



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

Una vez más sobre Kant y el cristianismo. Respuestas y comentarios a las observaciones de mis amigos críticos

ROGELIO ROVIRA¹

Resumen

La *Revista de Estudios Kantianos* publica en este mismo número cinco contribuciones debidas a otros tantos estudiosos del pensamiento de Kant que contienen observaciones críticas y diversos comentarios sobre mi reciente libro *Kant y el cristianismo*. En el presente artículo respondo a las objeciones planteadas y a las observaciones propuestas por Leonardo Rodríguez Duplá, Juan José García Norro, Ana Marta González, Pedro Jesús Teruel y Rafael Reyna.

Palabras clave: Kant, cristianismo, idealismo trascendental, formalismo ético

Once again on Kant and Christianity. Responses and Comments to the Observations of my Critical Friends

Abstract

The *Revista de Estudios Kantianos* publishes in this issue five contributions by scholars of Kant's thought containing critical observations and various comments on my recent book *Kant y el cristianismo*. In the present article I respond to the objections raised and remarks proposed by Leonardo Rodríguez Duplá, Juan José García Norro, Ana Marta González, Pedro Jesús Teruel and Rafael Reyna.

Keywords: Kant, Christianity, transcendental idealism, ethical formalism

La *Revista de Estudios Kantianos* me envía cinco contribuciones debidas a otros tantos estudiosos del pensamiento de Kant que contienen observaciones críticas y diversos comentarios sobre mi reciente libro *Kant y el cristianismo* (Rovira, 2021). Me pide que responda a las objeciones planteadas y que comente las observaciones propuestas. Ante todo, quiero agradecer a la REK,

¹ Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Filosofía. Contacto: rovira@ucm.es.

en las personas de sus directores, Óscar Cubo y Julia Muñoz, y de su secretaria de edición, Paula Órdenes, esta iniciativa, en verdad, rara entre nosotros. A quienes han escrito estas contribuciones les agradezco asimismo desde el comienzo el tiempo, el esfuerzo y la inteligencia que han invertido en la tarea.

No cabe hacer mejor regalo al autor de un libro que el que me han hecho estos amigos críticos: poder comprobar cómo lectores doctos y perspicaces han recibido mi obra, qué les ha parecido bien de ella y qué no les ha parecido tan bien y aun qué vías les ha podido abrir a sus personales reflexiones y cómo podría yo continuar las mías propias. Su quehacer crítico lo han llevado a cabo como amigos verdaderos. La finalidad de su tarea de discernir lo que les parece acertado de lo que les parece desacertado de *Kant y el cristianismo* ha sido darme la oportunidad de aclarar lo oscuro, precisar lo confuso, completar lo que falta, enderezar, en fin, lo que en el libro haya de torcido y componer con mejor figura la doctrina que en él expongo y aun proseguir la investigación realizada por nuevos derroteros. ¿No es este un propósito propio de la amistad? Por eso los he llamado ‘amigos críticos’ —que no ‘hipercríticos’, como Kant llamó a ciertos amigos suyos—. Agradezco, pues, también de todo corazón a Leonardo Rodríguez Duplá, a Juan José García Norro, a Ana Marta González, a Pedro Jesús Teruel y a Rafael Reyna, no solo el trabajo que se han tomado con el estudio de mi libro, sino la actitud con la que han redactado sus observaciones críticas.

Leonardo Rodríguez Duplá y Juan José García Norro proponen varias objeciones a tesis defendidas en el libro. Además de tratar de justificar mi parecer sobre ciertas cuestiones que plantean, he respondido por separado, con cierta amplitud, pero tratando de no repetirme, a una objeción en la que ambos coinciden: la que se refiere a la distinción entre religión moral ‘pura’ y religión moral ‘aplicada’. Ana Marta González no solo completa con ciertas indicaciones históricas lo que he tratado en el libro, sino que me invita elegantemente, tomando pie en cierta concepción de Habermas, a considerar una cuestión ausente en *Kant y el cristianismo*. Por ello, la aceptación de su invitación ha revestido la forma de una exposición, de unas pocas páginas, de las líneas maestras de lo que llamo ‘la escatología dentro de los límites de la mera razón’. Pedro Jesús Teruel, al añadir lo que llama una “nota al pie” al libro, parece proponerme considerar la interpretación kantiana de los dogmas cristianos a la luz del llamado ficcionalismo de Vaihinger. Guiado por él, no

he podido oponerme a hacer una breve excursión al paisaje de las ficciones, que en verdad pone bajo un nuevo aspecto tanto al cristianismo como a ciertas cuestiones tratadas en el libro. Rafael Reyna, en fin, parece sugerirme completar mi trabajo con la consideración de un nuevo e importante tema, esencial para el cristianismo y para la ética de Kant: los autoengaños con que tropezamos en el conocimiento moral de nosotros mismos. Ante tan cabal sugerencia, tampoco he podido resistir la tentación de dedicarle unas pocas páginas al asunto, para proseguir así, de cierta manera, la enseñanza que él mismo brinda en su ensayo.

La sutileza de los reproches, la riqueza de los comentarios, la amplitud de las perspectivas que abren estos estudios críticos sobre *Kant y el cristianismo* explican la longitud, acaso excesiva, de mis respuestas y, por tanto, del ensayo que las contiene. No he querido, sin embargo, acortar unas o prescindir de algunas ni reducir, por tanto, el escrito. La extensión de mi propio ensayo es signo del interés que todas las críticas y observaciones han suscitado en mí y, a la vez, expresión de mi profundo agradecimiento a sus autores por proponérmelas con toda libertad filosófica.

1. ¿Un cristianismo sin Dios? Respuesta a las objeciones de Leonardo Rodríguez Duplá

El artículo que Leonardo Rodríguez Duplá dedica a exponer, comentar y criticar *Kant y el cristianismo* es un auténtico modelo de diálogo filosófico, atento a no tergiversar el parecer del otro, pero atendido a la vez a las exigencias de la verdad y el rigor. Sus aciertos comienzan ya con el título: “El cristianismo en el espejo de la religión moral de Kant”, que recoge en breve fórmula el modo en que presento la concepción que del cristianismo se hizo el filósofo prusiano. La primera parte de su trabajo lo constituye un también logradísimo compendio del contenido del libro, que subraya lo que de destacable ha encontrado en él. Y su segunda parte contiene unas muy perspicaces observaciones críticas sobre algunas cuestiones sustanciales.

Cinco son las críticas que propone Rodríguez Duplá. Las expone en el orden en que en el libro se tratan sus diversos temas. Pero yo voy a tratar de responder a ellas distribuyéndolas en tres apartados. En el primero me ocuparé de las objeciones sobre cuestiones que tienen que ver con el plan del libro y los temas que no considero en él. En el segundo me referiré a las

objeciones sobre las cuestiones realmente tratadas en el libro. Una cosa es, en efecto, el ‘libro posible’, el *Kant y el cristianismo* que se podría escribir, y otra el ‘libro real’, el *Kant y el cristianismo* que efectivamente yo he escrito. Dejaré para un tercer epígrafe la discusión de una cuestión, también planteada por Rodríguez Duplá, que tengo por decisiva y que da título a mi comentario.

1.1. El libro posible

Las objeciones que plantea Rodríguez Duplá sobre la delimitación del objeto de estudio, así como sobre la ausencia del tratamiento de cuestiones fundamentales en el particular asunto de la justificación por la gracia, me permiten referirme a las decisiones que hube de tomar al proponerme escribir el libro que se comenta.

1.1.1. Sobre la delimitación del objeto de estudio. El título del libro, *Kant y el cristianismo*, pretende responder a su contenido. En él trato, en efecto, de exponer y valorar la idea que se formó Kant del cristianismo. No lo he titulado *Kant como cristiano*, o le he dado un título parecido, precisamente porque no he querido hacer un libro sobre las personales creencias religiosas del filósofo, ni he querido pronunciarme sobre si efectivamente Kant era cristiano y, en el caso de serlo, a qué confesión cabría adscribirlo. Rodríguez Duplá reconoce que la delimitación de mi objeto de estudio es legítima y presenta ciertas ventajas. Pero duda de que haber desatendido la posición personal de Kant ante el cristianismo como religión revelada haya sido la mejor opción.

Justifica su duda proponiendo dos objeciones a mi proceder. Ambas tienen como fundamento la separación excesivamente tajante que yo habría hecho entre dos planos interrelacionados, el de la doctrina filosófica de la religión y el de las creencias personales, y ello en el caso de un filósofo como Kant, que Rodríguez Duplá caracteriza como “adaliid de la coherencia” entre pensamiento y vida. De esta forma, según la primera objeción, mi investigación no se habría beneficiado de la confirmación que de la interpretación del cristianismo propuesta por Kant ofrece la personal posición del filósofo ante la revelación de Cristo. Y, a la inversa, según la segunda objeción, habría dejado de ilustrar ciertas doctrinas religiosas de Kant con el ejemplo de sus propias creencias. Esta ilustración se echaría especialmente en falta en el caso de la delimitación de lo que le es legítimo creer a todo hombre que admita la autoridad de la razón, pues las personales creencias de Kant serían el paradigma más conspicuo de los límites en que, según su filosofía, resulta aceptable la revelación.

Ad primum et secundum respondeo en general aclarando que mi tajante separación entre el pensamiento y la vida de Kant es una separación metódica, que en modo alguno se pronuncia sobre la efectiva coherencia de lo que Kant profesaba y lo que Kant vivía. Ni niego ni afirmo semejante coherencia. Por cierto, cuando Kant señala, como nos recuerda Rodríguez Duplá, que “ser coherente es el mayor deber de un filósofo” (*KpV*, AA 05, 24) no se refiere tanto a la coherencia entre los pensamientos y la vida, sino a la coherencia de los pensamientos entre sí. Por eso es un deber del filósofo.

La legitimidad que atribuyo a esta separación metódica, y que reconoce Rodríguez Duplá, me ha evitado entrar en discusiones sobre la significación de ciertos episodios de la vida de Kant. No creo que de semejantes debates pueda obtenerse, en verdad, demasiado fruto. Rodríguez Duplá menciona el hecho atestiguado de que, en los actos de la inauguración solemne de los cursos universitarios, Kant abandonaba la comitiva académica cuando esta se disponía a entrar en el templo, y este hecho, nos dice, “arroja luz sobre su interpretación del sentido y valor de los actos de culto”. Puede ser. Pero también cabría encontrar otras razones que explicaran esta ausencia. En cualquier caso, si Kant hubiera asistido de hecho a las celebraciones religiosas en tales ocasiones, ¿quedaría por ello desmentido el sentido y el valor que en sus obras reconoce a los actos de culto? Creo que, evidentemente, no. Por ello en *Kant y el cristianismo* no me he apoyado en la biografía de Kant, aunque sí he recurrido, como recuerda Rodríguez Duplá, a su correspondencia privada. Las declaraciones sobre las concepciones filosóficas confiadas a un corresponsal no entrañan la inseguridad inevitable que supone la valoración de los motivos íntimos de las decisiones personales.

Del mismo modo, la legitimidad de la separación metódica entre el pensamiento y la vida me ha autorizado a no proponer en mi libro el razonamiento, perfectamente correcto, por lo demás, que consigna Rodríguez Duplá. Semejante razonamiento se funda en la evidente verdad de que “lo que vale para todos los hombres en general, vale también para Kant en particular”. Por tanto, si para todos los hombres que admiten la autoridad de la razón no es legítimo creer en la revelación, tampoco lo es para Kant. Kant, pues, sostiene Rodríguez Duplá, “prescindía por entero de la revelación, y ello por razones filosóficas”. Pero ¿por qué no dejar que sea el propio lector de *Kant y el cristianismo* el que, a partir de lo que en el libro se expone, saque sus propias conclusiones respecto de la religiosidad de Kant? ¿Por qué impedir

que sea el lector del libro el que juzgue el acierto del parecer del propio Rodríguez Duplá, que escribe que Kant “estaba persuadido de que la religión moral por él profesada era el verdadero cristianismo, el único que se puede y debe suscribir sinceramente”? Semejante afirmación podría formar muy bien parte de otro libro posible sobre la relación de Kant con el cristianismo, pero de ella no se ocupa el libro que comentamos.

1.1.2. Sobre la ausencia del tratamiento de asuntos fundamentales en la cuestión de la justificación por la gracia. Dedico el Capítulo IX del libro a exponer el modo en que Kant entiende la doctrina, central en el cristianismo, de la justificación del pecador por la gracia, tal como se condensa en un versículo de la Carta a los romanos (8, 33): “Dios es el que justifica”. Rodríguez Duplá no encuentra defecto en ese capítulo *so far as it goes*, dice recurriendo a la expresión inglesa, pero echa en falta una discusión justamente de aquello a lo que no llega. Reprocha así que no se hayan tratado en él con más detenimiento elementos esenciales de la doctrina kantiana de la justificación del pecador. Cita, en particular, la cuestión de la posibilidad del perdón de la culpa contraída por el hombre, el asunto de la conexión de ese perdón con el acto mismo de la restauración moral del hombre justificado y, en fin, el problema de lo que Kant llama la “notable antinomia de la razón humana”, es decir, la cuestión de saber si la buena conducta de la vida es consecuencia de la fe en la absolución de la culpa en que hemos incurrido, o si ocurre, más bien, a la inversa.

El reproche por la ausencia del tratamiento de estos temas, y de muchos otros que también cabría señalar, me obliga a volver a referirme a las decisiones que tomé en su momento respecto de la delimitación del objeto de estudio del libro. Una vez decidido, como he señalado en el punto anterior, que el libro no se pronunciaría sobre las creencias personales de Kant respecto de la revelación de Cristo, sino que versaría sobre su interpretación filosófica del cristianismo, tuve que tomar otra decisión, en verdad difícil de llevar a buen término. El libro trataría de la imagen que del cristianismo se refleja en “el espejo de la religión moral de Kant”, por servirme del título que ha dado Rodríguez Duplá a su comentario crítico. Examinaría, más en concreto, el modo en que entiende Kant esas verdades morales, antropológicas y soteriológicas que forman lo que llama “lo esencial y más excelente de la doctrina de Cristo”. El libro no estudiaría, por tanto, *in recto* y en su conjunto, la religión moral de Kant. De ella se ocuparía *in obliquo*, por así decir, esto

es, respecto de aquellos asuntos que resultaran imprescindibles para el desarrollo del tema elegido y en la medida en que lo fueran.

Por ello, al analizar el tema de la justificación del pecador, no he querido entrar en todos los aspectos de la doctrina de la gracia que Kant expone como parte esencial de su religión moral. La doctrina de Kant se inspira, y fuertemente, por cierto, en las enseñanzas cristianas, pero de esa teoría suya forman igualmente parte la solución a cuestiones que vienen planteadas no solo por las dificultades intrínsecas del asunto, sino también por los obstáculos que a la admisión de la gracia parece oponer en principio el peculiar sistema filosófico kantiano. Por ello me he limitado a exponer lo esencial de la doctrina cristiana de la justificación, tal como la concibe Kant, como si fuera, por así decir, la exégesis que el filósofo propondría de la afirmación paulina según la cual Dios es el que justifica. Que Rodríguez Duplá no encuentre defecto en esa explicación *so far as it goes*, hasta donde me he limitado a exponer, me confirma que acaso mi decisión sobre el libro que quería escribir no fue del todo desacertada.

Por lo demás, he de dejar en este punto nuevamente constancia, como lo hice en el libro mismo, de un hecho que Rodríguez Duplá no menciona, movido, sin duda, por la modestia propia del verdadero filósofo. No he sentido la necesidad de exponer la cuestión de la *iustificatio impii* más allá de los límites que me ha impuesto el tema de mi libro, porque el libro sobre la doctrina kantiana de la gracia no es un libro solo posible. Es un libro real, que ha escrito precisamente Leonardo Rodríguez Duplá y que ha aparecido dos años antes que el mío (2019). En *El mal y la gracia* se encuentran, en efecto, casi cincuenta páginas sobre “la doctrina filosófica de la gracia” defendida por Kant, que tengo por lo mejor que se ha escrito sobre el asunto.

1.2. El libro real

Bajo este epígrafe me ocuparé de las objeciones que eleva Rodríguez Duplá contra algunas tesis que defiende en el libro. Trataré, pues, de justificar el uso que hago de la expresión ‘religión moral aplicada’ y la necesidad de completar la justificación lógica de la universalidad del mal radical con una justificación moral.

1.2.1. Sobre la expresión ‘religión moral aplicada’. Según sostengo en el Capítulo I de *Kant y el cristianismo*, la distinción entre lo que llamo religión moral ‘pura’ y religión moral ‘aplicada’ responde a la necesidad de distinguir

dos saberes de distinta índole que conforman lo que Kant llama sin más ‘religión’ en sus diversas obras.

La religión moral ‘pura’ es la doctrina religiosa que nace del examen del uso puro de la razón práctica. Se condensa en la admisión de los artículos de la fe moral en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma. Es doctrina que vale para todo ser racional finito. Kant se refiere a ella principalmente en la *Crítica de la razón práctica* y en el prólogo a la primera edición de *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Lo que he dado en denominar religión moral ‘aplicada’ consiste precisamente en la remisión de las enseñanzas de la religión ‘pura’ al caso particular de ese peculiar ser racional finito que es el hombre. Consiste fundamentalmente en la doctrina de la constitutiva e intrínseca indigencia y debilidad moral del ser humano en el cumplimiento de sus deberes morales considerados como mandatos divinos. Es la doctrina que conforma el contenido del libro de Kant sobre la religión.

Ciertamente, elegí los términos de ‘pura’ y ‘aplicada’ basándome en la analogía con las distinciones que hace el propio Kant en el seno de otras disciplinas filosóficas. Así, Kant divide la lógica en ‘lógica pura’ y ‘lógica aplicada’, y en la filosofía moral distingue asimismo una parte pura, que llama ‘metafísica de las costumbres’, y una parte aplicada, que denomina ‘antropología moral’ o ‘antropología práctica’.

Rodríguez Duplá considera que, mientras que el uso de la expresión religión moral ‘pura’ es acertado, no lo es el uso de la denominación religión moral ‘aplicada’. La razón que aduce es que la analogía con la lógica aplicada y la antropología moral se quiebra en el caso de la religión moral ‘aplicada’. Así, según afirma, mientras que el lógico y el filósofo moral, al elaborar sus respectivas disciplinas ‘aplicadas’, “aceptan pasivamente los resultados alcanzados por los saberes en que ellas se fundan” (a saber, la psicología y la antropología, respectivamente), 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 por ello, se pregunta Rodríguez Duplá, por lo que Kant “renunció, con toda razón, a llamar ‘aplicada’ a esa segunda parte de la religión moral”?

Al tratar de responder a este reparo, no me centraré en la discusión de la aseveración de Rodríguez Duplá de que tanto el lógico como el filósofo moral “aceptan pasivamente” los resultados de la psicología y la antropología,

respectivamente. Solo señalaré que no me parece que el lógico y el filósofo moral admitan sin más cualquier teoría psicológica o antropológica, sino justamente aquellas que tienen por verdaderas. Y aun dentro de las que juzgan correctas, escogen las que más les convienen para sus respectivos propósitos y dejan de lado aquellas en las que no reconocen ninguna utilidad para el fin que pretenden. ¿No se erigen también ellos en jueces de la presunta verdad de las doctrinas de las que se sirven?

Pero, sea de ello lo que fuere, al reproche de Rodríguez Duplá cabe responder que la religión moral ‘aplicada’ se funda en aquellas verdades sobre la naturaleza humana que, según Kant, ha descubierto el cristianismo acaso por primera vez, pero que, una vez puestas a la luz, la razón humana puede reconocer y fundamentar sin necesidad de recurrir a la revelación. Esas verdades son parte de aquellas con las que el cristianismo “ha enriquecido a la filosofía”, según escribe el filósofo, pero que luego la razón ha podido “libremente aprobar y recibir” como propiamente filosóficas (*KU*, AA 05, 472 nota; véase también *Br*, AA 11, 76). En este caso, estas verdades conforman lo que Kant llama la ‘antropología moral’, que es precisamente la base sobre la que se construye la religión moral ‘aplicada’. Es, en efecto, el modo en que el hombre vive las exigencias morales, asunto del que nos informa la antropología práctica al reconocer las verdades enseñadas por el cristianismo, lo que el filósofo de la religión tiene en cuenta al considerar los mandatos morales como mandamientos divinos.

Es en este preciso sentido en el que afirmo que Kant no hace del cristianismo un objeto particular de estudio: no lo juzga como religión revelada, sino que acepta de él las verdades que también podría haber obtenido con la sola razón. Esto es justamente lo que me interesaba destacar en un libro que tiene por objeto el estudio de la interpretación kantiana del cristianismo. Por ello, si la afirmación de Rodríguez Duplá sobre el lógico y el filósofo moral es correcta, también cabría decir que el filósofo de la religión “acepta pasivamente” el cristianismo, es decir, admite aquellas verdades reveladas por el cristianismo que, sin embargo, reconoce como propias la filosofía, para construir así lo que he dado en llamar ‘religión moral aplicada’.

No estará de más advertir en este punto que la división ‘ideal’ de las disciplinas filosóficas no se corresponde exactamente con los títulos de las obras efectivamente escritas por Kant. De esta manera, *La metafísica de las costumbres* contiene enseñanzas que, en rigor, forman parte de la

antropología moral, como, por ejemplo, el estudio con el que comienza, titulado precisamente “Relación de las facultades del espíritu humano con las leyes morales”. El conocimiento de esta relación es, sin embargo, imprescindible para reconocer la pureza de las leyes morales, válidas no solo para todo ser humano, sino para todo ser racional. Análogamente, *La religión dentro de los límites de la mera razón* comienza con la presentación de una doctrina que, estrictamente hablando, también forma parte de la antropología moral: “De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana”. Nadie negará, sin embargo, que el conocimiento de esta verdad, puesta de relieve por el cristianismo, pero justificable también por la sola razón, es esencial para la religión tal como la entiende Kant, es decir, para la observancia de los deberes morales concebidos como mandatos divinos.

¿Por qué Kant no llamó ‘aplicada’ a la segunda parte de la religión moral “pese a que esa denominación”, según escribe Rodríguez Duplá, “le venía sugerida por su propio uso de la expresión ‘lógica aplicada’”? No lo sé con certeza. Supongo sencillamente que, así como Kant prefirió como más significativos los nombres de ‘antropología moral’ o ‘antropología práctica’ al de ‘filosofía moral aplicada’ (menos frecuente, por lo demás, que la denominación de ‘lógica aplicada’, de uso común), así también se inclinó por el más expresivo y largo título de ‘religión dentro de los límites de la mera razón’ frente al menos llamativo de ‘religión moral aplicada’. Pero que esta denominación no es del todo desacertada parece confirmarlo el propio Kant. Según refiero en *Kant y el cristianismo*, el filósofo, en el prólogo a la primera edición de su libro sobre la religión, presenta los cuatro tratados que lo componen diciendo que en ellos busca “hacer manifiesta la relación de la religión con la naturaleza humana [*die Beziehung der Religion auf die menschliche [...] Natur*], afectada en parte por disposiciones buenas y en parte por disposiciones malas” (RGV, AA 06, 11).

1.2.2. Sobre la justificación moral de la universalidad del mal radical. Con toda razón señala Rodríguez Duplá que la prueba de la universalidad del mal radical que Kant propone en el primer tratado de su libro sobre la religión es notablemente enrevesada. Por ello —afirma— “ha provocado numerosas discrepancias entre los intérpretes a la hora de determinar su sentido y valor”. Se trata, en efecto, de una *vexata quaestio* de la filosofía de la religión de Kant. En *Kant y el cristianismo* he tratado de ordenar la argumentación

kantiana distinguiendo en ella dos partes: su justificación *lógica* y su justificación *moral*, procurando mostrar así el peculiar sentido y valor de esta prueba.

La justificación lógica no puede consistir en una demostración a priori de la universalidad del *peccatum originarium*, como ha propuesto algún intérprete, pues semejante argumento convertiría en necesario lo que es fruto de la libertad. Por ello, en la justificación teórica de la tesis paulina: “Todos han pecado” (Rom 5, 12), me he servido, según reconozco expresamente, de la reconstrucción que de la investigación kantiana de antropología moral hace el propio Rodríguez Duplá en su ya mentada obra *El mal y la gracia*. Según esta reconstrucción, Kant justifica la universalidad del mal radical sumando a la disyuntiva de que todo hombre es o bueno o malo, la observación de la abrumadora cantidad de acciones moralmente reprobables que con toda certeza han cometido y cometen los hombres y el hecho de que no cabe señalar ninguna acción, nuestra o ajena, de la que podamos decir con toda seguridad que es moralmente buena.

Considero que esta justificación teórica del paso de lo particular a lo universal solo alcanza a probar la universalidad comparativa del mal radical, pero no su universalidad estricta. Ni de los muchísimos ejemplos de acciones malas cabe inferir que todas sin excepción lo son, ni de que no podamos señalar ninguna acción como moralmente buena cabe deducir que no hay ninguna que lo sea. ¿Cómo fundamenta racionalmente entonces la antropología moral, de la que se sirve la religión moral aplicada, la afirmación del ‘Maestro del evangelio’: “No hay nadie bueno más que Dios” (Mc 10, 18)? En *Kant y el cristianismo* he considerado necesario señalar que Kant completa su argumentación teórica con lo que he llamado una justificación moral. Este añadido resulta, por lo demás, esencial y señala inequívocamente el sentido y el valor de la prueba de la universalidad del mal radical. No se trata, en efecto, de una prueba *κατ’ ἀλήθειαν*, sino de una prueba *κατ’ ἄνθρωπον*, válida, además, solo con propósito práctico.

Rodríguez Duplá resume esta justificación moral y propone dos objeciones contra ella. La sintetiza así:

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.

A este razonamiento habría que añadir la frecuente apelación de Kant al testimonio de la conciencia moral de cada hombre, que confirmaría que nadie se encuentra a sí mismo libre de toda culpa.

La primera objeción de Rodríguez Duplá contra esta justificación dice que el razonamiento se apoya en el falso supuesto de 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 probar la falsedad de este supuesto aduce un ejemplo. “Hay que devolver los préstamos” es una norma de validez universal y obliga a todos los que son deudores de un crédito, pero la norma no implica, ni mucho menos, que todos los hombres han recibido un préstamo.

Del mismo modo [escribe Rodríguez Duplá], 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.

La segunda objeción reza así:

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.

Y lo mismo habría que aplicar al testimonio de la conciencia moral:

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.

Las objeciones parecen, en verdad, insuperables. Y lo son de hecho si nos atenemos a la doctrina de la ética pura, o metafísica de las costumbres, y a las exigencias de una prueba *κατ' ἀλήθειαν*. Pero la enseñanza de la ética aplicada, o antropología moral, y los requisitos de una prueba moral *κατ' ἄνθρωπον* son inmunes a estos reproches.

La metafísica de las costumbres presenta, en efecto, las normas morales en toda su pureza, como válidas para todo ser racional con independencia de la situación fáctica en la que semejante ser se encuentre. La antropología moral, en cambio, presenta esas mismas normas morales universalmente válidas, pero teniendo en cuenta justamente la situación fáctica moral en la que se encuentra el peculiar ser racional que es el hombre. El fundamental precepto moral universal: 'Hay que hacer el bien y evitar el mal', lo vive el hombre, vendría a decir Kant, bajo la forma del imperativo de validez universal: 'Deja de hacer el mal y empieza a hacer el bien', 'Conviértete, cambia tu actitud moral fundamental'. Según enseña Kant, en efecto, los seres humanos

no podemos partir de una inocencia que nos sería natural, sino que tenemos que empezar por el supuesto de una malignidad del albedrío en la adopción de sus máximas en contra de la disposición moral original y, puesto que la propensión a ello es inextirpable, empezar por actuar incesantemente contra ella (*RGV*, AA 06, 51).

En este sentido, la verdad de la malignidad radical del corazón humano solo podría desmentirla la conciencia moral de quien desde siempre se haya sabido absoluta y completamente inocente y no concernido, por ello, por el imperativo del cambio del corazón. Esto es "cosa [comenta Kant] que cada cual puede decidir por su cuenta" (*RGV*, AA 06, 39).

Pero es menester advertir que sobre la base de esta enseñanza de la antropología práctica no cabe construir una prueba 'según la verdad'. La prueba de que nuestro primer acto de elección moral —llevado a cabo 'fuera del tiempo', en el mundo inteligible— nos ha puesto a todos en la senda del mal es inaccesible a la razón en su uso teórico, sujeta a estrechos límites cognoscitivos. Intentar traspasarlos nos haría incurrir, como bien señala Rodríguez Duplá, en una *petitio principii*. Pero no es una prueba de esta índole la que propone Kant. El filósofo ofrece una prueba moral válida 'según

el hombre', es decir, una prueba suficiente para llevarnos a la convicción de que todos hemos pecado, y ello con el exclusivo propósito de poder cumplir verdaderamente nuestros deberes morales concebidos como mandamientos divinos.

Para obtener el convencimiento de que todos hemos pecado basta el solo testimonio de nuestra conciencia moral, que nos presenta el imperativo moral bajo la forma del deber de convertirnos a lo bueno moral. Este testimonio irrefutable confirma, en efecto, lo que la experiencia de los innumerables males morales cometidos por los hombres solo puede mostrar como plausible o probable. De esta forma, solo una conciencia moral que no nos exigiera de continuo la conversión moral, el abandono del mal que se halla en nuestro corazón, podría hacer tambalear la convicción a la que nos conduce la prueba moral de la universalidad del pecado original.

Pero la urgencia de llegar al convencimiento de nuestra maldad radical no tiene como fin contemplar una verdad que nos es imposible establecer teóricamente con todo el rigor lógico exigible. El único propósito para admitir que todos hemos pecado porque se nos urge a un 'cambio del corazón', no es otro que reconocer la necesidad de vivir nuestra aventura moral como una "lucha permanente entre el bien y el mal", de contemplar la 'idea personificada del principio bueno', de construir una 'comunidad ética', de esperar la 'gracia', que solo puede otorgarnos Dios, para cumplir las exigencias morales que están más allá de nuestras fuerzas.

Por eso estoy de acuerdo con Rodríguez Duplá en que Kant presenta razones teóricas de peso en favor de su tesis de que todos los hombres son malos. Pero discrepo de él en que Kant considere que la justificación lógica de la universalidad del mal tiene peso suficiente para engendrar en nosotros la convicción que necesitamos para vivir nuestra vida moral entendida como la persecución del fin final de nuestra existencia querido por Dios. Una hipótesis teórica, por avalada que esté por la experiencia, no puede engendrar este convencimiento y movernos al mejoramiento moral. Ello solo puede lograrlo la exigencia de un cambio radical de actitud imperada por nuestra conciencia moral, que nos presenta el deber universalmente válido de abandonar la ruta del mal que hemos tomado y emprender de nuevas el camino del bien. No para ampliar el saber, sino para obrar moralmente bien basados en una creencia moral, acepta la religión moral aplicada la verdad del mal radical en la naturaleza humana.

1.3. ¿Un cristianismo sin Dios?

Concluyo mi respuesta a Rodríguez Duplá con algunas observaciones sobre la concepción de Dios que está en la base de la religión moral de Kant y, por tanto, de su interpretación del cristianismo.

En el epílogo de *Kant y el cristianismo* compendio la interpretación que propone Kant del cristianismo en esta fórmula: “Un cristianismo sin Cristo”. Kant, en efecto, defiende una visión del cristianismo que se reivindica sin la eficacia redentora de la muerte y la resurrección de Cristo y sin la gracia plenamente gratuita de Cristo. No ha escapado, sin embargo, a la sagacidad de Rodríguez Duplá lo que también dejó consignado en ese epílogo sin entrar en mayores detalles. Advierto en él, en efecto, que la interpretación del cristianismo defendida por Kant está lastrada, en última instancia, por la rigurosísima limitación que la filosofía trascendental ha impuesto a la posibilidad del conocimiento de Dios: Dios aparece —escribo en ese lugar— “o como una mera idea o como un ser cuya existencia se postula por razones morales”. Rodríguez Duplá considera que, puesto que el cristianismo en conceptos morales no es sino la religión moral de Kant, en la que, según nos recuerda, “Dios aparece en todo momento como rector moral del universo, cuya existencia, real y no solo pensada, es postulada por la razón práctica pura”, “habría sido preferible, en aras de la precisión, omitir la primera rama de esa alternativa”. En caso contrario, yo sostendría no solo que Kant defiende un ‘cristianismo sin Cristo’, sino un ‘cristianismo sin Dios’.

En *Kant y el cristianismo* no he querido llegar a tanto ni tan explícitamente. La disyunción que propongo refleja, antes bien, mis dudas al respecto. Por una parte, concuerdo plenamente con Rodríguez Duplá en que, en la religión moral, Kant postula, con fórmulas explícitas, la existencia real, y no meramente pensada, de Dios como rector moral del universo. Por otra parte, sin embargo, ciertas expresiones de Kant en su libro sobre la religión y la lógica interna de los postulados de la razón pura práctica me han llevado a sospechar, desde hace ya algunos años, si ese Dios que se postula no es otra cosa que una idea o, acaso mejor, la misma razón pura práctica.

De las declaraciones de Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón* valgan estas dos. La primera es la famosa afirmación del prólogo a la primera edición, en la que subrayo la palabra clave: “La moral conduce ineludiblemente a la religión, por la cual se amplía, fuera del hombre, a la *idea* de un legislador moral poderoso” (RGV, AA 06, 6). La segunda se

halla en un pasaje posterior del libro, en el que Kant trata del espíritu de la oración. Afirma el filósofo, en efecto, que “una oración puede tener lugar con plena sinceridad, aun cuando el hombre no se arroge poder afirmar solemnemente, como plenamente cierta, la existencia de Dios”, pues al orar —escribe Kant, y subrayo yo la palabra que me interesa— el hombre “solo busca obrar sobre sí mismo (para vivificar sus actitudes fundamentales mediante la *idea* de Dios)” (RGV, AA 06, 195).

En un libro mío anterior, *Teología ética*, que Rodríguez Duplá tiene la amabilidad de citar (Rovira, 1986), apunto la hipótesis de que ciertas declaraciones de Kant en su *Opus postumum*, que identifican a Dios con la razón pura práctica y niegan, por tanto, que Dios sea una realidad fuera del hombre, son acaso el desarrollo lógico de la concepción de Dios que emana del examen del uso puro práctico de la razón. Así también lo entendió Fichte, quien, en su célebre ensayo *Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo*, de 1798 —ensayo que le costó la acusación de ateísmo y la dimisión de su cátedra de Jena—, identificó a Dios con el orden moral del mundo.

No era esencial para el objetivo de *Kant y el cristianismo* pronunciarme sobre esta difícil y disputada cuestión. Pero la observación de Rodríguez Duplá nos invita a todos a seguir reflexionando sobre el asunto. Kant mismo, al final de su vida, meditaba expresamente en la posibilidad de que la religión moral no necesite afirmar la existencia de Dios. Lo prueba un elocuente fragmento del *Opus postumum* que no cité en mi *Teología ética*. Antes de transcribirlo, una observación. En los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* (Libro IV, cap. XIX), Leibniz hace decir a Teófilo: “El entusiasmo significa que hay una divinidad en nosotros. *Est Deus in nobis*”. Recordando, sin duda, este pasaje, pero dándole otro sentido, escribe Kant (OP, AA 22, 129-130):

El sujeto del imperativo categórico en mí es un objeto que merece ser obedecido: un objeto de adoración (*adoratio*). Esta es una proposición idéntica. La propiedad de un ser moral que puede mandar categóricamente sobre la naturaleza del hombre es la divinidad del hombre. Sus leyes deben ser obedecidas igualmente como mandamientos divinos. — Si es posible la religión sin el presupuesto de la existencia de Dios [*Ob Religion ohne Voraussetzung des Daseyns Gottes möglich ist*]. *Est Deus in nobis*.

2. ¿Kant católico? Respuesta a las objeciones y dificultades de Juan José García Norro

El comentario que Juan José García Norro ha escrito tras su lectura de *Kant y el cristianismo* está lleno de observaciones profundas, siempre pertinentes y siempre referidas a cuestiones esenciales. Considero estas reflexiones sobre mi libro como un precioso regalo, que agradezco de todo corazón, de un amigo del que siempre he admirado su talento filosófico.

Las anotaciones de García Norro versan, naturalmente, sobre los defectos e imprecisiones que ha advertido en mi libro, defectos e imprecisiones que él califica, cubriéndolos así caritativamente, de faltas de comprensión suyas ante pasajes particularmente complicados. Pero sus apostillas se refieren también a las dificultades que presenta la propia filosofía de Kant en su tarea de interpretar el cristianismo y, más en general, de dar cuenta de los hechos de la vida moral. Consideraré, pues, estas apreciaciones de García Norro distribuyéndolas en dos grupos, que titularé respectivamente ‘Problemas de *Kant y el cristianismo*’ y ‘Problemas del idealismo trascendental ante el cristianismo’.

Respecto de los problemas que le presenta *Kant y el cristianismo*, García Norro piensa con demasiado optimismo que el autor de la obra podrá resolver las dudas que ciertos pasajes del libro le han suscitado. Confía excesivamente en que quien lo ha escrito, sabedor ahora de estas dificultades, podrá vivificar su texto haciéndole decir palabras nuevas y fórmulas nuevas. De esta forma se superaría la frustración que, al decir de Platón, sobreviene necesariamente a todo lector ante la ‘letra muerta’ de un texto, que no responde a quien le pregunta más que dándole siempre la misma respuesta. No confío yo tanto en mis fuerzas. Pero ojalá que las palabras nuevas, si es que las encuentro, que sobre tres importantes asuntos me reclama sirvan de alguna forma para que la reflexión prosiga como exige el pensamiento filosófico: en un genuino diálogo vivo.

Respecto de los problemas que las tesis propias del idealismo trascendental presentan a la hora de interpretar el cristianismo y dar cuenta de la vida moral, adelanto mi parecer. Creo que García Norro ha señalado la raíz de esas dificultades y ha destacado algunas dificultades ineludibles. Unos breves comentarios al respecto justificarán este parecer.

Concluiré mi respuesta a las agudas observaciones de García Norro sobre mi libro tratando de responder a la cuestión con la que él mismo concluye su trabajo. La enuncio, de modo algo provocativo, así: ‘¿Kant católico?’

2.1. Problemas de *Kant y el cristianismo*

2.1.1. *La distinción entre religión moral ‘pura’ y religión moral ‘aplicada’.*

A García Norro se le antoja insostenible la analogía que propongo en el libro entre los dos sentidos de religión que atribuyo a Kant, la religión moral ‘pura’ y la religión moral ‘aplicada’, con la distinción que el propio Kant establece en otras disciplinas filosóficas entre una parte pura y otra aplicada.

Es sabido, en efecto, lo he recordado al responder a Leonardo Rodríguez Duplá, que tanto en el caso de la lógica como en el de la ética, Kant distingue respectivamente la lógica pura y la lógica aplicada, y la ética pura (o ‘metafísica de las costumbres’) y la ética aplicada (o ‘antropología práctica’ o ‘antropología moral’). Como bien explica García Norro, en ambos casos se trata de distinguir un saber de alcance más universal y no empírico de otro menos universal y mezclado con lo empírico. La distinción de ambos saberes se obtiene por mediación de un tercer saber, la psicología, en el caso de la lógica, y la antropología, en el caso de la ética. De esta forma, la lógica pura es un saber *a priori* puro de carácter normativo que, aplicado a la psicología, una ciencia teórica y empírica, da lugar a un saber *a priori*, pero no puro, de carácter normativo, la lógica aplicada. Análogamente, la metafísica de las costumbres es un saber *a priori* puro de carácter práctico que, referido a la antropología, una ciencia teórica y empírica, produce un saber *a priori*, pero no puro, de carácter práctico, la antropología moral.

En la comparación que yo propongo, la religión moral pura, que versa sobre los *credibilia* de la razón pura práctica de todo ser racional finito, aplicada al cristianismo, proporciona la religión moral aplicada, que trata de los *credibilia* de la razón pura práctica del peculiar ser racional finito que es el hombre. A García Norro le parece que, en este caso, la analogía con las otras disciplinas filosóficas se quiebra. La razón principal que aduce es que el cristianismo es una religión histórica y, a fuer de tal, cito sus palabras, “no es una ciencia, al modo en que lo pueden ser la psicología o la antropología, ni se limita al saber puramente teórico, pues junto a afirmaciones descriptivas contiene preceptos de carácter práctico”.

En mi comparación, sin embargo, no tomo el cristianismo en el sentido en que lo entiende en este punto García Norro. Es, sin duda, una imprecisión mía no haber advertido en el libro de manera suficientemente clara que, en este caso particular, hay que entender por cristianismo, porque así creo que lo entiende Kant en este caso, el conjunto de verdades sobre la naturaleza humana que con su doctrina Cristo ha manifestado acaso por primera vez, pero que, una vez puestas a la luz, todo hombre puede reconocer y fundamentar con su sola razón, sin apelar a la revelación divina. Por eso creo acertado el modo en que Kant se defendió de los reproches de sus censores: *La religión dentro de los límites de la mera razón* no contiene una valoración del cristianismo, en tanto que religión histórica, como religión revelada.

Cuando Kant advierte en el prólogo de su libro sobre la religión que en esa obra busca “hacer manifiesta la relación de la religión con la naturaleza humana [*die Beziehung der Religion auf die menschliche [...] Natur*], afectada en parte por disposiciones buenas y en parte por disposiciones malas” (RGV, AA 06: 11), se refiere, a mi entender, a las verdades sobre la naturaleza humana que forman parte indisoluble de la religión cristiana. Acaso la verdad fundamental a la que se refiere Kant es justamente la que, en este punto, trae a colación García Norro: la propensión al mal en la naturaleza humana, que el cristianismo afirma como secuela del pecado original y Kant como consecuencia de lo que llama el ‘mal radical’ en la naturaleza humana.

¿Es erróneo entonces llamar ‘cristianismo’ al conjunto de verdades antropológicas y morales implicadas en la afirmación del mal radical ínsito en la naturaleza humana? ¿No habrían entendido perfectamente la sinécdoque los revolucionarios franceses, que, como en algún momento recuerdo en mi libro, se opusieron al cristianismo decretando en asamblea la supresión del dogma del pecado original, justo en el mismo año en que Kant publicó su libro sobre la religión? ¿No tomó Goethe, añadido ahora, la parte por el todo y entendió por ‘cristianismo’ la doctrina del pecado original, cuando, en una carta a Herder, escrita muy poco después de que Kant publicara su libro sobre la religión, se lamenta de que el pensador de Königsberg, tras haber pasado una larga vida limpiando su manto filosófico de la mugre de varios prejuicios, haya acabado “embadurnándolo deshonorosamente con la mancha del mal radical, para que también los cristianos fueran atraídos a besar la orla” [„frentlich mit dem Schandfleck des radikalen Bösen beschlabbert, damit

doch auch Christen herbeigelockt werden, den Saum zu küssen“]’ (Goethe, 1858, p. 142).

Entendido, pues, el cristianismo no como una mera religión histórica, sino como un conjunto de verdades sobre la índole moral del ser humano, la aplicación de la religión moral pura, es decir, de los postulados de la razón pura práctica, a las verdades ‘cristianas’ sobre la naturaleza humana da lugar a lo que yo llamo la religión moral ‘aplicada’. Frente al reproche de García Norro, me parece que cabe mantener la analogía con las divisiones de la lógica y de la ética, porque se da la proporción debida y el cristianismo así entendido no se confunde con la religión moral ‘aplicada’. En este caso, en efecto, unos *credibilia* a priori puros, propios de la religión moral pura, referidos a un saber teórico sobre la naturaleza moral del ser humano, indemostrable, es verdad, en cuanto teórico, pero apoyado necesariamente en datos empíricos (el ‘cristianismo’), da lugar a unos *credibilia* a priori, pero no puros, los que conforman justamente lo que llamo, pretendiendo ser fiel al pensamiento de Kant, la religión moral ‘aplicada’. Por tanto, el cristianismo, en tanto que conjunto de verdades sobre la índole moral del ser humano, no se identifica con la religión moral ‘aplicada’, que versa sobre lo que al hombre, dada su constitutiva e intrínseca indigencia y debilidad moral, le es permitido esperar en relación con su fin moral último en el cumplimiento de sus deberes morales considerados como mandatos divinos.

La distinción entre el cristianismo así entendido y la religión moral aplicada no impide, sin embargo, reconocer la verdad de una tesis central de mi libro, que García Norro también admite, a saber: que la concepción kantiana de la religión aplicada (es decir, ‘la religión dentro de los límites de la mera razón’) resulta ser una imagen parcial y deformada de la doctrina cristiana entendida como un conjunto de verdades referidas no solo al ser humano y su vida moral, sino a Dios y a la persona de Cristo y su misión salvífica.

2.1.2. ‘Docetismo simbólico’ y ‘arrianismo moral’. Con el fin de ilustrar la peculiar concepción que se hizo Kant de la persona de Cristo, en el libro he comparado la enseñanza del filósofo con ciertas posiciones cristológicas que los primeros concilios de la Iglesia declararon heréticas. De este modo, califico la doctrina de Kant sobre Cristo de cierta forma de ‘docetismo’ y de ‘arrianismo’. “Lo que me sorprende en este punto” —escribe García Norro— “es que ambas ‘herejías’, si bien coinciden en atribuir una única naturaleza a

Cristo, son diametralmente opuestas”. No cabe, en verdad, oposición mayor que la que se da entre la afirmación doceta de que Cristo es verdadero Dios y solo aparentemente humano y la afirmación arriana de que Cristo es verdadero hombre y solo divino por adopción. Con suma elegancia, García Norro se abstiene de declarar explícitamente lo que de su observación parece desprenderse de modo inevitable: lo desatinado, y aun disparatado, de mi comparación. O una cosa u otra: si Kant se aproxima al docetismo, entonces se aleja del arrianismo, y si se acerca al arrianismo, se distancia del docetismo.

El sentido de mi comparación y de mi doble calificativo de ‘docetismo’ y ‘arrianismo’ no fue, sin embargo, el de atribuirle a Kant una posición cristológica insostenible por contradictoria. Primero comparé la enseñanza de Kant con el antiguo docetismo. Así como los docetas defendieron que el Logos se revistió de un cuerpo aparente, que, al tiempo que ocultaba su divinidad, la hacía accesible, así también Kant sostiene que el arquetipo moral se ‘reviste’ de la apariencia de hombre, la del ‘Maestro del evangelio’, para disimular su condición de pura idea y fomentar así su seguimiento. Por eso atribuyo a Kant lo que me atreví a llamar un docetismo ‘simbólico’. Luego comparé la doctrina de Kant con el antiguo arrianismo. Así como los primeros arrianos pusieron a Cristo en el mismo plano ontológico que el de las criaturas y le atribuyeron la divinidad solo en sentido figurado, así también Kant considera a Cristo como el perfecto ejemplo moral al que en su conducta han de seguir las criaturas racionales y no puede considerarlo, por tanto, como Dios verdadero, ya que “la distancia respecto al hombre natural se haría tan infinitamente grande que aquel hombre divino ya no podría ser puesto como ejemplo para este” (*RGV*, AA 06, 64). Por eso atribuyo a Kant una peculiar forma de arrianismo que calificué de arrianismo ‘moral’. Mi doble comparación puede ser desacertada, pero acaso no sea del todo disparatada.

2.1.3. Consecuencialismo del acto y consecuencialismo de la regla. Al comentar, en *Kant y el cristianismo*, el versículo de la Carta a los romanos en el que el apóstol Pablo pregunta: “Y ¿por qué no hacer el mal para que venga el bien?” (Rom 3, 8), sostengo que, pese a los notables intentos llevados a cabo por algunos filósofos, de ningún modo cabe interpretar la ética kantiana, ni tampoco la moral cristiana, como una doctrina ética ‘consecuencialista’. Como es sabido, el término ‘consecuencialismo’ fue introducido por Elizabeth Anscombe (1958, pp. 1-19). Con él se designa hoy en día la doctrina

que afirma que es conforme al deber y, por tanto, debida, la acción factible para un agente moral que produce en conjunto las mejores consecuencias, juzgadas desde una perspectiva neutral a la luz de criterios tales como el placer, la felicidad, la libertad, el conocimiento, etc.

Distínguese también hoy dos clases de consecuencialismo: el consecuencialismo del acto y el consecuencialismo de la regla. El primero atiende a las consecuencias que se derivan de un acto concreto que se presenta al agente como factible. El segundo considera las consecuencias que se siguen de actuar según determinadas reglas o normas. García Norro considera que en mi libro me he ocupado solo del consecuencialismo de acto, mostrando convincentemente, según dice, sus insuficiencias, pero que he desatendido el consecuencialismo de la regla y no he mostrado, por tanto, la imposibilidad de una interpretación consecuencialista del célebre imperativo categórico de Kant.

Tiene razón, sin duda, García Norro en su observación crítica. Justificaré, sin embargo, mi proceder en el libro aduciendo las siguientes razones.

En primer lugar, atenerse al llamado consecuencialismo del acto se justifica por el hecho de que esta forma de consecuencialismo ilustra de la manera más conspicua la naturaleza de esta posición ética. En el consecuencialismo del acto se juzga, en efecto, el carácter debido de un acto concreto a la luz de las consecuencias que de él se siguen. El consecuencialismo de la regla añade, con toda razón, que en esa valoración no puede prescindirse de la consideración de lo que está en conexión esencial con ese acto concreto, a saber, las consecuencias que se siguen de actuar o no actuar según la regla que ordena el determinado tipo de actos al que pertenece el acto en cuestión. Así, aunque de un acto concreto (por ejemplo, mentir en esta ocasión) parezcan seguirse, desde el punto de vista de la individualidad del acto, las mejores consecuencias, el cálculo consecuencialista podría considerar que, desde el punto de vista de la regla general que el acto concreto contraviene ('no mentir en ningún caso'), de ese acto individual no se siguen, pese a todo, las mejores consecuencias. Pero es evidente que, en definitiva, en el consecuencialismo son las consecuencias de los actos concretos las que justifican tanto el carácter de debido de esos actos cuanto la adopción de una determinada regla general de conducta.

En segundo lugar, mi objetivo principal en el libro no era tanto criticar la interpretación consecuencialista de la moral, cuanto, más bien, señalar las razones positivas y directas en que se funda la posición opuesta al consecuencialismo, la que defiende tanto Kant como Pablo de Tarso. Cabría llamar ‘absolutismo’, como se hace en el mundo anglosajón, a esta posición opuesta, porque defiende que hay ‘absolutos morales’, es decir, acciones que son siempre buenas o malas, cualesquiera sean las circunstancias o las consecuencias que se sigan de ellas. De ahí que en *Kant y el cristianismo* haya tratado de poner de relieve los datos últimos en los que, según Kant, se funda el carácter absoluto de lo bueno moral: su carácter incondicionado, el venir imperado categóricamente, el suscitar el sentimiento de especie única que Kant llama ‘respeto’ y, en fin, su índole de insustituible. Ello me permitió mostrar que la afirmación de lo intrínsecamente bueno y lo intrínsecamente malo constituye el vínculo esencial entre la moral cristiana y la ética de Kant, y aun señalar la equivalencia del principio paulino ‘No se debe hacer el mal para que de él resulte el bien’ con la fórmula kantiana del imperativo categórico que reza: “Obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio” (*GMS*, AA 04, 429).

Finalmente, en tercer lugar, en *Kant y el cristianismo* quise confirmar de modo indirecto y, por así decir, de pasada y secundariamente, la defensa de los absolutos morales que comparte la ética formal y la moral cristiana con una breve crítica a la posición opuesta, el consecuencialismo. Me dio pie a ello la obra de David Cummiskey que lleva el provocativo título de *Consecuencialismo kantiano*. En sus primeras páginas Cummiskey (1996, p. 6) reconoce claramente la coincidencia de la posición ética de Kant con la de Pablo de Tarso: “Es claro que no hay nada sobre lo que Kant sea más explícito que la ilegitimidad de hacer el mal para que de él resulte el bien”. Dado que Cummiskey pretende interpretar el imperativo categórico (y, por tanto, también el principio paulino) como formas de consecuencialismo, y da alguna razón referida particularmente al consecuencialismo del acto, me bastó señalar en mi crítica esa “especie de juego de malabarismo verbal” a la que, en certera expresión de García Norro, se reduce semejante pretensión.

Por lo demás, para convencerse de que, como señala asimismo con acierto García Norro, también es de todo punto insostenible interpretar el imperativo categórico como un consecuencialismo de la regla, basta con leer

el modo en que el propio García Norro presenta la esencia del formalismo ético en un ensayo publicado hace unos años (1994, pp. 305-315).

2.2. Problemas del idealismo trascendental ante el cristianismo

Todavía propone García Norro nuevos reparos a la doctrina expuesta en *Kant y el cristianismo*. Estas objeciones, sin embargo, más se deben, a mi juicio, a las dificultades con las que el propio idealismo trascendental ha de enfrentarse en su tarea de interpretar el cristianismo que a las torpezas que pueda yo haber cometido en la exposición de los resultados de las investigaciones de Kant.

No estará de más recordar en este punto lo que es muy sabido. El idealismo trascendental distingue las cosas tal como se nos aparecen (como *phaenomena*) y tal como son en sí mismas (como *noumena*). Sostiene asimismo que el hecho de que las cosas se nos presenten en relaciones espacio-temporales y en conexiones de causalidad depende del sujeto cognoscente, no del modo de ser de las cosas mismas. En consecuencia, declara la absoluta incognoscibilidad de los noúmenos, lo que no excluye que puedan ser pensados de cierta manera, preferible a otras, y aun que ciertas verdades sobre ellos puedan ser objeto de fe racional.

Es claro que las tesis capitales que conforman el idealismo trascendental dificultan en gran manera la comprensión del hecho moral y aun de las enseñanzas del cristianismo. García Norro ha señalado inequívocamente las raíces de estas dificultades. Por una parte, en este sistema de pensamiento “la vida moral se juega fuera del ámbito fenoménico”, se realiza, por tanto, “en la esfera nouménica, única donde se da la libertad, y, por tanto, sin una relación comprensible con el tiempo”. Por otra parte, en el idealismo trascendental, “tras negar taxativamente nuestro conocimiento del noúmeno, del yo racional y práctico, se presupone, una y otra vez, una especie de isomorfismo, de correspondencia biunívoca, entre el yo fenoménico y el nouménico”.

No es de extrañar, entonces, las dificultades que el propio García Norro pone de relieve sobre el llamado postulado de la inmortalidad del alma y la cuestión de la conversión o del renacimiento moral. Si la vida moral del ser racional finito no tiene una relación comprensible con el tiempo, ¿por qué afirma Kant que a ningún ser racional finito, “en ningún momento de su existencia” (*KpV*, AA 05, 122), le es posible plegarse plenamente a las exigencias de la ley moral? ¿Cómo entender, además, la posibilidad del

cambio de la actitud moral fundamental, que requiere el tiempo en que se pasa de un estado a otro, si el acto por el que el hombre se ha hecho malo y el acto por el que el ser humano se justifica hay que pensarlos como actos nouménicos y, por tanto, por así decir, ‘fuera del tiempo’?

Por lo demás, si en modo alguno puede darse un isomorfismo entre el yo fenoménico y el yo nouménico, ¿por qué se empeña Kant en hacer compatible y aun equivalentes el mandamiento del amor, que se funda en una afición sentimental a todas luces empírica, con el imperativo del deber, que se basa en el único y peculiar sentimiento *a priori* del respeto? Por más que Kant trate de mostrar que cumplir el deber es ya, por eso mismo, amar, ¿no termina el filósofo por hacer del amor un medio para el cumplimiento del deber, situándonos así, como agudamente señala García Norro, en los antípodas del cristianismo?

Son estas, como se ve, preguntas justísimas de muy difícil, si no imposible solución en el seno del idealismo trascendental, con su drástica prohibición del acceso cognoscitivo, en sentido teórico, al mundo inteligible. Pero las dificultades que entrañan las referidas preguntas son muestra a la vez tanto de la probidad intelectual de Kant, que en modo alguno las oculta, como de su genio filosófico, que, con mejor o peor fortuna, trata denodadamente de resolverlas.

Una última y lúcida observación propone en este punto García Norro. Dado que la afirmación de la universalidad del mal radical en la naturaleza humana, fundamento antropológico sobre el que Kant asienta su interpretación del cristianismo, es inaccesible al uso teórico de la razón, pero ha de tenerla por verdadera la razón en su uso práctico, pregunta García Norro:

¿La vida moral no exige el reconocimiento, además de los tres postulados habitualmente citados de la existencia de Dios, de la inmortalidad del yo y de la libertad, un cuarto postulado, precisamente el que afirma la maldad originaria de todo ser humano?

La propuesta de García Norro se suma a la que hace unos años hizo Allen Wood en su libro pionero sobre la religión moral de Kant respecto de la doctrina kantiana de la necesidad de la gracia, a la que, según afirmaba, “debe

concedérsele, junto con la libertad, la inmortalidad y el gobierno moral del mundo por Dios, el rango de un postulado de la razón práctica” (1970, p. 248; véase también Rodríguez Duplá, 2019, p. 127). Nada obsta, a mi juicio, a llamar postulados de la razón pura práctica, aunque Kant no lo haya hecho así ni yo tampoco haya usado esa denominación en mi libro, tanto a la afirmación de la universalidad del mal radical cuanto a la afirmación de la necesidad de la gracia. La índole de ambas afirmaciones concuerda plenamente con lo que el filósofo entiende por postulado de la razón pura práctica, a saber, “una proposición teórica, pero no demostrable como tal, en cuanto depende inseparablemente de una ley práctica incondicionadamente válida a priori” (*KpV*, AA 05, 122). Solo cabría añadir una precisión: a diferencia de los tres clásicos postulados, estos serían postulados de la razón práctica pura con mezcla de algo empírico.

2.3. ¿Kant católico?

García Norro concuerda conmigo en que la filosofía de Kant puede llamarse ‘filosofía cristiana’ en dos sentidos, a la luz de dos diferentes razones: por ser una filosofía que ha recibido el influjo del cristianismo y por ser una filosofía que ha influido en el cristianismo al proporcionar un entramado conceptual que permite pensar las enseñanzas cristianas. Respecto del primer sentido en que cabe calificar a Kant de filósofo cristiano, García Norro escribe al comienzo de su ensayo nada menos que estas palabras: “Si se pudo sostener que, sin Hume, y acaso también sin Rousseau, no habría existido Kant, con mayor razón se podría aseverar que tampoco sin Cristo se habría elaborado el idealismo transcendental ni la ética formal”. Respecto del segundo sentido en que podríamos decir que Kant es un filósofo cristiano, García Norro me hace una sugerente propuesta que, lamentablemente, creo que no está a mi alcance llevar a cabo: “Sería sumamente de agradecer que Rogelio Rovira se animase a escribir un segundo libro que titulase *El cristianismo y Kant*, donde rastrease la influencia kantiana en la teología cristiana”. Por lo demás, tiene García Norro toda la razón cuando advierte que la cita de la encíclica *Fides et ratio* que aduzco cuando me refiero a la llamada ‘filosofía cristiana’ solo alude al primero de los dos sentidos en que hablo de ella.

Pero García Norro no parece contentarse con llamar a Kant filósofo cristiano, en los dos sentidos señalados, sino que también quisiera llamarlo ‘filósofo católico’. Naturalmente, García Norro comparte conmigo el resultado final de mi investigación, que compendio en el epílogo del libro con

la fórmula “Un cristianismo sin Cristo”. Es el de Kant, en efecto, un cristianismo desprovisto de la eficacia redentora de la muerte y resurrección de Cristo. El cristianismo de Kant, también para García Norro, no es cristiano. Pero, descontado nada menos que este hecho capital, García Norro se pregunta si la insistencia de Kant en que la redención solo puede ser obra de lo que cada hombre hace por sí mismo “no le acerca más al catolicismo que al protestantismo”. “Vuelvo a decirlo:” —escribe García Norro— “bien mirado, la propuesta de Kant se encuentra en las antípodas de cualquier concepción cristiana, tanto católica como reformada, precisamente porque prescinde de la obra redentora de Cristo”. Hay, sin embargo, un hecho histórico innegable:

la ruptura de las iglesias protestantes con la iglesia de Roma se debió, entre algunas otras razones, a la diferencia de concepción de la salvación. Ambas iglesias confiesan la justificación por la fe, sin ella no hay cristianismo. El matiz diferenciador se encuentra en que para Lutero el ser humano se salva solo por la fe, mientras que para Roma la salvación proviene de la fe y de las obras.

En este sentido, concluye García Norro, la insistencia de Kant “en la necesidad de la mejora moral del ser humano acerca su concepción, manteniéndose siempre lejano, más a la interpretación católica que a la luterana, frente a lo que podría esperarse de su formación religiosa”.

No puedo por menos que darle la razón enteramente a García Norro en este asunto. También yo mismo he advertido en el libro en algún momento, a veces sin hacerlo constar de modo explícito, esta sorprendente proximidad de Kant al catolicismo, hechas, naturalmente, las debidas reservas señaladas claramente por García Norro. Así, cuando trato de las consecuencias del mal radical expongo que Kant acoge sin ambages la fórmula de raigambre agustiniana: *natura vulnerata, non deleta*. Frente a la posición luterana, para Kant la naturaleza humana está herida por el pecado, pero no ha quedado destruida por él, lo que es también afirmación católica. Además, al tratar la cuestión del acto de justificación del pecador expongo la posición de Kant según la cual semejante acto incluye, a la vez, la cancelación de la culpa contraída y la renovación moral. Y hago notar expresamente que esa posición le aproxima al modo en que se concibió la justificación en el concilio de

Trento y lo aleja radicalmente de ciertas tesis de los primeros teólogos de la llamada Reforma, como Melanchthon y el propio Lutero.

Para abundar en la cuestión de la fe y las obras que expresamente menciona García Norro, permítaseme citar unas frases de Kant. Al tratar el filósofo, en *El conflicto de las Facultades*, de la exégesis bíblica o hermenéutica sacra, escribe que “la fe [*der Glaube*] en una mera proposición histórica está muerta en sí misma [*totd an ihm selber*]”, pues “el propósito propio [*der eigentliche Zweck*] de la doctrina religiosa es formar hombres moralmente mejores [*moralisch bessere Menschen zu bilden*]” (SF, AA 07, 66). ¿No dan estas frases la razón a García Norro cuando aproxima a Kant al catolicismo? Es difícil no ver en ellas, en efecto, un eco fiel de lo que dice el apóstol Santiago en su carta (St 2, 17, 20): “Así es también la fe: si no tiene obras está muerta por dentro” y “¿Quieres enterarte, insensato, de que la fe sin las obras es inútil?”.

3. La escatología dentro de los límites de la mera razón. Comentario a las observaciones de Ana Marta González

En su estudio “Entre moral y religión: sobre el sentido de la fe racional de Kant”, Ana Marta González se hace cargo con mucha inteligencia y originalidad de los contenidos de *Kant y el cristianismo*. Pero, además, señala con toda razón algo que yo no había destacado en el libro: el peso que la interpretación kantiana de las enseñanzas de Cristo puede tener, según las palabras de la profesora González, en “el diálogo entre filosofía y religión en un momento en que dicho diálogo resulta especialmente pertinente”.

Las consideraciones de la profesora González vienen respaldadas por su profundo conocimiento de la obra de Kant, de sus antecedentes y de su recepción en la actualidad. Sus reflexiones han iluminado aspectos de mi propia investigación y, sobre todo, me han señalado un camino por el que proseguir mis indagaciones en torno a la interpretación kantiana de la doctrina del ‘Maestro del evangelio’. Quiero agradecer los beneficios que la lectura del ensayo de Ana Marta González me ha deparado dejando constancia, siquiera sea brevemente, de algún aspecto de la enseñanza recibida y comentando, con algo menos de concisión, la nueva ruta que ha quedado abierta ante mí.

3.1. Hume y el valor moral de amar

En su análisis de las ganancias que obtiene la razón de la peculiar asimilación kantiana del cristianismo, Ana Marta González centra particularmente su atención en “el hecho de que el propio Kant comprendiera su doctrina ética en concordancia con el mandamiento del amor a Dios y al prójimo”. En la elucidación del difícil problema de conciliar el respeto al deber, propio del formalismo ético, con el amor, exigencia ineludible del cristianismo, como motivos del obrar moral, la profesora González trae a colación varias referencias históricas. Me referiré solo a una de ellas, que me parece especialmente iluminadora. Su consideración constituye, en verdad, un valioso complemento del análisis que llevé a cabo en *Kant y el cristianismo* de la tesis kantiana según la cual amar a Dios por encima de todo y al prójimo por benevolencia inmediata equivale a obrar el deber por el deber.

Ana Marta González recuerda, en efecto, en este punto una tesis de David Hume, que el filósofo escocés expone en su *Tratado de la naturaleza humana*. Hasta cabría pensar que Kant mismo la hubiera conocido y la hubiera tenido en cuenta en su propia reflexión.² Enuncia Hume su tesis con estas palabras, que cita expresamente la profesora González:

¿Por qué censuramos al padre que no atiende a su hijo? Por carecer manifiestamente de una afección natural, deber de todo padre. Si la afección natural no fuera un deber, tampoco lo podría ser el cuidado de los hijos, y sería imposible, entonces que pudiéramos tener el deber ante nuestros ojos en la atención que prestamos a nuestra prole. Por consiguiente, todos los hombres suponen que en este caso existe un motivo de actuación distinto al sentimiento del deber (Libro III, Parte II, sección I).

A pesar de la radical diferencia que separa la concepción que se hizo Hume de la moral de la que Kant propone, ¿sería desacertado considerar las distintas fases o, mejor, los sucesivos puntos de vista en que Kant presenta su entera doctrina ética como su respuesta a la cuestión planteada por Hume en este texto? ¿Por qué censuramos, en efecto, al padre que no ama a su hijo y descuida por ello su inexcusable tarea de cuidarlo?

² Es, no obstante, una *quaestio disputata* entre los estudiosos si Kant llegó a leer el *Tratado* de Hume. Véase, entre otros estudios, antiguos y más recientes, Groos (1901), Farr (1982), Gawlick y Kreimendahl (1987) y Kuehn (2005). Véase también el Capítulo V del libro de R. A. Mall (1975, pp. 63-86), que lleva por título “Hume and Kant on the Philosophy of Religion”.

Desde el punto de vista de lo que a veces llama Kant ‘ética pura’, válida para todo ser racional, el respeto al deber es, según el filósofo prusiano, el único motivo genuino del cumplimiento de la ley moral. Los padres deben cuidar a sus hijos movidos por el respeto al deber de cuidarlos, no por afección natural o inclinación, al igual que debemos atender a las necesidades del prójimo por deber y no por la simpatía que haya podido despertar en nosotros. En este punto Kant no cede en absoluto. En *Kant y el cristianismo* cito un pasaje de la *Antropología en sentido pragmático* que no deja dudas al respecto. El apetito, escribe Kant, que “se dirija a lo que (por la materia) corresponda a la virtud, por ejemplo, la beneficencia, es (por la forma), tan pronto como se convierte en pasión, no perjudicial de manera meramente pragmática, sino también moralmente reprochable” (*Anth*, AA 07, 267).

Cabría pensar que Hume mismo defiende, en cierto modo, esta tesis al sostener que el hombre obra también a veces movido por el deber, sin sentir ninguna afección natural. A continuación del anteriormente referido pasaje del *Tratado*, que también cita la profesora González, Hume afirma que “la persona que siente faltar en su corazón ese motivo [*i.e.*, la afección natural del amor] puede odiarse a sí misma por ello y realizar la acción sin la existencia del motivo [*without the motive*], basándose en cierto sentido del deber [*from a certain sense of duty*]”.³ Pero, a diferencia de Kant, para quien una acción solo tiene valor moral si se hace por deber, Hume establece como máxima indudable que “ninguna acción puede ser virtuosa, o moralmente buena, a menos que exista en la naturaleza humana algún motivo que la produzca, que sea distinto al sentimiento de la moralidad de la acción”.⁴ La diferencia de las concepciones de la moral de ambos pensadores no puede ser, pues, más radical. Según ambos, una acción puede llevarse a cabo por deber o por afecto natural. Para Hume, solo tendrá valor moral la que se hace por inclinación natural. Para Kant, solo la acción hecha por deber hará moralmente bueno al agente.

Pero situémonos ahora en el punto de vista de lo que Kant llama la ‘antropología moral’, es decir, la aplicación de las leyes morales puras a la naturaleza del particular ser del hombre. Cabría decir que esta es la única

³ Sobre la cuestión de cómo cabe explicar, según la concepción de Hume, que una acción esté motivada por el sentido del deber, véase Radcliffe (1996).

⁴ Esta máxima, que Hume enuncia en el referido pasaje de su *Tratado de la naturaleza humana* (Libro III, Parte II, sección I), la cita y comenta Ana Marta González en su libro *Sociedad civil y normatividad. La teoría social de David Hume* (2013, p. 27).

perspectiva que adopta Hume, que no en vano escribe un *Tratado de la naturaleza humana*. Los padres cuidan a sus hijos movidos por la *natural* afección del amor a ellos. El hombre atiende a las necesidades del prójimo, podemos añadir, movido por el *natural* sentimiento de la filantropía. Desde esta nueva perspectiva, Kant no puede por menos que reconocer que el amor al prójimo, o el amor a los hijos, si queremos atenernos al ejemplo de Hume, es una de las condiciones subjetivas del ánimo que hacen posible que se nos revele la fuerza coercitiva del deber y que el deber pueda llegar a ser motivo de nuestro obrar. Diríase que, en cierto modo, Kant suscribe las antes citadas palabras de Hume: “Si la afección natural no fuera un deber, tampoco lo podría ser el cuidado de los hijos, y sería imposible, entonces que pudiéramos tener el deber ante nuestros ojos en la atención que prestamos a nuestra prole”.

Todavía más: Hume, en la continuación de este pasaje, afirma que la persona que no experimenta el amor y, sin embargo, obra movido por el sentimiento del deber, lo hace “con la intención de adquirir con la práctica ese principio virtuoso” [“in order to acquire by practice, that virtuous principle”]. (Aunque el pesimista Hume añade: “o al menos para ocultarse a sí misma en lo posible la ausencia de dicho motivo”). ¿No se hace Kant también eco de estas palabras cuando propone este mandato: “¿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). Puede Kant así decir que cuanto más cuiden los padres a sus hijos por respeto al deber, y cuanto más atiendan los seres humanos al bienestar de sus prójimos por el deber que tienen de comportarse así, más conseguirán amarlos, hasta el punto de que cuidar a los hijos o asistir al prójimo por deber es ya amar a unos y a otro. Amar a los hijos y al prójimo no sería ya un mero afecto natural, sino un genuino ‘sentimiento moral’. ‘Sentimiento’, por ser, un ‘estado estético’ o una ‘afección del sentido interno’, por utilizar la terminología kantiana. ‘Moral’, porque nace en el ánimo como efecto del deber moral. De este modo, como señala la profesora González, la concepción humeana de que, gracias a la práctica, los seres humanos llegan a obrar establemente movidos por el afecto, preanuncia de alguna manera la doctrina kantiana de las “preconiciones estéticas de la receptividad del ánimo a conceptos morales”.

Brentano (1980, p. 30), al examinar la célebre crítica de Kant al argumento ontológico, afirmó que *Ohne Hume kein Kant*. Cabe decir que Ana

Marta González muestra, en su exposición de la conciliación kantiana del deber con el amor, que también en este caso *sin Hume no hay Kant*.

3.2. La actualidad de la interpretación kantiana del cristianismo y una nueva tarea

No por casualidad comienza Ana Marta González su ensayo con una amplia referencia a la recepción que Jürgen Habermas ha hecho en nuestros días de la filosofía de la religión de Kant. Es sabido que la obra del filósofo prusiano se inscribe en el proyecto ilustrado de sentar las bases de un ámbito de convivencia regido por la razón e independiente de cualquier confesión religiosa. La principal aportación de Kant a esta tarea es haber mostrado que en la propia razón se encuentra la exigencia de ampliar los límites en que se halla encerrado su alcance cognoscitivo teórico, admitiendo ciertas verdades racionales, aunque de innegable inspiración cristiana, que son objeto de lo que el propio Kant llama *fe racional moral*. En este sentido, Habermas se vuelve preferentemente a Kant para encontrar en él apoyo e inspiración en la tarea que el pensador de la Escuela de Fráncfort considera acaso la más urgente del presente, a saber, promover el diálogo entre fe y razón con el fin de, en palabras de Ana Marta González, “contribuir al sostenimiento de sociedades democráticas en un momento en el que el proyecto moderno amenaza con descarrilar, no tanto por razones extrínsecas cuanto por falta de energías morales”.

¿En qué sentido, sin embargo, el recurso a la fe racional moral puede contribuir a la conformación de comunidades de las que, según Habermas, cabría esperar un avivamiento moral que renueve la solidaridad cívica?

Hay que leer hasta el final el artículo de Ana Marta González para encontrar la respuesta que ella propone a esta cuestión. La necesaria vivificación moral podría venir del modo en que Kant interpreta, como objeto de fe racional moral, la esperanza que desde siempre ha alentado el vivir cristiano, la esperanza de que cada uno de nosotros, en cuerpo y alma, y con nosotros todo lo creado, está llamado a participar, *al final de los tiempos*, en la gloria de la resurrección de Cristo, en la renovación de cielos y tierra que sucederá a la catástrofe que pone fin al mundo terreno y a la historia de los hombres. Ciertamente, la religión es, para Kant, la doctrina de la esperanza en el cumplimiento, *al final de los tiempos*, del destino moral del ser humano. “De hecho,” —escribe la profesora González, y las palabras fundamentales las pone ella misma en cursiva— “*la religión moral de Kant no tiene otro*

sentido que sostener esa esperanza intramundana, alentando la conformación de ‘comunidades éticas’, con las que combatir el principio malo en nosotros, como el propio Rovira reconoce”. Y añade, concluyendo con estas palabras su ensayo: “Justamente las comunidades de las que, según Habermas, cabría esperar una renovación de la solidaridad cívica”.

Ana Marta González señala que precisamente a la cuestión de ‘el final de todas las cosas’ ha dedicado Kant muchas meditaciones. Y así, con elegancia, sin un reproche, escribe:

En su por lo demás exhaustivo estudio de la relación entre Kant y el cristianismo, Rovira no avanza en esa dirección. Aunque hace notar que del cristianismo como ‘religión de la doctrina de Cristo’, Kant toma sobre todo ‘verdades morales y verdades referidas a la esperanza en el cumplimiento del destino moral del hombre’, su análisis se centra principalmente en las primeras, o en el aspecto más individual de las segundas.

He aquí, pues, la tarea a la que Ana Marta González me invita: exponer la escatología cristiana, particularmente la escatología universal, en el espejo de la religión moral de Kant. Esta ‘escatología moral’, si así cabe llamarla, o ‘escatología dentro de los límites de la mera razón’, contribuiría a “preservar del olvido”, según las palabras de Habermas (2006, p. 14) citadas por González, “esas dimensiones de nuestra convivencia social y personal en las que los progresos de la modernización cultural y social han causado destrucciones abismales”.

¿Conseguiría, en verdad, la ‘escatología en el espejo de la religión moral’ lo que a Habermas, según él mismo confiesa, le interesa sobre todo de la filosofía de la religión de Kant, a saber, la posibilidad de “apropiarse de la herencia semántica de las tradiciones religiosas sin desdibujar el límite entre los universos de la fe y el saber” (2006, p. 219) y contribuir así al desarrollo de la vitalidad moral de las sociedades democráticas? Con el fin de que el lector pueda responder por sí mismo a esta cuestión, trataré de exponer, siquiera sea provisionalmente y de manera insuficiente, la doctrina kantiana que Ana Marta González echa de menos en *Kant y el cristianismo*.

3.3. Esquema de la escatología en el espejo de la religión moral

Como es sabido, uno de los últimos escritos de Kant lleva por título *El final de todas las cosas*. El estilo literario del ensayo, de apenas doce páginas, es de difícil catalogación. El propio Kant, al anunciarle al editor de la *Berlinische Monatschrift* el próximo envío de este artículo, lo describió como “en parte, quejumbroso y en parte, divertido” [“theils kläglich theils lustig”] (Carta a J. E. Biester, 10 de abril de 1794, *Br*, AA 11, 497). Su estructura argumentativa no es lineal. Las controvertidas cuestiones que en él se tratan, la riqueza de ideas en él contenidas y aun el contexto político y religioso en el que se escribió han dado lugar a diversas interpretaciones sobre su significación última y su alcance.⁵ Pero de este ensayo, completado en algunos puntos con algunos otros pasajes de la obra de Kant, cabe extraer las líneas esenciales de lo que he llamado la escatología cristiana en el espejo de la religión moral.

En la teología cristiana se llama, en efecto, *escatología* (del griego *ἔσχατα*, “cosas últimas”, y *λόγος*, “tratado”, literalmente, pues, “tratado de las últimas cosas”) al estudio de las “postrimerías”, de “las cosas del final”, de aquellas realidades que conciernen al desenlace de la vida personal y de la historia de la humanidad. Suele dividirse por ello la escatología en “individual e inmediata” y “universal y última”, según que se ocupe respectivamente de lo que acontecerá a cada ser humano tras su muerte o del destino final de la humanidad y del universo al término de la historia.

Fiel a su título, el ensayo de Kant es, sobre todo, un breve tratado de escatología universal y última. Ello no impide, sin embargo, que el escrito comience con el recuerdo de la primera de las realidades últimas de la vida de cada hombre: la muerte. La consideración de la muerte permite a Kant, en efecto, ofrecer, en apretado resumen, una escatología individual e inmediata, que presenta a nueva luz la doctrina de los postulados de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios en tanto que creador supremamente sabio del mundo.

No le parece a Kant adecuada la fórmula tradicional que define la muerte como “el tránsito del tiempo a la eternidad”, si por eternidad se entiende un tiempo que se prolonga al infinito, “pues entonces el hombre no

⁵ He aquí la referencia de algunos estudios recientes sobre este escrito de Kant: Holzhey (2001), Hitz (2004), Janowski (2016), Ameriks (2018), Zuckert (2018), Kuehn (2021).

saldría del tiempo, sino que partiría de un tiempo a otro”. La eternidad ha de entenderse, antes bien, como el “fin de todos los tiempos” (*EaD*, AA 08, 327). La muerte es, pues, podríamos decir, el fin del hombre como ser temporal y, por tanto, como objeto de experiencia posible.

Esta caracterización de la muerte se concilia bien con la admisión, a título de postulado de la razón pura práctica, de la *primera* de las realidades postreras que siguen al acto mismo de morir: el comienzo de la ‘perduración ininterrumpida’ de la persona humana, en una forma de duración ‘inconmensurable con el tiempo’. Morir es el *fin* del tiempo de cada uno y, a la vez, el *comienzo* de un modo de existencia ajeno al tiempo. Es claro que de esta *duratio noumenon*, como Kant la llama, “no podemos formarnos concepto alguno (fuera del meramente negativo)” (*EaD*, AA 08, 327). Advértase que, en este escrito, Kant ya no califica a esta perduración, como lo hacía en la *Crítica de la razón práctica*, de ‘inmortalidad del alma’, entendida como la permanencia de la persona humana en un *progreso que va al infinito*, sino que prefiere hablar de una perpetuación *inconmensurable con el tiempo*, fuera del tiempo, por así decir, de la existencia del ser humano.

Pero la descripción de la muerte como *fin* del tiempo de la vida humana y, a la vez, como *comienzo* de una ‘perduración inacabable’ de la persona, incognoscible teóricamente para nosotros, se aviene bien asimismo para postular, como objeto de fe racional, la *segunda* realidad última que se encuentra tras la muerte: el destino definitivo que nos corresponde “como seres *suprasensibles*, que no se hallan bajo las condiciones temporales y que, por tanto, al igual que su estado, tampoco pueden ser aptos para otra determinación de su condición que la moral” (*EaD*, AA 08, 327). Kant advierte de la íntima unidad que el acto de morir tiene con la realidad escatológica que la tradición cristiana ha llamado el ‘día del juicio’, señalando el doble significado que esta expresión tiene en la lengua alemana. El llamado ‘día del juicio’ (*jüngster Tag*) es también el ‘último día’, el ‘día novísimo’. Recuérdese que, en los antiguos tratados de teología cristiana, las cuestiones escatológicas se trataban bajo la rúbrica de *De novissimis*, las realidades últimas o más nuevas, lo que todavía no se ha vivido. “El último día [*der jüngste Tag*]” —escribe Kant—, es decir, el día de la muerte, “aún pertenece al tiempo; pues en él aún *sucede* algo [...], a saber: rendición de cuentas de los hombres por la conducta de su vida”. Por eso es también el día del juicio (*Gerichtstag*).

La sentencia absolutoria o condenatoria del Juez del mundo es, por tanto, el auténtico fin de todas las cosas en el tiempo y, a la vez, el comienzo de la eternidad (bienaventurada o réproba), en que la suerte que a cada uno le cupo permanece tal como fue en el momento del dictamen (de la sentencia) (*EaD*, AA 08, 328).

El momento de la muerte es, pues, el momento en que se dicta sentencia sobre el valor o disvalor moral de nuestra vida.⁶ Adviértase también que, en este escrito de Kant, el ‘postulado de la existencia de Dios’ en tanto bien supremo originario, como así se describe en la *Crítica de la razón práctica*, aparece bajo la figura de la existencia del *Juez del mundo* (*Weltrichter*).

Pero ¿cómo concibe Kant en su escrito dedicado a *El final de todas las cosas* la llamada escatología universal y última? Es sobre todo la respuesta a esta cuestión la que, como hemos visto, echa en falta Ana Marta González en *Kant y el cristianismo*.

La exposición de la doctrina de Kant sobre la escatología universal y última no puede sino comenzar señalando lo que el filósofo entiende por ‘el final de todas las cosas’. Hemos visto que la muerte, es decir, el final de la vida de cada hombre, es la consumación del ser humano como ser sensible y temporal y, a la vez, su comienzo como ser suprasensible y fuera del tiempo. De manera análoga, el ‘final de todas las cosas’ lo concibe Kant como el acabamiento de los todos los seres como “seres temporales y objetos de experiencia” y, a la vez, “en el orden moral de los fines”, como el “comienzo de una perduración como seres *suprasensibles*, que no se hallan bajo las condiciones temporales” y que solo cabe pensar en relación con lo moralmente bueno o malo (*EaD*, AA 08, 327).

No deja de advertir Kant que las nociones entrañadas en la concepción del ‘final de todas las cosas’ son ideas “que la misma razón crea, cuyos objetos (si es que los tienen) radican por completo fuera de nuestro horizonte”. Son, pues, ideas con las que no cabe obtener ningún conocimiento especulativo, pero que la razón práctica pura las pone a nuestro alcance “para que las pensemos en relación con los principios morales, orientados al fin

⁶ En una de las capillas funerarias de la Iglesia de Santa María Magdalena en Torrelaguna, provincia de Madrid, se lee la siguiente inscripción, que recoge admonitoriamente la identidad del día de la muerte con el día de juicio señalada por Kant: *Memorare novissima et in eternum [sic] non peccabis*, “recuerda las realidades del final y no pecarás nunca”, cabría traducir.

último de todas las cosas” (*EaD*, AA 08, 332-333), y les confirmamos así realidad objetiva práctica.

Ahora bien, esta realidad objetiva, pero solo práctica, solo se logra si se piensa el final de las cosas como un final *natural*, es decir, como un desenlace que se sigue *naturalmente*, según reglas, de cierto orden, en este caso, del orden moral. Solo el final de las cosas “según el orden de los fines morales de la sabiduría divina” es el final, que, según declara Kant, “podemos comprender muy bien (con propósito práctico)” (*EaD*, AA 08, 333). Si concebimos, en cambio, el final en un sentido *antinatural*, no atendido, por tanto, a orden alguno, divagaríamos en la concepción de un final de las cosas o bien *sobrenatural* o *místico*, o bien *contranatural*, *antinatural* o *invertido*.

La presentación de la concepción que Kant se formó de la escatología universal y última no puede desatender las dos preguntas fundamentales que el propio filósofo plantea al respecto y las respuestas que a ellas ofrece. La primera pregunta es: “¿Por qué esperan los hombres, *en general*, un fin del mundo?”. La segunda reza: si este fin se les concede, “¿por qué ha de ser precisamente un fin con horrores (para la mayor parte del género humano)?” (*EaD*, AA 08, 330).

El porqué que responde a la primera pregunta se halla en una característica esencial de los seres racionales finitos, a los cuales

la razón les dice que la duración del mundo tiene un valor en tanto que los seres racionales se conforman al fin último de su existencia; pero si este no se ha de alcanzar, la creación les parece sin finalidad: como una farsa sin desenlace ni intención razonable (*EaD*, AA 08, 330-331).

La razón que responde al segundo interrogante se halla, más bien, en la naturaleza de ese particular ser racional que es el hombre, a saber, “la condición corrompida del género humano”; poner un fin a esa condición, “y ponerle un fin terrible” —escribe Kant— “sería la única medida decorosa de la sabiduría y justicia supremas (para la mayoría de los hombres)” (*EaD*, AA 08, 331).

La idea que se hizo Kant del “final de todas las cosas”, los límites que, para la especulación, atribuye a semejante idea, la finalidad moral que concede a su consideración y, al cabo, la necesidad racional de la que la idea

surge, explican, al menos en cierta medida, el modo en que Kant recoge en su meditación las realidades últimas que clásicamente estudia la escatología cristiana. Estas realidades novísimas son tradicionalmente cuatro: la parusía, la resurrección de la carne, la nueva creación y el juicio final. Unas someras y necesariamente incompletas indicaciones sobre el modo en que las refleja la religión moral de Kant bastarán, sin embargo, para el propósito de las presentes consideraciones.

El lector de *Kant y el cristianismo* puede inferir sin dificultad que, en la escatología moral de Kant, no puede tener lugar alguno la esperanza escatológica en la resurrección de la carne. Ello no solo porque el dogma de la resurrección de Cristo, con el que esa esperanza está íntimamente conectada, afirma un misterio que cae fuera de “los límites de la mera razón”, a los que la religión moral se atiene escrupulosamente, sino también porque, al decir de Kant, la afirmación de la resurrección compromete a la filosofía con un concepto “muy engorroso” (*sehr lästig*). Su inconveniencia estriba en que concebir como resurrección la perduración de la vida tras la muerte implica admitir la sumamente problemática hipótesis de “la materialidad de todos los seres mundanos”. Esta hipótesis, en efecto, obliga a afirmar lo que Kant tiene por inaceptable: que la personalidad del hombre en la vida futura “solo tiene lugar bajo la condición del mismo *cuero* precisamente” y que el mundo futuro “no podría ser sino *espacial*” (*RGV*, AA 06, 128 nota). Si, como hemos visto, el final de todas las cosas es el acabamiento de todos los seres en tanto que objetos de experiencia, ¿no supone este final —parece preguntar Kant— la desaparición no solo de toda condición temporal, sino también de toda condición espacial y corpórea de las cosas?

La esperanza escatológica que profesa la religión moral de Kant se reduce, por tanto, a la esperanza en las otras tres postrimerías que afirma la escatología cristiana: la parusía, la nueva creación y el juicio final, bien que interpretadas de manera peculiar, “dentro de los límites de la mera razón”. Estas tres realidades suponen, al decir de Kant, por una parte, la necesaria “separación de los buenos respecto de los malos” [„Scheidung der Guten von den Bösen“] (*RGV*, AA 06, 135); por otra, el deseo del ser humano, nacido de la observancia de las leyes morales como mandamientos divinos, de obtener la “dignidad de ser ciudadano de un Estado divino” [„Würdigkeit, Bürger eines göttlichen Staats zu sein“] (*RGV*, AA 06, 134).

Es importante advertir que, según la repetida enseñanza de Kant, el ‘reino de los cielos’ (*Himmelreich*), “los nuevos cielos y la nueva tierra” de los que habla el libro del Apocalipsis (21, 1), es decir, en palabras del filósofo, “la consumación de esta gran mutación del mundo” (*RGV*, AA 06, 134) no tendrá lugar solo *tras* el final de todas las cosas, sino *en* el final mismo de todas ellas. Como bien señala Ana Marta González en su ensayo, la esperanza a la que se refiere la religión moral de Kant no es solo *transhistórica*, sino *intrahistórica*, no se refiere solo a una realidad *más allá de* la historia, sino a una realidad *dentro de* la historia, aquella que constituye justamente su final. Baste en esta ocasión para probarlo un breve comentario.

La esperanza escatológica *transhistórica* adopta la imagen del ‘juicio final’ (*Gerichtstag*). Así como en la escatología individual e inmediata el ser supremo moral se presenta como Juez que juzga el valor moral de cada hombre inmediatamente tras su muerte, en la escatología universal y última Dios se presenta como el *Juez del mundo* (*Weltrichter*) que, al final de los tiempos, al término de la historia, juzgará, en clásica fórmula cristiana, ‘a los vivos y a los muertos’, que juzgará, podríamos decir, el valor moral de la humanidad en su conjunto.

Las sentencias que cabe pensar que dicte este Juez supremo se reducen a tres posibles en principio (*EaD*, AA 08, 328-329): que “*todos* los hombres (unidos por expiaciones más o menos largas)” sean dignos de la “eterna bienaventuranza”, que ninguno lo sea, sino que “*todos estén* destinados a ser condenados”, o que conceda la bienaventuranza eterna “a *algunos* elegidos y a todos los *demás* la eterna condenación”. De estas tres posibilidades hay que excluir la segunda, pues si todos los hombres estuvieran destinados a ser condenados, “no habría modo de justificar por qué habían sido creados”. “La aniquilación de todos” —escribe Kant— “revelaría una sabiduría deficiente, que, descontenta con su propia obra, no sabría de otro remedio mejor que destruirla” (*EaD*, AA 08, 329). Ante las dos posibilidades que quedan, la del sistema de los “unitaristas” y la del sistema de los “dualistas”, según las denominaciones de Kant, el filósofo se decanta por el segundo:

Hasta donde se nos alcanza, hasta donde podemos explorar, el sistema dualista (pero solo bajo el supuesto de *un* primer ser sumamente bueno) encierra un motivo superior en sentido *práctico* para cada hombre respecto de cómo se tiene que regir él mismo (no para cómo tiene que regir a los demás) (*EaD*, AA 08, 329).

La razón de ello es patente: en la medida en que cada uno se conoce moralmente, “la razón no le presenta ninguna otra perspectiva de la eternidad que la que su propia conciencia le abre a través de la vida que lleva” (*EaD*, AA 08, 329).

El mundo futuro, el cielo o el infierno que nos anuncia la esperanza en lo que ocurrirá tras el final de la historia de la humanidad, es, por tanto, un mundo esencialmente moral. Así lo declara Kant expresamente en una reflexión, acaso poco conocida, datada unos años antes de la aparición de la primera Crítica, entre 1776 y 1778. Dice así:

El otro mundo (intelectual) es propiamente aquel donde la felicidad coincide exactamente con la moralidad: cielo [*Himmel*] e infierno [*Hölle*], de los cuales el uno apunta a la máxima felicidad y el otro a la miseria. El otro mundo es un ideal necesariamente moral (*Refl* 6838, AA 19, 176).

En la imaginación de los hombres, la esperanza escatológica *intrahistórica* viene acompañada, como indicios que anticipan la venida de esas realidades últimas que tradicionalmente se conocen como la ‘parusía’ y la ‘nueva creación’, de ciertos signos y señales. Unos de esos indicios son los llamados ‘presagios del último día’. “¿Qué imaginación, excitada por gran expectativa, está falta de signos y prodigios?” (*EaD*, AA 08, 331), pregunta retóricamente Kant. Todos esos augurios son, advierte el filósofo, “del género espantoso”, sea ese espanto de índole moral, referido a la caída en la extrema inmoralidad de los seres humanos, sea de índole natural o, acaso mejor, física, concerniente al acontecimiento de terribles desastres de la naturaleza. Estos temores, sin embargo, suponen concebir el final de todas las cosas en sentido *antinatural*, es decir, contrario al orden de los fines morales. El orden moral, escribe Kant, “si tenemos en cuenta las pruebas de la experiencia, a propósito de las ventajas morales de nuestro tiempo sobre las anteriores”, nos lleva a

abrigar la esperanza de que el último día se parecerá más a la ascensión de Elías que a un descenso al infierno parecido al de la cuadrilla de Coré, y se introduzca sobre la tierra el final de todas las cosas (*EaD*, AA 08, 332).

Pero en los días precedentes al fin de todas las cosas acontecerá también, según la profecía del propio Cristo, la aparición del Anticristo. Kant se hace también eco de este anuncio y ofrece su particular interpretación de ella. Si en los últimos días “lo esencial y más excelente de la doctrina de Cristo” se adulterara, si el cristianismo dejara en esos días de ser “digno de amor”, entonces “la mentalidad dominante de los hombres debería ser una aversión y oposición a él; y el *Anticristo*, que se tiene por precursor del último día, comenzará su breve reinado (fundado probablemente en el temor y el egoísmo)”. Esto constituiría, según Kant, “el *final (inverso) de todas las cosas en el sentido moral*” (*EaD*, AA 08, 339). Nuevamente, es el temor a la posibilidad del abandono del orden de la moralidad lo que explica la inquietante figura del Anticristo, símbolo, cabría decir, aunque Kant no lo diga así, de la idea de una humanidad detestable a Dios.

Son también símbolos, es decir, sensibilizaciones de ideas de la razón, las dos realidades postreras que los cristianos llaman la parusía, o segunda venida de Cristo en toda su gloria y poder, y la creación de un nuevo cielo y una nueva tierra. Así simbolizadas, ambas realidades sirven para vivificar la esperanza en el fin natural del fin del mundo, es decir, en el triunfo del principio bueno sobre el malo sobre la tierra.

Dos pasajes de la obra de Kant lo prueban de manera inequívoca. El primero pertenece al libro sobre la religión y se halla bajo el significativo título de “Representación histórica de la fundación gradual del dominio del principio bueno sobre la tierra”. En él se dice que el reino de los cielos (*Himmelreich*) puede representarse como

la imagen de un reino visible de Dios sobre la tierra (bajo el gobierno de su representante y lugarteniente descendido de nuevo) y de la felicidad que bajo él, tras la separación y expulsión de los rebeldes que intentan una vez más la resistencia, debe gozarse aquí en la tierra, junto con la total exterminación de aquellos y de su caudillo (en el Apocalipsis), y así el *fin del mundo* constituye la decisión de la historia [*Beschluß der Geschichte*] (*RGV*, AA 06, 134).

El otro pasaje se halla en uno de los opúsculos de Kant sobre la filosofía de la historia. Constituye el principio octavo de los nueve que se exponen en *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*. Dice así:

Se puede considerar la historia de la especie humana en su conjunto como el cumplimiento de un plan oculto de la naturaleza, destinado a producir una constitución estatal interiormente perfecta, y *con este fin*, también exteriormente perfecta, como el único estado por el cual la naturaleza puede desarrollar todas las disposiciones de la humanidad (*IaG*, AA 08, 27).

Kant enuncia así lo que él mismo llama el “quiliasmismo” (*Chiliasmus*) de la filosofía. Como se advierte, los dos pasajes citados aluden a ese célebre pasaje del Apocalipsis (20, 4-5) en el que se habla de la venida de Cristo para reinar durante mil años junto con sus mártires. No es, por tanto, descabellado atribuir a Kant una suerte de ‘milenario’, que infunde una esperanza intrahistórica sobre el final de la historia y de la humanidad.

Cabe ahora plantear de nuevo al lector la pregunta formulada al final del apartado anterior. ¿Conseguirá, en verdad, la ‘escatología dentro de los límites de la mera razón’, que aboga por la esperanza en el desarrollo natural del orden de los fines morales tanto al término de la historia cuanto antes de su definitivo final, alentar la conformación de ‘comunidades éticas’ y propiciar la renovación de la solidaridad cívica?

4. Comentarios a la “nota al pie” de *Kant y el cristianismo* añadida por Pedro Jesús Teruel

No sé qué me admira más del ensayo que Pedro Jesús Teruel ha escrito con ocasión de la lectura de *Kant y el cristianismo*, si el derroche de erudición que en él se encuentra, la originalidad de su planteamiento o el rigor con que su autor establece las conclusiones.

La erudición contenida en las páginas de “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*” es, en verdad, asombrosa, por lo variada y fundamentada. Pero es una erudición que no solo no cansa ni entorpece la visión de lo esencial, sino que sirve inteligentemente a los propósitos del ensayo. Así ocurre con la referencia a la filmografía de Ingmar Bergman, con la mención a los debates que la relación de Kant con el cristianismo ha provocado desde la primera hora hasta nuestros días, con el relato del comentario de Vaihinger, de humor corrosivo, al supuesto argumento kantiano de la existencia de Dios *ex avicula e nido dejecta*, o con las

observaciones sobre ciertas interpretaciones de que ha sido objeto la obra de Kant a finales del siglo XIX y principios del XX, y aun sobre los ecos que de esas interpretaciones se dejan oír todavía en nuestros días.

La originalidad del planteamiento se advierte ya en el subtítulo del escrito: tomando pie en varias convergencias terminológicas y conceptuales, Pedro Jesús Teruel se propone analizar la teoría de las ficciones de Hans Vaihinger como clave para entender la interpretación que Kant propone del cristianismo. La perspectiva es, en verdad, novedosa e iluminadora. Es sabido que Kant sostiene que las ideas de la razón pura son solo conceptos heurísticos que nada nos dicen sobre la constitución de su objeto, sino solo sobre el modo en que hemos de buscar su constitución y su enlace con los objetos de la experiencia, de tal manera, por ejemplo —escribe el propio filósofo—, “que las cosas del mundo tienen que considerarse *como si* recibieran su existencia de una inteligencia suprema” (*KrV*, A671/B699). He aquí la pregunta que mueve la indagación de Teruel: ¿No cabría también, sirviéndose de la “filosofía del ‘como si’ (*als ob*)” desarrollada por Vaihinger, considerar la interpretación kantiana de los dogmas cristianos como ficciones, en absoluto verdaderas, pero “cuya función”, en palabras del propio Teruel, “consistiría en fomentar las disposiciones cuya coherencia promueven, a saber, las disposiciones morales”?

El rigor de las conclusiones del ensayo, en fin, se apoya en los finos análisis que Pedro Jesús Teruel lleva a cabo sobre el modo en que se presentan, a la luz del referido ficcionalismo de Vaihinger, cuatro enseñanzas capitales de Kant sobre la religión en general y el cristianismo en particular. Tales enseñanzas son la afirmación de la existencia de Dios como postulado de la razón pura práctica, la doctrina kantiana de la gracia, la interpretación de la naturaleza de Cristo propuesta por el filósofo prusiano y la adhesión a los principios morales tal como la concibe el formalismo ético.

Pedro Jesús Teruel califica de “nota al pie” de mi libro el escrito que dedica a comentar *Kant y el cristianismo*. ¿Me equivoco si veo en este calificativo, primero, un signo de modestia filosófica y, segundo, el deseo de dialogar sobre los temas tratados antes que la voluntad de oponer reparos a mi libro? Con este mismo deseo, para proseguir este diálogo, propongo en lo que sigue unas breves reflexiones sobre dos cuestiones suscitadas por la lectura del ensayo de Teruel.

4.1. ¿Es la filosofía del “como si” un modo cristiano de pensar?

Como ha quedado dicho, el propósito de Teruel en su ensayo es repensar la interpretación kantiana de algunos dogmas cristianos a la luz de la filosofía del “como si” propuesta por Vaihinger, el fundador de los *Kant-Studien*. De hecho, Vaihinger reconoce que la principal fuente histórica de este modo de pensar se halla en la filosofía de Kant, modo kantiano de pensar que, según afirma, “ha permanecido casi inadvertido e incomprendido durante más de cien años” (1922, p. 613). De ahí que, en su libro capital, Vaihinger se propusiera responder a esta cuestión, que pone al lado de la famosa pregunta de Kant sobre la posibilidad de los juicios sintéticos a priori, a saber: “¿Cómo puede ser que obtengamos algo correcto [*Richtige*] con representaciones conscientemente falsas [*bewusstfalsche Vorstellungen*]?” (1922, p. XII).

El modo de pensar propuesto por Kant, y fundamentado y desarrollado por Vaihinger con suma originalidad, trae inevitablemente a las mentes el conocido pasaje de la primera carta de Pablo de Tarso a los Corintios en los que aparece repetidamente la expresión “como si”. El pasaje en cuestión dice:

Digo esto, hermanos, que el momento es apremiante. Queda como solución que los que tienen mujer vivan como si no la tuvieran; los que lloran, como si no lloraran; los que están alegres, como si no se alegraran; los que compran, como si no poseyeran; los que negocian en el mundo, como si no disfrutaran de él: porque la representación de este mundo se termina (1 Cor 7, 29-31).

¿Es entonces el modo de pensar “como si” un modo cristiano de pensar?

Para esbozar una posible respuesta a esta cuestión es preciso recordar brevemente los supuestos sobre los que Vaihinger construye su filosofía de las ficciones, el modo en que concibe la naturaleza misma de semejantes construcciones ficcionales y la finalidad que les atribuye.

Los supuestos del ficcionalismo están conformados por la posición básica de lo que el propio Vaihinger llama el “positivismo idealista”. Cabría cifrar esta postura filosófica en dos afirmaciones principales. La primera es que conocer es una función biológica. En palabras de Vaihinger: “El pensamiento científico es una función de la psique. Por ‘psique’ no entendemos primeramente una sustancia, sino el todo orgánico [*organische Gesamtheit*] de todas las llamadas acciones y reacciones ‘ánimicas’” (1922,

p. 1). La segunda afirmación es que el conocimiento, en tanto que función biológica, está puesto al servicio, dicho de términos darwinianos, de la ‘lucha por la vida’. Así lo dice el autor de *La filosofía del como si*:

La psique es, pues, una máquina que se perfecciona continuamente, cuya finalidad es realizar de la forma más segura, expedita y con el mínimo gasto de energía, los movimientos necesarios para la conservación del organismo; movimientos en el sentido más amplio, como objetivos últimos de todas nuestras acciones. Toda nuestra vida espiritual se halla enraizada en las sensaciones y culmina en movimientos; lo que hay entre medias son mero punto de tránsito (1922, p. 178).

Punto de tránsito esencial entre el origen ineludible de nuestra vida psíquica —las sensaciones— y su finalidad —los movimientos, objetivos últimos de nuestras acciones— son, según el positivismo idealista, los constructos ideacionales que elaboramos. Con ellos no buscamos representarnos el llamado ‘mundo real’, sino mantenernos en la existencia y aun lograr una vida más rica y completa. No cabe ya, en verdad, concebir en este sistema la verdad como la adecuación de nuestros pensamientos con la realidad. Es más: gran parte de los constructos mentales que nos forjamos son ficciones. Unas lo son en sentido pleno, porque se contradicen a sí mismas, como, en los ejemplos de Vaihinger, el átomo o la ‘cosa en sí’. Otras lo son, no por ser autocontradictorias, sino por contradecir la realidad tal como está dada o desviarse de ella, como ocurre con las clasificaciones artificiales de las cosas. A las primeras las llama Vaihinger “ficciones auténticas” (*eigentliche Fiktionen*); a las segundas, “medioficciones” (*Halbfiktionen*) o semificciones (*Semifiktionen*) (1922, p. 24). Ambos tipos de constructos ficcionales, que, por lo demás, forman un continuo, son expresión de la estructura “como si” del pensamiento.

Tras lo expuesto, es clara la finalidad de estas ficciones y semificciones. Vaihinger la declara así: “Debe recordarse que el mundo entero de representaciones en su conjunto no tiene el destino de ser una imagen de la realidad —ello es una tarea completamente imposible—, sino un instrumento para orientarnos más fácilmente en ella” (1922, p. 24).

Mirado a esta luz, aparecen claras las semejanzas, pero también las diferencias insalvables, entre la filosofía del ‘como si’ y la recomendación paulina de vivir ‘como si’. Ante todo, las ficciones o semificciones de

Vaihinger pretenden tomar lo que no es ni puede ser verdadero ‘como si’ realmente lo fuera. Pablo de Tarso, en cambio, invita a tomar lo que es verdadero ‘como si’ en definitiva no lo fuera. El primero toma lo que no es ‘como si’ lo fuera. El segundo, lo que es ‘como si no’ lo fuera.⁷ Vaihinger parte pues de un constructo intelectual contradictorio o alejado de la realidad. Pablo de Tarso parte de la realidad misma. Es, en efecto, sobre el indudable conocimiento de la realidad inmediata del mundo y de nuestra vida (estar casados, llorar, estar alegres, comprar, poseer, negociar, disfrutar) sobre lo que Pablo de Tarso construye sus ficciones o, acaso mejor, sus suposiciones o hipótesis.

Por ello, además, el ‘como si’ de Vaihinger supone necesariamente que la verdad no es la conformidad del pensamiento con la realidad, mientras que el ‘como si no’ del apóstol de los gentiles supone necesariamente reconocer que la verdad es, como dice la fórmula clásica, *adaequatio intellectus cum re*.

Finalmente, la finalidad de las ficciones de Vaihinger no es conducirnos a la verdad de lo real, tarea que declara imposible, sino orientarnos vitalmente en el mundo, disponernos a llevar a cabo más adecuadamente nuestras funciones orgánicas, desatendiendo, por imposible de conocer, el verdadero modo de ser de la realidad. Sus ficciones, conscientemente falsas, no pueden liberarnos de la falsedad. Solo nos permiten realizar mejor nuestra vida orgánica: son ficciones, pero útiles (*nützliche Fiktionen*). En cambio, con sus ‘ficciones’, Pablo de Tarso busca que conozcamos más radicalmente la realidad y, con ello, que vivamos una vida más plenamente verdadera. Sus ‘como si no’ tienen como objetivo revelar una dimensión más radicalmente verdadera de la realidad que la que se presenta a nuestra experiencia inmediata. Paradójicamente, sus suposiciones no pretenden que vivamos en el engaño, sino en la realidad más auténtica. Tras recomendar, en efecto, sus ‘como si no’, escribe Pablo: “Os digo todo esto para vuestro bien; no para poner una trampa, sino para induciros a una cosa noble y al trato con el Señor sin preocupaciones” (1 Cor 7, 35). El apóstol nos invita, pues, a conocer más profundamente la realidad para “vivir intensamente lo real” (Giussani, 2008, p. 156), nos insta a dar

⁷ Esta fórmula, que distingue con claridad las dos maneras en que cabe entender la *forma mentis* del ‘como si’, me fue sugerida por Juan José García Norro.

plenitud de sentido y de realidad al tiempo en que transcurre nuestra vida, porque “el momento es apremiante”.

4.2. ¿Qué significa considerar los deberes morales ‘como si’ fueran mandatos divinos?

Respecto de la concepción kantiana de la existencia de Dios como postulado de la razón pura práctica, de la admisión kantiana de la gracia como corolario de semejante postulado y de la aproximación kantiana a la figura de Cristo, no puedo por menos que concordar tanto con las conclusiones a las que llega Pedro Jesús Teruel como con los análisis que las sustentan. En todos estos casos, afirma Teruel, “la interpretación ficcionalista ha de ser rechazada”. Para ellos vale la rotunda afirmación con la que concluye Teruel su escrito: “La perspectiva kantiana sobre el cristianismo no implica, pues, una genérica consideración ficcional, sino una restricción conceptual”.

Me separo de él, sin embargo, en el otro caso que examina. Según Teruel, la teoría vaihingeriana de las ficciones sí ofrece, en cambio, una clave hermenéutica correcta para entender la concepción kantiana de la religión, a la que, como es sabido, el filósofo define como la consideración de nuestros deberes morales *como si* fueran mandatos divinos (*RGV*, AA 06, 153). ¿Hay que entender entonces este ‘como si’ como una de las ficciones de las que trata Vaihinger?

Pedro Jesús Teruel sostiene que, con la consideración de los preceptos morales ‘como si’ proviniesen del acto legislador del ser divino, “se pretende una afirmación metafórica sobre su legitimidad: poseen fuerza incondicionada”. Esta afirmación cabe entenderla en un sentido —en el que acaso no lo haya entendido en realidad el propio Teruel— que puede llevar a un grave equívoco. Cabe entender que ‘afirmación metafórica’ equivale sencillamente a ‘ficción’. Ficción, cabría todavía entender, sobre la ‘legitimidad’, sobre el carácter ‘incondicional’ de los mandamientos morales.

Dejemos a un lado en esta ocasión si es este el sentido en que hay que entender la afirmación de Teruel o si no lo es en absoluto y atribuírselo a él supone grave injusticia. Contentémonos con recordar ahora una enseñanza capital de Kant. Según el filósofo, el uso práctico puro de la razón, sin necesidad de fingir nada, reconoce por sí solo la legitimidad y la fuerza incondicionada, categórica, de los preceptos morales. Ese mismo uso puro de la razón práctica conduce también, sin embargo, a admitir algo que está

completamente fuera de los límites del uso puro de la razón teórica: que solo un ser divino podría dar efectivo cumplimiento al fin último que nos proponen los deberes morales. Solo Dios como ser supremo moralmente bueno y omnipotente podría dar la felicidad a quienes, por el cumplimiento del deber por el deber, se han hecho dignos de ella. ¿Por qué entonces no admitir, ‘como si’ en verdad pudiéramos conocerlo teóricamente, que los mandatos morales y la promesa que encierran proceden de un legislador que puede y quiere cumplir la promesa contenida en sus mandamientos?

Adviértase entonces que reputar nuestros deberes morales *como si* fueran mandatos divinos no es idear una ficción en el sentido de Vaihinger. Lejos de ser un constructo autocontradictorio o alejado de la realidad, la afirmación de que Dios es condición de posibilidad de la realización del bien supremo es afirmación exigida por la razón en su uso práctico puro. Es más, esta afirmación es la única que nos hace evitar el *absurdum practicum* de tener que elegir entre dos imposibles: hacernos felices mediante el solo cumplimiento del deber o ser virtuosos buscando únicamente nuestra felicidad. Ciertamente, Kant advierte que la afirmación en cuestión no puede admitirse como objeto del saber teórico, pero sí como objeto de fe racional moral. En la expresión técnica del filósofo se trata, en efecto, de un ‘postulado de la razón pura práctica’.

Si Kant no se hubiera pronunciado expresamente sobre la peculiar índole de postulado de esta afirmación, estaríamos tentados de pensar que estamos, no ante lo que Vaihinger entiende por ficción, es decir, ante una suposición que ha de ser justificada como conveniente, sino ante lo que el autor de *La filosofía del como si* entiende por hipótesis, es decir, ante una suposición que pretende ser verificada como la única explicación posible de algo dado (Vaihinger, 1922, p. 150). En este caso, este ‘como si’, este pensar —que no conocer— que hay que comportarse moralmente ‘como si’ hubiera un Dios que cumple la promesa que Él mismo hace, es ante todo expresión de la esperanza que nos permite albergar la vida moral. Es la esperanza, no la ficción útil, de que la promesa se cumplirá en otra vida.

En conclusión, también en este caso, a mi parecer, la teoría vaihingeriana de las ficciones, lejos de ofrecer una clave hermenéutica correcta del pensamiento de Kant sobre la índole de la religión, nos ‘engaña’, por así decirlo, sobre la naturaleza de la esperanza a la que, según el filósofo, nos da derecho el fin último de la vida moral.

5. Los engaños en el conocimiento moral de nosotros mismos. Consideraciones sobre el comentario de Rafael Reyna

El comentario sobre *Kant y el cristianismo* que ha escrito Rafael Reyna revela a las claras no solo que su autor es un profundo conocedor de la filosofía de Kant, sino también que, como auténtico pensador, ha centrado su atención en cuestiones verdaderamente esenciales. Reconoce paladinamente que está “completamente de acuerdo con los resultados” que expongo en la obra y que esa concordia de pareceres ha constituido precisamente “la primera y más importante dificultad” que ha encontrado en su tarea de crítico de *Kant y el cristianismo*. Por ello, más que presentar objeciones contra la doctrina expuesta en el libro, Reyna ha preferido comentar aspectos esenciales sobre la relación que se descubre entre la ética de Kant y la doctrina moral de Cristo, alumbrando así cuestiones que yo no había tratado, al menos no tan explícitamente, en mi trabajo.

De este modo, tras ofrecer una breve panorámica de los resultados de mi investigación, Rafael Reyna señala la conexión entre el modo en que Kant justifica la validez universal de la ley moral y el concepto cristiano de ‘reino de Dios’. Pone luego de relieve el enlace entre el cumplimiento del deber que, según el filósofo regiomontano, tenemos de conocernos moralmente a nosotros mismos y el rezo del padrenuestro. Y no deja, en fin, de mostrar el vínculo que hay entre la propensión al autoengaño que Kant atribuye a nuestra especie con el *mysterium iniquitatis*, ocupándose así del difícil problema de la posibilidad del engaño sobre uno mismo. Las observaciones de Reyna sobre estos capitales asuntos rezuman originalidad, perspicacia y notable profundidad filosófica. Tomo nota con agradecimiento de la enseñanza que proporcionan.

Los comentarios de Reyna sobre las relaciones entre la moral kantiana y el cristianismo me dan ocasión de añadir por mi parte dos consideraciones. La primera de ellas es una *puntualización* sobre lo que Rafael Reyna expone respecto del papel que, según Kant, la afirmación de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma desempeña en la moralidad. Rafael Reyna sostiene que, en esta importante cuestión, se aprecia una evolución en el pensamiento de Kant ya en el mismo periodo ‘crítico’. No es la misma, según él, la doctrina que sobre el asunto expone Kant en el “Canon de la razón pura” de la primera Crítica, publicada en 1781, que la enseñanza definitiva que el filósofo ofrece en su segunda Crítica, aparecida en 1788. Si ese fuera el caso, y aunque Rafael

Reyna, con suma elegancia, se abstenga de decirlo, en mi libro habría cometido un pecado de omisión: habría privado a sus lectores del conocimiento de una vacilación doctrinal en una cuestión que concierne esencialmente a la concepción que se formó Kant de la religión y, por tanto, del cristianismo.

La segunda consideración pretende servir de *complemento* a las cuestiones tratadas por Reyna respecto del conocimiento moral de sí mismo y los peligros del autoengaño. Quisiera presentar mis comentarios al respecto como si se tratara de la exégesis que Kant habría propuesto de la admonición de Cristo de que vemos la mota en el ojo ajeno y no reparamos en la viga en el nuestro (Mt 7, 3-5; Lc 6, 41-42).

5.1. ¿Ha defendido Kant en el período crítico que la afirmación de la existencia de Dios y la vida futura son ‘motores’ del obrar moral?

Rafael Reyna sostiene que Kant no mantuvo desde siempre su célebre tesis, con la que inaugura su libro sobre la religión, según la cual “la moral conduce ineludiblemente a la religión”. Ello se debe, según su interpretación, a que, en el “Canon de la razón pura” de la primera Crítica,

Kant mantiene que, por sí solas, la representación de una divinidad que recompensa o castiga y la creencia en una vida más allá de esta, tienen ya una función motivadora y que, por tanto, pueden ser, en definitiva, motivos impulsores de la acción [*Triebfedern*].

El filósofo prusiano habría mudado luego de parecer, porque habría advertido que esta concepción “colisionaba con la asunción, fundamental para Kant frente a Hume, de que, si la razón misma ha de ser práctica, ella, por sí sola, ha de ser suficiente para disparar la acción”. ¿Es esto así? ¿Hay semejante mudanza en la concepción de Kant en asunto tan capital?

Ante todo, la interpretación de Reyna choca con esta declaración del filósofo, que se encuentra precisamente en la aludida sección de la *Crítica de la razón pura*:

Admito que hay realmente leyes morales puras que determinan enteramente a priori (sin referencia a fundamentos motores empíricos [*empirische Bewegungsgründe*], es decir, a la felicidad) la acción y la omisión, es decir, el uso de la libertad de un

ser racional en general, y que esas leyes mandan *absolutamente* (no solo hipotéticamente bajo la suposición de otros fines empíricos) y que, por tanto, son necesarias en todo sentido (*KrV*, A807/B835).

Ya en su primera Crítica, siete años antes de la publicación de la *Crítica de la razón práctica*, Kant habría defendido, pues, que la razón pura es, por sí sola, práctica. Y esa misma doctrina la sigue manteniendo en 1785, cuando publica la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, en la que afirma inequívocamente, diríase que contra Hume, que “el fundamento de la obligación no debe buscarse en la naturaleza del hombre o en las circunstancias del universo en que el hombre está puesto, sino a priori exclusivamente en conceptos de la razón pura” (*Gr*, AA 04, 389).

Pero acaso Reyna, para justificar su interpretación, se refiera, sin citarlo, a otro pasaje del “Canon de la razón pura”, que dice así:

Es necesario que todo el curso de nuestra vida esté sometido a máximas morales, pero al mismo tiempo es imposible que esto ocurra si la razón no junta con la ley moral, que es una mera idea, una causa eficiente que determine para la conducta conforme a la ley moral un resultado correspondiente exactamente a nuestros fines más elevados, sea en esta o en otra vida. Así, pues, sin un Dios y un mundo no visible ahora, pero esperado por nosotros, serán las ideas soberanas de la moralidad ciertamente objetos del aplauso y la admiración, pero no motores del propósito y de la ejecución, porque no colman todo el fin que es natural a todo ser racional y determinado y necesario por esa misma razón pura a priori (*KrV*, A812-813/B840-841).

En este pasaje se habla, ciertamente, de que Dios y el mundo futuro son ‘motores’ (*Triebfedern*), y ello parece dar la razón a la interpretación de Reyna. Pero adviértase que no dice que son “motores de la razón práctica pura” [„Triebfedern der reinen praktischen Vernunft“], por utilizar la expresión de la segunda crítica, es decir, motores de la acción moral. Tales motores no son otros que las leyes morales mismas. Dios y la vida futura son, según se dice en el pasaje que comento, “motores del propósito y de la ejecución” [„Triebfedern des Vorsatzes und der Ausübung“]. ¿Qué quiere decir Kant con esta especificación? Lo ha declarado el propio filósofo en las primeras líneas del pasaje que contiene la expresión. Dios es “una causa eficiente [*eine wirkende Ursache*] que determina para la conducta conforme

a la ley moral un resultado correspondiente exactamente a nuestros fines más elevados, sea en esta o en otra vida”. ¿No es esto tanto como afirmar que la moral (“la conducta conforme a la ley moral”) *conduce inevitablemente* a la religión (puesto que solo Dios puede “*determinar un resultado correspondiente exactamente a nuestros fines más elevados, sea en esta o en otra vida*”)? ¿No enuncia Kant esto mismo cuando dice, en el pasaje que comento, que la razón ha de “juntar con la ley moral”, ley ya conocida por nosotros y que nos obliga por sí misma, la admisión de Dios y una vida futura?

Explicuémoslo de otra manera. “Es necesario”, decía Kant al comienzo del pasaje que he citado, “que todo el curso de nuestra vida esté sometido a máximas morales”. Es la razón práctica pura la que nos enseña cuáles son las leyes morales y cuáles son los fundamentos motores (*Bewegungsgründe*) puros por los que hemos de plegarnos a ellas, según había afirmado Kant en el primer pasaje que he transcrito del “Canon de la razón pura”. Si levantamos ahora la mirada y contemplamos el “propósito” (*Vorsatz*) final de una vida sometida a máximas morales y, a la vez, a la inevitable búsqueda de la felicidad, y pensamos en la “ejecución” (*Ausübung*) de ese propósito último, ¿cuáles son los ‘motores’ que ponen en marcha, no nuestra observancia de las leyes morales, sino que la observancia de esas leyes ‘ejecute’, cumpla el ‘propósito’ al que nuestro querer apunta en definitiva? La mera observancia de esas leyes no realiza, en verdad, semejante fin último: nos hará moralmente buenos, moralmente dignos de la felicidad, pero no necesariamente felices. Solo Dios puede ser la ‘causa eficiente’ de que, en esta vida o en una vida futura, obtengamos realmente la felicidad a la que nos hemos hecho moralmente acreedores. Por tanto, no son Dios, ni la recompensa o el castigo recibidos en una vida futura, los ‘motores’ de nuestra vida moral, sino los ‘motores’ del fin último al que tiende nuestra vida moral: obtener la felicidad moralmente merecida. Si cupiera decirlo así, cabría proponer esta fórmula: Dios y la vida futura no son motores que actúan *antes* de la ley moral y para que nos sometamos a la ley moral; son, antes bien, motores que actúan *después* de la ley moral y porque nos hemos sometido (o hemos rechazado hacerlo) a la ley moral. De ahí que la moral conduzca ineludiblemente a la religión.⁸

⁸ En otro pasaje del “Canon de la razón pura” Kant señala expresamente que “la moralidad en sí misma constituye un sistema, pero la felicidad no, como no sea, en cuanto distribuida, en exacta conformidad con la moralidad. Esto, sin embargo, solo es posible en el mundo inteligible bajo un creador y regidor sapientísimo”. Y añade (y pongo yo en cursiva una frase que me parece significativa al respecto): “Un

Esta interpretación mía viene confirmada, paradójicamente, por el pasaje de las lecciones de metafísica de Kant que el propio Rafael Reyna aduce para apoyar su versión de la evolución del pensamiento de Kant. Se trata de las lecciones conocidas gracias a los apuntes de Mrongovius, que proceden del año 1783, año en el que parecería que Kant no ha concebido todavía su doctrina definitiva sobre el asunto. Cito el pasaje en la traducción del propio Reyna:

Si aceptamos tales principios morales, sin presuponer a Dios u otro mundo, nos enredamos en un dilema práctico. En efecto, si no hay un Dios ni [existe] otro mundo, debo, o seguir firmemente las reglas de la virtud, pues soy un virtuoso fantaseador, porque no espero consecuencia de la que me haga digno de mi comportamiento – o me desharé [*wegwerfen*] de la ley de la virtud, la despreciaré y pisotearé la moral con mis pies, porque ella no puede proveer la felicidad, me ensimismaría con mis vicios [*meinen Lastern nachhängen*], disfrutaría de los deleites de la vida, si los tengo, y, entonces, tomo un principio por el cual me hago malvado [*Bösewicht*]. Por tanto, nos debemos decidir a ser o bufones [*Narren*] o malvados. – Este dilema muestra que la ley moral que está escrita en nuestro entendimiento debe estar vinculada inseparablemente con una creencia en Dios y en otro mundo (*V-Met/Mrongovius*, AA, 28, 777-778).

Según la lectura de Rafael Reyna, “este texto, que bien podría ser adjudicado al propio Nietzsche, muestra, a mi parecer, la posición adoptada por Kant también en el *Canon*”. Y enuncia así su interpretación:

Si para ejecutar una acción adecuada a la ley moral tuviera uno que poner en una balanza las ventajas que podría obtener del quebranto de dicha ley, por un lado, y, por otro lado, las desventajas que una divinidad pudiera procurarle, sea cual fuere su decisión, la acción no sería motivada única y exclusivamente por la razón. La razón, en definitiva, no sería tampoco práctica, entonces.

Creador semejante y una vida en un mundo como ese, que tenemos que considerar como futuro, se ve obligada la razón a admitirlos, o a considerar las leyes morales como fantasmas vacíos; porque *sin esa suposición, se vendría abajo necesariamente el necesario resultado que la misma razón enlaza con las leyes morales*. Por eso cada cual considera las leyes morales como *mandamientos*, cosa que no podría ser si no enlazasen a priori con su regla consecuencias acomodadas y no llevasen en sí *promesas y amenazas*. Y esto no lo pueden hacer si no yacen en un ser necesario, considerado como el bien supremo, que es el único que puede hacer posible semejante unidad final” (*KrV*, A811-812/B839-840).

A mi entender, sin embargo, nada se dice en este pasaje sobre los motores de la acción moral: se da por descontado tanto que conocemos la ley moral (“que está escrita en nuestro entendimiento”) cuanto que podemos “seguir firmemente las reglas de la virtud” y ser por ello “virtuosos”. El dilema práctico que enuncia Kant no consiste, por tanto, en evaluar las consecuencias de una posible acción respecto de la consecución de la felicidad, sea en esta vida o en otra futura, y tomar luego el resultado de esa evaluación como motivo del obrar. Si así fuera, tendría razón Reyna al decir que, fuera cual fuera nuestra decisión, el motor de nuestra acción no nos lo enseñaría el uso puro de la razón práctica, sino el uso empírico de esta facultad. La razón pura no sería, en verdad, práctica. No obraríamos nunca por deber, sino siempre solo por inclinación, sea por obtener la felicidad en esta vida o en otra futura.

Parece, sin embargo, que el dilema que Kant plantea nos enfrenta a una cuestión bien distinta. Cabe enunciarla así: ¿Es posible cumplir el deber por el deber y, a la vez, ser feliz? Si cumplo el deber por el deber, me hago merecedor de la felicidad, pero no me hago necesariamente feliz. Si obtengo la felicidad, dando sin más satisfacción a mis inclinaciones, no me hago moralmente bueno. O merecedor de la felicidad sin felicidad o feliz sin merecer ser feliz. O tonto o malvado. Este dilema que nos presenta la consideración del fin último de nuestra voluntad nos precipita en un *absurdum practicum*, del que, según afirma Kant, solo puede librarnos la admisión de la existencia de Dios y una vida futura. Nuevamente, pues, la moral lleva ineludiblemente a la religión.

Tiene toda la razón Rafael Reyna al afirmar que, en la *Crítica de la razón práctica*, “Dios y la creencia en otra vida aparecen en los postulados de la razón práctica” y que, por tanto, en esa obra Kant logra explicar y justificar de manera más adecuada el peculiar vínculo que descubre entre virtud y felicidad. Pero este avance en la argumentación no supone un cambio de doctrina respecto de lo defendido en la primera Crítica. Un postulado de la razón pura práctica es, como afirma Kant (y subrayo yo dos palabras de su definición), “una proposición teórica, pero no demostrable como tal, en cuanto *depende inseparablemente* de una ley práctica incondicionadamente válida a priori” (*KpV*, AA 05, 122). Sin darle el nombre de postulados, esto mismo es lo que ha defendido Kant en los pasajes que hemos examinado: la razón ha de “*juntar con la ley moral*” la admisión de la existencia Dios y de

una vida futura; sin la suposición de Dios y una vida futura “se *vendría abajo necesariamente* el necesario resultado que la misma razón *enlaza* con las leyes morales”; la ley moral “debe estar *vinculada inseparablemente* con una creencia en Dios y en otro mundo”.

No hay, por tanto, a mi juicio, evolución en la doctrina. Hay, sí, cambio de terminología y, sobre todo, como he dicho y advierte Reyna, mudanza en la exposición y en la fundamentación, en 1788 mucho más claras y precisas que en años anteriores, de una posición que, sin embargo, Kant ha defendido a lo largo de todo su periodo crítico. En la *Crítica de la razón práctica*, en efecto, Kant abandona el ambiguo vocabulario de los ‘motores’ referidos a Dios y la vida futura, no insiste en la argumentación indirecta basada en el *absurdum practicum* y expone una indagación directa de las condiciones de posibilidad de la realización del bien supremo. Pero Kant sigue manteniendo la misma posición. ¿Sería descabellado pensar que esta enseñanza ya la había concebido *in nuce* muchos años antes, cuando en la célebre carta del 21 de febrero de 1772 anunciaba a su discípulo Marcus Herz que estaba ocupado en la redacción de una obra, *Los límites de la sensibilidad y de la razón*, en una de cuyas secciones habría de tratar de “los fundamentos primeros de la moralidad” (*Br*, AA 10, 129)?

5.2. Los engaños en el conocimiento moral de nosotros mismos

En *Kant y el cristianismo* propongo entender la última petición del padrenuestro, “líbranos del mal”, como la expresión del deseo moral de vernos libres, en palabras del filósofo, de “la falta de probidad consistente en engañarnos a nosotros mismos, que impide que arraigue en nosotros la auténtica actitud moral fundamental [*echte moralische Gesinnung*]” (*RGV*, AA 06, 29). Rafael Reyna se muestra de acuerdo con esta interpretación y aun abunda en ella señalando dos cuestiones esenciales.

La primera es el papel central que Kant adjudica a la conciencia moral (*Gewissen*) en su doctrina ética. La conciencia moral es, en efecto, para Kant, un darse cuenta, que es, a la vez, un deber. Este deber no es otro, en declaración del propio Reyna, que el “autoesclarecimiento con respecto a si la máxima perseguida es o no adecuada a la ley moral”. Pero la conciencia moral, sigue exponiendo Reyna,

por mucho que el agente se procure una cierta claridad en torno a la legalidad de su propia conducta, puede relajarse, de tal modo que, aunque nunca deje de oírse su voz, puede ser dejada de lado o simplemente no ser tenida en cuenta.

La conciencia moral puede, pues, incurrir en ciertos ‘vicios’ que impiden, o al menos obstaculizan, el cumplimiento del deber de conocernos moralmente.

Este hecho conduce a Reyna a tratar en su comentario una segunda y difícil cuestión: ¿Cómo es posible el autoengaño? ¿No es contradictorio admitir que podemos mentirnos a nosotros mismos, “puesto que para mentir hace falta una segunda persona”? Rafael Reyna trata de responder a estas preguntas acudiendo a la doctrina kantiana del asentimiento (*Fürwahrhalten*), que expone con brillantez.

Pero, admitida la respuesta de Kant a la pregunta sobre la condición de posibilidad de la falta de sinceridad con uno mismo, todavía cabría preguntarse: ¿En qué tipos de autoengaño podemos incurrir al tratar de conocernos moralmente? El ‘Maestro del evangelio’ nos pide que veamos y oremos para no caer en la tentación (véase Mt 26, 41). *Orar* para evitar el autoengaño es condición necesaria para cumplir el deber de conocernos a nosotros mismos exigido por nuestra conciencia moral. Rafael Reyna ha insistido en este asunto. Pero ¿cuáles son los principales autoengaños a los que, según Kant, habría de atender nuestra *vigilancia*? ¿Ante qué impedimentos cognoscitivos hemos de mantenernos ante todo alerta? ¿Qué hace que, como advierte Jesús (véase Mt 7, 3-5; Lc 6, 41-42), podamos ver la mota que tiene nuestro hermano en el ojo, pero que seamos incapaces de reparar en la viga que llevamos en el nuestro?

En otro lugar me ocupé de describir con cierta extensión los estorbos con los que, al decir del filósofo prusiano, tropieza el conocimiento de nuestra propia condición moral (Rovira, 2014). Kant los expone de pasada, sin orden determinado, en la primera parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Los recuerdo ahora brevemente como complemento de las consideraciones de Rafael Reyna.

Las simulaciones con que nos encubrimos el valor moral de nuestras acciones se corresponden, por lo común, con nuestros esfuerzos por ocultarnos las lacras de nuestro corazón. Estas lacras son, según conocida doctrina de Kant, principalmente tres. La primera de ellas es la “debilidad

[*Gebrechlichkeit, fragilitas*] del corazón humano” en el cumplimiento del deber. La segunda es la “impureza [*Unlauterkeit, impuritas, improbitas*] del corazón humano”, es decir, la tendencia a mezclar los motivos inmorales con los morales, aun con la mejor intención. La tercera deficiencia, en fin, es la “malignidad [*Bösartigkeit, vitiositas, pravitas*]” o, como también la llama Kant, la “corrupción [*Verderbtheit, corruptio*] del corazón humano”, o sea, la perversidad que invita a postergar el respeto al deber como único motivo legítimo del obrar moral (*RGV*, AA 06, 29-30). Siguiendo, pues, el hilo conductor de estos defectos, cabe descubrir los principales engaños en que podemos incurrir en el conocimiento moral de nosotros mismos.

Con el intento de negar la *fragilidad* de nuestro corazón se relaciona frecuentemente un engaño que encuentra terreno abonado cuando adoptamos una máxima conforme al deber y no cejamos en su observancia. La perseverancia en el cumplimiento de lo ordenado por la máxima, la firmeza con que seguimos lo que nos manda, podemos interpretarla pronto como ausencia de debilidad en nuestro corazón. Y la supuesta carencia de este defecto nos lleva insensiblemente a convencernos de que cumplimos la máxima por respeto al deber. La más ligera introspección nos haría ver claramente, sin embargo, que acaso lo que en realidad nos mueve a adoptar esa máxima es la búsqueda de nuestra propia felicidad. Kant ha denunciado con agudeza este engaño en el conocimiento moral de nosotros mismos: “El hombre se tiene por virtuoso cuando se siente firme en las máximas para observar su deber, aunque no se sienta así por el fundamento supremo de todas las máximas, a saber, por deber”. Y lo ha ilustrado, además, con algunos significativos ejemplos:

El intemperante, por ejemplo, vuelve a la templanza por mor de la salud, el mentiroso vuelve a la verdad por mor del honor, el inicuo a la probidad cívica por mor de la tranquilidad o del lucro, etc. Todos según el ensalzado principio de la felicidad (*RGV*, AA 06, 47).

Por otra parte, la tentativa de rechazar la *impureza* de nuestro corazón se asocia en ocasiones a un nuevo tipo de engaño, que arraiga cuando de las máximas que hemos adoptado para obtener nuestra propia felicidad con desatención de las exigencias del deber se siguen, en verdad, acciones ventajosas para nosotros que, sin embargo, resultan conformes al deber, o,

cuando menos, no contrarias a él. Buscando tan solo, pongamos por caso, nuestro propio placer, hemos logrado además conservar la salud y adquirir hábitos beneficiosos. La afortunada coincidencia entre la conveniencia propia y el cumplimiento del deber o, al menos, su no palmaria transgresión, nos hace admitir sin más la validez de esta conclusión: acciones conformes al deber, o de las que no parece nacer culpa alguna, solo pueden proceder de máximas que se cumplen por deber o que no tienen en cuenta el reclamo de las inclinaciones. Damos así alimento a la ilusión de que nuestro corazón está libre de motivos impuros, sin querer reparar en que la conexión entre la prosperidad y la realización del deber, o la apariencia de que no lo hemos vulnerado, es solo cosa de la buena suerte, fruto exclusivo de la mera casualidad. De hecho, apenas tendríamos reparo en juzgar culpables a otros que, pretendiendo únicamente su propio deleite, no han sido tan afortunados como nosotros y de resultas de ello han deteriorado su salud o se han hecho esclavos de algún vicio.

Como el desenmascaramiento de esta impostura cabe interpretar quizás estas palabras de Kant, que llaman la atención sobre

la tranquilidad de conciencia de tantos seres humanos (de conciencia escrupulosa, según su parecer) cuando, en medio de acciones en las que no se ha consultado a la ley, o al menos no ha sido la ley lo que más ha importado, tan solo han escapado felizmente a las malas consecuencias[;]

y que denuncian también en esos seres humanos

el imaginarse con el mérito de no sentirse culpables de ninguna de las faltas de las que otros se ven afectados, sin siquiera indagar si no es acaso mérito de la fortuna y si, a tenor del modo de pensar que muy bien podrían descubrir en su interior con solo quererlo, no habrían incurrido ellos en los mismos vicios, caso de que la impotencia, el temperamento, la educación o las circunstancias de tiempo y de lugar que llevan a la tentación (meras cosas que no se nos pueden imputar) no los hubieran mantenido alejados de ellos (*RGV*, AA 06, 38).

No se piense, sin embargo, que ya no podríamos engañarnos sobre nuestro valor moral si la buena suerte nos abandonara y de las máximas que adoptamos por mor de nuestra felicidad se siguieran acciones desfavorables

a nuestro goce y, además, claramente contrarias al deber. Muy bien podríamos incurrir entonces en otro engaño. Pues podemos interpretar como reproches de nuestra conciencia por las faltas cometidas —y elevar así nuestra propia estimación moral al creer que sentimos arrepentimiento— lo que en realidad, según advierte Kant, “es tan solo, por lo común, la recriminación interior de haber quebrantado la regla de la discreción” (*RGV*, AA 06, 24 nota), sin que a esa reprobación siga, naturalmente, propósito alguno de mejora moral.

Un engaño que puede vincularse con la pretensión de ocultar la *corrupción* de nuestro corazón es la añagaza que se produce, según se desprende de las explicaciones de Kant, cuando abandonamos la pretensión de cumplir el deber por el deber en razón de una falsa idea de Dios que nos hemos hecho. En este caso nos hemos convencido de que, en Dios, la benevolencia es un atributo que no está limitado de ninguna manera por la disposición moral de las criaturas, y que, por ello, lo que Dios quiere de nosotros es única y exclusivamente nuestra felicidad, y no tanto nuestra mejora moral. He aquí lo que escribe Kant al respecto:

Contra esta exigencia de mejoramiento de sí mismo, la razón, desalentada por naturaleza respecto del cultivo moral, bajo el pretexto de la incapacidad natural, se vale de toda suerte de ideas religiosas impuras (a las cuales pertenece la idea de que Dios mismo hace del principio de la felicidad la condición suprema de sus mandamientos).

Y esta falsa idea del ser divino lleva al hombre a creer, según añade el filósofo, que “Dios puede hacerle eternamente feliz sin que él mismo tenga necesidad de llegar a ser un hombre mejor (mediante el perdón de sus culpas)” (*RGV*, AA 06, p. 51).

A este engaño en el conocimiento moral de uno mismo suele acompañarle otro, que Kant censura acerbamente. En este caso, el fraude estriba en pensar que podemos hacernos buenos sin llevar a cabo actos moralmente buenos, sustituyéndolos simplemente por otros actos, acaso costosos de realizar, con los que creemos obtener el favor del cielo. Incurrimos así en un falso culto a Dios, que nos hace atarearnos con prácticas y rituales que nada tienen que ver con nuestro mejoramiento, pero con los que queremos creer que aumenta nuestra estatura moral. El verdadero culto a Dios, dice Kant, no es otro que el culto moral. Justamente el que, según la

interpretación del filósofo, pide el ‘maestro del Evangelio’ al instarnos a entrar por la puerta estrecha.

Adviértase, en fin, que la gravedad de estos engaños apuntados por Kant —y de otros que todavía se puedan encontrar en sus escritos— no estriba en que entorpecen la labor del entendimiento para juzgar si nuestros actos caen o no caen bajo el principio del deber. Como muy bien ha apuntado Rafael Reyna en su comentario sobre *Kant y el cristianismo*, el verdadero peligro que entrañan reside en el hecho de que ofuscan nuestra conciencia moral y dificultan la sinceridad con nosotros mismos, imposibilitando así que enraíce en nosotros la genuina actitud moral. Es verdad que el derrocamiento de estos autoengaños no supone, según el filósofo prusiano, que podamos saber si en algún caso hemos obrado moralmente bien.⁹ Su abandono es, sin embargo, condición necesaria para no creernos mejores de lo que somos. No olvidemos el *dictum* de Kant: “En nada se engaña uno más fácilmente que en aquello que da pábulo a la buena opinión de sí mismo” [„Man täuscht sich nirgends leichter, als in dem, was die gute Meinung von sich selbst begünstigt“] (*RGV*, AA 06, 68).

De nuevo agradezco profundamente a Leonardo Rodríguez Duplá, Juan José García Norro, Ana Marta González, Pedro Jesús Teruel y Rafael Reyna su amabilidad en compartir sus reflexiones sobre *Kant y el cristianismo*. Espero que el diálogo mantenido gracias a la generosa hospitalidad de la *Revista de Estudios Kantianos* prosiga más allá de estas páginas y que se incorporen a él nuevos interlocutores.

Bibliografía

Ameriks, K. (2018). Once Again - the End of All Things. En E. Watkins (Ed.), *Kant on Persons and Agency* (pp. 213-230). Cambridge University Press.

⁹ En una nota a pie de página de la *Crítica de la razón pura* (A551/B579) escribió Kant: “La moralidad propiamente dicha de las acciones (mérito y culpa), incluso la de nuestra propia conducta, permanece, por tanto, enteramente oculta para nosotros”.

- Anscombe, G. E. M. (1958). Modern Moral Philosophy. *Philosophy*, 33, 1-19.
- Brentano, F. (1980). *Vom Dasein Gottes*. Felix Meiner.
- Cummiskey, D. (1996). *Kantian Consequentialism*. Oxford University Press.
- Farr, W. (1982). *Hume und Kant. Interpretation und Diskussion*. Karl Alber.
- García Norro, J. J. (1994). Consideraciones en torno a la esencia del formalismo ético. *Revista de filosofía*, 11, 305-315.
- Gawlick, G. y Kreimendahl, L. (1987). *Hume in der deutschen Aufklärung. Umrisse einer Rezeptionsgeschichte*. Frommann-Holzboog.
- Goethe, J. W. von (1858). Carta a Herder del 7 de junio de 1793. En H. Düntzer y F. G. von Herder (Eds.), *Briefe Goethe's und der bedeutendsten Dichter seiner Zeit an Herder* (pp. 141-143). Meidinger Sohn und Comp.
- González, A. M. (2013). *Sociedad civil y normatividad. La teoría social de David Hume*. ICS-Universidad de Navarra/Dykinson.
- Giussani, L. (2008). *El sentido religioso. (Curso básico de cristianismo, vol. 1)*. Ediciones Encuentro.
- Groos, K. (1901). Hat Kant Hume's Treatise gelesen? *Kant-Studien*, 5, 177-181.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Paidós.
- Hitz, T. (2004). ‚Die Moral auf Theologie angewandt, ist die Religion‘: Kants Schrift *Das Ende Aller Dinge* im Kontext seiner praktischen Philosophie. En J. Brokoff y B. U. Schipper (Eds.), *Apokalyptik in Antike und Aufklärung* (pp. 176-196). Ferdinand Schöningh.
- Holzhey, H. (2001). ‚Das Ende aller Dinge‘. Immanuel Kant über apokalyptische Diskurse. En H. Holzhey y G. Kahler (Eds.), *In Erwartung eines Endes, Apokalyptik und Geschichte* (pp. 21-34). Pano Verlag.
- Janowski, J. C. (2016). Biblische Spuren und Motive in der Eschatologie I. Kants. Eine Skizze. En H. Matern, A. Heit y E. Edzard Popkes (Eds.), *Bibelhermeneutik und dogmatische Theologie nach Kant* (pp. 221-273). Mohr Siebeck.
- Kuehn, E. F. (2021). The idea of the end: Kant's philosophical eschatology. *International Journal of Philosophy and Theology*, 82, 17-33.

- Kuehn, M. (2005). The Reception of Hume in Germany. En P. Jones (Ed.), *The Reception of David Hume in Europe* (pp. 98-138). Thoemmes Continuum.
- Mall, R. A. (1975). *Naturalism and Criticism*. Martinus Nijhoff.
- Radcliffe, E. S. (1996). How Does the Humean Sense of Duty Motivate? *Journal of the History of Philosophy*, 34, 383-407.
- Rodríguez Duplá, L. (2019). *El mal y la gracia. La religión natural de Kant*. Herder.
- Rovira, R. (1986). *Teología ética. Sobre la fundamentación y construcción de una teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant*. Ediciones Encuentro.
- Rovira, R. (2014). Kant y los ídolos del conocimiento moral de sí mismo. En J. J. García Norro, R. Rodríguez García y M. J. Callejo Herranz (Eds.), *De la libertad del mundo. Homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón* (pp. 319-324). Escolar y Mayo.
- Rovira, R. (2021). *Kant y el cristianismo*. Herder.
- Vaihinger, H. (1921). *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*. Felix Meiner.
- Wood, A. W. (1970). *Kant's Moral Religion*. Cornell University Press.
- Zuckert, R. (2018). Hidden Antinomies of Practical Reason, and Kant's Religion of Hope. *Kant Yearbook*, 10, 199-217.