar un consecuencialismo cristiano —como ha hecho en ocasiones la teología moral católica— o un consecuencialismo kantiano —como ha hecho David Cummeskey—, es puro malentendido.

La segunda enseñanza de la Carta a los romanos que Kant acoge en su propia religión moral es la doctrina del pecado original. Como es sabido, la teoría kantiana del “mal radical” es la versión racional, “en conceptos morales”, de esa enseñanza paulina. Esto no significa que Kant acepte todos los extremos de la interpretación tradicional del pecado original. En particular, no acepta que se trate de una culpa heredada de nuestros primeros padres, pues a su juicio cada hombre es responsable, a título individual, de la calidad moral de su conducta. Como, por otra parte, esa calidad moral depende de la máxima suprema que inspira las acciones, la tesis paulina de que todos los hombres son malos viene a significar que todos y cada uno de ellos han adoptado libremente la máxima suprema mala, la cual somete el cumplimiento de la ley moral a la satisfacción de las inclinaciones. La

adopción nouménica de esa máxima se manifiesta empíricamente en la “propensión al mal”, que a su vez se documenta sin cesar en la conducta de los hombres; y explica asimismo eso que Kant denomina “la mancha pútrida” de nuestra especie, la tendencia a engañarnos acerca de nuestra propia valía moral.

Tras exponer atinadamente los rasgos principales del mal radical tal como Kant lo concibe, Rovira concentra su atención en el más difícil de explicar, su universalidad. ¿Cómo justificar la tesis de que ese mal afecta a *todos* los hombres? Ciertamente que no cabe ofrecer una prueba *kat’aletheian* de que todos los hombres han adoptado la máxima suprema mala, pues ello equivaldría a convertir en necesario lo que solo puede ser fruto de la libertad. Sin embargo, Kant cree poder ofrecer al menos una prueba *kat’anthropon*, válida para los hombres en general y suficiente desde un punto de vista práctico. La literatura reciente sobre el tema ha sostenido que esa prueba se apoya en tres premisas: el rigorismo moral kantiano, la abundancia abrumadora de actos moralmente malos y la ausencia de casos seguros de actos moralmente buenos. Rovira, por su parte, acepta que el argumento fundado en esas tres premisas aporta una justificación *lógica* del paso de lo particular a lo universal, es decir, del paso de la constatación de la maldad de numerosas conductas humanas a la tesis de que todos los hombres son malos. Pero no deja de advertir que la universalidad alcanzada por esa vía no es estricta sino comparativa. Por eso cree que esa justificación *lógica* ha de ser completada por una justificación *moral* que funde una convicción suficiente desde el punto de vista práctico. A juicio de Rovira, esa justificación moral apela a una exigencia que la razón práctica dirige de continuo a todo hombre, y que reza así: “*debemos hacernos hombres mejores*” (RGV, AA 06, 45). Y es que, si realmente tenemos el deber moral, universalmente válido, de abandonar la senda del mal y emprender el camino del bien, tenemos derecho a admitir que, como dice el Apóstol, todos sin excepción somos pecadores.

La tercera y última enseñanza de la Carta a los romanos de la que se hace eco la religión moral es la doctrina de la justificación por la gracia. La cuestión que Kant aborda bajo esta rúbrica es la de la regeneración del pecador, la cual solo puede acontecer mediante una “revolución en la actitud fundamental del hombre” (RGV, AA 06, 47) que lo lleve a adoptar la máxima suprema buena.

La posición de Kant a este respecto se cifra, a decir de Rovira, en el principio de que “Dios es el que justifica” (Rom 8, 33) al hombre, si bien Kant da a estas palabras un sentido muy distinto del que tienen en el texto paulino. Pablo presupone, en efecto, que el primer Adán es el autor del pecado que inficiona la naturaleza de todos sus descendientes; y afirma asimismo que el segundo Adán, Cristo, es la causa de nuestra justificación. Kant, en cambio, rechaza ambas cosas: la primera, porque está persuadido de que el mal radical no puede ser heredado, sino fruto de una libre opción de cada individuo; la segunda, porque una deuda de pecado solo puede saldarla el mismo que ha incurrido en ella.

Esto supuesto, el problema estriba en explicar cómo puede el hombre, siendo malo por naturaleza, volverse bueno. La solución kantiana a este enigma comienza por señalar que la conversión al bien ha de ser posible, habida cuenta de que es objetivamente necesaria. Para demostrarlo, Kant se vale del principio práctico según el cual deber implica poder. En el interior del hombre resuena sin cesar, claramente audible, la exigencia de volverse un hombre bueno. Pero si el hombre debe hacerse bueno, entonces tiene que poder serlo, pues la razón no nos impone ningún deber que no podamos cumplir. Es verdad que el hombre no puede lograrlo por sus solas fuerzas, mermadas por el pecado; pero de aquí no se sigue que la meta de la justificación sea inalcanzable, sino que el hombre tiene derecho a confiar en que, si pone cuanto está en sus manos, podrá contar con una “ayuda de lo alto” que supla la deficiencia de su voluntad. Y es precisamente a esta cooperación divina a lo que alude el principio paulino de que “Dios es el que justifica” a quien se esfuerza sinceramente por hacerse bueno. Como se ve, la acusación de pelagianismo tantas veces vertida contra Kant carece de fundamento. La religión moral de este filósofo afirma tajantemente la necesidad de la gracia en orden a la justificación del pecador, es decir, de todo hombre. Otra cosa es cómo acontezca esa justificación. En este punto la razón humana ha de guardar silencio, pues se encuentra ante el umbral de un misterio que le resulta impenetrable.

## II.

## 4. Sobre la delimitación del objeto de estudio

En los últimos tiempos, coincidiendo con el renovado interés por los aspectos de la filosofía kantiana que hemos venido considerando, hemos asistido a frecuentes debates acerca de cuáles fueron las creencias personales del propio filósofo en materia religiosa. La discusión ha girado a menudo en torno a la cuestión de si Kant era cristiano y, supuesto que lo fuera, qué tipo de cristiano. Rovira, en cambio, advierte ya en las primeras páginas de su libro que su interés es otro: no se ocupa de cuál fuera la posición personal de Kant ante el cristianismo como religión revelada, sino solo de cómo interpretó Kant, desde los supuestos de su filosofía, esta fe religiosa.

Esta delimitación inicial del objeto de estudio es sin duda legítima y además cuenta con algunas ventajas. Por una parte, permite al estudioso quedar al margen de las polémicas partidistas entre quienes parecen empeñados en reclutar al prestigioso filósofo para sus propias causas, y con este fin se apresuran a hacer de él sea un ateo militante sea un cristiano convencido. Por otra, previene la tendencia, demasiado frecuente en los estudios de historia de la filosofía, a reemplazar el análisis de las doctrinas de un pensador por la exposición de su biografía, o al menos a conceder un peso excesivo a esta al estudiar aquellas. Rovira conjura ambos peligros renunciando a discutir la posición personal de Kant ante el cristianismo, cuestión que, a su juicio, “no es asunto de la filosofía” (2021, p. 11).

Aunque la opción de Rovira sea legítima y de hecho le haya permitido alcanzar resultados muy notables, cabe preguntarse si es la opción mejor. Las dudas que se plantean al respecto son sobre todo estas dos: ¿no se funda el proceder de Rovira en una distinción de planos —de un lado la doctrina filosófica de la religión, de otro las creencias personales de Kant— excesivamente tajante?; y ¿no tiene el proceder de Rovira el inconveniente de desatender ciertas consecuencias muy importantes, en el plano de las creencias personales, de las convicciones filosófico-religiosas de Kant?

Por lo que hace a la *primera* cuestión, no debe olvidarse que fue precisamente Kant quien sostuvo que “ser coherente es el mayor deber de un filósofo” (*KpV*, AA 05, 24). Estas palabras implican que Kant consideraba deber suyo buscar la coincidencia plena entre lo que pensaba y lo que profesaba. Y en la misma dirección apuntan el “himno a la sinceridad” que

puede leerse al final de su libro sobre la religión (*RGV*, AA 06, 190 Anm.) o la famosa exhortación a salir de la “minoría de edad culpable” (*WA*, AA 08, 35).

Esto supuesto, parece justificado que los estudiosos de la obra de Kant recurran a ciertos hechos de la biografía del filósofo a la hora de interpretar o confirmar el sentido de algunos aspectos de su religión moral. Por ejemplo, su conocida renuncia a participar en la parte religiosa de la ceremonia de inauguración del curso universitario —está bien atestiguado que Kant abandonaba la comitiva académica cuando esta se disponía a ingresar en el templo— arroja luz sobre su interpretación del sentido y valor de los actos de culto. Y también está justificado que el estudioso del pensamiento religioso de Kant preste atención no solo a sus textos publicados, sino también a sus escritos privados, en los que cabe esperar que se encuentren indicios de lo que realmente creía. Es el caso de sus notas de trabajo o su correspondencia epistolar —de la que Rovira, por cierto, hace uso abundante—.

Pero la continuidad entre pensamiento y vida que estamos sugiriendo no solo autoriza a invocar ciertos hechos biográficos a la hora de interpretar la doctrina filosófica de la religión expuesta por Kant, sino que, inversamente, autoriza a pensar que el estudio de esta doctrina arroja luz sobre el credo religioso suscrito íntimamente por el filósofo. Con esto llegamos a la *segunda* cuestión.

De acuerdo con la conocida imagen propuesta por Kant, cabe distribuir los contenidos de la fe cristiana en dos círculos concéntricos. El círculo más reducido abarcaría las doctrinas religiosas que la razón puede justificar por sus propios medios, mientras que el círculo más amplio comprendería aquellas doctrinas cristianas a cuya verdad accedemos únicamente por revelación. Kant sostiene que la labor del filósofo, como maestro de la razón, ha de atenerse al primer círculo. En cuanto a las doctrinas contenidas en el segundo círculo, es cierto que la religión moral kantiana rechaza terminantemente algunas de ellas por ser contrarias a la razón, como es el caso de la doctrina paulina de la predestinación; pero no puede pronunciarse sobre la verdad de muchas otras doctrinas reveladas, ya que la razón humana, aunque no pueda negar la posibilidad de una revelación, tampoco puede afirmar su realidad.

Esto supuesto, podemos afirmar con confianza que Kant aceptó sin reservas las doctrinas contenidas en el primer círculo. Esas doctrinas

conforman la religión moral, profesar la cual es, a juicio del filósofo, exigible a todo hombre. En cuanto a las creencias de Kant en lo relativo a las doctrinas cristianas cuya única fuente es la revelación y que no son contrarias a la razón, solo podemos hacer conjeturas, ya que el filósofo no fue explícito al respecto. Como sabemos, Rovira renuncia a entrar en esta cuestión, que juzga estrictamente privada y ajena a la filosofía.

¿Lo es realmente? Tal vez no, pues la *filosofía* de Kant, al abordar el problema de la revelación, aspira a trazar con claridad los límites de lo que puede creer legítimamente *cualquier ser humano* que admita la autoridad de la razón. Veámoslo.

Una revelación es un hecho milagroso, pues supone la actuación en el orden natural de una causa sobrenatural. Es verdad que, como el hombre no dispone de un órgano para lo sobrenatural, tampoco está en condiciones de negar la posibilidad de los milagros. Pero sería un error sacar de aquí la conclusión de que tan sensato es admitir una presunta revelación como rechazarla. En el supuesto de que presenciara un milagro verdadero, el ser humano, precisamente por no tener acceso al orden sobrenatural, no podría saber que se trata de un milagro y no de un hecho perfectamente natural cuyas causas él todavía ignora. De aquí se sigue que ningún hombre puede admitir la verdad de la revelación ni en sus máximas teóricas ni en las prácticas (*RGV*, AA 06, 89 Anm.), pues hacerlo equivaldría a atribuirse un conocimiento que ni tiene ni puede tener. Pero lo que vale para todos los hombres en general, ha de valer para Kant en particular. La opción más razonable es pensar que la fe religiosa profesada íntimamente por nuestro filósofo, adalid de la coherencia, prescindía por entero de la revelación, y ello por razones filosóficas.

Por cierto, que de aquí no se sigue que Kant no se tuviera por cristiano, sino que estaba persuadido de que la religión moral por él profesada era el verdadero cristianismo, el único que se puede y debe suscribir sinceramente. Esta conclusión vuelve a colocar sobre el tapete el conflicto de nuestro filósofo con la censura prusiana. No es este el lugar para abordar este asunto, pues Rovira solo lo trata de pasada. Baste sugerir que quizá ambas partes tenían razón. La tenían los censores, que advirtieron certeramente la incompatibilidad entre la religión moral y la ortodoxia que ellos defendían. Y la tenía también Kant, que aseguraba haber tratado la religión natural y no haber negado la posibilidad de la revelación.

## 5. Sobre la expresión “religión moral aplicada”

Rovira propone llamar “religión moral pura” y “religión moral aplicada” a las partes en que cabe dividir la religión natural kantiana. Esta novedad terminológica es útil en sí misma, ya que nos ahorra circunloquios al referirnos a cada una de esas piezas teóricas, para las que Kant no propuso nombre alguno. Además, Rovira justifica la elección de los términos “pura” y “aplicada” estableciendo una analogía con el modo como Kant procedió al dividir otras disciplinas filosóficas, para cuyas partes sí propuso nombre. En efecto, dividió la lógica en “lógica pura” y “lógica aplicada”; y dividió asimismo la filosofía moral en una parte pura, la “metafísica de las costumbres”, y otra aplicada, la “antropología moral”.

La elección del nombre “religión moral pura” es sin duda acertada, pues con esos términos se alude a la doctrina religiosa que nos propone la razón práctica en su uso puro, doctrina a la que pertenecen, como es sabido, los artículos de fe moral en la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. En cambio, la adopción del nombre “religión moral aplicada” plantea algunas dificultades, que salen a la luz cuando revisamos la mencionada analogía con la división de otros saberes filosóficos.

De acuerdo con la exposición de Rovira, la lógica aplicada resulta de la aplicación de las leyes puras del pensar a las condiciones empíricas a las que está sometida la razón humana, condiciones sobre las que nos ilustra la psicología. Parecidamente, la antropología moral resulta de la aplicación de las leyes puras del querer a las particulares condiciones de la voluntad humana, sobre las que nos instruye la antropología. Por último, la religión moral aplicada resultaría de la aplicación de los principios de la religión moral pura al caso particular de la naturaleza humana, sobre la cual nos informa el cristianismo.

Pero es importante advertir que el lógico, en tanto que lógico, no cultiva la psicología, sino que asume y aprovecha los resultados de este saber para elaborar la lógica aplicada. Del mismo modo, el filósofo moral en tanto que tal no se ocupa de antropología, sino que se apoya en los resultados de esta disciplina para elaborar la antropología moral. Por consiguiente, para que la analogía propuesta por Rovira fuera completa, tendríamos que poder decir que el filósofo de la religión, como tal, no juzga las enseñanzas del cristianismo acerca de la naturaleza humana, sino que las emplea para elaborar la “religión moral aplicada”. Este es justamente el parecer de Rovira,

que en este contexto afirma expresamente que Kant “no hace del cristianismo un objeto particular de estudio” (2021, p. 22).

El problema está en que, al justificar de este modo el uso de la expresión “religión moral aplicada”, se sugiere que Kant utiliza las enseñanzas del cristianismo de modo semejante a como un operario utiliza materiales que él no ha elaborado, por ejemplo, un carpintero la madera que le han proporcionado para que haga un mueble. El carpintero fabrica la mesa, pero no la madera, que es algo así como el pie forzado de su trabajo. Pero lo cierto es que, a diferencia del carpintero, Kant, como filósofo de la religión, sí elabora el material con el que trabaja. El cristianismo no es para él un pie forzado, sino que lo elige conscientemente de entre el conjunto de las religiones reveladas por considerar que es la más conforme con las enseñanzas de la razón pura práctica. Y una vez elegido el cristianismo, Kant no lo acepta sin más averiguaciones, sino que somete sus enseñanzas, nuevamente, al escrutinio de la razón, que admite unas y rechaza otras. Más que utilizar el cristianismo como un material de trabajo cuya naturaleza le está dada de antemano y cuyas propiedades son inmutables, lo que Kant hace es ponerlo a prueba, valiéndose de la razón como árbitro y autoridad suprema.

Como se ve, en este punto se quiebra la analogía con la lógica aplicada y la antropología moral. Al elaborar estas disciplinas, el lógico y el filósofo moral aceptan pasivamente los resultados alcanzados por los saberes en que ellas se fundan; en cambio el filósofo de la religión, al elaborar la segunda parte de la religión moral, se erige en todo momento en juez de la presunta verdad de las doctrinas cristianas que le sirven de inspiración. ¿No será este el motivo por el que Kant renunció, con toda razón, a llamar “aplicada” a esa segunda parte de la religión moral, pese a que esa denominación le venía sugerida por su propio uso de la expresión “lógica aplicada”?

#### 6. Sobre la justificación moral de la universalidad del mal radical

Rovira señala con acierto que, según Kant, no cabe una prueba *kat'aletheian* de la universalidad del mal radical, pero sí una prueba *kat'anthropon* que puede juzgarse suficiente desde una perspectiva práctica. Kant expone esta prueba en la primera parte de su libro sobre la religión, pero lo hace de un modo notablemente enrevesado, lo que ha provocado numerosas discrepancias entre los intérpretes a la hora de determinar su sentido y valor. La principal novedad aportada por Rovira en este contexto consiste en sostener que, para que la prueba sea satisfactoria, la “justificación lógica” de

la universalidad del mal radical ha de completarse con una “justificación moral”. ¿En qué consisten una y otra?

La justificación *lógica* cuenta con tres premisas. La primera la aporta el rigorismo moral kantiano, doctrina según la cual todo hombre es o bueno o malo; no cabe que no sea una de las dos cosas, ni tampoco que sea ambas, es decir, en parte bueno y en parte malo. La segunda, que se alcanza mediante la observación de la conducta efectiva de los seres humanos, afirma que en ella abundan las acciones que con toda seguridad son moralmente reprobables. La tercera sostiene que no es posible, en cambio, señalar ni una sola acción, propia o ajena, de la que sepamos a ciencia cierta que es moralmente buena.

Estudios anteriores han sostenido que de estas tres premisas —a las que acaso habría que añadir la disposición original al bien del ser humano— Kant extrae la conclusión de que todo hombre es malo. Rovira, por su parte, cree que esas premisas solo alcanzan para probar la universalidad comparativa del mal radical, pero no su universal estricta. El punto débil del argumento estaría en la tercera premisa, pues del hecho de que no podamos ofrecer ejemplos seguros de acciones buenas —es decir, de acciones que arguyan la bondad moral de quien las realiza— no se sigue que no las haya. Por tanto, si Kant se hubiera limitado a ofrecer esta justificación lógica, su prueba de la universalidad del mal radical habría de declararse fallida.

Pero Rovira sostiene que Kant no se ha conformado con esa justificación lógica, sino que la ha completado con una justificación *moral* que la vuelve suficiente en perspectiva práctica. Esta justificación se apoyaría en el reconocimiento del deber, universalmente válido, de apartarnos de la senda del mal y emprender el camino del bien. Pues si todos, todos sin excepción, tenemos el deber de abandonar la senda del mal, ello implica que todos transitamos por ella. Que Kant ha contado con este argumento específicamente moral a la hora de formular su prueba de la universalidad del mal radical, Rovira cree poder deducirlo no solo de la insistencia con que nuestro filósofo invoca el citado deber de hacernos buenos, sino también del célebre pasaje en que, tras referir el dicho de un parlamentario inglés (“Cada hombre tiene su precio, por el cual se entrega”), Kant se limita a observar que si este aserto es verdadero o no, es “cosa que cada cual puede decidir por su cuenta” (*RGV*, AA 06, 39). Con este lacónico comentario, Kant estaría apelando a la conciencia moral de cada hombre de un modo que recuerda

vivamente las palabras del maestro del evangelio: “el que esté libre de pecado, que tire la primera piedra” (Jn 8, 7). Kant estaría sugiriendo que todo el que escudriña lealmente su conciencia encuentra cosas de las que avergonzarse. Lo cual confirmaría, a la luz del rigorismo moral, que todos los hombres sin excepción son malos.

Pero el argumento moral que Rovira atribuye a Kant tiene un defecto que lo invalida. El argumento parte del deber de abandonar la senda del mal y, del hecho de que ese deber sea universalmente válido, deduce que todos hemos elegido esa senda; de lo contrario, ¿por qué tendríamos que abandonarla? Al argumentar así, se da por supuesto que la validez universal de cualquier norma que exprese un deber implica que todos los seres humanos se encuentran en la situación fáctica que hace que esa norma sea relevante. Para comprobar que este supuesto no es válido, basta un sencillo ejemplo. La norma que dice que hemos de devolver lo que se nos ha prestado es universalmente válida. Esto significa, desde luego, que todo aquel que haya recibido un préstamo está moralmente obligado a devolverlo. Pero la citada norma no implica, ni mucho menos, que todos los hombres hayan recibido algún préstamo. Del mismo modo, el deber de abandonar la senda del mal es estrictamente universal, lo cual significa que todo el que la haya elegido tiene la obligación de convertirse al bien; pero de aquí no se sigue que todos la hayan elegido. Para que la prueba moral fuera concluyente, tendríamos que suponer que todos los hombres han adoptado la máxima suprema mala; pero si lo suponemos estamos incurriendo en una petición de principio, ya que eso es precisamente lo que se trataba de demostrar.

El mismo problema presenta la apelación a la conciencia que hemos visto realizar a Kant. Si damos por supuesto que, al examinar su conciencia, todos los hombres se hallarán en falta, entonces podremos concluir, fundándonos en la doctrina rigorista, que todos ellos son malos. Pero salta a la vista que lo que aquí se presenta como resultado de un argumento no es más que una de sus premisas, la cual no ha sido demostrada de manera independiente.

Por cierto, que de aquí no se sigue que Kant no presente razones de peso en favor de su tesis de que todos los hombres son malos. Lo que se sigue es más bien que esas razones, valgan lo que valgan, hay que buscarlas únicamente en lo que Rovira denomina la justificación lógica de la universalidad del mal radical.

## 7. Sobre la justificación por la gracia

En la Carta a los romanos, el pesimismo de la doctrina del pecado original se ve contrapesado por la esperanza en la justificación del hombre. Kant acoge este elemento decisivo de la predicación paulina en el seno de su religión moral, pero sometiéndolo a una torsión peculiar a la luz de su propia teoría del mal radical. En la perspectiva de Kant, la regeneración moral del ser humano no consiste, como se sostuvo en Trento, en su “traslado” del estado de pecado heredado de Adán al estado de gracia mediado por la acción redentora de Cristo, ya que ni cabe heredar un pecado, ni puede una culpa ser expiada por otro que el que la cometió. La regeneración moral del pecador consistirá, más bien, en la instauración de la pureza de la ley como fundamento supremo de todas nuestras máximas.

Pero, como señala Rovira con acierto, hay aspectos de la interpretación kantiana de la justificación que presentan una notable cercanía con lo establecido en Trento, al tiempo que se alejan de la dogmática luterana. Según Lutero, la justificación del hombre por la gracia divina no cancela aún su condición pecadora, sino que representa únicamente las primicias de su sanación definitiva: el hombre justificado por la gracia es *simul peccator et iustus*. Por eso Melancton, en la estela de Lutero, describe la justificación como un *actus forensis* por el que Dios declara justo al pecador, pese a que en realidad este siga siendo culpable. Kant, en cambio, sostiene, como los Padres conciliares de Trento, que la justificación comprende tanto la plena renovación interior del hombre como la cancelación de la culpa que arrastraba.

La presentación que hace Rovira de la doctrina kantiana de la justificación es, *so far as it goes*, excelente, tanto en perspectiva sistemática como histórica. Sin embargo, se echa de menos un tratamiento más detenido de ciertos elementos esenciales de esa doctrina. Rovira acierta al enfatizar que la justificación por la gracia reúne en un mismo acto la restauración moral del hombre justificado y el perdón de sus culpas. Pero concentra su atención en el primero de estos aspectos y apenas se ocupa del segundo; además, tampoco presta suficiente atención a la relación entre ambos.

La culpa contraída por el hombre es, a decir de Kant, “inmensa”, al punto de hacerlo merecedor de un “castigo infinito” (*RGV*, AA 06, 72). El problema estriba en que el hombre no puede, por sus solas fuerzas, reparar esa culpa. Todo lo más, podrá cumplir escrupulosamente el deber en lo

sucesivo; pero el cumplimiento de la ley moral es algo que siempre le es exigible y que no reviste un mérito especial con el que compensar sus faltas pasadas. Como, por otra parte, la justicia divina no puede dejar impune ninguna culpa, diríase que el hombre está abocado a la desesperación.

Kant intenta escapar a esta conclusión proponiendo su famosa “deducción de la idea de justificación” (*RGV*, AA 06, 76), según la cual el dolor aparejado a la conversión a la actitud moral constituye un “excedente”, en términos de mérito moral, con el que se compensan y expían las culpas pasadas. Esta deducción, no discutida por Rovira, es sumamente problemática. Su verdadero resultado, admitido por Kant en *otros* apartados de su libro sobre la religión, es que no sabemos cómo hace Dios para justificar al hombre. Pero de aquí no se sigue que la justificación del pecador sea imposible. Antes bien, el hecho de que el logro del bien supremo constituya el fin último moral del hombre autoriza a la razón práctica a postular una ayuda superior que, de un modo que no se nos alcanza, cancela el pecado de quien ha abrazado sinceramente la máxima de la virtud y hace que no sea indigno de la felicidad a la que aspira.

Como se ve, el problema de la justificación, en tanto que perdón de la culpa “inmensa” contraída por todo hombre, constituye uno de los pilares fundamentales de la doctrina kantiana de la gracia, y habría merecido mayor atención. Y, puestos a pedir, también habría sido deseable que el tratamiento del tema de la justificación hubiera incluido una discusión de la “notable antinomia de la razón humana” (*RGV*, AA 06, 116). Como se recordará, Kant aborda bajo esta rúbrica el problema de si la buena conducta de vida es consecuencia de la fe en la absolución de nuestra culpa, o si sucede a la inversa; un problema sin duda relevante para la cuestión de la justificación.

#### 8. Sobre el Dios de la religión moral

El juicio general que a Rovira le merece la interpretación filosófica del cristianismo propuesta por Kant es tan certero como matizado. Por una parte, reconoce la genialidad de esta contribución, que a su juicio forma parte del patrimonio imperecedero de la filosofía. Por otra, no deja de advertir que a la fe cristiana le es imposible reconocerse en el reflejo que de ella arroja el espejo de la religión moral. Es muy elocuente a este respecto el título del epílogo del libro que comentamos: “Un cristianismo sin Cristo”. La religión moral no solo rechaza la eficacia redentora de la muerte y resurrección de Cristo, sino que su misma existencia histórica es declarada improbable y,

en el fondo, irrelevante. Cristo es identificado con el arquetipo moral de la humanidad, el cual, por residir desde siempre en la razón del hombre, hace innecesaria la presunta encarnación del Verbo. Por eso tiene razón Rovira cuando advierte que a Kant solo cabe denominarlo filósofo cristiano en un sentido muy amplio de la expresión, dando a entender únicamente que es un pensador que se deja interpelar por los contenidos de la fe cristiana, los cuales somete a escrutinio filosófico. En cambio, aunque Kant sienta gran aprecio por el cristianismo, no cabe calificar propiamente de cristiana su religión racional, pues, como observa certeramente Rovira, ésta se limita a ser una *doctrina moral* que conduce a la *esperanza* de que, con auxilio divino, el hombre pueda alcanzar el bien supremo al que aspira.

El cristianismo, pasado por el tamiz de la razón filosófica, no sería nada más que eso. Pero tampoco menos. Esta advertencia es oportuna porque algunos pasajes del libro de Rovira —aunque no el conjunto de la obra— parecen sugerir que la religión moral kantiana no solo prescinde de Cristo, sino también de la fe racional en la existencia de un Ser supremo. Nos referimos a aquellos lugares (2021, pp. 130s., 191s.) en los que se establece una proximidad acaso excesiva entre la concepción de la divinidad presente en el libro sobre la religión y la que encontramos en los escritos póstumos de Kant. Como ya mostrara Rovira en una obra anterior, su espléndida *Teología ética*, el *Opus postumum* kantiano abunda en pasajes en los que Dios es identificado con la razón pura práctica. Dios no sería una realidad fuera del hombre, sino un pensamiento del hombre, una idea de su razón. La fe racional no comportaría, por tanto, la creencia en Dios como una realidad independiente, sino solo la voluntad de someterse a los dictados de la ley moral. En cambio, en el libro de Kant sobre la religión Dios aparece en todo momento como rector moral del universo, cuya existencia, real y no solo pensada, es postulada por la razón práctica pura; pues, aunque la existencia de Dios no pueda ser demostrada por la razón teórica, existen poderosas razones de orden moral para afirmarla.

Como se ve, la distancia entre las concepciones de la divinidad presentes en una y otra obra es muy grande. Sin duda, Rovira es plenamente consciente de ello. Por ello sorprende que en algunos momentos de su exposición pierda de vista esta evidencia y llegue a escribir: “En las consideraciones de Kant sobre el cristianismo en conceptos morales, Dios aparece [...] o como una mera idea o como un ser cuya existencia se postula

por razones morales” (2021, p. 188). Dado que el cristianismo en conceptos morales no es otra cosa que la religión moral de Kant (2021, p. 13), creemos que habría sido preferible, en aras de la precisión, omitir la primera rama de esa alternativa.

### *Bibliografía*

Rovira, R. (2021). *Kant y el cristianismo*. Herder.