



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
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



Artículos

Kant: los cuatro momentos de la libertad moral

JACINTO RIVERA DE ROSALES¹

Resumen

Según el texto kantiano podemos descubrir cuatro momentos en la realización de la libertad moral: el de la posibilidad originaria de ser libre, el acto que Kant describe como el mal radical, el acto contrario de conversión interior al bien, y el largo proceso de la virtud que se extendería hasta la inmortalidad. Aparecen además cuestiones como el doble concepto del mal moral en Kant y la temporalidad práctica. La libertad moral se sitúa en el individuo, en sus decisiones, en las máximas o principios que dirigen su acción, si bien la comunidad es el ámbito donde tiene lugar.

Palabras clave: Kant, libertad moral, mal moral, temporalidad práctica, virtud, inmortalidad

Kant: The four moments of moral freedom

Abstract

According to the Kantian text we can discover four moments in the realization of moral freedom: the moment of the original possibility of being free, the act that Kant describes as radical evil, the opposite act as interior conversion to good, and finally the long process of virtue that would be extended to immortality. There are also issues such as the double concept of moral evil in Kant and practical temporality. The moral freedom is placed in the individual, in his decisions, in the maxims or principles that guide his action, although the community is the scope where all this takes place.

Keywords: Kant, moral freedom, moral evil, practical temporality, virtue, immortality

¹ Catedrático de la UNED.

Según el texto kantiano podemos descubrir cuatro momentos en la génesis o desarrollo de la libertad moral. Serían los siguientes:

- i. El momento de la posibilidad originaria de ser libre
- ii. El acto que Kant describe como el mal radical
- iii. La revolución o conversión interior al bien
- iv. El largo proceso de la virtud.

No trato aquí el desarrollo de la libertad en la comunidad humana, como lo aborda Kant en su artículo “Probable comienzo de la historia del ser humano” („Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“, AA VIII, 107-123 [1786]), que va de la tutela de la naturaleza al estado de la libertad, ni la evolución de la libertad legal, como en “Idea para una historia universal con un propósito cosmopolita” („Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“, AA VIII, 15-31 [1784]), que llega hasta una constitución política perfecta, tanto en el interior de los Estados como en sus mutuas relaciones. El tema de este artículo es, por el contrario, la génesis de la libertad moral, que Kant sitúa preferentemente en el individuo, en sus decisiones internas, en las máximas o principios que dirigen su acción, si bien la comunidad o reino de fines es el ámbito o marco donde tiene lugar todo ello.

1. La inocencia originaria

El primer momento es un elemento estructural de dicha libertad moral que podríamos llamar el de la posibilidad o inocencia originarias. La libertad se presenta en Kant como la capacidad de iniciar desde sí una serie real de fenómenos del mundo, no estando, por tanto, ella misma sujeta a una causa externa que la determine, o sea, no cae bajo la ley de la causalidad que rige los fenómenos y los liga entre sí,² sino que es una acción originaria

² Por eso nos dice Kant en la Introducción a la *Crítica del Juicio* que la libertad no es propiamente causa (*Ursache*), sino más bien fundamento (*Grund*) de la causalidad de cosas naturales en esa serie real de fenómenos a los que da lugar (AA V, 195). Pero Kant no se detiene a explicar en qué consiste la diferencia entre esos dos conceptos. Podríamos nosotros pensar que la causa de un fenómeno ha de ser objetivamente otro fenómeno, pero que la libertad no lo es y, por consiguiente, interactúa de otra manera. En la “Crítica del Juicio teleológico” se nos muestra que, si la finalidad o subjetividad se hace objeto, aparece como un cuerpo orgánico. Entonces podríamos nosotros concluir que nuestra libertad moral actúa en el mundo a través de su identificación sintética con su cuerpo orgánico, con nuestro cuerpo (*Leib*), y así se puede entender la indicación de Kant cuando dice que, a la hora de realizar sus fines en la naturaleza, “la misma causalidad de la libertad (de la razón pura y práctica) es la causalidad

(*ursprünglich*) que parte de sí. Eso, como sabemos, lo argumenta, primero, poniendo límites ontológicos a la causalidad natural y al determinismo en la *Crítica de la razón pura*, dejando de ese modo espacio posible a la libertad, y segundo, mostrando en la *Crítica de la razón práctica* que la libertad es la *ratio essendi* de la conciencia moral, porque solo en un ser libre cabe que aparezca algo así como un deber, únicamente en él puede darse y captarse una exigencia moral, de modo que el mero hecho de que se tenga conciencia moral ya muestra, como su condición de posibilidad, la existencia y realidad de una libertad que se pone a sí misma como tarea.

¿Cómo surge entonces esa acción de la libertad? Si nos acercamos ahora a ver qué ocurre en el interior de ese acto de libertad moral, vemos, primero, que ella se desarrolla en el ámbito de la conciencia reflexiva, que es el lugar del entendimiento, del juicio y de la razón, también de la razón práctica; no se da en una conciencia prerreflexiva, o inconsciente, o dormida, tampoco en una conciencia animal, sino en una que ha llegado al concepto, al saber reflexivo de una ley, de una máxima, que son acciones ideales que indican posibilidades, aquí posibilidades de acción. Y, en segundo lugar, al ser libertad, acción que parte de sí, hallamos en ella además la capacidad de decidirse por una de esas posibilidades y, por tanto, de una determinación de la voluntad desde sí misma.

En consecuencia, lo que encontramos aquí son dos elementos: concepto y volición. Por una parte, concepto y posibilidades, de la que procede la autonomía, que consiste en actuar según el concepto que la libertad tiene de sí. Por otra, una volición libre, al decidirse ella misma a actuar según una de esas posibilidades que tiene ante sí. Voluntad, nos dice Kant, es “una facultad de determinar su causalidad por la representación de reglas” (*KpV*, AA V, 32).³

Tomemos ahora el primer elemento, el del concepto y las posibilidades que brinda, que, según Kant, tiene aquí la forma de ley moral y de máximas. Ellas configuran el primer momento de la libertad moral haciéndola posible gracias a la capacidad de reflexión y a la distancia ideal que proporciona el concepto con respecto a la realidad inmediata del mundo.

de una causa natural que le está sometida (del sujeto como hombre, consiguientemente considerado como fenómeno)” (*KU*, AA V, 196 nota), o sea, la causalidad de nuestro cuerpo-ánimo (v. Rivera de Rosales, 1998 [2002]).

³ La voluntad es “la capacidad de actuar según la representación de las leyes, es decir, según principios” (*GMS*, AA IV, 412).

Esta distancia ideal, que llega hasta la petición racional de lo incondicionado, que sobrepasa todo lo empíricamente dado, nos posibilita una comprensión del modo de ser de la libertad, distinto del modo de ser del mundo. La conciencia moral es por consiguiente un saber reflexivo, no ciertamente un conocimiento objetivo directo del mundo, sino la conciencia que la libertad tiene de sí y de su modo de ser. O como se dice en la *KpV*, la conciencia moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad. Lo es para el filósofo, pero porque lo es para sí misma, porque gracias a ella el sujeto es y se sabe responsable de sus actos, es decir, libre: “Este hecho [de la razón, a saber, la ley moral] está inseparablemente unido a la conciencia de la libertad de la voluntad y constituye con ella una misma cosa” (*KpV*, AA V, 42). Por eso la libertad puede partir desde ella misma y no estar causada por ningún otro ser, sino solo por sí misma, por su decisión. El concepto nos hace libres.

Podemos añadir a lo dicho por Kant que el concepto presupone el lenguaje, pues es en el lenguaje donde se objetiva y encuentra su expresión; no puede haber conciencia sin mundo, aquí concepto sin lenguaje, dado que ni la conciencia, ni la autoconciencia, ni la libertad son substancias trascendentes, sino acciones trascendentales. Pero el lenguaje solo puede surgir en una comunidad, dado que únicamente ahí se necesita la comunicación. Por consiguiente, este acto de conciencia reflexiva y de libertad, aunque es un acto individual, como todo acto, solo es posible en la comunidad. De hecho, es un acto que nos liga a ella, como iremos viendo.

Pero el concepto no basta, el concepto solo, nos dice Kant, es vacío de contenido. Se precisa además una realidad de la cual él sea concepto y comprensión, de la que el concepto moral sea conciencia. Pues bien, lo es de la realidad de la libertad como realidad en sí, la única que podemos afirmar con fundamento, como espontaneidad real e ideal, y no mera reflexión ideal o mero concepto. De esa realidad de la libertad no tenemos intuición, al menos no en el significado que Kant le da a ese término. Pero él habla de un sentimiento de sí moral y le da el nombre de “respeto” (*Achtung*), que es un sentimiento de dignidad que experimentaríamos ante la ley moral. Mas si consideramos que ley moral es la conciencia que la libertad tiene de sí, porque no es una ley heterónoma que viniera de fuera, entonces podemos decir que ese es el sentimiento en el que la libertad manifiesta su fuerza y realidad más allá del concepto. Con él la reconocemos en la individualidad de cada uno y

de su acto, porque la acción y el sentimiento hacen relación a la individualidad y a la particularidad, mientras que el concepto lo hace a la universalidad.

Tenemos por tanto aquí esos dos elementos: concepto y realidad en sí que llega a ser sentida, una realidad que es el origen de esa conciencia moral y capaz de decidirse por sí misma a través de su concepto o autonomía. Ese sentimiento de sí tiene su origen en la realidad y el acto de la libertad ante su concepto, o sea, que se da en la acción concreta e individual de la libertad, que puede elegir el bien y el mal, en su contraposición con la universalidad y obligación de la ley moral. En este primer momento de la libertad moral encontramos, en consecuencia, un ser y un saber de sí originarios, es decir, no producidos por el mundo, aunque sin mundo tampoco hubieran surgido, porque tener conciencia de sí implica también distinguirse de lo otro, y no habría conciencia de libertad ni “Yo pienso” sin conciencia de mundo, sin la acción de conocerlo y transformarlo.⁴

Pero aún no tenemos aquí un acto de voluntad completo, solo su condición de posibilidad, que únicamente se da cuando se produce el acto, el cual vendrá en el segundo momento de nuestra génesis. Este primer elemento de la libertad moral en el que estamos es el posibilitante de toda decisión libre, el suelo sobre el que se levanta, y forma con ella un todo indisoluble; surgen a la vez, pero había que analizar separadamente para tomar conciencia de la complejidad que contiene el modo de ser propio de la libertad. Este primer elemento no existe sin el segundo, sin el acto de decisión, pues no se puede pensar que la libertad fuera, primero, una sustancia o mera potencia que solo después o de vez en cuando actuara, sino que es acción, y únicamente con la acción surge también este primer elemento que estamos viendo. Lo importante aquí es ver que este primer momento hace que toda decisión que se tome sea libre y pueda serle imputada al sujeto individual.⁵ Por consiguiente, este primer momento estará presente *siempre* en el individuo racional si no ha de ser destruida su libertad, y lo estará durante toda su vida racional, desde que alcanza la edad de la razón y mientras no la pierda por

⁴ La libertad nos distingue y a la vez nos liga con la naturaleza, también como el lugar donde la libertad ha de realizarse, según lo explica Kant en la Introducción a su *KU*. Esa obligación y responsabilidad nos distingue y nos liga sobre todo a los otros seres racionales, pero con leyes diferentes.

⁵ También los niños recién nacidos y los animales, o en los seres humanos dormidos o enajenados, etc., encontramos la espontaneidad de la vida, incluso de la subjetividad, pero les falta el concepto, la conciencia reflexiva, y no llegan por tanto a la libertad moral.

alguna grave enfermedad o locura. Al decir “siempre” tenemos aquí una determinación temporal que habrá de ser dilucidada.

Este primer elemento, al ser el posibilitante de toda decisión de la libertad y dado que, según Kant, su primera determinación libre conduce hacia el mal moral, él tiende a asimilarlo míticamente al paraíso terrenal, y habla de él como del estado de inocencia anterior a la caída. Adán sería el prototipo de lo que solemos hacer (*Religion*, AA VI, 41-44). Así lo expresa con claridad en un texto de *La religión dentro de los límites de la mera razón*:

Toda acción mala [podríamos decir: toda acción libre], si se busca su origen racional, ha de ser como si el hombre hubiera incurrido en ella partiendo directamente del estado de inocencia. Pues cualquiera que haya sido su comportamiento anterior y sean cuales sean las causas naturales que hayan influido sobre él, se encuentren dentro o fuera de él, su acción es, sin embargo, libre y no está determinada por ninguna de esas causas, por tanto, puede ser juzgada y ha de serlo siempre como un uso *originario* de su albedrío [...] Y por malo que haya sido alguien hasta el momento inmediatamente anterior a una acción libre (llegando incluso al hábito, como a una segunda naturaleza), no solo fue su deber ser mejor, sino que aún ahora es su deber mejorarse. Luego él ha de poder hacerlo, y si no lo hace, es tan susceptible en el momento de la acción de que ésta le sea imputada, y está tan sometido a esa imputación, como si, dotado de la disposición natural hacia el bien (que es inseparable de la libertad), hubiera pasado del estado de inocencia al mal (AA VI, 41).⁶

2. El mal radical

El segundo momento es lo que Kant llama el mal radical (*das radikale Böse*) que él estudia en la primera parte de *Religión*. Pasamos aquí ya al primer acto de volición libre, que implica e incluye en sí el momento anteriormente estudiado, pues es el que lo hace posible como acto libre. Como es sabido, el mal moral consiste, según nuestro autor, en que el libre albedrío da preferencia en su máxima a las inclinaciones y no a la ley moral, es decir, opta por atender a su finitud antes que a su ser libre, no respeta la libertad ni en sí mismo ni en los otros como algo originario, sino que los subordina al dominio del mundo o a las pasiones contra los otros, como la ira, la envidia,

⁶ “Ámate a ti mismo moralmente, es decir, según la constitución de tu ánimo antes de que fueras corrompido. El mal que vino después en ti, antes de que mostraras razón, no ha de provocar aversión contra ti. Hónrate a ti mismo teniéndote respeto. No te conviertas en cosa” (*VMS*, AA XXIII, 404).

la venganza. Hay, en consecuencia, una inversión (*Umkehrung*) en los principios⁷ con relación a su correcta jerarquía, y se camina hacia el no reconocimiento y la destrucción de la libertad. Hay aquí de nuevo saber (concepto) y acto, o sea, conciencia reflexiva y volición: “el hombre se da cuenta de la ley moral y, sin embargo, ha admitido en su máxima la desviación (ocasional) respecto a ella” (*Religion*, AA VI, 32).

En la mayor parte de la obra kantiana encontramos una concepción del mal, según la cual éste surgiría por una especie de mecánica de fuerzas, de modo que el mal moral es debido a la debilidad de la libertad y de la razón frente a la fuerza mayor de los deseos a causa de la preferencia del sujeto por la felicidad, o sea, el mal ocurre por “impotencia de la razón sobre las inclinaciones” (*Refl.* 6688, AA XIX, 133),⁸ por desfallecimiento de la libertad frente a nuestras dependencias del mundo. Y así, el mal moral no sería propiamente un acto de libertad, sino una ausencia de ella, un dejarse llevar, una pasividad, un estar vencido por fuerzas contrarias que son superiores. Esta concepción la encontramos hasta en una obra tan tardía como es la Introducción a la *Metafísica de las costumbres* de 1797:

Pero la libertad del albedrío no puede ser definida mediante la capacidad de elegir entre actuar por o contra la ley moral [...] de suerte que la libertad nunca puede ponerse en que el sujeto racional pueda tomar una decisión en contra de su razón (legisladora) [...] Solo la libertad conforme a la legislación interna de la razón es propiamente una capacidad; la posibilidad de apartarse de ella, una incapacidad (*ein Unvermögen*) (*MS*, AA VI, 226-227).⁹

Y ciertamente, solo en el bien la libertad se realiza adecuadamente.

Pero en la Primera parte de *Religion* la idea kantiana del mal moral encuentra otra versión, que considero más acabada. Para que el mal sea moral e imputable al sujeto tiene que proceder de un acto de su libertad (*Religion*,

⁷ El bien y el mal radical dependerá de cuál de los dos motivos sea tomado por el albedrío como condición suprema, o sea, de cuál de los dos motivos, si la finitud o la originariedad, hace el hombre la condición del otro (véase *Religion*, AA VI, 36).

⁸ “Le mal radical [...] est la simple impuissance à rejoindre la loi. En ceci réside sa racine transcendante” (Philonenko, 1981, p. 158).

⁹ Véase también *VMS*, AA XXIII, 248-249, 383; *Opus postumum*, AA XXI, 470-471; y *Refl.* 3856, 3867 y 3868 (AA XVII, 314, 317, 318); esta última acaba diciendo que querer el mal “tampoco es propiamente una capacidad, sino una posibilidad de ser pasivo (*eine Möglichkeit zu leiden*). Aunque las acciones malas están bajo (*unter*) la libertad, no suceden por (*durch*) ella” (AA XVII, 318).

AA VI, 34-35; *Refl.* 4138, AA XVII, 430; Rivera de Rosales, 2007a), y no de una ausencia de la misma; ha de consistir en un “acto inteligible (*intelligibele That*)” (*Religion*, AA VI, 39 nota), no meramente sensible, pues “nada es moralmente malo (es decir, capaz de ser imputado) sino lo que es nuestro propio acto” (*Religion*, AA VI, 31).

Ha de ser un acto de libertad (pues, si no, el uso o el mal uso del albedrío del hombre, en relación con la ley moral, no podría serle imputado, ni lo bueno ni lo malo en él podría llamarse moral). Por consiguiente, en ningún objeto que determine el albedrío por inclinación, en ningún impulso natural, puede hallarse el fundamento del mal, sino solo en una regla que se da el albedrío a sí mismo para el uso de su libertad, es decir, en una máxima (*Religion*, AA VI, 21).¹⁰

Según esto, el mal moral no reside en un conflicto entre inclinaciones y libertad, entre finitud y espontaneidad u originariedad, es decir, no surge por la diferencia que hay entre la facultad de desear inferior y la superior, como sugería el primer concepto del mal moral, sino que se sitúa en un segundo pliegue que tiene lugar en el interior de la libertad misma, a saber, entre la libertad-concepto y la libertad-decisión, entre la voluntad racional con su ley moral universal o concepto y la absoluta espontaneidad del libre albedrío particular con su máxima y su acto de volición,¹¹ que resultan por tanto imputables a él (*Religion*, AA VI, 25 nota.). Solo la libertad puede afirmarse o negarse a sí misma directamente.¹²

¹⁰ El mal moral no es una mera debilidad ante la sensibilidad, sino una decisión libre, y “no ha de buscarse en las inclinaciones, sino en la máxima pervertida y, por tanto, en la libertad misma” (*Religion*, AA VI, 58 nota; véase también 59 nota). “Lo que el hombre, en sentido moral, es o debe ser, bueno o malo, ha de hacerlo o haberlo hecho él mismo. Ambas cosas han de ser un efecto de su libre albedrío, pues en caso contrario no podría serle imputado y, consiguientemente, no podría ser ni bueno ni malo moralmente” (*Religion*, AA VI, 44).

¹¹ “La libertad del albedrío está constituida con la peculiaridad de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor, sino solo y en la medida en que el hombre lo acoja en su máxima (en que haga de ello una regla universal según la cual él quiera comportarse); únicamente así puede un motivo impulsor, sea el que sea, coexistir con la absoluta espontaneidad del albedrío (de la libertad)” (*Religion*, AA VI, 23-24; véase *MS*, AA VI, 213).

¹² “Pues los impulsos naturales son en sí inocentes y entre ellos y la ley moral no hay propiamente ninguna contienda; convertir en máxima para sí el seguimiento de la ley independiente de esos impulsos, incluso contra ellos, es un acto de libertad [...] El principio bueno no ha de luchar propiamente contra la sensibilidad (de la carne), pues ella es inocente, sino que la propensión a tomar su máxima, que es libre, según los impulsos de ella, es el principio malo en nosotros” (*LB Fortschritte*, AA XX, 346-347).

La decisión del libre albedrío de adecuar o no sus máximas de acción a la ley moral sería la decisión básica o “máxima suprema” (*Religion*, AA VI, 31; ver también 39 nota) que da lugar a la buena voluntad (Rivera de Rosales, 2007b) o al mal radical. “Ese mal moral es radical porque corrompe el fundamento de todas las máximas” (*Religion*, AA VI, 37). No obstante, el primer pliegue entre la facultad de deseo inferior y la superior, o sea, el conflicto que hay a veces entre inclinaciones y libertad juega aquí también un papel importante. Él colabora, primero, a hacer posible la conciencia de la libertad, dado que solo nos hacemos conscientes de una fuerza en su resistencia frente otra fuerza contraria.¹³ Pero, en segundo lugar, como fuerza a veces contraria, incita al mal. Sin embargo, en su raíz, el mal moral ha de ser pensado como un acto de libertad, cuyo desdoblamiento entre voluntad universal y libre albedrío particular hace posible y necesario que la libertad se acepte y se afirme a sí misma *libremente*, con la posibilidad, claro está, de que pueda negarse y degradarse, y ese es el mal moral. La libertad es, por tanto, también la capacidad de hacer el bien y el mal, posibilidades ofrecidas por su concepto.¹⁴ Pero no por eso es una libertad de indiferencia ante el bien y el mal, pues, como dije, únicamente en el bien ella se realiza plenamente como tal libertad y por eso hacia el bien se dirige la obligación moral. En consecuencia, la libertad es la capacidad de actuar según su propia ley, autónomamente, conforme a su modo originario de ser, pero eso contiene igualmente la posibilidad de no seguirla, de negarse a sí misma y cometer injusticia, y únicamente así ella se realiza libremente.¹⁵

Sigamos analizado este segundo momento y preguntemos ahora por qué Kant afirma que ese acto primero de libertad moral es un acto moralmente malo. Según él, “la historia de la naturaleza comenzó con el bien, pues ella es la obra de Dios; la historia de la libertad con el mal moral, pues es la obra del hombre” (*Anfang*, AA VIII, 115). Ahora bien, que ese primer acto de la libertad sea malo moralmente no cabe ser explicado mediante la idea de un

¹³ “Toda fuerza (*Stärke*) se reconoce solo por los obstáculos que es capaz de superar; pero en el caso de la virtud los obstáculos son las inclinaciones naturales, que pueden [no necesariamente] entrar en conflicto con el propósito moral”, lo cual exigiría una autoacción según un principio racional de la libertad (*MS*, AA VI, 394).

¹⁴ Para Schelling, que se inspira para pensar esto también en Kant, concibe el concepto formal de la libertad como la capacidad de determinarse a sí mismo según la razón práctica, “pues libre es lo que actúa únicamente conforme a las leyes de su propia esencia” (*SW*, VII, 384). “Pero el concepto real y vivo es que ella es una capacidad del bien y del mal morales” (*SW*, VII, 352).

¹⁵ Digamos que esa diferencia entre lo universal de la ley y la particularidad del albedrío nos muestra de nuevo que este acto de libertad solo es posible en el marco de la pluralidad de personas, donde quede objetivada la diferencia entre el individuo y la comunidad.

pecado original de los primeros padres, como piensa el cristianismo, “pues las acciones del libre albedrío no pueden contener en sí algo heredado” (*Anfang*, AA VIII, 123), dado que son libres e individuales, imputables al sujeto individual, y únicamente se nos puede hacer responsables de nuestro propio acto (*Religion*, AA VII, 31, 40). Tampoco cabe deducirlo sin más del modo de ser de la libertad, porque de ella únicamente se desprende la posibilidad del mal, pero no su necesidad, ni por tanto tampoco la necesidad de que el primer acto sea hacia el mal. Por consiguiente, esa afirmación de que el primer acto es malo se puede apoyar exclusivamente en la experiencia (*Religion*, AA VI, 32-34), en la experiencia moral, en la existencia del mal y de la injusticia en el mundo y en la historia desde sus inicios, y a ella nos remite Kant.¹⁶

Para entender algo este hecho, el que la libertad de la conciencia reflexiva se decante primero por el mal, podríamos nosotros aducir que el primer acto suele ser imperfecto, o bien que, como seres dependientes, la felicidad es “lo primero y lo que apetecemos incondicionadamente” (*Religion*, AA VI, 46 nota) y ella es “el fin final subjetivo” (*Religion*, AA VI, 6 nota; véase también *KU*, AA V, 484), o que para el bien moral se precisa reflexión, desarrollo racional y educación moral, o también que normalmente se necesita experimentar el dolor engendrado por el mal para volver sobre nuestro principio de acción. Pero en definitiva hemos de comprenderlo como un acto de libertad que parte de sí.

Por último, preguntemos si este acto de la libertad ocurre en el tiempo o fuera del tiempo. Hemos visto que Kant lo sitúa en el interior de la libertad y, por tanto, lo considera un acto inteligible, no fenoménico, que funda el carácter inteligible del ser humano (*Religion*, AA VI, 37). Si reparamos en que el tiempo es la forma a priori sensible de los objetos, entonces tendríamos que situar este acto fuera de todo tiempo. Kant nos dice que “es un acto inteligible, cognoscible solamente por la razón sin ninguna condición de tiempo (*ohne alle Zeitbedingung*)” (*Religion*, AA VI, 31), y asegura que “como acto inteligible, precede a toda experiencia (*vor aller Erfahrung*)” (*Religion*, AA VI, 39 nota).

¹⁶ Tal vez podríamos utilizar aquí una expresión que Heidegger usa en su libro *Ser y tiempo: zumeinst und zunächst*, y decir: en el mayor número de casos y primeramente ocurre que el primer acto de libertad va hacia el mal.

El que más lejos ha llevado esta idea, refiriéndose en ello expresamente a Kant (*SW*, VII, 384), es Schelling en sus *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana* (*Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* [1809]). Él coloca igualmente la libertad “fuera de toda conexión causal, así como fuera o por encima de todo tiempo” (*SW*, VII, 383). Por tanto, la decisión del individuo libre hacia el bien o hacia el mal “cae fuera de todo tiempo y, en consecuencia, juntamente con la primera creación (aunque como un hecho diferente a ella)” (*SW*, VII, 385), o sea, al inicio (*Anfang*) de la creación con la que comenzaría el tiempo, en la eternidad (*Ewigkeit*), y determina toda la vida temporal del individuo; es una acción que precede (*vorangeht*) a la conciencia del individuo y la constituye, “incluso determina hasta el modo y la constitución de su corporalidad” (*SW*, VII, 387). Schelling parece acercarse aquí al mito platónico de Er (*República* 614b-621d), a lo que habría que añadir la concepción que Leibniz tiene sobre la creación divina del mundo.

Hay que decir que schellingianos ilustres creen en esto y lo defienden. Pero yo encuentro serias dificultades, que nos sirven también para reflexionar sobre este asunto en Kant. La mayor de estas dificultades es la de que es imposible que un individuo pueda decidir su carácter moral, que además implica conciencia reflexiva, concepto y lenguaje, o sea, comunidad, según hemos visto, antes de toda conciencia y de su propia existencia (determinándola enteramente, hasta su corporalidad), o sea, desde la nada. Puede ser una bella representación, pero de carácter mitológico. En segundo lugar, si aceptamos esa idea, el hombre real y consciente, el hombre en el tiempo, deja de ser libre, pues su acto de libertad se le ha convertido en necesidad, porque todos sus actos sensibles y toda su vida serían consecuencias necesarias de ese acto inteligible, que no puede ser cambiado en el transcurso temporal de su vida. Judas no hubiera podido actuar de otra manera, ni mediante educación y enseñanza (*SW*, VII, 386-387). Tercero, aunque Schelling se esfuerza en declarar que ese acto no precede a la vida del individuo según el tiempo, pues se sitúa en la eternidad, no puede evitar expresiones temporales como “precede”, “primera creación”, anterior a la conciencia, necesarias para la comprensión de lo que se está diciendo. Cuarto y último, y en relación con la filosofía de la naturaleza de Schelling, hay que recordar que él presenta la naturaleza como previa al Espíritu o mundo de la libertad (al igual que hará Hegel) y sin embargo ese acto de libertad habría

tenido lugar sin contar con la presencia de la naturaleza ni con el cuerpo del individuo.

Volviendo a Kant, pienso que el problema reside en que no ha reflexionado sobre los distintos modos de temporalidad que, sin embargo, él mismo utiliza. Parece entonces que la única temporalidad posible es la de los objetos, la del tiempo objetivado de la *KrV*, que es el ordenado por las categorías de relación: substancia-accidente, causa y efecto, y relación recíproca, a las que justamente no está sujeta la libertad, porque tiene otro modo de ser. En consecuencia, se concluye que está fuera de todo tiempo, de manera que la causalidad no solo determinaría la ordenación fenoménica del tiempo, sino el tiempo en cuanto tal. Pero yo diría que hay otras temporalidades no regidas, o no exclusivamente, por esas categorías, como son la temporalidad de la historia, la de la finalidad interna de los seres vivos, o la temporalidad en lo estético, p.e. cuando Kant dice que “nos detenemos (*weilen*) en la contemplación de lo bello, porque esta contemplación se fortalece y se reproduce” (*KU*, AA V, 222); pensemos, por ejemplo, en la temporalidad de la música o de una obra de teatro. Aunque todas ellas se desarrollan sobre el trasfondo de la temporalidad objetiva y son datables en ella.¹⁷

Pues bien, aquí, en el caso del mal radical, nos encontraríamos con una temporalidad que podemos denominar práctica o moral, porque toda decisión y todo acto dividen el tiempo en un antes y un después, aunque no lo hagan determinado por la causalidad fenoménica. Veamos en un breve texto la ambigüedad kantiana sobre este asunto. En *Religión* nos dice que la intención moral, la *Gesinnung*, de acoger o no en su máxima la ley moral como primer motivo de acción, es un acto del ser humano, “solo que no ha sido adquirida en el tiempo (que el hombre es lo uno o lo otro desde la juventud para siempre)” (*Religion*, AA VI, 25). Primero dice que ese acto no se produce en el tiempo, y sin embargo lo coloca en la juventud del individuo. Segundo, afirma que esa decisión permanecerá para siempre, pero sabemos que, según él mismo, existe la posibilidad de una revolución interior hacia el bien, que solo puede suceder en un momento temporal en la vida de un individuo.

¹⁷ Todo lo real tiene lugar en el tiempo y en el espacio, pero el modo de ser del objeto no es el único que ahí se desarrolla, no es el único existente.

En la *KpV*, Kant parece rebajar la edad y nos dice que hasta un niño de 10 años es capaz de distinguir lo bueno y lo malo morales (AA V, 155; “incluso niños”, sin especificar la edad [*Religion*, VI, 48]). Nos habría sorprendido si hubiera dicho: un niño de 10 días, porque la conciencia moral pertenece al ámbito de la conciencia reflexiva y se precisa haber desarrollado la capacidad conceptual y el lenguaje, de lo que carece un recién nacido. Cuando llega el niño a esa edad de la razón, queda algo impreciso y variable, dado que depende también de su inteligencia, de su reflexión, de su madurez, de la educación que recibe y de la sociedad en la que vive. Pero en todo caso no antes de nacer, sino en los primeros años de su vida y con un cierto proceso de aprendizaje y desarrollo personal. En consecuencia, cuando Kant sostiene que ese acto, “en cuanto acto inteligible, precede a toda experiencia” (*Religion*, AA VI, 39 nota.), sería difícil entender que es anterior a cualquier tipo de experiencia, ya que, como afirma la *KrV*, todo conocimiento, luego también toda conciencia, comienza con la experiencia. Habría que interpretarlo más bien como independiente de toda experiencia sensible concreta, al igual que cuando asegura que las formas a priori del conocer objetivo lo son, pero no se darían sin ella. Y cuando asegura que se produce *ohne alle Zeitbedingung*, habremos de entender que no está determinado por la condición de la causalidad fenoménica.

3. La revolución interior hacia el bien

El tercer momento en el desarrollo de la libertad moral parte de los dos anteriores, y consiste en una revolución en el interior de la misma libertad hacia el bien. Dicha revolución radica en una inversión en sus principios de acción, según la cual la máxima del libre albedrío deja de acoger como guía última las inclinaciones, que era lo propio del mal moral, y toma como principio rector la ley moral, o sea, el respecto y el reconocimiento real y práctico de la libertad de todos.

No basta para ello con cumplir externamente con ese principio moral, porque la mala voluntad o mala *Gesinnung* puede conducir por prudencia a que nuestras acciones externas sean conformes con la legalidad, “pues, en ese caso, el carácter empírico es bueno, pero el carácter inteligible sigue siendo malo” (*Religion*, AA VI, 37), y producirá en otras ocasiones acciones condenables. El buen hacer aquí sería por tanto contingente y en pro del dominio del mundo. El deseo se ha civilizado, se han cambiado algunas

costumbres, pero aún no el corazón, y se tiene una virtud ocasional y meramente fenoménica (*Religion*, AA VI, 14, 47). Eso no basta para Kant.

Para pasar al tercer momento en este desarrollo de la libertad moral es necesario otro acto inteligible en el interior de la libertad, a saber, que el libre albedrío adopte la ley moral como principio rector de sus máximas, de sus voliciones. Se ha de producir, por consiguiente, una inversión en el principio rector de la acción, de manera que se coloque a la ley moral y a la libertad de cada uno de los seres humanos como lo incondicionado en la máxima suprema del libre albedrío, y ya no la finitud y las inclinaciones particulares. No se trata aquí de anular el deseo de felicidad y nuestra dependencia del mundo, eso sería anti-natural, una locura, sino de buscar su satisfacción en el marco de la ley moral y del respeto a la libertad.¹⁸

Esa inversión de principios no se da gradualmente, pues grados solo habría en lo fenoménico (*Religion*, AA VI, 39 nota), de manera que Kant lo ve como una “explosión” (*Explosion*), como un “nuevo nacimiento” (*eine Art von Wiedergeburt*) y “una nueva creación” (*eine neue Schöpfung*), una “nueva época” (*eine neue Epoche*), una “revolución interior” (*Religion*, AA VI, 47-48, 74; *Anthropologie*, AA VII, 294), una “revolución en el modo de pensar” (*Revolution für die Denkungsart*), una “revolución en el ánimo (*in der Gesinnung*)” (*Religion*, AA VI, 47), que inaugura un nuevo carácter inteligible en el sujeto o individuo, una buena voluntad. Según la simbología religiosa que Kant utiliza para describir este acto (*Religion*, AA VI, 47 cita *Juan III*, 5), en él tiene que morir el hombre viejo, la antigua identidad, el miedo a la finitud, a la carencia y a la muerte, y nacer el hombre nuevo que asume su libertad y su finitud. En realidad, gracias a ese acto el ser humano instaura en sí un carácter (*Religion*, AA VI, 48), “tiene un carácter que él mismo se crea” (*Anthropologie*, AA VII, 321), “porque el mal (dado que conlleva conflicto consigo mismo y no permite ningún principio estable en sí mismo) carece propiamente de carácter” (*Anthropologie*, AA VII, 329, véase también 292-295). Por el contrario, esta revolución interior hacia el bien moral “funda un carácter (modo de pensar práctico consecuente según máximas invariables)” (*KpV*, AA V, 152).

¹⁸ “[L]a condición bajo la cual el deseo de la felicidad puede estar en consonancia con la razón legisladora, en ello consiste toda la prescripción moral, y en la intención de no desear sino bajo esa condición, consiste el modo de pensar moral” (*Religion*, AA VI, 46 nota; véase también 58, y *Gemeinspruch*, AA VIII, 283; *KpV* V, 25; *MS* VI, 387).

Este cambio interior es posible gracias al primer momento de la libertad o inocencia originaria, que está *siempre* presente, o sea, gracias al concepto o conciencia reflexiva o razón moral, que le apela al individuo¹⁹ y que ahora él pone como guía última de su acción, y gracias al carácter libre y originario del albedrío, capaz de partir desde sí de nuevo en cualquier momento. Esa inocencia originaria, ese “germen del bien (*Keim des Guten*) ha permanecido [obsérvese esa temporalidad práctica] en toda su pureza” (*Religion*, AA VI, 45) y es ahora reinstaurado, pues el sujeto retorna sobre sí, al primer momento fontal de su libertad, a su originaria capacidad de posibilidades y de decisión propia.²⁰ Si esa raíz de la voluntad racional estuviera corrompida, tendríamos una voluntad diabólica y sería imposible cambiarla, pero entonces también habríamos dejado de ser libres.

Por último, en relación con la temporalidad, podemos decir que este acto de revolución interior, que requiere reflexión y decisión consciente, solo puede darse durante la vida racional de un individuo, sin que se pueda descartar ninguna edad, pues el primer momento de la libertad moral, que lo hace posible, siempre está presente. Pero cabe igualmente la posibilidad, y en eso consiste también la libertad, de que un individuo nunca llegue a realizar este acto moral de revolución interior, que siga siempre anclado en la manipulación y en la astucia, o no supere el horizonte de la prudencia. En *Antropología*, reflexionando Kant sobre la adquisición por parte del hombre de un carácter, habla de ello en los mismos términos que lo hace sobre la revolución moral hacia el bien, y entonces aventura un tiempo y escribe: “Quizás sean solo pocos los que hayan intentado esta revolución antes de los 30 años, y aún menos los que la hayan cimentado sólidamente antes de los 40” (AA VII, 294). Si tenemos en cuenta que la esperanza de vida era entonces de unos 30 años, el pronóstico de Kant no resulta muy halagüeño.

Más aún. Aquellos que hayan logrado esa revolución interior e instaurado en ellos el bien, nunca estarán seguros de haberlo logrado. La intención pura moral es un acto inteligible que tiene como criterio negativo la ausencia de todo interés empírico en cuanto determinante último de la acción,

¹⁹ “«¡Levántate y anda!» [...] Esta llamada tiene lugar en el hombre en virtud de su propia razón, en cuanto que ella alberga en sí el principio suprasensible de la vida moral” (*Streit*, AA VII, 47). Kant es aquí un ilustrado racionalista y no un luterano fideísta.

²⁰ Si en el mal moral se utilizaba la razón teórica, pragmática y técnica como mero instrumento en la búsqueda de medios de satisfacción, ahora la razón práctica es colocada como guía y conciencia de la libertad en el principio y en los fines.

pero nunca podemos estar seguros de conocer todo lo empírico en referencia esta vez a nuestros deseos. “Además la inexistencia de algo (por tanto, también la de una ventaja pensada ocultamente) no puede ser objeto de experiencia” (*Gemeinspruch*, AA VIII, 284). Por tanto,

no le es posible al hombre mirar tan dentro en la profundidad de su propio corazón como para que alguna vez pudiera estar completamente seguro de la pureza de su propósito moral y de la limpieza de su intención ni siquiera en una de sus acciones, incluso si de su legalidad no hubiera ninguna duda (*MS*, AA VI, 392).

Lo que sí manda la ley es esforzarse en lograr esa pureza (*Gemeinspruch*, AA VIII, 285; *MS*, AA VI, 393), y si se debe, se puede,²¹ pero en verdad no conocemos directamente nuestro carácter inteligible, sino a través de los fenómenos o carácter sensible, o sea, “solo a partir de sus consecuencias en la conducta” (*Religion*, AA VI, 71; véase también 77), y “por tanto, la verdadera moralidad de las acciones (mérito y culpa), incluso la de nuestra propia conducta, permanece totalmente oculta para nosotros” (*KrV*, A551/B579 nota).²² No obstante, el hombre, comparando sus acciones antes y después, puede tener cierta confianza en su cambio de intención (*Religion*, AA VI, 68). Pero podemos añadir que no estar totalmente seguro de esa buena voluntad, le preserva de una posible soberbia y vanidad, que la destruirían.

4. El largo camino de la virtud

Esto último nos conduce al cuarto momento de la libertad moral, a saber, al largo proceso de la virtud. Este cuarto momento presupone los otros tres y cuenta con ellos. Las etapas se montan unas sobre otras en esta génesis. Del primero surge la posibilidad de que en todo momento se pueda pasar de una *Gesinnung* mala a una buena, pero igualmente a la inversa, y, en consecuencia, que el individuo sea responsable de todos sus actos. El segundo momento, el de la decisión por el mal, deja tras de sí una propensión al mal (*Hang zum Bösen*) en la naturaleza humana que tiene como origen ese acto

²¹ “Un cambio de sentido (*Sinnesänderung*) tiene que ser también posible, porque es un deber” (*Religion*, AA VI, 66-67). “El deber ordena ser un hombre bueno, y el deber no nos ordena nada que no nos sea factible” (*Religion*, AA VI, 47; véase también 50).

²² “Quizás nunca un hombre haya cumplido con su deber de un modo absolutamente desinteresado (sin mezcla de otros móviles)” (*Gemeinspruch*, AA VIII, 284-285).

inteligible de la libertad, el cual engendra en el mundo humano su propia realidad, su inercia y sus intereses, su injusticia, sus prácticas y sus abusos, p.e. mediante la violencia de los fuertes y poderosos, o con una organización criminal, un régimen político dictatorial y corrupto, o esclavista, etc. (*Religion*, AA VI, 24-25 nota, 25, 44, 47-48, 74; *Anthropologie*, AA VII, 294). El tercer momento, el de la revolución interior moral, introduce la libertad y su ley moral como guías últimas de la acción. Pero, y aquí comienza el cuarto momento, esa fundación del bien, para llevarlo a la práctica, tiene que superar la propensión al mal ya creada y que se había hecho costumbre y tomado fuerza en el individuo y en su sociedad, vencer su prepotente presencia en el mundo. Esto obliga a “un progreso continuo hasta el infinito de un bien deficiente hacia lo mejor” (*Religion*, AA VI, 67), a un progreso asintótico hacia la meta inalcanzable de la perfección (*Vollkommenheit*) (*Religion*, AA VI, 45, 60-61, 68, 122), también en una vida venidera, piensa Kant.

Más aún. No solo el mundo y el yo empírico han de ser transformados según la nueva intención moral o *Gesinnung*, sino esta misma *Gesinnung* se ha de convertir, en el interior de la libertad, en una voluntad santa, o sea, en una voluntad siempre buena. El ideal moral al que hay que tender es que la *Gesinnung* no se deje afectar por las inclinaciones en su principio primero de acción, sino que siga siempre y con toda seguridad la ley moral. Pero el hombre, al ser finito, no puede dejar de sentirse interesado en las necesidades provenientes de su dependencia del mundo, y, por consiguiente, se encontrará continuamente en esa encrucijada, entre dos intereses, dos fuerzas, dos elementos constitutivos: su originariedad y su finitud. A veces habrá discrepancias entre ellos y entonces tendrá que elegir a quién dar prioridad. Por eso, el estado moral del hombre solo puede ser el de “la virtud, es decir, la intención moral en la lucha, y no la santidad en la pretendida posesión de una completa pureza de las intenciones de la voluntad” (*KpV*, AA V, 84).²³

Aquí podría venir en ayuda del individuo, piensa Kant en *Religión*, una comunidad ética, que él denomina iglesia inteligible o iglesia invisible (*die unsichtbare Kirche*), en la que tendrían que confluir todas las visibles. Pero podemos añadir nosotros que una sociedad justa, una comunidad legalmente racional, que reconozca la libertad de todos en sus leyes e instituciones, ayuda poderosamente y hace más fácil al individuo decidirse a

²³ No tenemos una voluntad santa, sino afectada por lo patológico (*KpV*, AA VI, 32).

realizar en sí mismo el bien que si vive en una comunidad injusta o delictiva, lo cual requeriría de él una mayor fuerza de voluntad y un más firme carácter, o incluso un ánimo heroico.

Por tanto, aunque Kant ha presentado la instalación del bien como una inversión de principios en donde no cabe el grado, sino solamente el sí y el no, desde el punto de vista humano (*Religion*, AA VI, 48), le queda a esa intención o ánimo moral, un largo camino de consolidación en su buena decisión, lo cual podemos entender por el peso o interés o inercia del segundo momento y por la fragilidad y la impureza humanas. Es como si hubiera una cierta mezcla u oscilación entre el principio bueno y el malo en el ánimo humano, aunque ya la presencia del bueno comenzara a hacer su efecto progresivamente. No habría grado en los mismos principios, pero sí en su fuerza efectiva y en sus efectos.

De aquí parte el postulado de la inmortalidad en la Dialéctica de la *KpV*. La razón práctica quiere la perfección, pero el hombre como mucho solo es capaz de una aproximación asintótica a ella. Ahora bien, y éste es el argumento, como la razón no puede pedir lo imposible, porque en ese caso sería absurda, entonces, si se debe, se puede. Por consiguiente, al justo le tiene que ser concedido una eternidad más allá de la muerte a fin de que sea capaz de cumplimentar plenamente esa exigencia de la razón, no ya la de mejorar moralmente el mundo, porque éste ha desaparecido con la muerte, sino solo la de convertir su *Gesinnung* en una buena voluntad permanente, en una voluntad santa. Digo “al justo”, porque el injusto, afirma Kant, aquel que, intentando incluso frecuentemente proponerse el bien, haya recaído siempre en el mal y más hondo, no lo hará mejor en la vida venidera.

Este postulado es sin duda un golpe de fuerza del filósofo ayudado, claro está, por su cultura y religión cristiana, que era para él la única religión moral (*Religion*, AA VI, 51-52). Pero cabe señalar en este postulado algunas contradicciones, como en cualquier intento de pensar que podemos llegar a la perfección o a la completud, o a la totalidad, que es cuando entramos en la dialéctica. Podemos, primero, decir que en este postulado la libertad es pensada como una substancia transcendente, como algo que pudiera ser sin mundo, pero entonces la libertad deja de ser una acción originaria de transformación de la realidad en la naturaleza y por tanto es pensada en un modo de ser aislado y, en consecuencia, cósmico. En segundo lugar, dado que el mundo ha desaparecido tras la muerte, con él se ha suprimido también la

dependencia y la finitud del hombre y por tanto igualmente toda tensión entre finitud y libertad, entre inclinaciones y ley moral, pero entonces se ha evaporado el fenómeno mismo de la moralidad, y con ello toda libertad subjetiva y toda conciencia.²⁴ Kant ya había advertido en el Prólogo a la *KpV* que de las ideas de Dios y de la inmortalidad “podemos afirmar que no conocemos ni comprendemos, no digo simplemente la realidad, sino ni siquiera la posibilidad” (AA V, 4).

Con ello nosotros podríamos concluir que este cuarto momento nos queda siempre abierto, y que un ideal inalcanzable no tiene por qué ser absurdo, sino que es una tensión constitutiva de toda subjetividad, que nos procura no solo conciencia de nuestra originariedad, sino igualmente de nuestra esencial finitud, por la cual nos captamos como no autosuficientes, y eso nos abre a lo otro, a la naturaleza, a los otros seres racionales y a lo divino. No hay omnipotencia, y esta finitud es, creo yo, el precio que hemos de pagar para ser libres y conscientes.

Bibliografía

Kant, I. (1990ss.). *Gesammelte Schriften*. Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, Berlin.

Philonenko, A. (1981). *L'œuvre de Kant*, vol. 3. J. Vrin.

Platón (1986). *República*. Gredos.

Rivera de Rosales, J. (1998 [2002]). *Kant: la “Crítica del Juicio teleológico” y la corporalidad del sujeto*. UNED.

Rivera de Rosales, J. (2007a). “Kant: la buena voluntad”. En *Cómo se comenta un texto filosófico* (pp. 121-147). Editorial Síntesis.

Rivera de Rosales, J. (2007b). “Los dos conceptos del mal moral. De *La Religión* (1793) de Kant a la *Ética* (1798) de Fichte”. *Signos Filosóficos*, 9(18), 9-40.

²⁴ Se podría sugerir que, para seguir siendo humanos, seres racionales finitos, después de la muerte iríamos a habitar otro mundo, del que igualmente dependeríamos. Pero en ese caso estaríamos haciendo metafísica ficción.

Schelling, F. (1860). *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, vol. 7. Cotta.

Impenetrabilidad y riqueza: dos falacias en contra del conceptualismo kantiano

PEDRO STEPANENKO¹

Resumen

El objetivo de este artículo es mostrar que dos de los argumentos más socorridos por los no-conceptualistas kantianos para objetar una concepción conceptualista de los contenidos perceptuales son, al menos en su versión original, falaces. El primer argumento apela a la discrepancia entre lo que percibimos y lo que creemos para concluir la impenetrabilidad del contenido perceptual con respecto a los conceptos. El segundo recurre a la pobreza de nuestro bagaje conceptual en contraste con la riqueza de nuestras percepciones para concluir la imposibilidad de especificar conceptualmente todas las diferencias del contenido perceptual a las que somos sensibles.

Palabras clave: conceptualismo kantiano, falacias no-conceptualistas, contenido perceptual, impenetrabilidad perceptual, riqueza perceptual

Impenetrability and Richness: Two Fallacies Against Kantian Conceptualism

Abstract

The purpose of this paper is to show that two of the most popular arguments given by Kantian non-conceptualists against a conceptualist view of perceptual content are fallacious, at least in their original shape. The first argument appeals to the discrepancy between what we perceive and what we believe in order to infer the impenetrability of perceptual content with respect to concepts. The second appeals to the poverty of our conceptual apparatus in contrast with the richness of our perceptions in order to infer the impossibility of conceptually specifying all the differences among the perceptual contents to which we are sensitive.

Keywords: Kantian conceptualism, non-conceptualist fallacies, perceptual content, impenetrability of perception, perceptual richness

¹ Universidad Nacional Autónoma de México. Contacto: pedrostepanenko@gmail.com.

1. El contexto kantiano

Como es bien sabido, la diferencia entre intuiciones y conceptos representaba para Kant uno de los avances más significativos de su filosofía teórica. Le permitió circunscribir el conocimiento a la experiencia y sus condiciones de posibilidad sin comprometer el origen puramente intelectual de los conceptos que, de acuerdo con la tradición racionalista, hacen posible pensar el mundo. Pero también le permitió hacer algo que hoy resulta más significativo: ofrecer una nueva manera de concebir la estructura de la experiencia, una manera que reconoce el aspecto irreductible de los distintos elementos que intervienen en ella. Una nueva concepción de la experiencia que tal vez no hemos acabado de asimilar.

De acuerdo con la interpretación que defiendo (Stepanenko, 2018), esa estructura vincula tan estrechamente intuiciones y conceptos que ninguno de los dos elementos puede representar objetos de la experiencia sin el concurso del otro. No es que las intuiciones y los conceptos representen cosas cada uno por su cuenta y luego cooperen para generar un nivel superior de cognición, sino que la acción misma de representar ya los requiere a los dos. Conforme a esta lectura, la Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento argumenta a favor de la objetividad de estos conceptos al caracterizarlos precisamente como funciones que hacen posible la referencia de estados mentales o representaciones a objetos que nos pueden ser dados. De esta manera, introducen la normatividad que constituye la objetividad misma. Las intuiciones, por otro lado, garantizan que esa referencia se circunscriba a objetos que nos pueden ser dados, es decir, con los cuales podemos tener una relación inmediata, una relación causal, de suerte que podemos ser afectados por los mismos y de esta manera contar con evidencia empírica de su existencia. Pero el efecto del objeto sobre nuestra sensibilidad no representa nada, a menos que intervengan los conceptos puros del entendimiento.² Ese efecto es algo subjetivo que puede ocasionar reacciones en nuestra conducta, pero no debe confundirse con una representación en sentido estricto.³ Las intuiciones empíricas por sí mismas no son, pues,

² La propuesta de Rolf George (1981) de considerar a Kant como un “sensacionista” es particularmente ilustrativa de la interpretación que suscribo, ya que para esta posición las sensaciones (los estados mentales en los que se basa el conocimiento empírico) carecen de intencionalidad o capacidad para referir o representar objetos distintos a ellas mismas. Para ello, requieren el auxilio de otras funciones mentales, entre las que destaca el entendimiento.

³ Sobre la posibilidad de que los “datos de los sentidos” (*data der Sinne*) puedan influir sobre nuestros deseos y ocasionar, por ende, reacciones sin que por ello tengamos conciencia de los objetos que puedan

representaciones más que en el sentido más laxo que Kant usa para referirse a cualquier entidad mental.

Esta interpretación es conceptualista porque de ella se sigue que solo es posible hablar de contenidos de la experiencia o contenidos perceptuales cuando intervienen las funciones que relacionan intuiciones con objetos representados, es decir, cuando intervienen los conceptos puros del entendimiento, las categorías. En términos de Jeff Speaks, mi posición sostendría que el contenido de la experiencia o de la percepción es “relativamente conceptual”, es decir, que la persona o el estado mental que tiene ese contenido requiere conceptos (2005, p. 360). En términos de Richard Heck, se trataría de un conceptualismo de estado (2000, p. 485). Pero habría que precisar que en el ámbito del idealismo kantiano los contenidos no deben concebirse como independientes (al menos desde la perspectiva cognitiva o epistémica) de los estados que se dirigen a ellos, de suerte que sería muy difícil aceptar un conceptualismo de estado en esta filosofía sin comprometerse al mismo tiempo con un conceptualismo de contenido.

Es cierto que el término “contenido” es ambiguo y puede significar tan solo aquello que está contenido en algo. En este caso, significaría lo que está contenido en la experiencia o en la percepción. Bajo este significado, es obvio que la experiencia contiene colores, sonidos, sabores, posiciones espacio-temporales y no conceptos. Su contenido sería evidentemente no-conceptual y esto no tendría por qué generar una discusión. Pero el significado de “contenido” relevante para el debate entre la interpretación conceptualista y la no-conceptualista de la filosofía de Kant es aquello de lo cual tenemos experiencia o percepción, aquello que es representado en ellas.⁴ Y la pregunta

representar, véase la carta que Kant le escribe a Herz en abril de 1789 en respuesta a Salomon Maimon (AA XI, 51-52).

⁴ Robert Hanna, quien inició este debate, es claro al respecto cuando sostiene que “el contenido de un estado mental consciente de un animal es *aquello* a lo que ese estado refiere o describe y *cómo* lo hace” [“the mental content of an animal’s conscious mental state is *what* that state refers or describes, and *how* it does so”] (2008, p. 42). Sin embargo, también usa los dos sentidos de “contenido” al caracterizar tanto la posición del no-conceptualista como la de una versión del conceptualismo atenuado (Hanna, 2005). Con respecto al no-conceptualismo afirma que “el no-conceptualismo sostiene que el contenido no-conceptual existe y es representacionalmente significativo (es decir, significativo en el sentido ‘semántico’ de describir o referirse a estados de cosas, propiedades o particulares de cualquier tipo)” [“Nonconceptualism holds that nonconceptual content exists and is representationally significant (i. e. meaningful in the ‘semantic’ sense of describing or referring to states-of-affaires, properties, or individuals of some sort)”] (Hanna, 2005, p. 248). Cuando caracteriza la posición de un conceptualista atenuado sostiene que “la primera versión débil afirma que el contenido no-conceptual, en efecto, existe, pero *no* es representacionalmente significativo porque *no* consiste más que en el contenido cualitativo intrínseco de las sensaciones, es decir, en los *qualia* fenoménicos...” [“The first weakened

que debe responderse es si es necesario el uso de conceptos para que la experiencia o la percepción refieran, apunten a, versen sobre, representen o simplemente tengan objetos. A diferencia de la interpretación conceptualista que defiende, el no-conceptualista sostiene que las intuiciones por sí mismas pueden representar, de suerte que la relación entre intuiciones y conceptos no puede dar cuenta del proceso que constituye la representación misma. En efecto, si cada uno de estos elementos posee ya la capacidad de representar, no debemos buscar en esa relación la respuesta a la pregunta “¿en qué razón descansa la relación de aquello que en nosotros llamamos representación con el objeto?” (AA X, 129-130).

Aunque solo las interpretaciones más recientes de Kant han enfatizado el uso del término “contenido”, mi interpretación concuerda con las lecturas predominantes de Kant hasta la publicación de “Kant and Nonconceptual Content” de Robert Hanna en 2005. Concuerda con lecturas como las de Lewis White Beck (1978), Peter F. Strawson (1966), Dieter Henrich (1976), Robert Pippin (1987) o John McDowell (1994) y se opone a la lectura de Hanna, de acuerdo con la cual para Kant hay contenidos mentales que no están “determinados” por nuestra capacidad conceptual (2005, p. 248) o que solo están “determinados” por nuestras capacidades no-conceptuales (2008, p. 42). Aunque esta manera de caracterizar los contenidos no-conceptuales es poco precisa, queda claro que para Hanna podemos representar objetos de nuestro entorno sin el auxilio de conceptos. Según él, Kant “ofrece pruebas” a favor de la existencia de contenidos no-conceptuales en un sentido muy fuerte, en un sentido que nos permitiría atribuírselos a animales no-humanos aun cuando neguemos que tengan conceptos (2005, pp. 260-262). Y estos contenidos, de acuerdo con Hanna, los compartimos con ellos (2005, pp. 250-251).⁵ Esta posición ha tenido eco entre algunos kantianos que consideran que la sensibilidad puede “presentar” o representar objetos sin el auxilio de ningún concepto (Allais, 2009, p. 405; Peláez, 2013, pp. 353-355; Golob, 2016, p. 29).

version says that nonconceptual content indeed exists but is *not* representationally significant, because such content is nothing but the intrinsic qualitative content of sensations, i. e. phenomenal qualia...”] (2005, p. 250). En ambos casos, tener que añadir la propiedad semántica presupone que está usando el término “contenido” para referirse a algo que puede o no tener esa propiedad.

⁵ Además, Hanna sostiene abiertamente que “*fuera* de este contexto [el de hacer juicios objetivamente válidos] también es perfectamente posible que haya intuiciones directamente referenciales sin conceptos” [“*outside* that context [of making objectively valid judgments] it is also perfectly possible for there to be directly referential intuitions without concepts”] (2008, p. 45).

La reacción de quienes defendemos una posición conceptualista, al menos en cuanto a la imposibilidad de representar sin el concurso de las categorías, se ha concentrado en explicar la función que cumple la sección de la *Crítica de la razón pura* que debe ser considerada como su núcleo. Me refiero a la Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento (Grüne, 2011, p. 476; Williams, 2012, p. 67; Gomes, 2014, p. 6; Land, 2015, pp. 30-35; Stepanenko, 2016, pp. 232-236). Por ello, creo que la defensa del conceptualismo está bien pertrechada con la reconstrucción de la *Crítica*.⁶ La fuerza de la posición no-conceptualista, en cambio, parece descansar principalmente en las objeciones en contra del conceptualismo, las cuales coinciden con algunas de las objeciones que los no-conceptualistas analíticos le han presentado a la posición conceptualista de McDowell. Estas objeciones siguen teniendo eco entre los no-conceptualistas kantianos y es importante responder a ellas desde la perspectiva conceptualista para seguir desarrollándola. Más aun, mediante estas respuestas es posible determinar algunos de los compromisos que debe adquirir la perspectiva conceptualista.

En “Kantian non-conceptualism” (2008), Hanna enumera siete argumentos a favor del no-conceptualismo, los cuales pueden considerarse también objeciones en contra del conceptualismo. Dos de ellos los presenta también en su trabajo de 2005 como argumentos a favor de un “no-conceptualismo bastante fuerte” (pp. 262-266). Me refiero al “argumento de la diferencia entre percepción (experiencia) y juicio (pensamiento)” (Hanna, 2008, p. 43) y al argumento de la riqueza (finura de grano) de la experiencia. El objetivo de este artículo es mostrar que estos dos argumentos fracasan si se toman como argumentos en contra del conceptualismo, al menos en la forma en que Hanna los presenta. El primero por caer en una petición de principio. El segundo por representar una especie de *sophisma figurae dictiones*.⁷

⁶ Estoy convencido de que la referencia que los no-conceptualistas suelen hacer a la parte introductoria de la Deducción Trascendental, específicamente a A90-91, como evidencia textual de que las intuiciones no requieren funciones del pensar para representar es un error interpretativo tan grave como afirmar que Kant sostiene en la Dialéctica Trascendental (A426) que el mundo tiene un comienzo, aunque sea infinito. Por ello, me resulta sorprendente que tantas publicaciones hayan repetido este error.

⁷ A pesar de ello, estos argumentos siguen teniendo eco entre académicos kantianos, como es el caso de Lazos (2018, pp. 64-65) con respecto al primero o de Peláez (2021, pp. 353-354) con respecto al segundo.

2. El argumento de la diferencia entre juicios y percepciones: una petición de principio

El argumento de la diferencia entre percepciones y juicios que Hanna presenta en su texto de 2008 (p. 43) a favor del no-conceptualismo es el siguiente:

- (1) Es posible percibir algo sin emitir un juicio acerca de ello.
- (2) Los estados cognitivos no-judicativos son no-conceptuales.
- (3) Por lo tanto, es posible tener percepciones con contenido no-conceptual.⁸

Para simplificar las cosas y evitar ambigüedades, entenderé por “percepción con contenido no-conceptual” las percepciones que no necesitan conceptos para tener el contenido que tienen, de suerte que podríamos sustituir ese término por “percepción no-conceptual”. En esto sigo la caracterización de contenido relativamente conceptual de Speaks que he mencionado más arriba. Por otro lado, en virtud de que este argumento debe incidir en la interpretación de la filosofía de Kant, adoptaré la concepción de percepción que Kant presenta al inicio de las Anticipaciones de la Percepción de la *Crítica de la razón pura*: un estado mental consciente cuyos objetos son fenómenos, es decir, objetos de la experiencia.⁹ Creo que esta forma de entender la percepción no contraviene ningún presupuesto de la discusión correspondiente en la filosofía contemporánea analítica. Por último, debo recordar que, conforme a la Deducción Trascendental, para Kant las percepciones son episodios integrados a una red o entramado para la cual reserva el término “experiencia” (*Erfahrung*) y en la cual adquieren plena objetividad.

Pues bien, la premisa (1) de ese argumento no parece representar ningún problema, siempre y cuando entendamos la acción de emitir juicios o juzgar como un proceso que requiere el uso del lenguaje. En efecto,

⁸ El original en inglés dice esto: “It is possible for normal human cognizers to perceive something without also making a judgment about it. But non-judgmental cognition is nonconceptual. Therefore normal human cognizers are capable of non-conceptual perceptions with non-conceptual content” (Hanna, 2008, p. 43).

⁹ No tomaré en cuenta el significado que Kant le otorga al término alemán *Perception* en A320: el de representación con conciencia. Este significado tiene que ver con lo que Hume denominaba *perception* en la Segunda Sección de las *Investigaciones sobre el entendimiento humano* (*Enquiry Concerning Human Understanding*) (1902, p. 17) y no con lo que está en juego en la discusión contemporánea sobre contenidos perceptuales. Lo que ahí está en juego es la percepción en el sentido que Kant le da al término *Wahrnehmung* en las *Anticipationen der Wahrnehmung* (A166/B207-208).

percibimos muchas cosas sin decirnos nada al respecto, sin pensar o hablar sobre lo que percibimos. La acción de juzgar se puede entender sin embargo en un sentido más amplio: como aceptar el contenido de la percepción en cuestión, en cuyo caso la premisa (1) se vuelve problemática en el contexto de un debate en contra del conceptualismo. Analizaré después esta opción, porque el segundo sentido de juzgar no es tan frecuente en la filosofía de Kant; en cambio, suele estar presente en la filosofía analítica cuando se trata de actitudes proposicionales.¹⁰ Pero concebir el juicio como un proceso que depende del uso del lenguaje no altera la formulación del problema que McDowell quiere resolver apelando al conceptualismo de Kant: la justificación de nuestros juicios empíricos en la experiencia, en las percepciones. En efecto, lo que le preocupa a McDowell es la idea, que le atribuye a Donald Davidson, conforme a la cual solo entre creencias, juicios o pensamientos puede haber relaciones de justificación.¹¹ Lo que busca es hacer inteligible que la experiencia pueda aportar razones a favor de los juicios, de suerte que considerar a los juicios como fenómenos lingüísticos no haría más que enfatizar el hueco que quiere llenar con la concepción conceptualista de la experiencia. Como es bien sabido, la solución que encuentra consiste en ampliar la esfera conceptual más allá de la esfera de los juicios, las creencias y los pensamientos. Ampliarla a la esfera de todo aquello que puede contar como razón a favor de una creencia, en especial, a la esfera de las percepciones que suelen justificar nuestros juicios empíricos. (McDowell, 1994, pp. 3-18).

Tomando en consideración la forma en que McDowell introduce la posición conceptualista de la experiencia, la premisa (2) del argumento constituye claramente una petición de principio. Lo que McDowell propone es precisamente que la esfera de los estados mentales en los que estén presentes nuestros conceptos no se limite al ámbito judicial.¹² Y esto es lo

¹⁰ Con respecto a la ambigüedad del uso que le da Kant al término juicio (*Urteil*), véase McLear (2016, pp. 106-107).

¹¹ Una defensa de la posición de Davidson consistiría en caracterizar a las percepciones como un tipo de creencias, tal como lo hace Kathrin Glüer (2009). Aquí, Glüer expone las ventajas de esta posición (auxiliada con una semántica fenoménica de esas creencias) frente a la estrategia de McDowell para explicar cómo la experiencia puede aportar razones a favor de creencias empíricas. Sin embargo, me parece que la estrategia de Glüer está igualmente comprometida con una concepción conceptualista de la percepción.

¹² “Las experiencias, ciertamente, se constituyen por operaciones de la receptividad, de forma que pueden satisfacer la necesidad de un control externo sobre nuestra libertad en el pensamiento empírico. Pero las capacidades conceptuales, las capacidades que pertenecen a la espontaneidad, *operan ya en las experiencias mismas, no sólo en los juicios basados en ellas*: de manera que las experiencias pueden

que niega la premisa (2): que haya estados mentales que actualicen conceptos fuera del ámbito de los juicios. Para ser un argumento válido en el contexto de un debate en contra del conceptualismo, debería intentar probar que solo los estados cognitivos judicativos son conceptuales. Y, ya que es posible que las percepciones no estén acompañadas de juicios, en cuyo caso serían claramente no-judicativas, entonces serían no-conceptuales. En lugar de hacer esto, simplemente niega en las premisas lo que está en cuestión: que la esfera de los conceptos pueda abarcar también las percepciones que justifican los juicios empíricos.

McDowell se apoya en la *Crítica de la razón pura* para proponer esta ampliación de la esfera en la que operan los conceptos del ámbito de los juicios a la esfera de la sensibilidad. Y creo que ese apoyo es perfectamente legítimo, al menos con respecto a los conceptos puros del entendimiento, si se toma en consideración tanto la estrategia de la Deducción Trascendental para probar la objetividad de las categorías, como el multicitado párrafo inmediatamente previo a la presentación de la tabla de categorías en la Deducción Metafísica.

La misma función que da unidad a las diversas representaciones *en un juicio*, le da unidad a la mera síntesis de las diversas representaciones *en una intuición*; [función] que expresada de manera universal, se llama el concepto puro del entendimiento. El mismo entendimiento, pues, y mediante precisamente las mismas acciones por las cuales producía, en conceptos, por medio de la unidad analítica, la forma lógica de un juicio, introduce también, por medio de la unidad sintética de lo múltiple en la intuición en general, un contenido trascendental en las representaciones, por lo cual ellas se llaman conceptos puros del entendimiento que se refieren *a priori* a objetos, lo que la lógica general no puede llevar a cabo (A79/B105).

El argumento que Hanna formula en su trabajo de 2008 en realidad ya estaba presente, aunque de manera implícita, en una de las pruebas que ofrece en 2005 a favor de un “no-conceptualismo bastante fuerte”. Allí apela a la metáfora que Kant utiliza para explicar el carácter inevitable de la apariencia

mantener, de modo inteligible, las relaciones racionales con nuestro ejercicio de la libertad implícita en la idea de espontaneidad” [“Experiences are indeed receptivity in operation; so they can satisfy the need for an external control on our freedom in empirical thinking. But *conceptual capacities*, capacities that belong to spontaneity, *are already at work in experiences themselves, not just in judgements based on them*; so experiences can intelligibly stand in rational relations to our exercises of the freedom that is implicit in the idea of spontaneity”] (2003, p. 65 [McDowell, 1994, p. 24], cursiva añadida).

ilusoria trascendental: la ilusión inevitable que sufre incluso el astrónomo cuando le parece que al salir la luna es mayor. Apela también a la ilusión Müller-Lyer, en la cual dos líneas nos parecen de distinto tamaño, debido a los vértices en los extremos de las líneas, aún cuando sepamos que son del mismo tamaño.¹³ Para Hanna, estos casos ilustran cómo la capacidad perceptual de procesar información resiste la “penetración de los procesos de conceptualización, juicio e inferencia” (2005, p. 263). Para afianzar el punto, recurre a una afirmación del comienzo de la Dialéctica trascendental: “la verdad o la apariencia ilusoria no están en el objeto en la medida en que es intuitivo, sino en el juicio sobre él, en la medida en que es pensado” (A293/B350). Es claro, pues, que Hanna está buscando casos en los que, como dice la primera premisa del argumento de 2008, percibimos algo sin emitir juicios acerca de ello. De ahí concluye directo el “no-conceptualismo bastante fuerte”. Está faltando, entonces, la segunda premisa del argumento de 2008 (Los estados cognitivos no-judicativos son no-conceptuales), a menos que la cita de Kant venga a desempeñar ese papel.

Esta cita, en efecto, separa la esfera del juicio de la esfera de la intuición. La primera se caracteriza ahí por la aceptación o el rechazo de pensamientos en virtud de que se apela a la consideración de algo como verdadero o falso.¹⁴ Además se identifica con el universo de los objetos en cuanto pensados, con el ámbito de los pensamientos, del entendimiento y, por ende, de los conceptos. La segunda esfera, en cambio, concierne a la sensibilidad y, por ende, a los objetos en cuanto intuitivos. De ahí no se sigue que Kant acepte que en la percepción solo estemos ante objetos en cuanto intuitivos. Podría ser, como Lucy Allais lo propone, que las percepciones requieran conceptos, mientras que las meras intuiciones no (2016, pp. 5, 9). De cualquier manera, hay que reconocer que la manera en que Kant se expresa en esta parte introductoria de la Dialéctica trascendental lo compromete con una posición distinta a la del conceptualismo que sostiene que solo hay contenidos, objetos y, por ende, representaciones en sentido estricto cuando

¹³ Creo que Hanna se equivoca al llamar a estas ilusiones “ilusiones verídicas” (*veridical illusions*) ya que la afirmación de su contenido es falsa. Un uso correcto de la expresión “veridical illusions” se encuentra en Siegel (2010, p. 340). Aquí, Siegel usa esta expresión para referirse a ilusiones cuyo contenido resulta casualmente verdadero, como en los casos Gettier, en donde por malas razones llegamos a un juicio verdadero.

¹⁴ Lo cual no es obvio, puesto que Kant también usa el término “juicio” en el sentido de una proposición que no necesariamente tomamos como verdadera o falsa. El caso paradigmático son los juicios problemáticos, que no afirman o niegan algo, sino que solo lo presentan como posiblemente verdadero o falso.

intervienen los conceptos. Parecería, entonces, que el argumento que se puede obtener usando esta cita como segunda premisa del argumento de 2008 habilita la lectura no-conceptualista de la filosofía de Kant. Pero en realidad es solo esa cita la que apoya la lectura no-conceptualista, porque la manera en que Hanna interpreta la ilusión de la luna comparándola con la Müller-Lyer no tiene respaldo en el texto de Kant. Lo que Kant afirma ahí es que tanto la apariencia (*Schein*) como la verdad tienen que ver con el juicio, no con el mero fenómeno (*Erscheinung*). La ilusión de la luna más grande que menciona unas páginas después es un caso de apariencia, es una ilusión, y, por ende, debe contener o estar relacionada con un juicio, aunque no explica cómo sucede esto. Lo que definitivamente no se encuentra en esta parte de la *Crítica de la razón pura* es la idea según la cual la percepción se resiste a “la penetración de los procesos de conceptualización”, como quiere Hanna. Por lo cual, la premisa (1) no tiene respaldo en el texto de Kant.

Pero aún suponiendo que encontremos respaldo textual para la primera premisa, el argumento que se obtiene no es válido *en contra de la interpretación conceptualista* de Kant, ya que esta última cuenta también con apoyos textuales que provienen incluso de partes más estratégicas de la *Crítica de la razón pura*, como el que he presentado más arriba. Y lo que es más importante: sigue siendo una petición de principio como argumento en contra del conceptualismo en general, puesto que simplemente niega lo que el conceptualista afirma: que la actualización de los conceptos no se limita a la esfera de los juicios. Más aún, los ejemplos en los que se apoya comprometen también la primera premisa (que podamos percibir sin juzgar) ya que las percepciones cuyos contenidos contradicen los contenidos de las creencias parecen poder cumplir esa función solo si pueden articularse conceptualmente. En efecto, en los ejemplos tanto de la luna que parece más grande al salir como en el de las líneas Müller-Lyer, hay un contenido de la percepción que es aceptado y por ello contradice el contenido de otras creencias. Esta aceptación debe entenderse como un juicio en el segundo sentido que mencioné más arriba: como la aceptación del contenido de la percepción. Por ello, si en la percepción no hubiera más que intuiciones, su contenido no podría contradecir el de ninguna creencia, ya que “la verdad o la apariencia ilusoria (*Schein*) no están en el objeto en la medida en que es intuitivo”. Para ello, su contenido al menos tendría que estar acompañado por un juicio y, por ende, también tendría que estar articulado conceptualmente.

3. El argumento de la riqueza perceptual: *sophisma figurae dictionis*

El argumento de la riqueza de nuestra experiencia en contra del conceptualismo tiene una fuerza de convicción casi inmediata, pues resulta evidente que no contamos, y ni siquiera podemos contar, con el bagaje conceptual suficiente para dar cuenta, por ejemplo, de la inmensa cantidad de diferencias que podemos destacar entre distintos tonos de un color o entre las diversas alturas de un sonido (grados, tonalidades, gamas). Cada pedazo de nuestra experiencia tiene una enorme cantidad de elementos y si fijamos nuestra atención en él encontraremos aún más, como si estuviéramos ante la división al infinito del espacio. Por supuesto que no tenemos suficientes palabras para captar esas diferencias y sería absurdo creer que podemos llegar a tenerlas. A este argumento Hanna lo llama de una manera que podríamos traducir como “el argumento de la finura (riqueza) de grano fenoménica”¹⁵ y lo presenta de la siguiente manera:

Nuestra experiencia perceptual normal está tan saturada (repleta, llena) de elementos y cualidades fenoménicas que no podemos tener un repertorio conceptual suficientemente amplio para abarcarlas todas. Por lo tanto, la experiencia perceptual humana normal siempre es, hasta cierto punto, no-conceptual y tiene contenido no-conceptual (2008, p. 43).

Lo que es muy importante destacar aquí es que la razón que se ofrece para concluir la presencia de contenido no-conceptual alude al carácter fenoménico de nuestras percepciones, a la riqueza fenoménica de los estados mentales cuyos contenidos se argumenta que son no-conceptuales. ¿Cómo se pasa de la riqueza fenoménica del estado que representa a la riqueza de lo representado, a la riqueza del contenido? Este paso requeriría toda una teoría, como el representacionismo contemporáneo, la cual sostuviera que a cada diferencia fenoménica debe corresponderle una diferencia en el contenido de la percepción, en aquello que representa. La riqueza del contenido no puede inferirse de manera inmediata a partir de la riqueza fenoménica, a menos que se presuponga que el contenido de nuestra experiencia está conformado

¹⁵ “From phenomenological fineness of grain” en inglés. Me he tomado la libertad de traducir “phenomenological” por fenoménica para evitar lo que me parece un error ampliamente extendido en la bibliografía analítica al usar “phenomenological” para referirse al carácter fenoménico de nuestras experiencias en lugar de referirse al estudio de ese carácter, como considero correcto.

precisamente por los elementos y cualidades fenoménicas a las que se alude. Y en este presupuesto es en el que descansa la fuerza de convicción de este argumento. En él, la palabra “contenido” que aparece en la conclusión refiere a los aspectos del estado mental que pueden representar cosas en el mundo, no a las cosas mismas, a aquello a lo que refiere la percepción o el estado mental en cuestión. No se trata, pues, del significado de “contenido” que Hanna se compromete a usar al inicio del artículo: “el contenido mental del estado mental consciente de un animal es aquello a lo que ese estado refiere o describe y cómo lo hace” (2008, p. 42).

Si dejamos en claro que no es este el sentido de “contenido” que se está usando, sino el de aquello que conforma la experiencia, la conclusión del argumento es, sin embargo, correcta y no parecería sensato negar que nuestras percepciones son “hasta cierto punto no-conceptuales y tienen contenido no-conceptual”. El conceptualista no pretende, de ninguna manera, negar la existencia de intuiciones en nuestra experiencia, por lo cual no tiene por qué rechazar la conclusión. Lo que no acepta es que podamos referirnos a cosas en el mundo sin hacer uso de conceptos.¹⁶ Por lo tanto, este argumento no puede utilizarse en contra del conceptualismo. Cuando se pretende hacerlo, como lo hace Hanna al detallarlo, entonces salta a la vista el doble significado de “contenido” que se está manejando. Esta es la versión detallada:

- (1) El contenido perceptual está tan saturado de contenido [*replete with content*] (de color, de forma) que no puede haber conceptos suficientes en nuestro repertorio conceptual actual para capturar todas las diferentes clases de contenido.
- (2) Sin embargo, con frecuencia llevamos a cabo distinciones efectivas muy finas entre diversos tipos de contenido perceptual, incluso cuando no tenemos los conceptos de esos tipos.
- (3) El conceptualismo está comprometido con la tesis de acuerdo con la cual para cualquier diferencia en el contenido perceptual genuinamente discernible (distinguido) debemos tener conceptos que seleccionen de modo relevante las diferentes clases.
- (4) Por lo tanto, el conceptualismo es falso y el no-conceptualismo es verdadero (Hanna, 2008, p. 46).

¹⁶ Una caracterización del conceptualismo kantiano en general, en estos términos, puede encontrarse en McLear (2020, 3. Frame I).

En este argumento se pueden distinguir con claridad dos sentidos del término “contenido perceptual”. En la primera premisa debe significar aquellos aspectos o elementos contenidos en las percepciones, es decir, en los estados mentales que representan fenómenos en el mundo, al igual que en el argumento anterior. En la tercera premisa, en cambio, debe significar aquello a lo que refiere una percepción: lo representado, ya que el conceptualismo está comprometido con la idea de acuerdo con la cual solo hay representación en sentido estricto y, por ende, referencia a cosas en el mundo, si hay uso de conceptos. Las diferencias de contenido a las que alude esta premisa deben entenderse, por ello, como diferencias de aquello a lo que nos referimos, de aquello que representamos, diferencias en las propiedades de las cosas representadas. Con respecto al significado de “contenido perceptual” en la segunda premisa, debe significar lo mismo que en la primera. De no ser así, la primera premisa no cumpliría ninguna función y el argumento se vendría abajo, ya que las otras dos premisas tan solo expresan la posición de cada una de las partes. Estamos, pues, ante un argumento que contiene un término crucial que tiene distintos significados: uno en las dos primeras premisas, el otro en la tercera.

Una de las pocas falacias que Kant menciona en la *Lógica Jäsche* es el *sofisma figurae dictionis*, “en el cual el término medio [de un silogismo] se toma con distintos significados” (§90). Este tipo de argumento falaz es al que recurre para explicar la forma de los Paralogismos en la *Crítica de la razón pura* (A402-3). Aunque el argumento de Hanna sobre la riqueza perceptual no tiene la forma de un silogismo y por ende no se puede hablar de un término medio en sentido estricto, comparte con este sofisma el hecho de utilizar en las premisas un término crucial con distintos significados. Por lo cual, se puede decir que este argumento es un caso de *sofisma figurae dictionis* en este sentido laxo.

En el trabajo de Hanna de 2005 también se encuentra el recurso a la riqueza de nuestras percepciones para apoyar un “no-conceptualismo bastante fuerte”. El texto kantiano al que Hanna apela ahí proviene de la *Lógica Jäsche* (2000, pp. 98-99) y el contexto de este es la explicación de las representaciones claras u oscuras y distintas o indistintas. Para ilustrar el caso de representaciones claras e indistintas, se ofrecen dos ejemplos: uno en el ámbito intuitivo, otro en el ámbito conceptual. El primero de ellos trata de la percepción de una casa a la distancia, de una percepción de la que soy

consciente y, por ello, es clara, en la cual sin embargo no distingo sus partes (las ventanas, las puertas) y, por ende, resulta indistinta. Esta percepción hace pensar inevitablemente en el ejemplo de Leibniz, quizá más ilustrativo, del ruido del mar; un sonido que está conformado por una multitud de sonidos ocasionados por otras tantas olas que, sin embargo, no podemos distinguir. (Leibniz, 1978, p. 47) A ese tipo de percepción, Leibniz, Wolff y sus discípulos lo llamaban “confuso”, con lo cual Kant discrepa por considerar que lo opuesto a la confusión es el orden, no la falta de distinción (2000, p. 99). El ejemplo de la indistinción en el ámbito conceptual es el concepto de lo bello cuyos objetos podemos reconocer con claridad, aunque muchas veces no podamos identificar e incluso formular las notas de ese concepto. A pesar de que estos ejemplos no incorporan la diferencia entre intuiciones y conceptos, Hanna asocia la claridad con las intuiciones y la distinción con los conceptos, de suerte que el ejemplo de la casa cuyas partes no reconozco resulta ser ejemplo de algo que percibo sin conceptos. Enseguida, Hanna relaciona este ejemplo con el argumento de la riqueza de grano en la filosofía contemporánea, lo cual delata el hecho de que Hanna coloca la riqueza del lado de los elementos que forman parte del estado mental, del lado del carácter fenoménico de la percepción y no del lado del contenido en sentido estricto, de aquello que es representado por el estado mental, puesto que concede que si pudiéramos distinguir las partes de la casa, entonces estaríamos haciendo uso de conceptos.¹⁷

La verdad es que el ejemplo de la casa borrosa por sí mismo permitiría hablar de una distinción a nivel exclusivamente intuitivo, sin tener que apelar a conceptos, lo cual Hanna pudo haber explotado a su favor. Hubiera podido utilizar el texto de Kant como un claro ejemplo de distinción o indistinción intuitiva del contenido en sentido estricto, no del estado mental que puede tener un contenido. Para que el estado mental mismo se convierta en contenido (en sentido estricto) de una percepción es necesario, en todo caso, llevar a cabo un acto de introspección, un acto reflexivo mediante el cual nuestra atención se dirija al carácter fenoménico del estado mental, haciendo abstracción o dejando en un segundo plano aquello a lo que se dirige el estado mental. Y aquí las cosas se pueden complicar para un conceptualista como McDowell que insiste en la necesidad de hacer uso de conceptos en todos los niveles de la percepción. Pero también hay que hacer notar que si un no-

¹⁷ Un error semejante le atribuye Kant a Leibniz (*Anthropologie*, AA VII, 141 nota).

conceptualista kantiano recurre a la introspección para convertir la riqueza fenoménica de la percepción en contenido de la percepción misma, debe sacrificar su frecuente apelación a la inmediatez de las intuiciones, puesto que debe apelar a percepciones de orden superior que tengan por objeto el carácter fenoménico de las percepciones de orden inferior. Y entonces la discusión sobre contenidos no-conceptuales correría por otros rumbos, distintos a los recorridos hasta aquí.

Sin intentar explorar estos nuevos rumbos, solo quiero aludir a dos temas cruciales. El primero tiene que ver con la posibilidad de concebir una experiencia cuyos elementos sean solo nuestros propios estados mentales en una sucesión temporal, como aquella que, según Hanna, Kant le atribuye a los bebés y a los animales no humanos (2005, p. 261).¹⁸ El segundo concierne a la posibilidad de usar conceptos para distinguir propiedades (sobre todo fenoménicas) sin poder re-identificarlas posteriormente. Con respecto al primer tema, efectivamente, si estamos considerando la posibilidad de que el contenido de nuestra experiencia sean nuestros propios estados mentales, al margen de su relación con los objetos a los que puedan referirse, entonces estamos abordando la naturaleza del sentido interno al margen del uso de conceptos, como la mera receptividad de impresiones en el tiempo. Y estamos abriendo la posibilidad de que la experiencia misma no sea más que eso: un mero fluir de sensaciones. Pues bien, no creo exagerar si sostengo que el principal objetivo de *Los límites del sentido* de Peter F. Strawson (2019), una de las más brillantes y audaces interpretaciones de la *Crítica de la razón pura*, es precisamente mostrar la imposibilidad de concebir la experiencia humana de tal forma que prescindiera completamente de la referencia a objetos distinguibles de la experiencia misma de esos objetos, es decir, la imposibilidad de aislar el aspecto subjetivo del aspecto objetivo de la experiencia. Esta es la famosa tesis de la objetividad, que en conjunción con la tesis de la unidad de la conciencia constituyen el núcleo de la reconstrucción de la Deducción trascendental de las categorías que ofrece Strawson en ese libro. Así pues, defender hoy la posibilidad de que la experiencia desde la perspectiva kantiana sea solo un fluir de estados mentales requiere repasar los argumentos de Strawson en contra de esta

¹⁸ Desgraciadamente, una de las dos referencias que Hanna indica ahí es errónea. Se trata de la referencia a la compilación de Arnulf Zweig, *Philosophical Correspondence* 11:52. La cifra 11 no parece corresponder a nada y en la página 52 se encuentra una carta de J. H. Lambert (Kant, 1967, p. 52).

posibilidad, al igual que analizar al menos una selección de la enorme bibliografía a la que dio lugar y que permite, entre otras cosas, entender la interpretación que McDowell hace de la relación entre intuiciones y conceptos.

El segundo tema sobre el cual me gustaría hacer un comentario es la discusión a la cual ha dado lugar la defensa de McDowell al ataque que supuestamente representa el argumento de la riqueza de nuestra experiencia en contraste con la pobreza conceptual. Como es bien sabido, McDowell recurre a conceptos demostrativos para argumentar que incluso cuando hacemos distinciones muy finas para las cuales no contamos con palabras, podemos recurrir a demostrativos que acompañen conceptos más generales y alcanzar así el nivel de especificidad requerido. Los no-conceptualistas han respondido que el uso de conceptos, incluso el de los demostrativos, presupone la capacidad de re-identificar varias instancias de esas diferencias, lo cual, con frecuencia, no sucede, es decir, es común destacar diferencias que luego no podemos re-identificar (Kelly, 2001, pp. 403-413). Creo que responder a esta réplica argumentando que el uso de conceptos no presupone la capacidad de re-identificar casos semejantes¹⁹ es un peligro que el conceptualista no debe correr, puesto que equivale a disolver el estrecho vínculo que debe haber entre el uso de conceptos y la constitución de la objetividad en la experiencia, es decir, significa relajar el compromiso que el conceptualista adquiere con la postulación de contenidos distintos a los estados mentales cuyas propiedades deben distinguirse nítidamente de las propiedades de aquello que representan. Claro está que me refiero al conceptualismo del cual es deudor McDowell, a saber, el conceptualismo que Peter F. Strawson desarrolla en su interpretación de la *Crítica de la razón pura*. En efecto, para este conceptualismo, la exigencia de unidad de la conciencia requiere la distinción entre la ruta subjetiva de experiencias y los objetos identificados y re-identificados mediante conceptos a lo largo de esa ruta, de suerte que aceptar que el uso de conceptos en general puede limitarse a destacar diferencias en la experiencia que luego pueden no re-identificarse, equivale a desconocer la garantía de objetividad que este teórico busca en los conceptos. Objetividad, representación y re-identificación o reconocimiento

¹⁹ De esta manera podría interpretarse la objeción de Chuard (2006) en contra de Kelly, tal como lo sugiere Hanna cuando la formula de la siguiente manera: “la posesión de conceptos no requiere la habilidad de re-identificación” (2008, p. 47). Sin embargo, Chuard no plantea el asunto en términos generales, como si el uso de conceptos en general no requiriera la re-identificación, sino que sostiene que puede haber ciertos conceptos que no requieran re-identificación.

son tres nociones indisolublemente ligadas para el proyecto conceptualista de Strawson. En un eslogan, con ciertos ecos políticos, podría decirse que no hay representación sin reconocimiento. La independencia del objeto representado con respecto al estado mental es lo que debe asegurar, en principio, que sea posible su re-identificación. Por ello, el precio de aceptar que el uso de conceptos en general no garantiza la re-identificación de sus objetos es demasiado alto y sería más prudente aceptar una capacidad discriminatoria puramente sensible, que no requiera conceptos, pero limitada al ámbito subjetivo, al carácter fenoménico de la experiencia.

En efecto, lo que el uso de conceptos debe garantizar es que la trayectoria de nuestras experiencias se despliegue sobre un fondo de objetos y propiedades re-identificables, no que a cada diferencia en nuestras experiencias le corresponda una diferencia en el ámbito objetivo que representan. La dependencia de la subjetividad con respecto a la objetividad no tiene por qué ser puntual, es decir, no exige que a cada diferencia en el ámbito fenoménico le corresponda en todo momento una diferencia en el ámbito objetivo, como lo exige un representacionismo à la Tye (2002, pp. 51-54), cuyos objetivos distan mucho de la reconstrucción strawsoniana de la experiencia. De esta manera, un conceptualismo como el que defiende no tiene por qué dejarse intimidar por la aceptación de diferencias puramente sensibles para las cuales aún no contamos con conceptos. Lo que podría señalar en su defensa es que esas diferencias deben ser subjetivas puesto que no es posible re-identificarlas y, si es posible hacerlo, entonces ya estamos en el terreno de la experiencia en la que hacemos uso de conceptos. Una objeción fuerte de este tipo en contra de ese conceptualismo tendría que mostrar que hay diferencias claramente re-identificables, objetivas, que no requieren conceptos, en lugar de apelar a distinciones en el ámbito fenoménico que además es común no poder re-identificar. Pero esto no parece muy sensato.

La aceptación de diferencias puramente sensibles no solo no representa un peligro para el conceptualismo, sino que puede incluso contribuir al desarrollo de una concepción más flexible de esta posición. Una concepción para la cual conceptualizar diferencias o elementos aún no conceptualizados sea un proceso de enriquecimiento de la experiencia, ya sea mediante la ubicando de propiedades de objetos representados o mediante un proceso de introspección. En efecto, la experiencia humana no debe pensarse solo como un mecanismo para clasificar objetos cuyos conceptos ya

poseemos, sino como un campo en el cual se descubren nuevos fenómenos a partir del análisis, de la comprensión de diferencias que en primera instancia solo son subjetivas. Esta comprensión de lo que Bernhard Thöle llamaba “representaciones subjetivas” (1991, pp. 64-68) debe significar su conceptualización y al mismo tiempo su objetivación, por ende, la posibilidad de re-identificarlas e integrarlas a la red de inferencias que constituye la unidad de la conciencia.

4. Conclusiones

A pesar del eco que ha tenido el no-conceptualismo entre un número notable de académicos kantianos, los argumentos que han dado origen a esta posición están lejos de ser convincentes. La mayoría de los trabajos que han defendido el conceptualismo kantiano que hemos heredado de grandes filósofos como Peter F. Strawson, Lewis White Beck o Robert Pippin se ha concentrado en el análisis de la Deducción trascendental de las categorías, el núcleo de la *Crítica de la razón pura*. En este artículo, en cambio, he argumentado que dos de los siete argumentos que Hanna menciona a favor de esta posición en el trabajo de 2008 son falaces. En el primer caso, la falacia está ocasionada por no reconocer que la mera exposición de una interpretación de la filosofía teórica de Kant distinta al conceptualismo no equivale a presentar un buen argumento en su contra, por lo cual cae en una petición de principio. En el segundo caso, la ambigüedad del término “contenido” en las premisas invalida su conclusión. Una ambigüedad que no solo está presente en este argumento, sino que suele permear en general las razones de los no-conceptualistas kantianos. Otro de esos siete argumentos tiene que ver con detectar diferencias perceptuales que no es posible re-identificar, algo que no debe representar una amenaza para un conceptualismo suficientemente flexible para aceptar que no todas las diferencias fenoménicas tienen por qué corresponder a diferencias en los objetos representados, como lo he señalado en la última sección de este artículo.

Creo que estos tres argumentos constituyen el núcleo del alegato de Hanna y sus seguidores en contra del conceptualismo. Además de estos tres argumentos, está el que les atribuye cognición perceptual a bebés y animales no-humanos, pero les niega el uso de conceptos. Aunque este argumento coincide con algunas observaciones marginales de Kant, su validez depende, en primer lugar, de una reconstrucción satisfactoria de la función que

desempeñan los conceptos en nuestra arquitectura mental, lo cual está lejos de alcanzarse, como lo atestiguan las discusiones entre conceptualistas y no-conceptualistas. En segundo lugar, depende de investigaciones empíricas en el campo de la psicología cognitiva, como las que reporta Elizabeth S. Spelke en “Where Perceiving Ends and Thinking Begins: The Apprehension of Objects in Infancy” (1988). El argumento de la distinción entre conocimiento proposicional (saber que) y saber hacer (saber cómo) se puede responder apelando a la concepción kantiana de los conceptos en cuanto reglas. El de la teoría de los demostrativos, apelando a la función referencial de los conceptos, la cual he destacado en la primera sección de este artículo. El de la mejor teoría de adquisición de conceptos depende, al igual que el de los animales no-humanos, de una teoría satisfactoria de la función que desempeñan los conceptos en la mecánica mental, lo cual forma parte precisamente de la discusión que generan los dos argumentos que he revisado en este artículo. Así pues, los argumentos que menciona Hanna en “Kantian Non-conceptualism” (2008) están lejos de representar un peligro para el desarrollo del conceptualismo kantiano. Más bien representan un peligro para el no-conceptualismo kantiano ya que esta posición ha comprometido demasiado su legitimidad con la validez de sus argumentos en contra del conceptualismo.

En ese mismo artículo, después de exponer la discusión sobre la posibilidad de distinguir diferencias que posteriormente no somos capaces de re-identificar, Hanna reconoce la debilidad de la posición no-conceptualista y considera que eso se debe a que la discusión se ha concentrado en un (no-)conceptualismo relativo, es decir, en posiciones que argumentan a favor o en contra del uso de conceptos para determinar nuestros contenidos perceptuales. El diagnóstico de Hanna es el siguiente: si la discusión se centra en la posesión de conceptos para determinar el contenido perceptual, ante cualquier caso en que no hagamos uso de conceptos, el conceptualista siempre puede argumentar que esto es contingente y que ese mismo contenido se *puede* especificar conceptualmente. La moraleja que saca es que el no-conceptualista debe defender un no-conceptualismo absoluto, una posición de acuerdo con la cual hay contenidos perceptuales que es imposible especificar mediante conceptos, es decir, una posición para la cual los contenidos del aspecto sensible de la experiencia son exclusivos, solo son accesibles mediante la sensibilidad. Esto no hace más que empeorar las cosas para el no-conceptualismo kantiano, puesto que vuelve casi imposible entender la

colaboración de la sensibilidad y el entendimiento en la experiencia misma. En efecto, si cada una de ellas tiene su propio contenido, si cada una de ellas representa cosas distintas, no está claro para qué o por qué tendrían que colaborar.²⁰ Por otro lado, esta jugada parece retomar una la posición que el propio Kant exploró en la *Dissertatio* de 1770 y de la cual toma distancia desde 1772, como lo han documentado ampliamente quienes han estudiado cuidadosamente la génesis de la *Crítica de la razón pura* (véase Carl, 1989; Moledo, 2014).

Bibliografía

- Allais, L. (2009). Kant, Nonconceptualism and the Representation of Space. *Journal of the History of Philosophy*, 47, 383-413.
- Allais, L. (2016). Conceptualism and Nonconceptualism in Kant: A Survey of the Recent Debate. En D. Schulting (Ed.), *Kantian Nonconceptualism* (pp. 1-25). Palgrave.
- Beck, L. W. (1978). *Essays on Kant and Hume*. Yale University Press.
- Carl, W. (1989). *Der schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*. Vandenhoeck & Ruprecht.
- Chuard, P. (2006). Demonstrative Concepts without Re-identification. *Philosophical Studies*, 130, 153-201.
- George, R. (1981). Kant's Sensationism. *Synthese*, 47, 229-255.
- Glüer, K. (2009). In Defense of a Doxastic Account of Experience. *Mind and Language*, 24(3), 297-327.
- Golob, S. (2016). Why the Transcendental Deduction is Compatible with Nonconceptualism. En D. Schulting (Ed.), *Kantian Nonconceptualism* (pp. 27-52). Palgrave.
- Gomes, A. (2014). Kant on Perception: Naive Realism, Nonconceptualism and the B-Deduction. *Philosophical Quarterly*, 64, 1-19.

²⁰ Una reflexión sobre las consecuencias de divorciar los contenidos de las intuiciones de los contenidos de los conceptos en el marco de la *Crítica de la razón pura* se encuentra en Stepanenko (2018, pp. 38-44).

- Grüne, S. (2011). Is There a Gap in Kant's B Deduction?. *International Journal of Philosophical Studies*, 19(3), 465-490.
- Hanna, R. (2005). Kant and Nonconceptual Content. *European Journal of Philosophy*, 13, 247-290.
- Hanna, R. (2008). Kantian Non-conceptualism. *Philosophical Studies*, 137, 41-64.
- Henrich, D. (1976). *Identität und Objektivität*. Carl Winter.
- Heck, R. G. (2000). Nonconceptual Content and the 'Space of Reasons'. *The Philosophical Review*, 109(4), 483-523.
- Hume, D. (1902). *Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Oxford University Press.
- Kant, I. (1902). *Immanuel Kants Schriften*. Walter de Gruyter. [AA]
- Kant, I. (1967). *Philosophical Correspondence 1759-99*. The University of Chicago Press.
- Kant, I. (2000). *Lógica acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*. Akal.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. FCE.
- Kelly, S. D. (2001). Demonstrative Concepts and Experience. *The Philosophical Review*, 110(3), 397-420.
- Land, T. (2015). Nonconceptualist Readings of Kant and the Transcendental Deduction. *Kantian Review*, 20(1), 25-51.
- Lazos, E. (2018). Heterogeneidad y dependencia sintética. Más sobre Kant y el (anti)conceptualismo. *Praxis Filosófica*, 47, 47-69.
- Leibniz, G. W. (1978) *Nouveaux Essais sur l'entendement humain*, vol. 2-5. C. I. Gerhardt.
- McLear, C. (2016). Kant on Perceptual Content. *Mind*, 125(497), 95-144.
- McLear, C. (2020). Kantian Conceptualism/Nonconceptualism. En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab., Philosophy Department, Stanford University.
- McDowell, J. (1994). *Mind and World*. Harvard University Press.
- McDowell, J. (2003). *Mente y mundo*. Ediciones Sígueme.

- Moledo, F. (2014). *Los años silenciosos de Kant*. Prometeo Libros.
- Peláez, Á. (2021). El contenido no conceptual y la necesidad del esquematismo. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 60, 351-374.
- Pippin, R. (1987). Kant on the Spontaneity of Mind. *Canadian Journal of Philosophy*, 17(2), 449-476.
- Siegel, S. (2010). Do Experiences Have Contents?. En B. Nanay (Ed.), *Perceiving the World*. Oxford University Press.
- Speaks, J. (2005). Is There a Problem about Nonconceptual Content? *The Philosophical Review*, 114(3), 359-398.
- Spelke, E. S. (1988). Where Perceiving Ends and Thinking Begins: The Apprehension of Objects in Infancy. En A. Yonas (Ed.), *Perceptual Development in Infancy* (pp. 197-234). Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- Stepanenko, P. (2016). Contenidos no-conceptuales en la filosofía de Kant. *Práxis Filosófica*, 43, 225-242.
- Stepanenko, P. (2018). Todos los contenidos de la experiencia son conceptuales. En G. Leyva, A. Peláez y P. Stepanenko (Eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica I. Filosofía Teórica* (pp. 37-52). Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana.
- Strawson, P. F. (1966). *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. Methuen.
- Strawson, P. F. (2019). *Los límites del sentido. Ensayo sobre la Crítica de la razón pura de Kant*. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Thöle, B. (1991). *Kant uns das Problem der Gesetzmäßigkeit der Natur*. Walter de Gruyter.
- Tye, M. (2002). *Consciousness, Color and Content*. MIT Press.
- Williams, J. (2012). How Conceptually-Guided are Kantian Intuitions? *History of Philosophy Quarterly*, 29(1), 57-78.

La función cognitiva de las ideas estéticas en Kant

MATÍAS OROÑO¹

Resumen

En este artículo se reconstruye la función cognitiva (simbólica) de las ideas estéticas en la *Crítica del juicio* de I. Kant. En particular, indago dos cuestiones: i) la diferencia entre ideas estéticas vinculadas con la belleza artística y las ideas estéticas asociadas a la belleza natural; ii) la indagación en torno a la riqueza contenida en la belleza artística para el desarrollo del conocimiento simbólico. Se sostiene que el arte humano cumple un rol crucial en el conocimiento simbólico.

Palabras clave: ideas estéticas, conocimiento simbólico, belleza natural, belleza artística

The cognitive function of aesthetic ideas in Kant

Abstract

The main aim of this paper is to reconstruct the cognitive (symbolic) function of aesthetic ideas in I. Kant's *Critique of Judgment*. In particular, I inquire into two issues: i) the difference between aesthetic ideas connected with artistic beauty and aesthetic ideas associated with natural beauty; ii) the inquiry into the richness contained in artistic beauty for the development of symbolic knowledge. It is argued that human art plays a crucial role in symbolic knowledge.

Keywords: aesthetic ideas, symbolic knowledge, natural beauty, artistic beauty

1. Introducción

En el §49 de la *Crítica de la facultad de juzgar (KU)*,² Kant introduce una novedosa concepción sobre ciertas representaciones de la imaginación a las

¹ CONICET – UBA. Contacto: matiasoro@gmail.com.

² De aquí en adelante me referiré a esta obra con las siglas *KU*. Asimismo, se utilizarán las siguientes siglas: *Anth* (*Antropología en sentido pragmático*), *FM* (*Los progresos de la metafísica*), *KrV* (*Crítica de la razón pura*), *Log* (*Lógica*), *Prol* (*Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*). La *KrV* se cita según la paginación de la primera edición, 1781 (A), y de la

que denomina ideas estéticas. Se trata de un peculiar tipo de intuiciones para las cuales ningún concepto determinado es adecuado. Ellas muestran un exceso de intuición frente a los conceptos. Por este motivo, no proporcionan conocimiento objetivo, pues para que esto último suceda es preciso que una intuición sea subsumida adecuadamente bajo conceptos determinados. A pesar de esta inadecuación entre las ideas estéticas en relación con los conceptos, es posible brindar una lectura de las ideas estéticas según la cual estas representaciones de la imaginación cumplen una función cognitiva que no determina objetos. Para ello, es preciso tener en cuenta una nueva concepción del conocimiento que Kant denomina simbólico, el cual permite que determinados conceptos sean presentados intuitivamente por medio de un procedimiento analógico. El aporte de las ideas estéticas al conocimiento simbólico dista de ser evidente. El objetivo general que se persigue en este artículo consiste en reconstruir la función cognitiva (simbólica) de las ideas estéticas. Los objetivos específicos consisten en: i) elucidar la diferencia entre dos tipos de ideas estéticas: la primera de ellas surge con ocasión de la belleza artística y la segunda está íntimamente ligada a la belleza natural, y ii) señalar que, si bien ambos tipos de ideas tienen un contenido intuitivo que no puede ser aprehendido mediante conceptos determinados, la intuición de las ideas estéticas ligadas a la belleza artística es más compleja que la intuición de las ideas estéticas vinculadas con la belleza natural. Esto nos permitirá inferir que, si bien ambos tipos de ideas estéticas ofrecen conocimiento simbólico, la belleza artística ofrece mayores posibilidades que la belleza natural para el desarrollo de este tipo de conocimiento no objetivo.

En la medida en que las ideas estéticas ofrecen un contenido intuitivo que opera como exposición simbólica de ciertos conceptos, es importante comprender qué tipo de conceptos son los que se exponen simbólicamente en una idea estética. En las últimas décadas han surgido tres modelos interpretativos sobre los conceptos que se exponen en las ideas estéticas. El primer modelo sostiene que las ideas estéticas exhiben únicamente conceptos morales (Guyer, 1993, 1977). El segundo modelo considera que las ideas estéticas presentan no solo conceptos morales, sino también conceptos de la razón que en sí mismos no son morales (Chignell, 2007; Allison, 2001; Guyer, 1997; Rogerson, 1986). El tercer modelo afirma que las ideas estéticas

segunda, 1787 (B). Las restantes obras de este autor se citan según la paginación de la Akademie Ausgabe. Se usan las siglas AA, seguidas del número de volumen y la página.

no solo permiten exhibir conceptos morales y racionales, sino además conceptos de sentimientos y emociones presentes en nuestra experiencia ordinaria del mundo (Kuplen, 2019, 2018; Matherne, 2013; Savile, 1987; Lüthe, 1984).³ A continuación, se ofrece una interpretación que se halla en consonancia con este último modelo interpretativo, aunque se elucidan diversos aspectos que no fueron contemplados por estos intérpretes. Entre estos aspectos novedosos de la interpretación que aquí se propone podemos mencionar la distinción entre ideas estéticas que surgen en relación con el arte bello e ideas estéticas vinculadas con la belleza natural. Esta diferencia implica una elucidación acerca de los conceptos con los que se vinculan las ideas estéticas en cada uno de estos casos. Asimismo, señalaremos que hay diferencias estructurales en el contenido intuitivo que presentan cada uno de estos tipos de ideas estéticas. Otro aspecto que no está desarrollado explícitamente en ninguno de los modelos interpretativos que han sido desarrollados se vincula con una bidireccionalidad de las ideas estéticas, las cuales se encuentran situadas entre dos polos conceptuales. Este aspecto intermedio de las ideas estéticas entre representaciones conceptuales permite reconstruir un tipo de conocimiento simbólico que es mucho más complejo del que ha sido reconocido por los intérpretes.

En la primera sección de este trabajo se analiza la naturaleza intuitiva de las ideas estéticas y su compleja relación con representaciones de naturaleza conceptual. En la segunda sección se estudia la noción de conocimiento simbólico tal como es desarrollada en el §59 de la *KU*. En el tercer apartado de este artículo se sostiene que, si bien las ideas estéticas no proporcionan conocimiento objetivo, ellas ofrecen conocimiento simbólico. Asimismo, se señalan las diferencias entre el conocimiento simbólico que ofrecen diferentes tipos de ideas estéticas. En cuarto lugar, se extraen algunos corolarios a partir de la interpretación desarrollada en torno a la función cognitiva (simbólica) de las ideas estéticas.

2. La naturaleza de las ideas estéticas

En el §49 de la *KU* se introduce el tratamiento de las ideas estéticas. Allí se observa que ciertos productos no presentan nada censurable en lo que atañe

³ Matherne (2013, p. 33) plantea estos tres modelos que aquí presento actualizados.

al gusto, pero dado que carecen de espíritu no pueden ser enjuiciados como bellos. En relación con este punto afirma Kant:

Bien puede que un poema sea muy pulcro y elegante, pero carece de espíritu. Una narración es exacta y ordenada, mas no tiene espíritu. Un discurso solemne es profundo a la vez que florido, pero sin espíritu. Mucha conversación hay que no carece de entretenimiento, aunque sí de espíritu (KU, AA 05, 313).

El espíritu, en acepción estética, es el principio vivificante del ánimo, aquel que coloca las facultades del ánimo “en un juego tal que por sí mismo se mantiene y aun intensifica las fuerzas para ello” (KU, AA 05, 313). Este principio vivificante (el espíritu) es la facultad de presentación de las ideas estéticas. Es decir, gracias a las ideas estéticas las facultades del ánimo son puestas en un juego que es conforme a fin.⁴ Por idea estética se entiende:

aquella representación de la imaginación que da ocasión a mucho pensar, sin que pueda serle adecuado, empero, ningún pensamiento determinado, es decir, ningún concepto, a la cual, en consecuencia, ningún lenguaje puede plenamente alcanzar ni hacer comprensible. Fácilmente se ve que es ella la pareja (*pendant*) de una idea de la razón, que inversamente es un concepto al que no puede serle adecuada ninguna intuición (representación de la imaginación) (KU, AA 05, 314).

Es decir, las ideas estéticas son representaciones que tienen los siguientes rasgos: i) pertenecen a la imaginación y poseen un carácter intuitivo; ii) dan ocasión a mucho pensar, motivo por el cual ningún concepto y ningún lenguaje puede hacer plenamente comprensible; iii) son la contrapartida de una idea de la razón (*i.e.* de un concepto que no admite una presentación intuitiva adecuada).

⁴ El concepto de conformidad a fin (*Zweckmässigkeit*) cumple un rol medular en toda la KU. A los fines de este trabajo, conviene señalar que la conformidad a fin es un principio trascendental de la facultad de juzgar reflexionante, mediante él no es posible determinar algo de manera objetiva. Llamamos a algo conforme a fin cuando nosotros solo podemos representarnos su posibilidad mediante la presuposición de una causalidad que opera según fines. Aquellos productos de la naturaleza que parecen dispuestos para concordar con nuestra facultad de juzgar son ocasión para el juicio estético de gusto (o juicio sobre lo bello). Esta conformidad de ciertos productos de la naturaleza con nuestra facultad de juzgar produce placer y en ese sentido vivifica el ánimo. Las ideas estéticas suponen una conformidad a fin de la imaginación (en tanto facultad de las intuiciones) con el entendimiento (en tanto facultad de los conceptos), aunque sin conocer el concepto determinado que se persigue como fin.

En suma, así como una idea de la razón es un concepto que no puede ser presentado plenamente por intuición alguna, una idea estética es una representación intuitiva para la cual ningún concepto o lenguaje puede ser plenamente adecuado. En ambos casos hay un desequilibrio entre una representación conceptual y otra intuitiva. Mientras que una idea de la razón señala un exceso conceptual frente a la intuición, una idea estética pone de relieve un exceso intuitivo frente a los conceptos.

En este contexto la imaginación es presentada como una facultad productiva y creadora de nuevas maneras expresivas que se manifiestan mediante las creaciones del arte bello. Antes de proseguir con el estudio de las ideas estéticas es preciso realizar una breve explicación sobre el concepto de arte bello presente en la *KU*. El arte (*Kunst*) es un tipo de causalidad que produce su efecto a partir de la determinación de un fin (el cual se identifica con la representación del efecto). Los fines que determinan el arte son contingentes y dependen del libre albedrío. De esta manera, el arte es la libre producción de algo. La obra de arte (aquella que es hecha por el ser humano) está determinada por el libre albedrío del artista. Las bellas artes son aquellas que tienen como propósito un sentimiento de placer universal y comunicable. Un arte es bello en la medida en que parece naturaleza y no deja ver la sujeción a reglas que subyacen a su producción. El arte bello es un producto del genio. Este es un talento (don natural) para producir aquello cuya producción no admite reglas determinadas. Por este motivo, una característica del genio es su originalidad. El genio unifica de manera proporcionada el entendimiento y la imaginación para producir ideas estéticas correspondientes a un concepto. En suma, el arte bello es arte de genio y supone la representación de un concepto a partir del cual se producen de manera original las ideas estéticas. Por último, es importante destacar que la obra de arte posee una conformidad a fin sin fin (determinado), es decir, no es posible determinar el concepto que una obra persigue como fin. No obstante, al enjuiciar una obra de arte se supone necesariamente que ella obedece a un fin, aunque no es posible conocer tal concepto (fin).⁵ En distintos momentos de este artículo, haremos referencia a la finalidad o al concepto que persigue una obra de arte y daremos ejemplos de estos fines, pero esto debe ser leído como una mera hipótesis que

⁵ Excede los límites de este artículo ofrecer un estudio detallado sobre el concepto de arte bello y su vínculo con el genio. La teoría kantiana del arte bello es desarrollada en: *KU*, AA 05, 303-308, 311-313, 319-320, 321, 346-351. Por su parte, el concepto de genio se encuentra en: *KU*, AA 05, 307ss.; *Anth*, AA 07, 172, 220, 224ss., 405. Una interpretación reciente sobre el arte bello y el genio en Kant se encuentra en Lemos (2017).

nos permite abordar una obra de arte. En última instancia, no es posible conocer objetivamente el fin que persigue un artista al crear una obra.

Realizada esta breve exposición sobre el concepto de arte bello presente en la *KU*, podemos volver al tratamiento de las ideas estéticas. Concebida como creadora de formas artísticas y de figuras literarias incluso en el marco del habla cotidiana, la imaginación permite crear “una naturaleza otra” (*KU*, AA 05, 314)⁶ a partir del material que otorga la naturaleza fenoménica. Mediante analogías es posible transformar la naturaleza, dando lugar a pensamientos que escapan a las leyes de asociación que rigen el uso empírico de la imaginación. Veamos esta cuestión con un ejemplo: el uso empírico de la imaginación nos hace asociar el cielo nublado con la lluvia; mediante una analogía podemos crear una naturaleza otra y asociar el cielo nublado con la tristeza y la lluvia con las lágrimas que acompañan un estado de ánimo entristecido. En esta analogía las nubes son a la lluvia, lo que la tristeza es a las lágrimas. De este modo, el material que nos entrega la naturaleza fenoménica “puede ser reelaborado por nosotros con vistas a algo totalmente distinto, a saber, aquello que supera la naturaleza” (*KU*, AA 05, 314).

¿En qué sentido la analogía entre el cielo lleno de nubes grises y la tristeza es adecuada para señalar la creación de una naturaleza otra? La presentación analógica de un concepto en la sensibilidad permite subsanar la imposibilidad de percibir de manera directa los correlatos intuitivos de ciertas representaciones conceptuales (*e.g.*, aquellas que se refieren a las emociones y sentimientos). Si bien es plausible interpretar el llanto de una persona como señal de su sentimiento de tristeza, también podría suceder que el llanto sea ocasionado por una gran alegría o por otro estado anímico. Hay conceptos que admiten una presentación intuitiva de manera directa, por ejemplo: si vemos un objeto de forma redonda en el cual se depositan alimentos, subsumimos la presentación intuitiva de tal objeto bajo el concepto plato. Pero a menudo utilizamos conceptos (y palabras)⁷ cuyo correlato intuitivo no

⁶ Bagad (2017) interpreta la expresión “una naturaleza otra” en referencia exclusiva a la creación artística, en particular, al poema. Más adelante señalaremos con mayor detalle que si bien la teoría de las ideas estéticas de Kant es sumamente rica para comprender la naturaleza de la creación artística, ello no excluye la creación de “una naturaleza otra” incluso en experiencias que no suponen la belleza artística. En última instancia, la belleza natural también es ocasión para ideas estéticas mediante las cuales se crea “una naturaleza otra” que excede el concepto de la naturaleza como un mero mecanismo.

⁷ Los conceptos implican palabras asociadas que permiten comunicar el significado de tales conceptos. En la mayor parte de este artículo se hablará de conceptos, sin aclarar en cada caso que ellos implican palabras. La palabra implica un aspecto material e intuitivo, mientras que el concepto es puramente

puede ser determinado de manera directa. Un ejemplo de ello se encuentra en los estados anímicos, pues como ya hemos señalado, la presentación intuitiva de una persona que llora no es necesariamente el correlato intuitivo del concepto que expresamos mediante la palabra tristeza. Gracias al operar de la imaginación creadora de ideas estéticas es posible dar lugar a una naturaleza otra que escapa a las leyes de asociación de la vida cotidiana. Según estas últimas la observación del cielo cubierto de nubes grises está asociada con la lluvia. En lugar de ello, la imaginación creadora permite vincular las nubes grises con la tristeza. El cielo oscuro y cubierto de nubes es interpretado ya no como una región del ámbito fenoménico que puede ser estudiado por ciencias de la naturaleza, sino como la representación indirecta y analógica de un estado anímico. Dado que las ideas estéticas permiten exhibir intuitivamente un concepto a través de una analogía y que esto sucede en la vida cotidiana, esto nos permite inferir que tales ideas de la imaginación no son de uso exclusivo por parte de los artistas.

Ahora bien, es legítimo preguntarse por qué motivo las ideas estéticas son ideas. La respuesta puede ser desarrollada al menos en dos direcciones. Por un lado, las ideas estéticas tienden a algo que excede los límites de la experiencia sensible, y de ese modo, aspiran a ser una presentación en la sensibilidad de las ideas de la razón (aunque como se verá más adelante, aquello que intentan presentar las ideas estéticas no se limita a las ideas de la razón). Por otro lado, estas representaciones de la imaginación que dan lugar a mucho pensar pueden ser denominadas ideas “porque en cuanto intuiciones internas, ningún concepto puede serles enteramente adecuado” (*KU*, AA 05, 314). Hay, por lo tanto, una doble direccionalidad de las ideas estéticas: por un lado, tienden a sobrepasar los límites de la experiencia; y por otro, se vinculan con una multiplicidad de conceptos que se muestran incapaces de expresar adecuadamente la idea estética, ya que la intuición contenida en la idea estética admite múltiples conceptualizaciones posibles. Por ejemplo, esto puede ser ilustrado cuando tratamos de expresar conceptualmente el sentido de una creación artística. En este caso, la idea estética es una intuición situada entre dos polos intelectuales: el fin que persigue el artista (el cual se expresa

intelectual. No obstante, tanto las palabras como los conceptos requieren de la referencia a un correlato intuitivo, pues es esta referencia la que permite que estas palabras y conceptos adquieran de manera legítima un significado *objetivo*, es decir, una aplicación a objetos. Sobre la cuestión del lenguaje y el significado en la filosofía de Kant puede consultarse Leserre (2018), Lütterfelds (2003, pp. 150-176), Loparic (2000), Simon (1996, pp. 233-256), Markis (1982, pp. 110-154), Schönrich (1981) y Hogrebe (1974).

a través de algún concepto) y la multiplicidad de conceptos que intentan capturar la intuición contenida en la idea estética. Las ideas estéticas entablan un vínculo inadecuado con ambos extremos intelectuales, ya que: i) solo aspiran a presentar de manera indirecta la idea que subyace a una obra de arte (*e.g.* el amor, la eternidad, la soledad), y ii) ningún concepto determinado puede ser plenamente adecuado a una idea estética.

Este carácter intermedio de las ideas estéticas, en tanto representaciones intuitivas que se sitúan entre dos polos de carácter conceptual, es indicado en el siguiente pasaje:

ningún concepto puede serles enteramente adecuado [a las ideas estéticas]. Osa el poeta hacer sensibles [*versinnlichen*] ideas racionales de seres invisibles, el reino de los bienaventurados, el de los infiernos, la eternidad, la creación y cosas semejantes; o volver también sensibles, por encima de los límites de la experiencia, aquello que sin duda tiene ejemplos en ella, la muerte, la envidia y todos los vicios, por ejemplo, y asimismo el amor, la gloria y parecidas cosas, por medio de una imaginación que emula el ejemplo de la razón en el logro de un máximo, y con una integridad para la que no se halla ejemplo alguno en la naturaleza (*KU*, AA 05, 314).

El poeta busca presentar de manera sensible una idea racional (*e.g.* la idea de eternidad). Es importante destacar que en este contexto las ideas racionales no se limitan a Alma, Mundo y Dios. En el tratamiento de las ideas estéticas, nos hallamos con un uso amplio de la expresión “idea racional”,⁸ mediante el cual se hace referencia a aquellos conceptos que carecen de un ejemplo en la naturaleza. El poeta busca presentar de manera sensible una “idea racional en sentido amplio” (*e.g.* el infierno). Esta presentación solo puede ser indirecta (por medio de una analogía).⁹ Asimismo, el poeta busca hacer sensibles conceptos de diverso tipo para los cuales hay ejemplos en la experiencia (*e.g.*, la muerte). La imaginación intenta ofrecer una presentación intuitiva que aspira a la integridad y al logro de un máximo. Es decir, si bien

⁸ De aquí en adelante utilizaré en este sentido amplio las expresiones “idea racional” e “ideas racionales”, de modo tal que se amplía el dominio de las ideas racionales a todo objeto que no admita ejemplos sensibles. En caso de utilizar estas expresiones en su sentido estricto se realizará la aclaración correspondiente. Recuérdese que en la “Dialéctica trascendental” de la *KrV* las ideas de la razón en sentido estricto son tres: Alma, Mundo y Dios. Además, podemos mencionar la libertad como una idea de la razón práctica.

⁹ Esto no significa que la actividad del artista consista simplemente en conectar representaciones simbólicas con cierto concepto, pues el artista además debe poseer un talento peculiar que le permite crear belleza (Jáuregui, 2010, p. 256).

la idea estética es una intuición singular, ella aspira a una presentación íntegra e ideal de un concepto (no a través de un ejemplo, sino mediante una representación que pretende ser una suerte de modelo ideal intuitivo que no puede ser agotado por ningún ejemplo). En suma, las ideas estéticas son intuiciones singulares que, por un lado, son caracterizadas como presentaciones sensibles inadecuadas de ideas racionales, las cuales por su propia naturaleza no admiten una presentación sensible adecuada. Asimismo, las ideas estéticas son exhibiciones sensibles de conceptos que no admiten ejemplos en la naturaleza (*e.g.*, la muerte, los vicios). Por otro lado, las ideas estéticas pretenden ofrecer presentaciones sensibles de los conceptos de un modo íntegro y a través de un máximo que no puede ser alcanzado por ejemplos de la naturaleza fenoménica.

La idea estética “el de los pies ligeros” (en referencia al personaje Aquiles de *La Iliada*) consiste en una intuición singular que aspira a exhibir de manera sensible el concepto de velocidad característico de Aquiles. Pero esta presentación intuitiva, si bien es singular, no es un mero ejemplo, sino una norma que abarca de manera íntegra y a través de su máximo grado el concepto de velocidad. De este modo, se genera una representación peculiar (la idea estética) que dado su carácter ideal (mediante el cual aspira a un máximo y a la integridad) no puede ser expresada de manera adecuada por un concepto o lenguaje determinado. La idea estética “el de los pies ligeros” da lugar a mucho pensar, de modo tal que resulta imposible encontrar un único concepto que exprese adecuadamente lo que está contenido en tal intuición de la imaginación. Conceptos tan variados como los de liebre, avestruz, guepardo o astucia son fomentados por la idea estética “el de los pies ligeros”. Por lo tanto, no solo el concepto de velocidad, sino cualquier otro concepto (*e.g.*, liebre) que intente capturar la intuición contenida en la idea estética “el de los pies ligeros” se revela inadecuado.

Kant subraya que la facultad de las ideas estéticas se demuestra en toda su medida en el arte poético, pero añade que “esta facultad considerada por sí sola, es en propiedad, solo un talento de la imaginación” (*KU*, AA 05, 314). De este modo, queda sugerido que, si bien las ideas estéticas suelen expresarse en toda su medida en la poesía, ellas exceden el ámbito de la creación llevada a cabo por los poetas, pues la facultad de las ideas estéticas es un talento que pertenece a la imaginación. Dado el surgimiento de conceptos que intentan capturar la intuición contenida en la idea estética, se

genera una ampliación estética del concepto que orienta la creación poética. Esta ampliación estética desarrolla perspectivas novedosas del concepto. Por ejemplo, desde el punto de vista de la conciencia teórica cognoscitiva podemos pensar el concepto de mundo como “el conjunto de todos los fenómenos”. Pero cuando la poeta Alfonsina Storni crea una idea estética que presenta de manera intuitiva el concepto de mundo, nos ofrece una totalidad intuitiva que no puede ser expresada de manera plena por ningún concepto determinado:

Agrio está el mundo
inmaduro,
detenido;
sus bosques florecen puntas de acero;
suben las viejas tumbas a la superficie;
el agua de los mares
acuna
casas de espanto.

El poema permite ampliar estéticamente el concepto de mundo, pues gracias a esta creación es posible representar imágenes asociadas al mundo que ponen de manifiesto la violencia y la hostilidad presentes en él. No obstante, al afirmar que estos versos dan expresión al mundo, a la violencia o a la hostilidad, solo explicamos de manera inadecuada lo que está contenido en el poema. La idea estética se presenta como una totalidad intuitiva que en última instancia no puede ser capturada por conceptos determinados. El poema configura una representación intuitiva de la imaginación, es decir, una idea estética. Esta entabla un vínculo doble con los conceptos. Por un lado, permite expresar atributos estéticos de un objeto,¹⁰ mediante los cuales el concepto del objeto es ampliado de manera estética. Los atributos estéticos son las representaciones laterales de la imaginación creadora que están emparentadas con el concepto de un objeto dado. Estos atributos estéticos se diferencian de los atributos lógicos que pueden estar contenidos en la definición del concepto. En el poema de Alfonsina Storni, “inmaduro y agrio” son atributos estéticos del concepto de mundo, pues no están contenidos lógicamente en el concepto, sino que son el resultado de una actividad creadora de la

¹⁰ En este contexto el término *objeto* es utilizado de manera laxa para hacer referencia a todo aquello que puede ser objeto de pensamiento.

imaginación artística. En *La Ilíada*, “pies ligeros” constituyen atributos estéticos del concepto de velocidad. Por otro lado, la idea estética configura una totalidad intuitiva que ningún concepto logra expresar de manera adecuada. Es decir, una idea estética admite infinitas aproximaciones conceptuales, pero ninguna de ellas agota la totalidad intuitiva contenida en tal representación de la imaginación.

En suma, el arte bello toma su espíritu de los atributos estéticos, los cuales vivifican el ánimo en la medida en que dan lugar a una multiplicidad de representaciones afines al concepto que es expresado sensiblemente mediante la idea estética. En esto consiste la ampliación estética de un concepto. Asimismo, los atributos estéticos dan lugar a pensar “más de lo que se deja comprender en un concepto y, por tanto, en una expresión lingüística determinada” (*KU*, AA 05, 315). De este modo, las ideas estéticas muestran un exceso de la intuición que no puede ser agotado plenamente por ningún concepto determinado. De aquí puede inferirse que las ideas estéticas enriquecen la capacidad conceptual y lingüística, ya que estas ideas de la imaginación dan lugar a mucho pensar, el cual implica el surgimiento y la búsqueda de innumerables conceptos y palabras que aspiran a expresar aquello que está contenido en la representación intuitiva que llamamos idea estética.

Esta exposición de las ideas estéticas articulada en torno a la poesía podría sugerir que nos hallamos ante ciertas representaciones de la imaginación que son exclusivas del arte bello. No obstante, el siguiente pasaje nos permite comprender que no es preciso recurrir a las bellas artes, pues también la naturaleza bella es ocasión para el surgimiento de ideas estéticas:

La belleza (sea belleza natural o belleza artística) puede ser llamada en general la *expresión* de ideas estéticas; solo que en el bello arte esa idea debe ser ocasionada por un concepto del objeto, y que en la naturaleza la mera reflexión sobre una intuición dada, sin concepto de lo que el objeto deba ser, es suficiente para despertar y comunicar la idea, de la cual aquel objeto es considerado la *expresión* (*KU*, AA 05, 320).

Es decir, la belleza (sea natural o artística) es la expresión (*Ausdruck*) de ideas estéticas. La belleza (un sentimiento de placer con pretensión de validez

universal y necesaria)¹¹ es expresión de ideas estéticas. En el caso de la belleza artística es preciso contar de antemano con un concepto del objeto que es expresado de manera artística. Es decir, la idea estética aspira a presentar de manera sensible el concepto que expresa una obra artística (*e.g.*, un poema puede tratar sobre el amor, sobre la libertad, sobre la soledad, etc.). Pero en el caso de la belleza ocasionada por la naturaleza no es preciso contar con un concepto del objeto natural que es enjuiciado como bello. Es posible enjuiciar como bello un paisaje natural sin contar con conceptos que determinen tal paisaje en tanto llanura, montaña, sierra, etc. En este sentido, la definición deducida del segundo momento de la “Analítica de lo bello” sostiene “*Bello* es lo que place universalmente sin concepto” (*KU*, AA V, 219). El objeto natural, en la medida en que es enjuiciado como bello, se constituye en la expresión sensible de la idea estética (*i.e.*, de la representación intuitiva de la imaginación que da lugar a mucho pensar). Cabe destacar que el objeto es expresión de la idea estética en la medida en que es enjuiciado estéticamente como bello y no en la medida en que es enjuiciado objetivamente con fines cognoscitivos. De esta manera, queda indicado un camino para pensar el rol de las ideas estéticas en un dominio que excede el de las creaciones del arte bello. El enjuiciamiento de la naturaleza como bella es suficiente para despertar y comunicar ideas estéticas. La idea estética es despertada por la reflexión sobre una intuición dada. A su vez, la idea estética es comunicada mediante los juicios sobre lo bello. En suma, si bien la idea estética no puede ser expresada plenamente por palabras o conceptos determinados, admite una expresión que es inefable y que se identifica con el enjuiciamiento de lo bello (el cual expresa un sentimiento de placer desinteresado, universal, conforme a fin sin presuponer un concepto determinado, y necesario). No solo el sentimiento estético frente a una obra de arte, sino también aquel que surge con ocasión de la naturaleza despiertan y comunican las ideas estéticas. En suma, la belleza (sea natural o artística) es expresión de las ideas estéticas. Esta expresión se manifiesta a través de dos roles: el que consiste en despertar las ideas y el de comunicarlas a través de un enjuiciamiento de belleza.

Es importante destacar que las ideas (sean estéticas o de la razón) no ofrecen conocimiento. Kant explica esto en los siguientes términos:

¹¹ En la “Analítica de lo bello” de la *KU* se presenta un estudio detallado de lo bello que conduce a cuatro definiciones de este sentimiento estético (*KU*, AA V, 201-244).

Una *idea estética* no puede llegar a ser un conocimiento, porque es una *intuición* (de la imaginación) para la que jamás puede encontrarse un concepto adecuado. Una *idea de razón* no puede llegar a ser conocimiento, porque contiene un *concepto* (de lo suprasensible), para el cual nunca puede darse una intuición apropiada (*KU*, AA 05, 342).

La concepción crítica kantiana del conocimiento supone una colaboración entre representaciones heterogéneas: intuiciones y conceptos. Las ideas no son conocimientos, puesto que en el caso de las ideas de la razón nos encontramos con representaciones conceptuales que jamás pueden admitir una presentación intuitiva adecuada: “un concepto formado por nociones [conceptos del entendimiento], que sobrepasa la posibilidad de la experiencia, es la idea o concepto de la razón” (*KrV*, A320/B377). Por su parte, las ideas estéticas son intuiciones para las cuales no es posible encontrar un concepto que las exprese de manera adecuada. A pesar de esta negación explícita sobre la posibilidad de que una idea estética sea un conocimiento, en la Sección 3 de este artículo se desarrolla la tesis según la cual las ideas estéticas proporcionan un particular tipo de conocimiento que Kant denomina “simbólico”. Antes de abordar esta interpretación de las ideas estéticas, en la siguiente sección serán expuestos los principales aspectos del conocimiento simbólico tal como es desarrollado en la *KU*.

3. El conocimiento simbólico en el §59 de la *KU*

El §59 de la *KU* se titula “De la belleza como símbolo de la moralidad”. Allí se comienza señalando que las intuiciones son requeridas para mostrar la realidad de nuestros conceptos. Los conceptos empíricos se muestran a través de ejemplos. Así, por ejemplo, el concepto *casa* se muestra mediante el ejemplo de una construcción material que es utilizada como vivienda. Los conceptos puros del entendimiento (categorías) se muestran mediante esquemas, los cuales son concebidos como productos de la imaginación trascendental que exhiben las condiciones sensibles universales que posibilitan la aplicación de las categorías a los objetos dados en la sensibilidad. Por ejemplo, el esquema de la categoría de causalidad es “la sucesión de lo múltiple, en la medida en que está sometida a una regla” (*KrV*,

A144/B183). Por su parte, las ideas de la razón (Alma, Mundo y Dios)¹² son conceptos necesarios que le otorgan unidad a los conceptos del entendimiento y se originan en la razón misma. Los objetos de las ideas de la razón no pueden ser dados en la experiencia, sino solo pensados. Así pues, las ideas de la razón no admiten intuición alguna que les sea conforme. En suma, para mostrar un concepto es preciso contar con una exhibición intuitiva de él. Mientras que los conceptos empíricos se muestran mediante ejemplos, las categorías lo hacen a través de esquemas. Por su parte, las ideas de la razón no pueden ser mostradas, pues ninguna intuición es adecuada a ellas.

En este contexto, es introducido el concepto de *hipotiposis* entendido como sensibilización (*Versinnlichung*). La hipotiposis puede ser de dos clases: o bien esquemática (a través de ella el concepto recibe *a priori* su intuición correspondiente), o bien simbólica (en este caso el concepto no admite una intuición sensible adecuada y esta última le es dada solo de manera analógica). En la hipotiposis simbólica la intuición coincide con el concepto “simplemente según la forma de la reflexión y no según el contenido” (*KU*, AA V, 351). Se abre así la posibilidad de una sensibilización simbólica de las ideas de la razón.

Kant insiste en el carácter intuitivo de toda hipotiposis. Tanto las sensibilizaciones esquemáticas como las simbólicas consisten en una presentación intuitiva de algún concepto. Con esta concepción de lo simbólico Kant toma distancia de ciertas acepciones que tergiversan el sentido de esta palabra. De este modo, la representación 5 no es un símbolo del concepto numérico *cinco*, pues 5 no es una presentación intuitiva del concepto. Dado que podría haberse elegido otra representación gráfica para designar el concepto *cinco*, los signos sensibles que designan conceptos algebraicos e incluso las palabras que usamos en nuestra vida cotidiana no son símbolos, sino meros caracterismos que sirven como expresiones de ciertos conceptos. Estos caracterismos no contienen nada en la intuición que corresponda con el concepto. Para que haya sensibilización de un concepto se requiere que la intuición que presenta el concepto contenga algo de este último. En este contexto hay que comprender la contraposición entre los elementos intuitivos del conocimiento y los discursivos. Las exhibiciones

¹² Aquí se utiliza la expresión “ideas racionales” en sentido estricto (Alma, Mundo y Dios son las ideas de la razón teórica, mientras que libertad es una idea de la razón práctica).

esquemáticas y las simbólicas son ambas de carácter intuitivo. De este modo, lo simbólico no se opone a lo intuitivo, sino a lo discursivo (*i.e.* a las representaciones conceptuales).

Veamos ahora con mayor detalle en qué consiste una analogía:

la facultad de juzgar lleva a cabo un negocio doble, de aplicar primeramente el concepto al objeto de una intuición sensible y luego, en segundo término, de aplicar la mera regla de la reflexión sobre esa intuición a un objeto enteramente distinto, para el cual el primero es solo el símbolo (*KU*, AA 05, 352).

Es decir, la analogía consta de dos momentos. Primero, se aplica un concepto a un objeto dado de manera sensible (llamémoslo *Objeto-S*). Segundo, se aplica la regla de la reflexión sobre el *Objeto S* a un objeto enteramente distinto (llamémoslo *Objeto-X*). Como resultado, el *Objeto-S* deviene en un símbolo del *Objeto-X*. Ambos objetos son análogos, pues comparten cierta regla de la reflexión. Podemos analizar este proceder analógico a través de un ejemplo que ofrece Kant:

un Estado monárquico es representado por un cuerpo animado cuando es gobernado por leyes populares internas y, en cambio, por una simple máquina (como acaso un molinillo manual) cuando es gobernado por una única voluntad absoluta, mas en ambos casos sólo simbólicamente. Pues entre un Estado despótico y un molinillo manual no hay por cierto parecido alguno, aunque sí entre las reglas para reflexionar sobre ambos y su causalidad (*KU*, AA 05, 352).

La primera de las analogías presentes en este ejemplo puede reconstruirse del siguiente modo: i) se aplica el concepto de cuerpo animado a un objeto dado en la sensibilidad y dotado de vida; ii) se aplica la regla de la reflexión contenida en i) a un Estado monárquico gobernado por leyes populares internas. Luego, el objeto conceptualizado como cuerpo animado deviene en símbolo del Estado monárquico. Es decir, un cuerpo animado es símbolo de un Estado monárquico. La segunda analogía presente en el pasaje antes citado permite concluir que una simple máquina es símbolo de un Estado despótico. En ambas analogías se observa que entre el símbolo y lo simbolizado no hay parecido alguno en cuanto a la intuición. La analogía se

fundamenta en la regla de reflexión que puede aplicarse tanto al símbolo como a lo simbolizado.

A partir de la hipotiposis simbólica es introducida la noción de conocimiento simbólico. Mediante este no se determina teóricamente objeto alguno, sino meramente un modo de representación subjetivo del objeto que es simbolizado. Es decir, exponer simbólicamente un objeto no implica atribuirle determinadas propiedades de manera objetiva. Esto permite sensibilizar conceptos que no pueden ser presentados en la intuición de manera directa. Así pues, todo nuestro conocimiento de Dios es simbólico. Podemos conocer simbólicamente a Dios como un ser dotado de voluntad, entendimiento, bondad, etc. Estas propiedades pueden ser atribuidas a Dios solo por medio de una analogía con objetos sensibles que poseen tales características. Asimismo, el conocimiento simbólico nos permite sensibilizar la idea de Dios a través del símbolo de un creador. Así como el ser humano es pensado como creador de un reloj, Dios puede ser pensado como creador del mundo. De este modo, es posible exponer simbólicamente el concepto de Dios como creador.¹³

En este contexto se formula la tesis “lo bello es símbolo del bien ético” (*KU*, AA 05, 353). Sin analizar en detalle el alcance de esta analogía entre la belleza y la eticidad, podemos mencionar algunos puntos presentes en ella: i) lo bello y la moralidad implican un placer inmediato (el gusto lo hace en la mera intuición, sin suponer concepto alguno; la moral place en la medida en que la ley moral conlleva *a priori* un sentimiento que se denomina respeto); ii) lo bello place de manera desinteresada, pues el juicio de gusto no supone la existencia efectiva del objeto bello. Por su parte, la moral no se basa en interés empírico alguno, pero implica un interés que se deriva de la ley moral, a saber: la realización de la moralidad; iii) en lo bello la imaginación, libre del influjo de conceptos determinados, es representada como si estuviese en conformidad con las leyes del entendimiento. En el juicio moral la voluntad libre está pensada en concordancia consigo misma, según leyes de la razón; iv) el juicio de gusto tiene una pretensión de validez universal que no se basa en conceptos. Por su parte, la moralidad es universal, es decir, es un mandato válido para todo sujeto y para todas sus acciones. Esta universalidad, a

¹³ Los conceptos de analogía y de conocimiento simbólico son desarrollados en otros lugares del *corpus* kantiano. Véase *KrV*, A179/B 222; *KU*, §90, AA V, 463s.; *Anth*, §38, AA VII, 191s.; *FM*, AA XX, 280s.; *Prol*, §§57-58, AA IV, 357s.; *Log*, §84, AA IX, 132.

diferencia de los juicios sobre lo bello, se basa en un concepto *a priori* (a saber: la libertad).

Vemos así que la analogía no se basa en un contenido intuitivo compartido por lo que es simbolizado y el símbolo. El fundamento de la analogía es una misma regla que permite reflexionar sobre ambos objetos (el símbolo y lo simbolizado). Hasta aquí hemos visto que la hipotiposis simbólica permite sensibilizar ideas de la razón (como la idea de Dios) y conceptos morales (como la idea de bien moral). No obstante, las hipotiposis simbólicas permiten sensibilizar muchos conceptos que no se identifican con las ideas de la razón, ni con los conceptos morales:

Nuestra lengua está llena de presentaciones indirectas de esa índole, según una analogía a través de la cual la expresión contiene, no el esquema propiamente tal para el concepto, sino meramente el símbolo para la reflexión. Así, las palabras *fundamento* (apoyo, base), *dependen* (ser tenido desde arriba), *fluir* de algo (en vez de seguir), *substancia* (como se expresa Locke: el portador de los accidentes) e incontables otras son hipotiposis, no esquemáticas, sino simbólicas, y expresiones para conceptos no por medio de una intuición directa, sino solo por analogía con esta, es decir, según la traslación de la reflexión desde un objeto de la intuición hacia un concepto enteramente distinto, al que tal vez no pueda corresponder directamente nunca una intuición (KU, AA 05, 352-353).

Resulta problemático que Kant mencione “sustancia” como ejemplo de una palabra que se presenta mediante hipotiposis simbólica, pues en las primeras líneas del mismo §59 queda indicado que los conceptos puros del entendimiento (y puede inferirse que también las palabras que permiten comunicar tales conceptos) se presentan en la intuición de manera directa o esquemática. Considero que este problema puede resolverse del siguiente modo: que un concepto admita una hipotiposis esquemática (es el caso de las categorías) o una presentación a través de un ejemplo (es el caso de aquellos conceptos empíricos que se refieren a objetos materiales) no excluye la posibilidad de exhibir de manera simbólica tales conceptos. Con el fin de arrojar luz sobre esta cuestión podemos tomar un ejemplo: el concepto empírico de estrella. Es cierto que este concepto puede presentarse de manera sensible a través de ejemplos (*e.g.* Sol, Sirius, Polaris). No obstante, el concepto empírico estrella también puede sensibilizarse de manera simbólica. En este caso, un poeta podría presentar simbólicamente el concepto estrella

mediante la expresión “faro”, en la medida en que tanto un faro como una estrella pueden servir a los marineros para orientarse en el espacio. De forma análoga, el concepto de sustancia admite una sensibilización esquemática (la permanencia), pero ello no excluye que además pueda ofrecerse una hipotiposis simbólica de tal concepto (la expresión “el portador de los accidentes” puede servir como exhibición simbólica del concepto puro del entendimiento sustancia). A partir de estas observaciones podemos inferir que todo concepto (y la palabra que se utiliza para comunicar el concepto) admite sensibilizaciones simbólicas. A la inversa, no todo concepto y palabra admiten una hipotiposis esquemática o un ejemplo. Así pues, hay conceptos que solo pueden ser sensibilizados de manera indirecta o simbólica. Estos conceptos son las ideas de la razón, los conceptos morales y todo concepto empírico que no se refiera a un objeto material (*e.g.*, sentimientos, emociones, rasgos de personalidad, entre otros). En suma, la exposición simbólica se revela como un procedimiento que permite sensibilizar numerosos conceptos que exceden aquellos que Kant denomina ideas de la razón. Se ha señalado que además de las ideas racionales en sentido estricto, es posible simbolizar conceptos empíricos y conceptos puros del entendimiento. Esto permite conectar la teoría kantiana de la hipotiposis simbólica con la noción de idea estética, pues cuando el poeta expresa un concepto de manera metafórica no hace más que ofrecer una presentación simbólica del concepto. Incluso sin necesidad de recurrir a la actividad de los poetas, es notorio el hecho de que nuestro lenguaje coloquial se encuentre lleno de presentaciones simbólicas, como cuando hablamos de “la frialdad de una persona” o “la calidez de su mirada”.

A modo de síntesis sobre lo expuesto en esta Sección, puede afirmarse que la teoría kantiana de la hipotiposis simbólica permite sensibilizar diferentes tipos de conceptos. En primer lugar, podemos mencionar aquellos conceptos que, si bien admiten ejemplos o esquemas, además pueden ser presentados de manera simbólica. En segundo lugar, encontramos las ideas de la razón (*e.g.*, Dios). En tercer término, encontramos las hipotiposis simbólicas de conceptos morales (*e.g.*, el bien moral). Finalmente encontramos un amplio campo de conceptos empíricos que no admiten ejemplos de manera directa, pues no se refieren a cosas materiales. En este grupo podemos mencionar conceptos (y palabras) que se refieren a algo inmaterial: (*e.g.*, sentimientos, emociones, intenciones subjetivas, rasgos de

personalidad, entidades ficticias producidas por la imaginación creadora —Nueva York puede ser pensada como un símbolo de Ciudad Gótica—).

4. La función cognitiva de las ideas estéticas

En la Sección 1 hemos señalado que las ideas estéticas son representaciones de la imaginación que dan lugar a mucho pensar, sin que sea posible captar mediante un concepto determinado y adecuadamente el contenido intuitivo de tales ideas. Asimismo, hemos sostenido que, si bien las ideas estéticas se muestran con mayor frecuencia en el arte bello, esto no significa que estas intuiciones de la imaginación limiten su campo de acción al arte bello. De hecho, Kant sostiene explícitamente que la belleza (sea natural o artística) es expresión de las ideas estéticas. En la Sección 2 se ha elucidado la noción kantiana de conocimiento simbólico. Este permite la exposición sensible, indirecta o analógica, de conceptos de diverso tipo, a saber: ideas de la razón (*e.g.*, Dios), conceptos morales (*e.g.*, el bien moral) y conceptos que no aluden a ideas de la razón, ni a conceptos morales, pero admiten hipotiposis simbólicas (*e.g.*, conceptos puros del entendimiento, sentimientos, emociones). En relación con este último grupo de conceptos hemos visto que incluye representaciones discursivas que además de la hipotiposis simbólica admiten la exhibición directa en la intuición. Así pues, es importante destacar que, si bien la teoría de la exposición simbólica está destinada a ofrecer un modo de exhibición indirecta para aquellos conceptos que no pueden presentarse de manera directa en la sensibilidad, también es posible exponer simbólicamente aquellos conceptos que se presentan intuitivamente mediante esquemas o ejemplos. Por lo tanto, todo concepto admite sensibilizaciones indirectas o simbólicas y solo algunos conceptos admiten ejemplos (a saber: aquellos conceptos empíricos que se refieren a objetos materiales) o esquemas (en cuyo caso nos hallamos ante los conceptos puros del entendimiento).

Hasta aquí hemos visto que las ideas estéticas no proporcionan conocimiento alguno. Sin embargo, tras haber analizado la teoría kantiana del conocimiento simbólico estamos en condiciones de atribuirle una función cognitiva a las ideas estéticas, pues estas representaciones de la imaginación ofrecen conocimiento simbólico, aunque no proporcionan conocimiento objetivo. Es decir, mediante las ideas estéticas no es posible determinar o atribuir propiedades a algo de manera objetiva. No obstante, las ideas

estéticas cumplen una función cognitiva que debe ser comprendida a la luz de la noción de conocimiento simbólico.

En la *KU* encontramos afirmaciones que niegan explícitamente la función cognitiva de las ideas estéticas, por ejemplo: “una *idea estética* no puede llegar a ser un conocimiento, porque es una intuición (de la imaginación) para la que jamás puede encontrarse un concepto determinado” (*KU*, AA 05, 342). Aquí queda indicado que la idea estética no brinda conocimiento, dado que la intuición carece de su contraparte conceptual determinada. Esta concepción del conocimiento se refiere al conocimiento teórico mediante el cual un objeto debe ser expuesto de manera directa en la sensibilidad. Sin embargo, nada se dice en este pasaje sobre la posibilidad o imposibilidad de que una idea estética ofrezca conocimiento simbólico. A continuación, se ofrecerá una explicación sobre la contribución de las ideas estéticas para la obtención de conocimientos simbólicos.

En primer término, es posible afirmar que una idea estética ofrece conocimiento simbólico de conceptos determinados. Por ejemplo, “el eterno espectador” es una sensibilización simbólica del concepto de Dios. La analogía que subyace a esta hipotiposis simbólica podría reconstruirse del siguiente modo:

Dios es un ser que todo lo ve
 El eterno espectador posee la capacidad de ver todo lo que acontece, lo acontecido
 y lo que acontecerá.
 Por lo tanto, el eterno espectador es símbolo de Dios.

Mediante un proceso de simbolización, el concepto de Dios se presenta simbólicamente en una totalidad intuitiva (el eterno espectador). Cabe destacar que no solo adquiere una presentación simbólica el concepto, sino también la palabra que acompaña a tal concepto. De este modo, es posible presentar de manera sensible numerosos conceptos que no admiten una exhibición directa en la sensibilidad (ya sea mediante esquemas o ejemplos) y así obtener un conocimiento simbólico de conceptos que de otro modo no podrían ser expuestos en la sensibilidad. Ahora bien, como ya hemos señalado en la Sección 2 de este trabajo, también es posible obtener una exposición simbólica de conceptos que admiten una presentación directa en la sensibilidad. El ejemplo que ofrece Kant es la hipotiposis simbólica de

sustancia como “el portador de los accidentes”. Esto nos permite inferir que los conceptos puros del entendimiento y los conceptos empíricos que se refieren a cosas materiales no solo proporcionan conocimiento objetivo (cuando la intuición sensible correspondiente es subsumida bajo los conceptos en cuestión), sino también un conocimiento simbólico (lo cual sucede cuando el concepto es exhibido en la sensibilidad por medio de una analogía). Dado que las ideas estéticas son ejemplos de exposiciones simbólicas, es legítimo afirmar que ellas constituyen los posibles contenidos intuitivos que posibilitan el conocimiento simbólico de conceptos que se someten a este proceso de exposición en la sensibilidad por medio de una analogía. El conocimiento que se obtiene consiste en la exhibición del concepto a través de un particular tipo de símbolo: la idea estética. ¿Por qué afirmamos que la idea estética es un símbolo? En primer término, ellas tienen un contenido intuitivo que permite presentar de manera sensible un concepto. En segundo lugar, esta presentación en la sensibilidad es indirecta, es decir, analógica. Si retomamos algunos de los ejemplos que ya hemos mencionado en este trabajo, puede observarse el carácter analógico mediante el cual una idea estética exhibe de manera simbólica un concepto. “El eterno espectador” expone indirectamente el concepto de Dios (Dios es al mundo, como un eterno espectador es a lo observado; luego “el eterno espectador” es un símbolo de Dios); “el de los pies ligeros” sensibiliza de manera indirecta el concepto de velocidad (la velocidad es a la luz, como “el de los pies ligeros” es a Aquiles; luego, “el de los pies ligeros” es un símbolo de la velocidad). Por lo tanto, las ideas estéticas cumplen una función cognitiva, ya que ellas constituyen el elemento intuitivo del conocimiento simbólico de conceptos determinados.

Recordemos que las ideas estéticas además poseen la propiedad de despertar un pensamiento, y con ello, una actividad conceptual que revela la insuficiencia del entendimiento para capturar la totalidad intuitiva de una idea estética. De este modo, “el de los pies ligeros” da lugar a conceptos como liebre, astucia o inteligencia pragmática, los cuales no logran expresar de manera adecuada la totalidad intuitiva contenida en la idea estética. “El de los pies ligeros” queda así ligado a numerosos conceptos, de modo tal que es legítimo que nos preguntemos si la idea estética exhibe de manera simbólica esta multiplicidad de conceptos que aspiran infructuosamente a captar el contenido de tales representaciones de la imaginación. Si tomamos como ejemplo el concepto de inteligencia pragmática en relación con la idea estética

“el de los pies ligeros” podemos reconstruir una analogía del siguiente tipo: la inteligencia pragmática es a la superación de las dificultades, como “el de los pies ligeros” es a la ventaja de Aquiles en el campo de batalla; luego, “el de los pies ligeros” es símbolo del concepto de inteligencia pragmática. Vemos así que, gracias a esta analogía, es posible afirmar que el contenido intuitivo de una idea estética constituye una exhibición intuitiva simbólica de los conceptos que intentan capturar el contenido de la representación de la imaginación. De este modo, las ideas estéticas que surgen en el campo de la creación artística constituyen conocimiento simbólico, ya que presentan intuitivamente y de manera indirecta el concepto que es reelaborado por el artista (*e.g.* Homero reelabora el concepto de velocidad y lo expresa mediante la imagen: “el de los pies ligeros”), así como aquellos conceptos que surgen con ocasión de la idea estética (*e.g.*, el concepto de inteligencia pragmática se presenta simbólicamente a través de la imagen “el de los pies ligeros”).¹⁴

Ahora bien, dado que las ideas estéticas no solo surgen con ocasión de ciertos conceptos (en cuyo caso nos encontramos con las ideas estéticas ligadas a las creaciones artísticas), es preciso indagar en qué sentido las ideas estéticas ofrecen conocimiento simbólico frente a la naturaleza no conceptualizada (*i.e.*, la naturaleza que es enjuiciada como bella). Esta necesidad surge debido a que en el caso de las ideas estéticas que surgen con ocasión de la belleza natural no es posible suponer un concepto que determine aquello que es enjuiciado como bello. Recordemos que las ideas estéticas son intuiciones de la imaginación que tienen una doble direccionalidad: por un lado, aspiran a presentar un concepto; por otro, dan lugar a mucho pensar, sin que sea posible capturar a través de un concepto determinado el contenido intuitivo que ellas contienen. Ahora bien, pareciera que este carácter intermedio de las ideas estéticas entre dos polos de carácter conceptual solo es válido en el caso de las ideas estéticas que surgen con ocasión de la belleza artística. En el caso de las ideas estéticas que surgen frente a la belleza natural uno de los polos es reemplazado por la mera intuición de la naturaleza que es enjuiciada como bella. Así pues, es posible contrastar dos situaciones: i) el concepto que subyace a la belleza artística despierta ideas estéticas que dan lugar a una multiplicidad de conceptos inadecuados; ii) la belleza natural (sin concepto) despierta ideas estéticas que dan lugar a una multiplicidad de

¹⁴ Más adelante retomaremos el análisis del conocimiento simbólico al que contribuyen las ideas estéticas que surgen gracias a la imaginación creadora de un artista.

conceptos indeterminados. En el primer caso, nos encontramos con un concepto determinado que se presenta de manera simbólica a través de las intuiciones contenidas en la idea estética. En el segundo caso, encontramos una naturaleza que se presenta sin estar determinada por conceptos determinados. A las representaciones del primer caso, las denominaremos ideas estéticas artísticas; y a las del segundo caso, las llamaremos ideas estéticas naturales. Además, la belleza (sea natural o artística) despierta la idea estética, la cual es una intuición de la imaginación que da lugar a mucho pensar, sin que sea posible encontrar un concepto determinado que pueda capturar adecuadamente el contenido intuitivo de la idea estética.

Frente a esta situación, es legítimo preguntarse en qué consiste el conocimiento simbólico al que contribuyen las ideas estéticas naturales. En este tipo de ideas estéticas no podemos encontrar intuiciones como la contenida en la creación poética “el de los pies ligeros”, pues ello sucede en el caso de las ideas estéticas artísticas. En el caso de las ideas estéticas naturales “la mera reflexión sobre una intuición dada, sin concepto de lo que el objeto deba ser, es suficiente para despertar y comunicar la idea, de la cual aquel objeto es considerado la expresión” (*KU*, AA 05, 320). De aquí puede inferirse que es el juicio de gusto puro (la mera reflexión) lo que despierta la idea. Ahora bien, un juicio de gusto tiene la estructura del tipo “x es bello”, donde x es cualquier objeto natural que es juzgado bello. En el pasaje recién citado se afirma que el objeto sobre el cual se reflexiona —es decir, la x de “x es bello”— es la expresión de la idea estética [natural]. Por lo tanto, la idea estética ocasionada por la belleza natural no es expresada por alguna creación del genio, sino por el objeto bello (por la x del juicio “x es bello”). Así pues, el contenido intuitivo de una idea estética natural colapsa con la belleza natural misma, es decir, con aquello que genera un despertar de la idea estética. Esto no sucede en el caso de una idea estética artística, ya que en estas lo que despierta la idea es algún concepto que el genio presenta intuitivamente de manera analógica, mientras que lo que expresa la idea estética es alguna intuición como la contenida en la frase “el de los pies ligeros”.

Ahora bien, “la belleza (sea belleza natural o belleza artística) puede ser llamada en general la expresión de ideas estéticas” (*KU*, AA 05, 320). ¿Cómo entender esta afirmación? Intentaré ofrecer una respuesta a través de un ejemplo. “La rosa es bella” es un juicio sobre la belleza natural. Aquí el

predicado “es bella” no se fundamenta en el concepto de rosa, sino en la conformidad a fin entre la imaginación y el entendimiento frente a la intuición de la rosa. La belleza no expresa una propiedad del objeto rosa, sino un sentimiento de placer peculiar que se fundamenta en el libre juego entre la imaginación y el entendimiento. Por lo tanto, que la belleza sea una expresión de las ideas estéticas no significa que los objetos materiales (*e.g.*, la rosa) sean expresiones de una idea estética. En lugar de ello, la belleza es primordialmente un sentimiento subjetivo que no dice nada sobre el objeto. Puede concluirse que el sentimiento de lo bello es la expresión de las ideas estéticas. Este sentimiento posee un carácter intuitivo, el cual puede ser entendido como la intuición requerida por el conocimiento simbólico implicado por las ideas estéticas.

Recapitulemos en qué consisten los elementos involucrados en el conocimiento simbólico de una idea estética natural. Por un lado, podemos afirmar que hay un componente intuitivo que colapsa con el sentimiento de belleza que surge al formular un juicio de gusto puro. Por otro lado, el contenido conceptual remite a todos aquellos conceptos que surgen con ocasión de la idea estética y mediante los cuales se revela la insuficiencia de los conceptos determinados para capturar la totalidad intuitiva contenida en la idea estética. Dado que aquí estamos analizando las ideas estéticas naturales, la totalidad intuitiva no es otra más que el sentimiento de lo bello. Un juicio como “la rosa es bella” implica un sentimiento que expresa el contenido intuitivo de la idea estética. Esta idea estética da lugar a una multiplicidad de conceptos que se revelan inadecuados, por ejemplo: “alegría”, “tranquilidad”, “armonía”. Ninguno de estos conceptos logra expresar de manera adecuada la totalidad intuitiva contenida en el sentimiento de lo bello natural que se identifica con una idea estética. Este sentimiento de placer estético puro, contenido en la idea estética natural, expresa de manera simbólica los diversos conceptos que se revelan insuficientes para capturar la totalidad intuitiva de la idea estética. Así, el sentimiento de placer implicado en “la rosa es bella” expone de manera simbólica (a través de una intuición) conceptos como “alegría” o “armonía”. La analogía implicada en esta exposición simbólica podría adoptar la forma: la alegría es a los pueblos libres, como el sentimiento de belleza (contenido en “la rosa es bella”) es al ánimo del sujeto que emite un juicio de gusto puro; luego, el sentimiento de belleza es un símbolo de la alegría.

Ahora bien, según la interpretación que estamos proponiendo, hay que diferenciar el contenido intuitivo de una idea estética artística de aquel que está presente en una idea estética natural. El contenido intuitivo de la idea estética artística consta de los siguientes elementos: por un lado, está la totalidad intuitiva que representa la exposición simbólica de un concepto y se identifica en última instancia con algún aspecto de la creación artística; por otro lado, está el sentimiento de placer estético que surge con ocasión de la obra de arte. En contraposición, el contenido intuitivo de la idea estética natural consta de un único elemento: el sentimiento de placer ocasionado por un juicio sobre la belleza natural.

Situados en este punto, podría objetarse que no hay motivos para llamar idea a la intuición implicada en un juicio de gusto puro, pues no queda claro en qué consiste la totalidad intuitiva de la idea estética natural. En el caso de la idea estética artística la totalidad intuitiva está íntimamente ligada al concepto determinado que el artista reelabora mediante la imaginación creadora, pero en el caso de las ideas estéticas naturales no podemos suponer tal concepto determinado. Para responder a esta objeción, es preciso desarrollar el concepto de idea normal estética.¹⁵ Esta noción es desarrollada en el §17 de la *KU*:

la idea normal estética [...] es una intuición singular (de la imaginación) que representa el patrón del enjuiciamiento del hombre como una cosa perteneciente a una particular especie animal [...] La idea normal debe tomar de la experiencia sus elementos para la figura de un animal de especie particular; mas la mayor conformidad a fin en la construcción de la figura que fuese idónea para ser patrón universal del enjuiciamiento estético de cada individuo de esta especie, la imagen que, por decir así, la técnica de la naturaleza ha puesto intencionadamente como fundamento, a lo cual solo la especie en su totalidad, pero no un individuo aislado, se adecúa, reside solo en la idea de los que juzgan que, sin embargo, puede ser presentada completamente in concreto, con sus proporciones, como idea estética en una imagen modelo (AA 05, 233).

Vemos en este pasaje que la idea normal estética es una intuición de la imaginación que actúa como un patrón de enjuiciamiento estético. Esto significa que la idea normal estética es “la forma que constituye la

¹⁵ Sobre el vínculo entre las ideas estéticas y las ideas normales estéticas puede consultarse Matherne (2013, pp. 30-31), Kneller (2007, pp. 104-105) y Makkreel (1990, pp. 114-119).

indeclinable condición de toda belleza y, por tanto, es solo la corrección en la presentación del género” (KU, AA 05, 235). Expresado en otros términos, la idea normal constituye un criterio necesario (aunque no suficiente) para juzgar un individuo como un bello ejemplar de un determinado género. Se trata de una imagen que no contradice ninguna condición bajo la cual un individuo puede ser juzgado como un bello ejemplar de una especie o género. La idea normal no contiene nada específico-característico, pues ella es normal para el género. La idea normal es presentada como una imagen que toma de la experiencia los elementos para la figura de un animal de una especie particular, pero la construcción de esta imagen en tanto patrón de enjuiciamiento no tiene un origen empírico, sino que se fundamenta en la técnica de la naturaleza (este concepto es desarrollado en distintos momentos de la KU y permite que la naturaleza sea representada en analogía con el arte, ampliando de ese modo, la representación de la naturaleza como un mero mecanismo).¹⁶ Solo la especie en su totalidad puede adecuarse a la idea estética. Es decir, ningún individuo aislado puede ser la presentación de la idea estética. Sin embargo, la idea normal puede presentarse completamente *in concreto* como una idea estética en una imagen modelo. Kant ofrece como ejemplos de este tipo de presentaciones dos esculturas griegas del siglo V a. C.: el Doríforo de Policeto y la vaca de Mirón.

¿En qué medida la idea normal estética permite arrojar luz sobre las ideas estéticas naturales en tanto ideas? En primer término, las ideas estéticas son las únicas imágenes que permiten presentar completamente *in concreto* aquel patrón de enjuiciamiento que se denomina idea normal estética. En segundo lugar, la idea estética, en la medida en que es la condición indeclinable de la belleza, posee su fundamento en la técnica de la naturaleza (es decir, en la naturaleza considerada como si fuese una obra de arte). Así pues, las ideas estéticas que surgen con ocasión de la belleza natural se basan en una contemplación de la naturaleza concebida en analogía con el arte. Vemos así que la naturaleza puede ser bella en la medida en que es enjuiciada como si fuese el resultado de una técnica (de una finalidad), pues solo de este modo es posible enjuiciar a la naturaleza por encima del determinismo mecanicista. Si la naturaleza no fuese enjuiciada en analogía con una obra de arte, solo tendríamos de ella conocimiento teórico y no sería posible, por

¹⁶ Más adelante desarrollaremos con mayor precisión el concepto de técnica de la naturaleza. Para una ampliación sobre este tema, véase Di Sanza (2010).

ejemplo, formular el juicio estético puro “la flor es bella”. Gracias a esta analogía de la naturaleza con el arte es posible explicar que las ideas estéticas naturales sean ideas, es decir, que remitan a una totalidad intuitiva y a la noción de un máximo. Esta totalidad y este máximo al que aspira una idea estética natural son la consecuencia de una naturaleza considerada como arte. En última instancia la naturaleza concebida como producto de una técnica intencional conduce a la hipótesis de un entendimiento intuitivo, es decir, un entendimiento que crea sus objetos mediante el acto de pensarlos. Tal como lo indica Di Sanza:

El fundamento de una causalidad según fines no reside en la naturaleza sino un sustrato suprasensible de la misma, que para las capacidades de conocimiento humano está vedado, pero no para un entendimiento intuitivo. El resultado último de este movimiento de reflexión es la identificación del entendimiento intuitivo con el sustrato suprasensible de la naturaleza. Se trata de una "causa inteligente del mundo que obra conforme a fines" [KU, AA V: 389], y de una naturaleza representada como producto de dicha causa (2010, p. 265).

En el §23 de la *KU* encontramos una explicitación del concepto de técnica de la naturaleza que se halla a la base de la belleza natural independiente (es decir, de aquella belleza que no supone un concepto de lo que la cosa debe ser):

La belleza natural independiente nos descubre una técnica de la naturaleza que la hace representable como un sistema según leyes, cuyo principio no hallamos en nuestra entera facultad del entendimiento, a saber, como el de una conformidad a fin que es respectiva del uso de la facultad de juzgar en referencia a los fenómenos, de manera que estos tienen que ser juzgados no solo como pertenecientes a la naturaleza en su mecanismo desprovisto de finalidad, sino también como pertenecientes a la analogía con el arte. Aquella amplía, pues, efectivamente, no nuestro conocimiento de los objetos naturales, pero sí nuestro concepto de la naturaleza, a saber, desde el simple mecanismo al concepto de aquella misma como arte: lo que invita a hondas indagaciones sobre la posibilidad de una tal forma (AA 05, 246).

Así pues, la belleza natural que despierta ideas estéticas no es un mero mecanismo desprovisto de finalidad. Es la naturaleza concebida como si fuese

el producto de una técnica intencional la que despierta determinadas ideas estéticas. Estas son ideas en la medida en que son la representación intuitiva de un concepto de naturaleza según la analogía con el arte. Así como las ideas estéticas del arte bello son ideas en la medida en que remiten a la noción íntegra de un máximo (es decir, a la realización de cierta finalidad que está contenida en el concepto de lo que la obra de arte debe ser), las ideas estéticas de la belleza natural también son ideas en la medida en que aspiran a presentar un máximo, el cual se basa en la finalidad contenida en el concepto de la naturaleza como arte.

Luego de haber analizado en qué sentido una idea estética natural es efectivamente una idea, estamos en condiciones de retomar nuestro estudio sobre la función cognitiva de estas ideas de la imaginación. Con ocasión de la idea estética natural surgen conceptos y palabras que intentan capturar esa totalidad intuitiva que se denomina idea estética. La naturaleza es contemplada como si fuese una obra de arte despierta la idea estética, la cual da lugar a mucho pensar. De este modo, surgen nuevos conceptos y palabras que intentan capturar el contenido intuitivo de esta idea estética. Puedo así enjuiciar una nube bella como tranquila, un lago bello como virtuoso. Surgen así nuevos matices conceptuales y lingüísticos que intentan aprehender la idea estética natural (cuyo contenido es expresado por la belleza natural). Podemos inferir que la intuición contenida en la idea estética natural (es decir, la belleza natural) expone de manera simbólica aquellos conceptos que se revelan incapaces de aprehender el contenido de la idea estética. En nuestro análisis del §59 de la *KU*, hemos visto que “lo bello es símbolo del bien ético” (*KU*, AA 05, 353). Esta analogía entre la belleza natural y la moralidad está presente en la experiencia cotidiana, pues objetos bellos (de la naturaleza o del arte) son denominados en analogía con conceptos ligados al enjuiciamiento moral:

A edificios o árboles los llamamos majestuosos y espléndidos; a campiñas, risueñas y alegres; aun a los colores se los llama inocentes, modestos, tiernos, porque despiertan sensaciones que contienen algo análogo a la conciencia de un estado del ánimo efectuado por juicios morales (*KU*, AA 05, 354).

Así pues, las ideas estéticas naturales, por un lado, simbolizan el concepto de la naturaleza en analogía con el arte; por otro lado, simbolizan aquellos

conceptos que pretenden aprehender la idea estética que se expresa mediante la belleza natural.

5. Corolarios de la interpretación propuesta

El principal resultado de este trabajo consiste en la afirmación según la cual las ideas estéticas cumplen una función cognitiva que debe ser analizada en relación con el conocimiento simbólico. Hemos distinguido dos tipos de ideas estéticas. Por un lado, las ideas estéticas artísticas proporcionan conocimiento simbólico, dado que ellas son intuiciones de la imaginación que actúan como exposiciones simbólicas de conceptos de diverso tipo. Así pues, una idea estética artística puede exponer simbólicamente una idea de la razón, un concepto moral, un concepto puro del entendimiento, o conceptos empíricos. Pero, además, encontramos una exposición simbólica ulterior, dado que las ideas estéticas dan lugar a mucho pensar. De este modo, la idea estética artística es símbolo de dos polos conceptuales: por un lado, del concepto que orienta la actividad del artista; por otro lado, de los conceptos que pretenden capturar el contenido intuitivo de la idea estética artística. Por su parte, las ideas estéticas naturales también ofrecen conocimiento simbólico. Por un lado, permiten simbolizar una naturaleza que no está conceptualizada, pues la belleza natural no supone concepto alguno de lo que la cosa enjuiciada debe ser. No obstante, la idea estética natural expone simbólicamente el concepto de una naturaleza que es pensada en analogía con el arte. Por otro lado, el contenido intuitivo de la idea estética natural permite exhibir de manera intuitiva simbólica aquellos conceptos que surgen con ocasión de una idea estética natural y que aspiran, sin éxito, a captar adecuadamente el contenido de estas ideas de la imaginación.

Ahora bien, la distinción que hemos trazado entre ideas estéticas artísticas y naturales implica una diferencia estructural en el contenido intuitivo de ambas clases de ideas estéticas. Como ya hemos señalado, las ideas estéticas artísticas presentan mayor complejidad que las ideas estéticas naturales en relación con su contenido intuitivo. Estas diferencias estructurales en cuanto al contenido intuitivo implican algunas diferencias en la función cognitiva que desempeñan las ideas estéticas. Veamos en primer término qué es lo que simboliza una idea estética artística. Para ello, podemos retomar la imagen poética “el de los pies ligeros”. En un primer nivel, esta idea estética artística contiene dos elementos intuitivos, a saber: “el de los

pies ligeros” y el sentimiento de placer ocasionado por el juicio de gusto frente al arte bello. Ambos elementos intuitivos expresan de manera simbólica el concepto de velocidad. Es decir, “el de los pies ligeros” y el sentimiento de lo bello son exhibiciones simbólicas (intuitivas) del concepto de velocidad. En un segundo nivel, “el de los pies ligeros” da lugar a mucho pensar, con lo cual emerge una multiplicidad de conceptos que se revelan incapaces de capturar adecuadamente la totalidad intuitiva contenida en “el de los pies ligeros”. Así pues, astucia e inteligencia pragmática son ejemplos de esos conceptos que pretenden capturar la intuición contenida en “el de los pies ligeros”. De este modo, la idea estética artística a través de sus dos componentes intuitivos presenta de manera simbólica los conceptos que aspiran a capturarla. Los conceptos de inteligencia o astucia obtienen una presentación simbólica a través del sentimiento de placer involucrado en el juicio estético ante la obra de arte y a través de la idea estética “el de los pies ligeros”. Por lo tanto, la idea estética artística permite una cuádruple simbolización. Por un lado, el concepto de velocidad se presenta i) simbólicamente a través del sentimiento de placer y ii) a través de la expresión “el de los pies ligeros”. Y, por otro lado, conceptos como inteligencia o astucia se presentan iii) simbólicamente a través del sentimiento de placer estético frente al arte bello y iv) mediante la creación poética “el de los pies ligeros”.

En contraste con esta cuádruple simbolización presente en las ideas estéticas artísticas, las ideas estéticas naturales ofrecen una doble simbolización. La idea estética ocasionada por la belleza natural contiene un único elemento intuitivo: el sentimiento de placer involucrado en el enjuiciamiento de la naturaleza como bella. Tomemos el ejemplo del juicio “la rosa es bella”. Por un lado, el sentimiento de placer presenta i) simbólicamente (y de manera intuitiva) el concepto rosa representado como si fuese una obra de arte. Por otro lado, ii) la idea estética natural expresada a través de “la rosa es bella” da lugar a mucho pensar. Es decir, se genera una búsqueda de conceptos que pretenden captar adecuadamente el contenido intuitivo de la idea estética natural. De este modo, “la rosa es bella” (expresión de una idea estética natural) puede dar lugar a conceptos como tranquilidad o armonía. Estos se presentan simbólicamente a través del elemento intuitivo contenido en la idea estética natural, a saber: el sentimiento de placer ante la belleza natural.

Este contraste entre una cuádruple simbolización presente en el caso de las ideas estéticas artísticas y una doble simbolización en la idea estética natural permite abrir el espacio para una reflexión sobre la importancia de las creaciones artísticas en la vida humana. Gracias al arte bello es posible simbolizar conceptos de un modo más rico que en el caso de la belleza natural. Este resultado nos permite inferir que el conocimiento simbólico que posibilita el arte bello es más complejo que el conocimiento simbólico implicado por la belleza natural, lo cual establece un campo de posibles indagaciones futuras sobre el rol del arte bello en el desarrollo de las capacidades cognitivas simbólicas.

Bibliografía

- Allison, H. (2001). *Kant's Theory of Taste*. CUP.
- Bagad, P. (2017). A Poem is 'Another Nature': A Reading of Kant's 'Aesthetic Ideas'. *Journal of Indian Council of Philosophical Research*, 34, 161-173.
- Chignell, A. (2007). Kant on the Normativity of Taste: The Role of Aesthetic Ideas. *Australasian Journal of Philosophy*, 85, 415-433.
- Di Sanza, S. (2010). *Arte y naturaleza*. Del Signo.
- Guyer, P. (1977). Formalism and the Theory of Expression in Kant's Aesthetics. *Kant-Studien*, 68, 46-70.
- Guyer, P. (1993). *Kant and the Experience of Freedom: Essays on Aesthetics and Morality*. CUP.
- Guyer, P. (1997). *Kant and the Claims of Taste*. CUP.
- Hogrebe, W. (1974). *Kant und das Problem einer transzendentalen Semantik*. K. Alber.
- Jáuregui, C. (2010). Juicio estético, imaginación y conciencia subjetiva en la Crítica de la facultad de juzgar de Kant. En *Entre pensar y sentir* (pp. 241-258). Colihue.
- Kant, I. (1900). *Gesammelte Schriften*, Walter de Gruyter.
- Kant, I. (1991). *Crítica de la facultad de juzgar*. Monte Ávila.

- Kant, I. (2007). *Crítica de la razón pura*. Colihue.
- Kneller, J. (2007). *Kant and the Power of Imagination*. CUP.
- Kuplen, M. (2018). Aesthetic Comprehension of Abstract and Emotion Concepts: Kant's Aesthetics Renewed. *Itinera*, 15, 39-56.
- Kuplen, M. (2019). Cognitive Interpretation of Kant's Theory of Aesthetic Ideas. *Estetika: The Central European Journal of Aesthetics*, 56/12(1), 48-64.
- Lemos, J. (2017). *Se e como poderá uma obra de arte ser bela*. CTK E-Books/Ediciones Alamanda.
- Leserre, D. (2018). *La filosofía del lenguaje en Kant*. Teseo.
- Loparic, Z. (2000). *A semântica transcendental de Kant*. UNICAMP.
- Lütke, R. (1984). Kants Lehre von den ästhetischen Ideen. *Kant-Studien*, 75, 65-74.
- Lütterfelds, W. (2003). Kant in der gegenwärtigen Sprachphilosophie. En D. Heidemann y K. Engelhard (Eds.), *Warum Kant heute?* (pp. 150-176). Walter de Gruyter.
- Makkreel, R. (1990). *Imagination and Interpretation in Kant*. University of Chicago Press.
- Markis, D. (1982). Das Problem der Sprache bei Kant. En B. Scheer y G. Wohlfart (Eds.), *Dimensionen der Sprache in der Philosophie des Deutschen Idealismus* (pp. 110-151). Königshausen & Neumann.
- Matherne, S. (2013). The Inclusive Interpretation of Kant's Aesthetic Ideas. *British Journal of Aesthetics*, 53(1), 21-39.
- Rogerson, K. (1986). *Kant's Aesthetics: The Roles of Form and Expression*. University Press of America.
- Savile, A. (1987). *Aesthetic Reconstructions: The Seminal Writings of Lessing, Kant and Schiller*. Basil Blackwell.
- Schönrich, G. (1981). *Kategorien und transzendente Argumentation. Kant und die Idee einer transzendentalen Semiotik*. Suhrkamp.
- Simon, J. (1996). Immanuel Kant. En T. Borsche (Ed.), *Klassiker der Sprachphilosophie* (pp. 233-256). C. H. Beck.

La naturaleza racional en el pensamiento de Kant

DULCE MARÍA GRANJA CASTRO¹

Resumen

En el escenario filosófico actual encontramos una intensa discusión sobre el concepto de Dignidad Humana. En el pensamiento de Kant las nociones de Dignidad humana y de Reino de los Fines están enlazadas indisolublemente, de modo que una de ellas nos remite a la otra. Esta conferencia rastrea ese enlace, a fin de encontrar pautas que muestren que el ser humano es un fin en si mismo, *i.e.*, que el ser humano no puede ser usado y que posee derechos que no pueden ser conculcados.

Palabras clave: Dignidad Humana, Reino de Fines, derechos humanos

Rational nature in Kant's thought

Abstract

In the current philosophical scenario we find an intense discussion about the concept of Human Dignity. In Kant's thought, the notions of Human Dignity and the Kingdom of Ends are indissolubly linked, so that one of them refers us to the other. This conference traces that link, in order to find guidelines that show that the human being is an end in itself, *i.e.*, that the human being cannot be used and that he has rights that cannot be violated.

Keywords: Human Dignity, Kingdom of Ends, Human Rights

A la memoria de Jacinto Rivera, gran amigo y extraordinario ser humano

1. Introducción

El origen de este texto es la invitación hecha por la Mesa Directiva de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española para participar en el

¹ Universidad Autónoma Metropolitana / Unidad Iztapalapa. Contacto: www.granjacastro.com.

ciclo de conferencias dirigidas a personas interesadas en la filosofía kantiana sin ser especialistas en ella.

Abordaré algunos aspectos de la tesis kantiana según la cual la naturaleza racional es un fin en sí mismo, mostrando cómo Kant conecta estas dos nociones y señalaré algunas de las consecuencias que se siguen de ello. Usaré algunos textos de diversas obras kantianas que me han servido como hilo conductor para elaborar esta conferencia.

En la *Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres* (GMS, AA 04, 429), Kant sostiene que si ha de haber un principio práctico supremo, este tiene que ser necesariamente fin para todos, por ser un fin en sí mismo y por constituir un principio objetivo de la voluntad. Tal principio debe poder servir como ley práctica universal. Para Kant el fundamento de tal principio es que la naturaleza racional existe como fin en sí mismo. Así es como el ser humano se representa necesariamente su propia existencia, por lo cual este principio también es un principio subjetivo de sus acciones. Además, así es como se representa cualquier otro ser racional su existencia, según precisamente ese mismo fundamento racional que vale para mí. Por ello este es un principio objetivo, del cual, como de un fundamento práctico supremo, tienen que poder ser derivadas todas las leyes de la voluntad. Kant entiende por precio la estimación de un valor exterior relativo a ciertas necesidades y deseos y consiste en el provecho y utilidad que proporciona. En contraste, la dignidad es otro tipo de valor: es la estimación de un valor interior, incondicionado e inmediato, el cual despierta en nosotros el sentimiento de respeto. En el reino de los fines todo tiene o un precio o una dignidad. Hablamos de precio cuando en el lugar de una cosa, puede ponerse otra cosa como equivalente. En cambio, lo que se halla por encima de todo precio y no admite nada equivalente, tiene dignidad. Esa peculiar clase de valor que tienen los seres racionales y que se designa como dignidad es el valor por el cual reconocemos a las personas como fines en sí mismos y respetamos sus decisiones, en el sentido de que admitimos que ellas pueden determinar sus propias acciones y reconocemos que sus fines escogidos son cosas buenas que ellas tienen derecho de perseguir. Es decir: estamos obligados a no usurpar el control de otras personas sobre sus propias acciones, forzándolas a hacer aquello que creemos que sería mejor (GMS, AA 04, 434-435). Kant señala las presuposiciones de la actividad racional que sirven de sustento a la concepción de la naturaleza racional como fin en sí mismo y a la defensa del

estatuto moral del ser humano. La persona, entendida como fin en sí mismo, es uno de los presupuestos de la elección racional. Porque somos racionales, no podemos decidir conseguir un fin, a menos que lo tengamos como bueno. Este requisito es esencial a la naturaleza del autoconocimiento que fundamenta la acción racional. Un ser racional es un ser consciente de los fundamentos o razones por las cuales cree algo o hace algo. Precisamente porque somos conscientes de tales fundamentos, no podemos sostener una creencia, ni ejecutar una acción, sin concebirlas como adecuadas para justificar tal creencia o acción. Decir que la búsqueda de un fin está justificada, equivale a decir que dicho fin es bueno. Podemos decir que ser un fin en sí mismo equivale a ser un ser con intereses racionales. Kant asume que las razones son públicas, en el sentido de que no son neutras respecto del agente, sino que tienen una fuerza normativa que se extiende a los demás seres racionales. Tales seres poseemos pretensiones legales y morales los unos frente a los otros, y, en ese sentido somos leyes los unos para los otros. Kant concibe el acto de tomar una decisión racional como la adopción de un principio en cuanto ley universal, es decir, en cuanto ley que gobierna tanto mi propia conducta como la de los demás. Solamente las elecciones racionales poseen un carácter normativo y son hechas en términos de un asentimiento a lo que debe ser hecho, es decir, tienen el carácter de leyes. Todo ser racional considera las cosas que son importantes para sí mismo, como si fueran importantes absolutamente, porque cada uno se toma a sí mismo como importante y al hacerlo muestra que se considera como un fin en sí mismo. Esto es lo que significa que la naturaleza racional existe como fin en sí mismo y que el ser humano necesariamente representa su propia existencia de esta manera, de modo que esto es un principio de las acciones humanas. Los fines que un ser racional se propone a discreción como efectos de sus inclinaciones son solo relativos. Pero de que algo sea bueno para alguien en particular, no se sigue que sea absolutamente bueno. Lo que valida la concepción de nosotros mismos como seres racionales es que somos miembros de un reino de fines, en el sentido de que somos miembros de una comunidad en la que todos los seres racionales, como fines en sí mismos, hacen leyes para ellos mismos siempre que hacen elecciones. Una elección racional presupone que todo ser racional es legislador en el reino de los fines. Nuestra naturaleza racional manifiesta que somos fines en sí mismos. Así como en el ámbito político nuestra libertad está limitada por la libertad de los demás, igualmente en el ámbito moral, el derecho de conferir valor absoluto a nuestros fines y

acciones está limitado por los derechos de los demás para conferir, igualmente, valor absoluto a sus fines y acciones. Por ello solo si nuestra máxima es moralmente permisible puede contar como ley. Esto significa que nuestra máxima debe sujetarse al imperativo categórico. Debemos poder quererla como ley universal. La capacidad de un ser racional para la elección moral es lo que lo constituye como fin en sí mismo. La moralidad es la condición bajo la cual un ser racional puede ser un fin en sí mismo, dado que solo a través de la moralidad es posible ser un miembro creador de leyes en el reino de los fines. Decir que nuestros fines o acciones deben ser tenidos como buenos significa que deben poder ser normativos para cualquier agente racional. Lo que nos da dignidad y nos constituye en fines en sí mismos, es la autonomía o capacidad (*Fähigkeit*) que tenemos por naturaleza para darnos una legislación moral y como predisposición (*Anlage*) para respetar la ley moral. Así, las obligaciones morales están fundadas en nuestra naturaleza o facultad racional y se manifiestan como exigencias de respeto hacia la dignidad y autonomía propia y de los demás.

En la *Metafísica de las Costumbres* Kant usa los términos humanidad y personalidad para referirse a ciertas capacidades o predisposiciones de la voluntad humana y se adscriben a todos los seres humanos. Personalidad moral es la libertad de un ser racional sujeto a las leyes morales que se da a sí mismo (*MS*, AA 06, 223); por ello, persona es el sujeto cuyas acciones son imputables. La ley en virtud de la cual nos consideramos obligados siempre procede de nuestra propia razón práctica. Así pues, persona es un ser dotado de razón práctica-moral, la cual impone deberes procedentes de la propia razón. En el supuesto de que hubiera algo cuya existencia en sí misma tuviera un valor absoluto, y que como fin en sí mismo pudiera ser un fundamento de determinadas leyes, entonces en eso, y solamente en eso, residiría el fundamento de un posible imperativo categórico o ley práctica. Ese algo sería un fin objetivo, un ser cuya existencia en sí misma es fin y en cuyo lugar no se puede poner otro fin. Si no existiera tal ser, no encontraríamos nada de valor absoluto ni tampoco un principio práctico supremo para la razón. La moralidad es, pues, la única condición bajo la cual un ser racional puede ser fin en sí mismo, porque solo por ella es posible ser un miembro legislador del reino de los fines. Lo que autoriza a que la moral tenga tan altas pretensiones es la participación que confiere al ser racional en la legislación universal, haciéndolo apto para ser un miembro del reino de los fines; reino al cual ya está destinado en virtud de su propia naturaleza libre respecto de las leyes

naturales. Nada tiene otro valor sino aquél que la ley le determina. La legislación que determina todo valor ha de tener un valor incondicionado. Por ello la autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza racional (GMS, AA 04, 435-436). La naturaleza racional como fuente del valor está vinculada con la libertad como capacidad de autodeterminación e independencia de ser constreñido por la elección de otro (MS, AA 06, 237). Una de las tesis centrales de la filosofía moral de Kant es que nuestra capacidad para la deliberación y elección racionales es incondicionalmente valiosa. Las normas morales expresan el valor de la naturaleza racional como condición *sine qua non* de todo posible valor. Si algo es la condición incondicionada del valor, debe tener valor incondicional y ser un fin en sí mismo. Nuestra naturaleza racional es lo único apropiado para poseer tal valor incondicional. Esta naturaleza racional es algo cuya existencia en sí misma posee un valor absoluto y que, como fin en sí mismo, puede ser el fundamento de leyes morales. Solamente un verdadero fin en sí mismo puede ser la base de leyes objetivas prácticas que todo agente racional ha de obedecer. Algo es un fin en sí mismo únicamente si es racionalmente necesario para todos los agentes el estar comprometido con dicho fin. Si hay leyes morales válidas, debe haber tales fines, porque una ley categóricamente vinculante define el compromiso que todo agente debe tener por ser agente racional. Kant destaca el elemento de necesidad práctica como una necesidad deliberada que no se puede ignorar sin ir en contra de uno mismo. La humanidad es el único fin en sí mismo porque es el único fin completamente objetivo y lo único que tiene valor absoluto. Algo es moralmente bueno solo si es prácticamente necesario o racionalmente obligatorio. La humanidad es el único bien objetivo, el único fin necesario que todo agente racional debe presuponer como fin en sí mismo. En nuestras elecciones consideramos nuestros fines como objetivamente valiosos y nos comprometemos racionalmente con ellos. La elección racional impone necesidades prácticas. Cuando nos proponemos un fin determinado, nos ponemos bajo la obligación racional de dirigirnos a realizar todo lo que es un medio requerido para alcanzar dicho fin. La elección racional es así un fundamento de imperativos. Esto nos lleva a reconocer que nuestra naturaleza racional tiene el poder de convertir algo que es bueno en algo que debemos hacer. Nuestra naturaleza racional es la autoridad que impone imperativos racionales en nosotros mismos y por ello se constituye en un fin en sí mismo. La naturaleza racional es el único fin en sí mismo en el sentido de que el compromiso racional tiene una clase de autoridad única sobre nuestras

razones para la acción. Esto significa que reconocemos la autoridad de la naturaleza racional como la fuente de la bondad y de la ley.

El ejercicio activo del obrar racional sujeta a una obligación a todo agente racional. La elección de nuestros fines supone atribuir cierto valor no solo a la propia humanidad sino también a la de los otros. El reconocimiento de un fin en sí mismo pone en juego el reconocimiento, tanto de la propia autonomía y dignidad, como de la ajena. La moralidad, como perfección propia, supone que el sujeto reconozca el valor de los otros sujetos y de las cosas del mundo. Tras valorar ciertas formas de identidad, el agente adquiere razones y criterios que son correspondientes a su naturaleza moral o a su identidad práctica en cuanto agente moral. La acción de todo agente moral está directamente comprometida con sus razones, tanto objetivas como subjetivas. Así, el respeto que se sigue de asignar distintos valores nos coloca en una postura normativa en donde la creación de la propia identidad práctica supone valorarse a sí mismo como poseedor de un carácter moral, y como participante activo en su formación. El reconocimiento del fin en sí mismo, por parte del agente moral, ha de darse no solo en conformidad con la ley moral, sino también según las razones que el agente moral acoge. El concepto de libertad es, pues, clave para la explicación de la autonomía de la voluntad. Tal libertad de la voluntad es esencial para nuestra experiencia de deliberación, es imprescindible en nuestra consideración atenta y detenida del pro y el contra de los motivos de nuestras decisiones, antes de adoptarlas, así como de la razón o sinrazón de nuestras determinaciones; en una palabra, es indispensable para asumir un punto de vista práctico. La autoridad de la humanidad no se reduce al valor de la naturaleza racional de un individuo particular. El valor de la humanidad no es un fin ajeno a la voluntad misma, sino que toda voluntad racional ha de reconocer tal autoridad. El reconocimiento de la humanidad como un fin en sí mismo sería un compromiso vacío, a no ser que la autoridad de la naturaleza racional no se limite a la autoridad que poseen los agentes particulares sobre sí mismos. El reconocimiento de la humanidad como fin en sí mismo es lo que Kant designó como reino de los fines. Dicho reino nos permite concebir la elección racional de un agente en pie de igualdad respecto de la elección de cualquier otro agente racional en general. Este reconocimiento es el compromiso de cumplir con la legislación constitutiva del reino de los fines. Por ejemplo, el deber de hospitalidad y el derecho a migrar, así como el principio de beneficencia, se presentan como parte de la constitución del reino de los fines. La legislación

de tal Reino refleja la autoridad de la elección racional como tal. Para mostrar que la humanidad es el único fin en sí mismo, Kant hace ver que solo la naturaleza racional es capaz de presentar exigencias prácticas. Esto no significa que nuestra voluntad no esté sensiblemente afectada; significa que nuestra voluntad no está sensiblemente determinada. Cuando la voluntad se encuentra determinada sensiblemente se excluye la auto determinación racional. Pero la voluntad humana puede estar sensiblemente afectada sin estar completamente determinada. Los incentivos de la voluntad pueden formar parte de nuestra elección racional sin socavar la libertad que tenemos como agentes moralmente responsables. Libertad es la capacidad humana de iniciar por sí misma una serie causal fenoménica dirigiendo el actuar como algo independiente frente a las leyes naturales. En la *Crítica de la razón práctica*, Kant señala que la voluntad es heterónoma si las leyes que la rigen son externas, mientras que, si dichas leyes surgen internamente tan solo de ella misma, se trata de una voluntad autónoma (*KpV*, AA 05, 33). Solo la voluntad autónoma es característica de la moral. La libertad permite pensar al ser humano como un agente que rige sus acciones de manera voluntaria, de forma independiente a las leyes naturales. Al caracterizarse las acciones humanas como voluntarias, desde un punto de vista autónomo, surge el concepto de dignidad humana. Al determinar sus propias leyes, el ser humano deja atrás una valoración como simple objeto regido por leyes naturales y se asigna un valor superior por ser capaz de regirse por sí mismo. Tal valor es designado como dignidad. La dignidad de la humanidad consiste justamente en la capacidad para darse leyes universales (*G*, AA 04, 440) que ponen al ser humano por encima de todo precio. Es la fuente de la que se origina la postura normativa, la cual es igualmente valiosa. La capacidad humana para conferir valor depende de nuestro potencial para la dignidad. Por lo tanto, el descuido de la dignidad propia y ajena no solo daña algo valioso, sino que también daña una condición previa al valor. Por ello debemos proteger las capacidades humanas para conferir valor y también las oportunidades para salvaguardarlo y preservarlo.

Kant funda racionalmente el principio supremo de la moralidad y señala las razones que nos obligan a considerarnos a nosotros mismos como agentes racionales y libres. Agente racional es aquel que se concibe como autor de sus actos y que justifica sus principios de acción, excepción hecha del principio que dicta justificar los principios de acción, pues negarlo implica dejar de ser un agente racional. El atributo característico y distintivo de la

humanidad es la capacidad de elección moral. Son exigencias racionales que concuerdan con aquello que la razón misma reclama e incumben a cada ser humano en tanto que autónomo, es decir, en tanto que auto-regulado. El valor moral fundamental es el del respeto a la persona como agente autónomo, y por ello, las exigencias morales son exigencias de respeto hacia sí mismo y hacia los demás. Valorar nuestra capacidad moral nos compromete con el bien moral. Valorar a las personas como fines en sí mismos implica una actitud de respeto hacia su capacidad de elección racional.

El sustrato normativo de la igual dignidad intrínseca de cada ser humano, da lugar a una segunda acepción del concepto de dignidad humana, a saber, la que se refiere a los derechos iguales, inalienables, e imprescriptibles de todos los miembros de la especie humana indispensables para satisfacer las necesidades esenciales de una vida humana digna, de modo que si no se aseguran y satisfacen tales derechos que protegen su dignidad humana, la vida de un ser humano no se ve plenamente realizada en su dignidad. Por ejemplo: el igual derecho de ser considerado como miembro de la humanidad; la igualdad de libertad personal; la igualdad de libertad tanto de expresión como de pensamiento; la libertad de conciencia y de asociación; la igualdad de oportunidad de acceso a la educación y a la salud, etc. De este modo, el concepto moral de dignidad humana da lugar al concepto jurídico de derechos humanos que pueden ser exigidos y reclamados. Este es un tema del cual yo no hablaré en esta breve presentación pues reclama un cuidadoso estudio adicional; yo solamente diré unas breves palabras.

La dignidad es un valor absoluto y el ser humano que no se reconoce como fin en sí mismo, difícilmente podrá actuar moralmente y/o reconocer el valor absoluto que guarda la alteridad. Si el agente no puede corresponder a su moralidad dándose ley a sí mismo, difícilmente podrá establecer una relación moral con los demás en cuanto que iguales. Así pues, Kant vincula las nociones de personalidad y de humanidad con las nociones de fin en sí mismo y naturaleza racional y señala cómo es que están conceptualmente conectados. El paso de la moral al Derecho da origen a la posibilidad de exigir a los otros el reconocimiento de la autonomía personal y de su dignidad. Sin la institucionalización de los derechos legales, las relaciones de los unos con los otros estarían caracterizadas por el dominio unilateral de algunos individuos sobre otros. Dado que el derecho natural a la libertad es violado cuando una persona es dependiente de la voluntad de otra persona, Kant

piensa que es un deber para los seres humanos, y no solo una mera conveniencia, el vivir en un estado político en el que los derechos de cada persona sean fomentados y protegidos. Salir del estado de naturaleza es algo racionalmente requerido y no solo un remedio para la inconveniencia de vivir en tal estado. Como la dignidad moral humana es absoluta, los derechos humanos emanados de ella están vinculados con una demanda universal de validez que va más allá de toda frontera de los Estados nacionales y que deben materializarse en una jurisdicción internacional. Terminaré diciendo que la moralidad es el núcleo de la dignidad y es la razón por la cual el ser racional puede ser un fin en sí mismo, lo cual refuerza la idea de sobre la relevancia del agente moral, quien para responder a los deberes con respecto de los otros debe comprender y adquirir razones propias por las cuales rija su acción. La racionalidad es una capacidad normativa fundada en la facultad de reflexionar acerca de las razones para nuestras creencias y acciones y decidir si son buenas razones o no lo son. Esta clase de autonomía es considerada como la base para algunos de nuestros derechos básicos (como los mencionados anteriormente) porque cada uno de nosotros ha generado un derecho para determinar por nosotros mismos qué cuenta como una vida válida y para vivir esa vida de modo consistente con el mismo derecho de los demás. Fundar todos nuestros derechos en la libertad es importante porque los derechos, por su propia naturaleza, son coercitivamente fomentables y la libertad es lo único que justifica el uso de la coerción.

Bibliografía

Kant, I. (1900ss.). *Gesammelte Schriften* Hrsg.: Bd. 1–22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen.



El autor y sus críticos

Presentación al comentario colectivo del libro de Rogelio Rovira: *Kant y el cristianismo*

ÓSCAR CUBO UGARTE¹

Nos complace presentar a los lectores del número 7.1 de la REK un comentario crítico centrado en el libro recientemente publicado por el Prof. Rogelio Rovira titulado: *Kant y el cristianismo* (Herder, 2021). Los trabajos que aquí se presentan iluminan, tematizan y amplían el horizonte de esta problemática desde cinco ángulos distintos. En primer lugar, el trabajo de Juan José García Norro “La religión moral o el cristianismo sin Cristo” plantea algunas matizaciones a la exposición de la religión moral que lleva a cabo Rovira, haciendo hincapié en la problemática relación que mantiene el individuo fenoménico y la voluntad nouménica, ofreciendo una interpretación consecuencialista de la ética kantiana, abordando críticamente la relación que mantiene el formalismo moral con el mandamiento cristiano del amor y tematizando, por último, la pregnante idea de un cristianismo sin Cristo como expresión sucinta de la lectura kantiana del cristianismo.

El comentario de Ana Marta González “Entre moral y religión: sobre el sentido de la fe racional de Kant” muestra convincentemente cómo para Kant las verdades esenciales del cristianismo son las estrictamente morales y la manera como ellas se integran en su filosofía práctica. No obstante, esto implica para ella una clara pérdida teológica, ya que a través de su manera de pensar el cristianismo Kant convierte en accidental la piedra angular de la fe cristiana, a saber, la misma persona de Cristo. Por último, en su trabajo presenta sugestivamente la conexión general que mantiene la filosofía kantiana de la religión con la filosofía de la historia.

Por su parte, Rafael Reyna en su comentario crítico a *Kant y el cristianismo* insiste en su completo acuerdo con los resultados a los que arriba Rovira en su trabajo. Sin embargo, propone tres cuestiones sobre las que conviene reflexionar cuando se debate sobre la relación que mantienen la moral kantiana y la religión cristiana: en primer lugar, la validez de la ley

¹ Universitat de València. Contacto: oscar.cubo@uv.es.

moral; en segundo lugar, el papel que juega la conciencia moral (*Gewissen*) en el pensamiento kantiano, y, por último, la relación que mantiene el *mysterium iniquitatis* con el autoengaño. Sobre estas tres cuestiones se adentra el presente comentario.

Bajo el rótulo de “El cristianismo en el espejo de la religión moral de Kant”, Leonardo Rodríguez Duplá ofrece primeramente una visión panorámica de las tesis más importantes de *Kant y el cristianismo* para realizar a continuación algunas consideraciones críticas en relación con la lectura que hace Kant de la Carta a los romanos y su tratamiento del mal radical. También reflexiona sobre la delimitación del objeto de estudio del trabajo de Rovira y se pregunta si realmente no es un asunto de la filosofía discutir la posición personal de Kant acerca del cristianismo. Por último, plantea algunas dificultades acerca de la expresión “religión moral aplicada”, la justificación moral de la universalidad del mal radical, la justificación por la gracia y el Dios de la religión moral.

“Como en el espejo: Kant, Vaihinger y la teoría de las ficciones: una nota al pie de la obra de Rogelio Rovira *Kant y el cristianismo*” es el título del trabajo de Pedro Jesús Teruel con el que culmina la secuencia de contribuciones dedicadas a analizar y discutir la relación que mantiene Kant con el cristianismo. En este caso, desempeñan un papel clave las reflexiones filosóficas de Hans Vaihinger y, en especial, su teoría de las ficciones con vistas a replantear el horizonte trascendental en el que se ubica la interpretación kantiana del cristianismo.

Por último, y a modo de respuesta conjunta, contamos con el exhaustivo trabajo del propio Rogelio Rovira titulado “Una vez más sobre Kant y el cristianismo” donde el lector encuentra un espacio textual para la reflexión dialógica entre todos los participantes del presente comentario colectivo.

La religión moral o el cristianismo sin Cristo

JUAN JOSÉ GARCÍA NORRO¹

Resumen

Se plantean algunas objeciones y matizaciones a la exposición de la religión moral que realiza Rovira en su libro *Kant y el cristianismo*. Se hace hincapié en la dificultad de entender la *relación* entre el individuo fenoménico y la voluntad nouménica, indispensable para concebir la vida moral. Se señala, asimismo, una interpretación consecuencialista posible de la ética kantiana no considerada por Rovira. Igualmente, se critica su valioso intento de dar acogida en el formalismo moral al mandamiento cristiano del amor. Por último, se sugiere que la aceptación por parte de Kant del mal originario desempeña una función similar a los postulados de la razón práctica.

Palabras clave: Kant, cristianismo, Rovira, mal originario, mandamiento del amor

Moral Religion or Christianity without Christ

Abstract

Some objections and nuances are raised to Rovira's exposition of moral religion in his book *Kant and Christianity*. Emphasis is placed on the difficulty of understanding the relationship between the phenomenal individual and the noumenal will, which is indispensable for conceiving moral life. The paper also points out a possible consequentialist interpretation of Kantian ethics not considered by Rovira. In addition, it criticises his valuable attempt to shelter the Christian commandment of love in moral formalism. Finally, it is suggested that Kant's acceptance of the original evil plays a similar role to the postulates of practical reason.

Keywords: Kant, Christianity, Rovira, original evil, commandment of love

¹ Universidad Complutense de Madrid. Contacto: jignorro@ucm.es.

1. El papel del cristianismo en el formalismo moral

Uno está tentado a decir que, a primera vista, la filosofía kantiana es el esfuerzo más firme realizado por desmentir a Pablo de Tarso cuando, con un derroche de elocuencia, el apóstol de los gentiles afirma, dirigiéndose a sus discípulos de Corintio, que “si Cristo no resucitó, vuestra fe es vana, estáis todavía en vuestros pecados” (1 Cor 15, 18). A diferencia del más pequeño de los apóstoles, Kant, al reducir la religión a los límites de la mera razón, pretende haber logrado una fundamentación no heterónoma de la moral, sin subordinarla a la creencia en Dios y totalmente aparte de la encarnación y resurrección de Cristo. De acuerdo con Kant, ni el origen y la determinación del deber moral, ni la fuente de su fuerza coercitiva y la recompensa de lo justo, como tampoco la posibilidad del cumplimiento de la ley, dependen de la religión cristiana ni de ninguna otra creencia religiosa. Ahora bien, esta autonomía filosófica no supone en modo alguno una indiferencia teórica hacia la religión, ni siquiera hacia la religión cristiana. Entre otras cosas, el libro de Rovira muestra que el autor de la *Crítica de la razón pura* llevó a cabo una profunda y continuada reflexión sobre el cristianismo. Si en algún momento se pudo sostener que, sin Hume, y acaso también sin Rousseau, no habría existido Kant, con mayor razón aún se podría aseverar que tampoco sin Cristo y el desarrollo doctrinal de los Padres de la Iglesia se habría elaborado el idealismo transcendental ni la ética formal.

Nunca sabremos cuál fue la auténtica actitud de Kant ante Cristo ni la sinceridad de su confesión religiosa. En el fondo, esta cuestión carece de importancia, pues se mantiene en el terreno de las habladurías, ya que no disponemos de medios para ofrecer una respuesta suficientemente razonada que zanje la cuestión. Asimismo, nada apunta a que investigaciones futuras colmen esta laguna de nuestro conocimiento. Lo esencial, por tanto, a este respecto, son los textos mismos de Kant para establecer en qué medida el cristianismo constituye una clave hermenéutica indispensable para su esclarecimiento, además de un motivo más de reflexión que les dio origen, ya que Kant se vio obligado a menudo a enfrentarse a cuestiones que solo en una sociedad culturalmente cristiana se suscitan. Como filósofo no pudo, si es que alguna vez sintió este deseo, abstraerse del cristianismo, de filosofar como si Jesús no hubiese nacido y se hubiese fundado una iglesia a partir de su predicación. Si la revolución francesa era un *dato* incuestionable del que el filósofo debía ocuparse a finales del siglo XVIII, con mucha mayor razón la

vigencia del cristianismo era un hecho inesquivable para cualquier filosofía de aquella época. En consecuencia, el modo como entendió Kant el cristianismo ha de ser una parte esencial de su pensamiento. Por otro lado, interesa asimismo analizar cómo la teología y comprensión cristiana se enriqueció con las aportaciones kantianas, al verse obligada a defenderse de *ataques* perpetrados por Kant y, sobre todo, por diferentes formas del kantismo, así como también a estudiar la recepción y acogida de algunas posiciones kantianas realizadas por diversas teologías cristianas para el enriquecimiento de la comprensión de su propia fe.

El libro de Rogelio Rovira trata principalmente del primer aspecto. Le interesa, ante todo, la filosofía de Kant en su confrontación y *asimilación* del pensamiento cristiano. Es un libro de filosofía y no de teología, en la medida en la que esta distinción pueda ser trazada.

Ya Platón se quejaba de la frustración que cualquier lector experimenta cuando su comprensión se resiente ante un pasaje especialmente difícil para él. Los lee y los relee sin encontrar las oquedades que dejen penetrar su inteligencia. En esos momentos, daría cualquier cosa por tener delante al autor para pedirle aclaraciones, en lugar del texto que, ¡ay!, se limita a decir una y otra vez lo mismo. Por fortuna, a mí se me ha dado la oportunidad de contar no solo con el texto, magníficamente escrito, sino con la promesa de que su autor responderá a aquellas aclaraciones que le formule. Paso a continuación a exponerlas en el mismo orden en el que me surgieron en la lectura seguida de la obra.

2. Religión moral y religión aplicada

Dice Rovira que la concepción que Kant se forjó del cristianismo viene condicionada por la forma en la que entendió la religión natural o religión moral —esto es, aquella que prescinde de toda revelación— pero a su vez, para construir esta religión natural se apoyó en el cristianismo (2021, p. 22). Esta es una doble afirmación que, por plausible que sea, merecería una demostración, aunque fuera sumaria. Ciertamente, hay que reconocer que Rovira intenta dar apoyo a esta convicción suya en otros lugares del libro. Y, además, habría que distinguir entre el aspecto objetivo y el subjetivo de lo afirmado. Difícilmente se puede negar que la religión natural, no solo la de Kant, sino la de otros muchos ilustrados, se encuentra en deuda con el

cristianismo en el sentido de que es una doctrina filosófica a la que difícilmente hubieran llegado sus autores de no haberse formado intelectualmente en un ambiente cristiano. Existe, por tanto, una dependencia *subjetiva*. Ahora bien, esta supeditación psicológica, por decirlo así, es compatible con una independencia objetiva, puesto que los que propugnaban distintas formas de religión natural trataban de fundarla sobre consideraciones que excluían expresamente las aportaciones del cristianismo.

Sea como fuere, lo que ahora interesa son las razones por las que Rovira descarta la existencia de un círculo vicioso en su afirmación de que la religión moral se halla condicionada por la comprensión kantiana del cristianismo y esta, a su vez, se encuentra determinada por la religión moral propuesta por Kant. Para deshacer la ilusión de circularidad, Rovira establece una analogía que a mí se me antoja insostenible.

Kant establece una distinción entre la “lógica pura”, que identifica con aquella que expone las leyes del pensar a las que está sometido todo ser racional, y la “lógica aplicada”, que es la que aplica a las leyes anteriores a los seres humanos, o sea, las adapta a las condiciones empíricas que les afectan y que la psicología, como ciencia empírica, investiga y describe (*KrV*, A53/B77). La misma distinción cabe efectuar entre la “metafísica de las costumbres”, que atañe a las leyes absolutamente universales y necesarias de la voluntad de cualquier ser racional, y la “antropología moral” cuya misión es aplicar las leyes anteriores a la peculiaridad de la voluntad humana, tal como las expone la antropología (*MS*, AA 06, 216-7). Hasta aquí la doctrina kantiana de la que bien ha hablado Rovira en otros lugares (Rovira, 2013). Esta distinción le da pie a establecer una nueva distinción, ciertamente no mencionada como tal por Kant, pero que Rovira cree que le es permitido llevar a cabo en analogía con la anterior y manteniendo, si no la letra, al menos el espíritu de la teoría crítica. En consonancia con las dos anteriores, esta distinción divide la religión en una “religión pura” y una “religión aplicada”. ¿Pero se sostiene la analogía? El mismo Rovira admite algunas diferencias. Ante todo, la religión pura no afecta como la lógica o la moral puras a todo ser racional, sino solo a todo ser racional finito. Con todo, se puede reconocer que esta diferencia no es concluyente para rechazar la proporcionalidad entre ambas distinciones porque se mantiene la diferencia entre un saber de alcance más universal y no empírico —cualquier ser racional finito— y otro menos universal y empírico como es el saber que se atiene a la naturaleza

contingentemente condicionada del ser humano, ya que la *religión pura*, consistente en la enseñanza de la razón práctica, se aplica a cualquier ser racional finito, independientemente de sus condiciones contingentes, mientras que la religión natural “manifiesta la relación de la religión *pura* con la naturaleza humana” (RGV, AA 06, 11).

Añade Rovira que, de la misma manera que para pasar de la lógica pura a la aplicada era preciso contar con la psicología, o para transitar de la metafísica de las costumbres a la antropología moral resulta indispensable servirse de la antropología, para aplicar la religión pura a las condiciones empíricas que se dan en el ser humano es preciso echar mano de otro saber que, en este caso, es el cristianismo. Así lo expresa Rovira: “el cristianismo tiene un papel análogo al que desempeña la psicología y la antropología para la respectiva constitución de la lógica aplicada y la antropología moral” (2021, p. 22). No obstante, esta analogía, a mi juicio, es muy arriesgada porque el cristianismo no es asimilable a psicología o a la antropología. En las dos analogías iniciales, se combinan dos saberes de índole diferente para construir un tercer conocimiento. Si hablamos de lógica pura, estamos ante un saber *a priori* puro y práctico que, unido a una ciencia *a posteriori*, teórica y descriptiva, la psicología, nos proporciona un nuevo conocimiento, no enteramente *a priori*, o mejor *a priori no puro* —pues requiere en parte de la experiencia— y es asimismo práctico o normativo. Es similar la situación con la que nos encontramos cuando nos fijamos en la metafísica de las costumbres: vemos un conocimiento *a priori* puro y práctico, valga la redundancia, que, en unión con la antropología, un saber empírico y teórico, produce un saber *a priori no puro* de carácter práctico (2021, p. 40). En cambio, la situación es totalmente diferente en la nueva analogía que se establece entre la religión pura y la religión aplicada. Aquí se encuentra un primer saber, sin duda *a priori*, la religión racional o moral, que contiene afirmaciones tanto prácticas como otras que, en principio, cabría calificar entre las *teóricas*, si bien estas *tesis teóricas*, los postulados de la razón práctica, son muy peculiares puesto que no son capaces de ampliar nuestro conocimiento teórico en lo más mínimo.

He aquí, pues, una primera diferencia. La religión moral, el saber que ocupa el lugar de la lógica pura o de la metafísica de las costumbres, no es un conocimiento íntegramente práctico. Y aquí no acaban las diferencias. Para obtener la religión aplicada, en expresión de Rogelio Rovira, Kant se ve

obligado a fundir la religión moral de la razón con un nuevo saber. Este nuevo conocimiento, que, en la analogía que estamos tratando, hace las veces de la psicología o de la antropología, es una religión histórica, el cristianismo. Pero, obviamente, las dos situaciones no son equiparables. En primer lugar, como ya se ha señalado, porque la religión moral, a diferencia de la lógica pura o la metafísica de las costumbres, no concierne a todo ser racional, sino solo a los seres racionales finitos. Y, en segundo lugar y más importante, porque el cristianismo no es una ciencia, al modo en el 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. Además, y esto es lo esencial, según mi parecer, la religión aplicada no difiere del cristianismo más que como difiere una parte del todo en que se integra. Pongo un ejemplo. Para concretar o aplicar la religión moral a un ser racional finito muy determinado como es el ser humano, se precisa conocer algunos de sus rasgos más sobresalientes, entre los que destaca, sin duda, la propensión al mal, el mal originario en palabras de Kant, hallable en todo ser humano. Esta propensión es afirmada como una secuela del *pecado original* por el cristianismo. La propensión al mal no es solo una inclinación al pecado, sino una *determinación* hacia él, de forma que el ser humano, fiado en sus propias fuerzas, no puede realizar el bien. De acuerdo con el cristianismo, necesita del apoyo divino, el auxilio de la gracia, para obrar con justicia. ¿Qué conclusión obtiene Kant cuando combina la religión moral con los *datos* que el cristianismo le ofrece? Mientras que la mera religión moral le suministraba lo que necesitaba para afirmar, como postulados de la razón práctica, la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la libertad humana, una vez alcanzada la religión aplicada, mediante la combinación de la religión moral y la doctrina del cristianismo, Kant puede poner de manifiesto la necesidad, pongamos por caso, de la esperanza, entendida como la confianza de que Dios otorgue a cada individuo humano la fuerza adicional necesaria para vencer la propensión al mal, ínsita en el fondo de cada corazón. Ahora bien, esta conclusión obtenida gracias a la síntesis de la religión moral y la doctrina cristiana, y que es una parte de la religión aplicada, no difiere en nada de la doctrina cristiana salvo, todo lo más, en el modo en el que se la interpreta. Es como si la lógica aplicada repitiese meramente una de las afirmaciones de la psicología. En este caso, sería todavía psicología en vez de lógica aplicada. En consecuencia, en el caso de la religión no habría, propiamente, tres saberes, como ocurre con la lógica pura, la psicología y la lógica aplicada

(siendo el tercero obtenido de los dos primeros), sino meramente dos: la religión moral y la doctrina cristiana, pues la supuesta religión aplicada no sería sino una parte del cristianismo entendido de una determinada forma. De esta manera, la analogía se vuelve inasumible al no darse la proporción debida.

Tiene razón Rovira en que la concepción kantiana de la religión aplicada es una imagen parcial, y probablemente deformada, de la doctrina cristiana. Es muy apropiada la imagen del espejo cóncavo que distorsiona la parte de la realidad reflejada (Rovira, 2021, p. 34). Por ello, con buen criterio, *La religión dentro de los límites de la mera razón* fue repudiada por los censores prusianos. Frente a lo que Rovira parece insinuar, aceptando los comentarios de Kant dirigidos a la censura que él mismo cita, la obra de Kant sobre la religión sí contiene una valoración del cristianismo y no solo de la religión natural (2021, p. 23), que se obtiene, como se ha visto, por el procedimiento de admitir en la religión aplicada algunas partes de la doctrina cristiana interpretadas de una forma muy peculiar, mientras que se rechazan otras como, por ejemplo, la totalidad de la religión de la sollicitación de favores (2021, p. 34) que incluye, entre otros puntos de la revelación cristiana, los referentes a la oración de petición. En definitiva, la exégesis de Kant del cristianismo se encamina a sustituir la veneración de Cristo por la parte práctica de la doctrina enseñada por Cristo (Rovira, 2021, p. 43). Así se cae en un caso más del *homo mensura*: como cualquier otra realidad, también la religión es juzgada por la razón humana. El mismo Rovira matiza sus juicios anteriores sobre la compatibilidad de la religión moral y el cristianismo en el Capítulo III de su libro.

Antes de abandonar el primer capítulo, procede un breve comentario sobre el postulado de la razón práctica que afirma la inmortalidad del alma. Cabría esperar que la inmortalidad del alma se siguiese de la necesidad implicada en el bien supremo de que cada ser racional obtenga su bien o su mal en relación con su valor moral. Sin embargo, Kant elige otro camino. Según recuerda Rovira (2021, p. 25), el bien supremo exige la moralidad o santidad, esto es, la adecuación de las actitudes fundamentales con la ley moral. Ahora bien, como Kant admite, ningún ser “perteneciente al mundo de los sentidos” es capaz de esta perfección en “ningún momento de su existencia”. Para que esta adecuación fuera perfecta se requeriría una existencia que perdurase hasta el infinito. En este punto Rovira recuerda la

objeción habitual contra esta argumentación. Si en ningún momento de una existencia finita el ser humano alcanza la santidad, no la obtendrá en una serie infinita de momentos. Con agudeza, Rovira pretende resolver esta objeción (2021, p. 25). Confieso que no entiendo su solución. Para Rovira, una existencia temporalmente finita no podría ser *plena conformidad* con la ley moral por su limitación temporal. ¿Por qué esto es así? ¿Acaso es imposible que una voluntad que existe durante un tiempo limitado sea santa, aunque durante todo el tiempo de su existencia su actitud fundamental haya sido conforme a la ley moral únicamente por respeto a la ley moral? ¿Qué añadiría un tiempo ilimitado a esa conformidad temporal con la ley moral? Además, esa ilimitación sería únicamente hacia el futuro al tratarse de una voluntad creada o habría que suponer que una existencia creada exige una dependencia en el ser, pero nunca un comienzo temporal. Y ¿por qué la existencia de una voluntad finita ha de verse como un *progreso* hacia la santidad? ¿Por qué no puede producirse la adecuación entre la actitud fundamental y la ley moral desde el principio? Aquí nada se gana si se introduce la noción de mal originario, que haría comprensible la noción de progreso moral, porque hay que recordar que estamos todavía en el terreno de la religión natural, válida para cualquier ser racional finito.

¿No ocurre, más bien, que la vida moral se juega fuera del ámbito fenoménico, que la actitud fundamental es el resultado de una decisión *realizada* en la esfera nouménica —la única donde se da la libertad— y, por tanto, sin una relación comprensible con el tiempo? Pero, entonces, el problema se agrava. Si “la vida moral no transcurre en el tiempo” (Rovira, 2021, p. 30), ¿cómo ha de entenderse el postulado de la inmortalidad como requisito de un *progreso* hacia la santidad? Y tras esta pregunta se esconde la más grave objeción que cabe llevar a cabo contra el criticismo kantiano donde, tras negar taxativamente nuestro conocimiento del noumeno, del yo racional y libre, se presupone, una y otra vez, una especie de incomprensible isomorfismo, de correspondencia biunívoca, entre el yo fenoménico y el nouménico.

Rovira concluye el Capítulo III de su libro con la afirmación tajante de que

si se prescinde de la cautela de la finalidad perseguida, el cristianismo que Kant presenta en su libro sobre la religión compendia, en efecto, una serie de tomas de

posición ante el misterio de Cristo, posturas que, desde la Antigüedad, la Iglesia ha considerado puras herejías (2021, p. 61).

A lo largo de todo este capítulo, a la vez que describe la postura de Kant acerca de los principales dogmas cristianos (Trinidad, Encarnación, Resurrección, etc.), con ingenio va identificando la herejía que, sin proponérselo, la doctrina kantiana abraza. Posiblemente el dogma principal cristiano es el que establece la doble naturaleza de Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre. Ahora bien, ¿puede admitir la religión puesta en conceptos morales la existencia de una doble naturaleza en una sola persona? “Es evidente que la religión de la razón no puede profesar este credo” (Rovira, 2021, p. 49). De manera que es preciso que la religión moral dé otra interpretación de los dogmas cristológicos. En lo tocante al que se refiere a comprender naturaleza de Cristo, Kant adopta, según Rovira, una posición cercana al *docetismo* y también al *arrianismo*. Lo que me sorprende en este punto es que ambas “herejías”, si bien coinciden en atribuir una única naturaleza a Cristo, son diametralmente opuestas. Simplificando mucho, la primera diría que Cristo es verdadero Dios y solo aparentemente humano, de forma que quien padece y muere en la cruz es un mero *avatar*, si se me permite utilizar una terminología contemporánea. Mientras que la segunda posición, el arrianismo, mantiene que Cristo es verdadero hombre y solo divino por adopción. Kant se acerca al docetismo cuando afirma que “el arquetipo moral se ‘reviste’ de la apariencia de hombre para disimular su condición de pura idea y al mismo tiempo, fomentar su seguimiento” (Rovira, 2021, p. 52). Con esta afirmación Kant se aproxima mucho a la tesis de la divinidad de Cristo. Pero —y aquí hay una contradicción—, la divinidad de Cristo en nada ayudaría a la tarea moral impuesta al ser humano, puesto que no cabe “exigir de nosotros que nos comportemos igual que Dios” (Rovira, 2021, p. 53). Un modelo sobrehumano deja de ser un genuino modelo al volverse inimitable. En consecuencia, desde el punto de vista de la religión de la razón, hemos de pensar a Jesús como un hombre como nosotros, aunque especialmente querido por Dios por cumplir con Su voluntad, esto es, con la ley moral por respeto al deber, y no un verdadero Dios encarnado. Solo así podemos seguirlo en nuestra conducta. Sin embargo, la dificultad estriba en que Jesús no puede ser a la vez Dios encarnado —el arquetipo moral en forma sensible— y un ejemplo imitable en tanto que ser humano. ¿O sí puede ser ambas cosas simultáneamente? ¿No será acaso la necesidad de esta doble

condición la que condujo a los Padres de la Iglesia a formular el dogma cristológico de la unidad de dos naturalezas en una única persona?

3. Dos sentidos de la expresión *filosofía cristiana*

Antes de abandonar los prolegómenos del libro, me permito un comentario totalmente menor. Muchos son los sentidos en los que se ha empleado la expresión *filosofía cristiana*. Rovira señala dos, posiblemente los más usuales. Según su criterio, se denomina cristiana a cualquier filosofía influenciada por la doctrina cristiana. Aunque sea una filosofía contraria al cristianismo, una filosofía admite el adjetivo de cristiana si se tienen razones para pensar que sin el pensamiento cristiano esta filosofía no habría visto la luz. Es difícil negar que este es el caso del criticismo kantiano. “Kant debe al cristianismo un importante acervo de verdades sobre las que meditar” (Rovira, 2021, p. 68). El libro de Kant sobre la religión es un buen ejemplo de esta deuda, como muestra Rovira suficientemente. Queda, en cualquier caso, por medir hasta qué punto la meditación kantiana sobre estas verdades cristianas le aparta de la interpretación habitual de la doctrina de Cristo. Sea como fuere, hay otro sentido de *filosofía cristiana*. Si, en un primer sentido, es cristiana toda filosofía que ha experimentado el influjo del cristianismo, en este segundo se califica como cristiana toda filosofía que influye en el cristianismo, que proporciona el entramado conceptual que hace posible pensar filosóficamente y teológicamente el cristianismo. Así entendido, el platonismo es, sin duda, *filosofía cristiana* y otro tanto también cabría decir, por ejemplo, del estoicismo. 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 pues, como él mismo declara: “acaso el cristianismo deba por su parte a Kant uno de los más grandes y geniales esfuerzos por entender filosóficamente ciertas verdades que forman parte de su fe” (2021, p. 68).

Para fundamentar la distinción entre los dos sentidos de la expresión *filosofía cristiana*, Rovira cita un pasaje de la Encíclica del pontífice Juan Pablo II, *Fides et ratio*: “Cuando se habla de filosofía cristiana, se pretende abarcar todos los progresos importantes del pensamiento filosófico que no se hubieran realizado sin la aportación, directa o indirecta, de la fe cristiana” (2021, 68, nota 2). Es claro que aquí se está considerando el primero de los dos sentidos distinguidos. Sin embargo, la llamada a la nota en el cuerpo del

texto se encuentra después de haber expuesto el segundo sentido. La intención de la nota parece que es, sin duda, justificar que pueda llamarse a Kant filósofo cristiano no tanto por haber vivificado su pensamiento en fuentes cristianas, como por haber ayudado a entender filosóficamente el cristianismo. Se diría que ha volado el número de la nota a un lugar inapropiado.

4. Kant y el mandamiento del amor

No es desatinado sostener que la primera afirmación cristiana es la que identifica a Dios con el Amor y, en consecuencia, pide a cada cristiano que ame a Dios, que le ha amado primero, y al prójimo como se ama a sí mismo (1 Jn 4, 7-8). Y, sin embargo, nada parece más lejano del formalismo moral que el precepto del amor universal, a pesar de la reiterada pretensión de Kant de que el deber moral no se opone a la ley del amor. Se siente de entrada la propensión a dar la razón a Schopenhauer cuando califica la posición de Kant como “apoteosis del desamor” (Rovira, 2021, p. 78). Rovira no esquiva la cuestión y, con erudición y una inteligente interpretación de los textos, muestra que la posición kantiana es mucho más matizada de lo que el juicio inmisericorde de Schopenhauer puede dar a entender. Ciertamente, Kant cree que el amor patológico, por seguir su terminología, no puede ser objeto de mandato, pues nadie está obligado a lo que no se encuentra en su mano realizar y no somos capaces de regir nuestros sentimientos directamente con nuestra voluntad. Lo que el precepto de Jesús afirma es entonces, según Kant, la obligatoriedad de un amor práctico (*GMS*, AA 04, 399). Ahora bien, este *amor práctico* no es solamente obrar como si hubiera también amor patológico, comportarse con el prójimo como si se le amase. Para comprender esta falta de equivalencia, Rovira persigue dentro de la obra kantiana los distintos usos que hace su autor de la expresión *amor práctico*. Reconozco que, gracias a estos análisis, muy originales en sí mismos, se ha producido un innegable avance en la hermenéutica kantiana. Sin embargo, no estoy tan seguro de que ellos autoricen a afirmar, como hace Rovira, que

la ética kantiana del deber, cuando se la considera con las precisiones que ofrece su forma definitiva, que incluye no solo su fundamentación, sino su entero sistema, está lejos de ser la antítesis de la moral cristiana. Se presenta, antes bien, como una interpretación posible –discutible, es verdad, en cuanto tal, pero profunda y rica en

matices— del ideal cristiano del amor a Dios y al prójimo como forma suprema de vida (2021, pp. 98-99).

Sin poder entrar en los detalles de la argumentación, creo que lo esencial del intento de compaginar la ética formal y el mandamiento del amor consiste en profundizar en las razones por las que Kant sugiere que su ética del deber precisa del amor. Parece que en dos aspectos se produce esta dependencia. Por un lado, “el amor al prójimo [...] es una de las condiciones subjetivas del ánimo que hacen posible que se nos revele la fuerza coercitiva del deber (2021, p. 85). Dicho de otra forma, es una condición necesaria para que “el agente moral sea afectado por la ley moral” (2021, p. 96). Por otro lado, y esta es la segunda función que Kant atribuye al amor al prójimo en su cristianismo puesto en conceptos morales, gracias a este sentimiento compasivo “el deber puede llegar a ser motivo de nuestro obrar” (2021, p. 85). Ilustra esta segunda función del amor en un pasaje de la *Metafísica de las costumbres* que, junto a otros lugares, cita Rovira:

Así, pues, es un deber no eludir, sino buscar, los lugares donde se encuentran los pobres privados de lo necesario, no huir de los cuartos de los enfermos o de las cárceles para deudores, con el fin de evitar la dolorosa simpatía que no cabe reprimir, pues este es uno de los impulsos que la naturaleza nos ha dado para hacer lo que la representación del deber por sí mismo no lograría (*MS*, AA 06, 457).

Salta, pues, a la vista de estos pasajes, que el amor mantiene en la religión moral un puesto singular e irremplazable. Con todo, no cabe evitar preguntarse si las dos funciones reconocidas por Kant al amor al prójimo son compatibles con su ética del deber. Para estar en disposición de aceptar esta compatibilidad habría que aclarar, en primer lugar, por qué se dice que la coerción del deber solo se vuelve manifiesta en un sujeto que, entre otras condiciones, esté afectado por el amor. No es evidente que exista este vínculo entre el amor al prójimo y la conciencia del deber. Es más, parece que un planteamiento como este se acerca peligrosamente a una concepción material de la ética, pues induce a pensar que es el sentimiento de compasión, del que hablaba con profusión la filosofía inglesa, lo que abre la puerta del conocimiento moral que, en ese caso, sería puramente *a posteriori*. Algo semejante acontece con la segunda razón de la indispensabilidad del amor,

como acicate imprescindible del obrar moral. Si así fuera, costaría mucho trabajo probar que quien obra movido por la compasión actúa no solo conforme al deber, sino también por respeto al deber, ya que, en palabras de Kant citadas hace un momento, el amor es “uno de los impulsos que la naturaleza nos ha dado para hacer lo que la representación del deber por sí mismo no lograría” (MS, AA 06, 457). Creo que el mismo Rovira es consciente de estas dos dificultades porque, en otro capítulo de su libro, aquel en el que analiza la oración del Padre Nuestro, escribe: “Y en este punto cabría preguntarse si la concepción ética del filósofo no excluye que un estado sentimental sea el fundamento del reconocimiento de un deber, y aun motor necesario para su observancia” (2021, p. 129).

Ahora bien, incluso aunque la ética del deber acogiese amigablemente la necesidad del amor al prójimo como Kant parece sugerir, quedaría todavía pendiente una última cuestión. Y es que, en esta perspectiva, el amor al prójimo —y el amor a Dios— tendrían valor solo como *medios* del cumplimiento del deber, en vez de por sí mismos. “En esto estriba, pues, algo de lo más ‘esencial y excelente’ de la doctrina de Cristo, a saber, en haber promovido ‘el amor para la tarea del cumplimiento del deber’” (KpV, AA 05, 83). Hay que reconocer que estamos muy lejos de la doctrina cristiana pues ¿no declaró enfáticamente Pablo que “aunque repartiera todos mis bienes para alimentar a los pobres y entregara mi cuerpo a las llamas, si no tengo caridad, nada me aprovecha” (1 Cor 13, 3)? Es como si para el cristiano amar fuera el genuino deber y el cumplimiento del deber fuese un medio necesario para amar, mientras que Kant invierte la relación de medio a fin, y sitúa el amor como un medio, muy eficaz acaso indispensable, para el cumplimiento del deber, único fin en sí mismo que reconoce. La comparación entre Agustín y Kant con la que Rovira termina este capítulo es sumamente interesante, pero, en mi opinión, no contrasta suficientemente ambas posiciones buscando una cierta conciliación.

5. Kant y la epístola a los romanos

La última parte de la obra, que lleva el sugerente título de “Kant, lector de la *Carta a los romanos*”, está dedicada a la interpretación de la recepción kantiana de Pablo de Tarso. Se muestra aquí en toda su fuerza la capacidad explicativa de Rovira de ciertos textos francamente difíciles de Kant. Contiene tres capítulos. El primero critica la interpretación consecuencialista

de la ética kantiana iniciada por Stuart Mill y continuada en nuestra época por diversos autores de gran renombre. Los dos siguientes capítulos están íntimamente conectados entre sí. Se ocupan de dos puntos capitales de la teología paulina y su recepción en meros conceptos morales por parte de Kant: la idea de la maldad *innata* de todo ser humano (pecado original) y la justificación del género humano mediante la redención de Cristo. Me limitaré a plantear algunas preguntas en cada uno de estos capítulos.

Tomando pie y título en un versículo paulino de la Carta a los romanos, “¿por qué no hacer el mal para que venga el bien?”, Rovira ofrece razones muy convincentes para entender tanto a Pablo como a Kant como autores no consecuencialistas. Sin embargo, aunque parece obvio lo disparatado de una lectura *utilitarista* de la moral del deber de Kant (“la buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena solo por el querer, es decir, es buena en sí misma” [GMS, AA 04, 394]), queda pendiente una cuestión de la que, a mi juicio, Rovira no se ocupa convenientemente. Cabe exponerla de manera breve si se recurre a la conocida distinción entre el utilitarismo de la regla y el utilitarismo de la acción. Se puede describir la posición consecuencialista como aquella que considera conforme al deber y, por tanto, moralmente buena, la acción factible para un agente moral en un momento dado que produce las mejores consecuencias posibles en esas circunstancias. Hay que añadir que, para comparar y valorar los conjuntos de consecuencias posibles, se puede emplear cualquier criterio —el placer, la riqueza, la belleza, el conocimiento, etc.— salvo un criterio moral. Si se mantiene el ejemplo borgesiano recordado por Rovira, la traición de Judas a su Maestro trajo consigo una sobreabundancia de Gracia, o sea, un mundo mucho mejor que el anterior, como reconoce la expresión litúrgica *felix culpa*. Por consiguiente, el beso de Judas fue una acción debida desde el punto de vista consecuencialista. Nos apartaríamos de esta concepción ética si dijéramos que el mundo tras la traición no es mejor que el mundo antes de la infidelidad del apóstol ecónomo porque el universo, tras esta vileza, además de contener el bien de la sobreabundancia de la Gracia, sufre una mácula que lo afea irremisiblemente como es la felonía de Judas. En esta consideración se ha tomado en cuenta un valor moral para calibrar y jerarquizar los estados de cosas que se siguen de una supuesta acción, mientras que el consecuencialismo exige que quede descartada cualquier consideración ética para sopesar los resultados de la acción. En la

perspectiva consecuencialista, solo se admite el aspecto moral para valorar la acción acometida, no para evaluar las consecuencias de esa acción.

¿Cómo defender que la ética kantiana es consecuencialista a pesar de las múltiples declaraciones de Kant en contra de esta postura ética? Básicamente hay dos modos de hacerlo. Una primera manera consiste en una especie de juego de malabarismo verbal. Viene a decir que naturalmente nunca es lícito hacer el mal —lo contrario al deber— para que venga el bien, pero que esto que se acaba de decir no equivale a una declaración de *absolutismo moral*, una afirmación de que hay ciertos tipos de acciones que jamás pueden realizarse porque nunca son moralmente lícitas. Para un consecuencialista, no hay tales acciones siempre moralmente indebidas, no hay absolutos morales. Una acción es conforme al deber solo si produce los mejores resultados posibles y contraria al deber en caso contrario. Una mentira que evita un crimen no es una acción contraria al deber, sino conforme a él, ya que la conformidad con el deber queda definida por los resultados que produce. Así entendida, la máxima paulina de no hacer el mal para que venga el bien no es sino una mera tautología, pues negarla es incurrir en una contradicción, ya que resulta de todo punto imposible realizar el mal —una acción contraria al deber— que produzca el mejor resultado posible, pues sería tanto como llevar a cabo una acción que es simultáneamente conforme y disconforme con el deber, cuando este queda definido como la acción que trae consigo las mejores consecuencias. *No hacer el mal para que venga el bien* no es un precepto ético, sino el enunciado de una imposibilidad lógica. De esta interpretación consecuencialista de Kant se ocupa Rovira y muestra convincentemente sus insuficiencias. Sin embargo, hay otra interpretación del formalismo moral kantiano, también consecuencialista, no atendida por Rovira. En esta otra exégesis no se admite que en un caso concreto quepa hacer el mal (lo contrario al deber) para que se produzca un bien. No es lícito mentir para evitar un asesinato, pongamos por caso. Probablemente, el consecuencialista que así se expresa se halla íntimamente convencido de la imposibilidad de calcular los efectos de una acción determinada, de tan complejo que es el entramado de relaciones causales. Sin embargo, aunque a nivel de cada acción no rige el consecuencialismo, este aparece cuando uno se pregunta por el criterio con que se establece lo conforme y lo contrario al deber. ¿Por qué es conforme al deber decir la verdad, en vez de mentir? Para resolver esta cuestión se recurre, en esta interpretación, al consecuencialismo. Se da, así, una lectura consecuencialista

del imperativo categórico. Es imposible querer simultáneamente mentir y que todos los seres humanos puedan mentir porque si la mentira se generalizase las consecuencias de la universalización de la mentira serían catastróficas desde un punto de vista no moral; el mundo sería un lugar aún mucho peor de cómo es ahora. Esta concepción, que en ocasiones ha recibido la denominación de *consecuencialismo de la regla*, es insostenible en sí misma y, desde luego, no se compadece en absoluto con los textos de Kant que desarrollan su interpretación del imperativo categórico.

El Capítulo VIII concluye con estas palabras:

Cabe, entonces, concluir que la reflexión sobre el incontestable hecho de la universalidad del mal, señalado tan enérgicamente por el apóstol Pablo en su Carta a los romanos, ha enseñado a Kant que, dentro de los límites de la razón práctica, se encuentra nada menos que el *mysterium iniquitatis*, cuya solución no está al alcance de la razón teórica, aunque la razón en su uso práctico ha de admitirlo y tenerlo en cuenta para la inexcusable tarea que impone a todo hombre su mejoramiento moral (2021, p. 170).

Me pregunto si no es esta la descripción de un postulado de la razón práctica. Pero entonces, ¿no exige la vida moral el reconocimiento, además de los tres postulados de la razón práctica habitualmente citados, el de la existencia de Dios, el de la inmortalidad del yo y el de la libertad, de un cuarto postulado que afirme la maldad originaria de todo ser humano? ¿Acaso no se precisa el trasfondo de algo como el mal radical ínsito en la naturaleza humana para que se produzca el *fatum morale*, la conciencia de la coerción sobre nosotros del deber? ¿Puede vivir una voluntad santa la conciencia de la ley moral (*GMS*, AA 04, 414)? Si hubiese este cuarto postulado, ¿habría que decir, en consecuencia, que por razones prácticas hay que admitir la universalidad del mal en el ser humano, pero que, al ser precisamente un postulado de la razón práctica, no cabe una comprensión teórica de su posibilidad, es decir, que “al hacerla suya e incorporarla a su propia reflexión, ha tratado de justificarla racionalmente, aunque no ha podido por menos de reconocer los límites de toda explicación (Rovira, 2021, p. 170)”?

En el Capítulo IX, y a lo largo de toda la obra, como no puede ser de otra manera, Rovira insiste en el carácter nouménico del acto de voluntad libre, realizado —si cabe hablar así— fuera del tiempo. Antes que la

infracción de un precepto moral, el pecado original es un acto electivo que determina, *en adelante*, la dirección general de la voluntad que adopta la máxima universal de la anteposición de la búsqueda de la felicidad al respeto al deber. Si un acto de este tipo nos vuelve radicalmente malos, ha de ser un acto similar el que produzca un *vuelco*, una auténtica revolución, que permita que el yo nouménico haga suya la máxima suprema opuesta, la de subordinar el amor a sí mismo, que incite al cumplimiento del deber por respeto al deber. El problema aquí ya ha sido mencionado previamente y me temo que es tan inevitable como irreparable en el criticismo kantiano. Es verdad que expresiones como *tarea moral* o *progreso moral* evocan un proceso que ha de desarrollarse paulatinamente en el tiempo. Sin embargo, como subraya con acierto Rovira, esta no es la genuina concepción kantiana. El cambio de la actitud fundamental no es, de acuerdo con palabras de *La religión dentro de los límites de la mera razón* citadas por Rovira,

una *reforma* paulatina, en tanto la base de las máximas permanece impura, sino que tiene que producirse mediante una *revolución* en la actitud fundamental del hombre (un paso a la máxima de la santidad de ella), [...] solo mediante una especie de renacimiento, como una nueva creación y un cambio del corazón, puede el hombre hacerse un hombre nuevo (*RGV*, AA 06, 47).

Por consiguiente, estamos ante dos actos fundamentales, dos decisiones nouménicas que establecen sendas actitudes fundamentales. Mediante la primera el hombre se hace malo, mediante la segunda el ser humano se justifica. Ahora bien, si son dos actos, mantendrán entre sí algún tipo de relación temporal. Uno vendrá *después* del otro. La misma expresión utilizada por Kant de *renacimiento* indica esta sucesión. Y, sin embargo, es completamente inapropiado predicar esta relación temporal de esos dos actos nouménicos. Pero si no hay esta relación temporal, ¿qué los distingue? Su diferente dirección, desde luego. En un uno se opta por dar primacía a la búsqueda de la felicidad propia a expensas de la ley moral que queda subordinada a este deseo; en el otro, a la inversa, el amor a sí mismo se supedita al cumplimiento del deber. ¿Esto es suficiente para diferenciarlos? ¿Cuál predomina, cuál es vigente, cuál define al ser humano? El núcleo de la dificultad estriba en que la teoría del mal radical presupone un cambio,

producido en el ámbito nouménico, a pesar de que cualquier cambio es inconcebible fuera del tiempo.

El epílogo con el que Rovira concluye su reflexión es sumamente interesante. Compendia toda su exposición del cristianismo en conceptos meramente morales de Kant con la expresión *cristianismo sin Cristo*. Con este casi oxímoron quiere subrayar que Kant concibe al “cristianismo totalmente desprovisto de la eficacia redentora de la muerte y resurrección de Cristo” (Rovira, 2021, p. 189). De acuerdo con el principio de que ningún inocente puede pagar por el culpable, queda descartada la justificación a través de los méritos de Cristo. Es mera superstición pretender ser salvado por los méritos ajenos sin que el salvado ponga ningún empeño en su mejora moral. Con todo, la lectura del epílogo suscita en mí una duda acerca de una cuestión sobre la que Rovira no se pronuncia. Es claro que Kant describe la religión de la razón, ya que su cristianismo se apoya en una fe filosófica, en vez de una fe teológica. Por ello, y esta es la tesis esencial del libro de Rovira, su *cristianismo* no es cristiano. Esto parece claro. De todas maneras, me pregunto si la insistencia de Kant en que “la redención solo puede ser obra de lo que cada hombre hace por sí mismo, y al hombre no le es lícito atribuirse más mérito moral que el que procede de él mismo” (Rovira, 2021, p. 189) no le acerca más al catolicismo que al protestantismo. Vuelvo a decirlo: bien mirada, 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. Sin embargo, 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, pues 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. “No me avergüenzo del evangelio [...] pues en él se revela la justicia de Dios” (Rm 1, 16-17). Ante esta declaración paulina, cualquiera se pregunta cómo es que la justicia de Dios es una buena noticia. Ante el tribunal divino nadie puede declararse inocente. No obstante, Pablo encuentra la manera de compaginar el juicio de Cristo y la buena nueva. “El justo vivirá por su fe” (Rm 1, 16-17) porque todos son “justificados por el don de la gracia, en virtud de la redención realizada en Cristo Jesús” (Rm 3, 24). En consecuencia, para Lutero el ser humano puede ser *simul justus et peccator* (Rovira, 2021, p. 180), mientras que, sin negar la redención por la fe, los católicos añaden la

necesidad de las obras. “¿De qué sirve, hermanos míos, si alguien dice que tiene fe, pero no tiene obras? ¿Acaso puede esa fe salvarlo?” (St 2, 14). Como ya se ha dicho, no cabe discutir que la religión moral de Kant es totalmente ajena a la polémica sobre la justificación que da lugar a la Reforma, pues es un cristianismo sin Cristo, si bien su insistencia 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.

El epílogo, como el resto del libro de Rovira, muestra, en definitiva, hasta qué punto la reflexión ética de Kant se hilvana en torno a su meditación neotestamentaria, de manera que, como se insinuó antes, tampoco sin Pablo, hubiera habido Kant.

Bibliografía

Rovira, R. (2013). Kant's Division of Philosophy: An Attempt at a Systematic Reconstruction. En S. Bacin, A. Ferrarin, C. La Rocca y M. Ruffing (Eds.), *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht*, vol. 1 (pp. 715-726). Walter de Gruyter.

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

Entre moral y religión: sobre el sentido de la fe racional en Kant

ANA MARTA GONZÁLEZ¹

Resumen

La publicación de *Kant y el cristianismo* por parte de Rogelio Rovira representa una aportación sobresaliente, no solo a los estudios sobre Kant, sino al diálogo entre filosofía y religión en un momento en el que dicho diálogo resulta especialmente pertinente. Destacando los presupuestos epistemológicos de los que parte Kant en su particular asimilación del cristianismo, Rovira muestra convincentemente cómo las verdades más esenciales de la religión, para Kant, son las estrictamente morales, y el modo en el que estas se integran en su propia filosofía moral. Ahora bien, aunque de esta forma Kant consigue profundizar la filosofía moral de un modo inédito, su modo de proceder presenta una contrapartida teológica, pues convierte en accidental la piedra angular de la fe cristiana, a saber, la misma persona de Cristo. Valiéndose de los análisis de Rovira, el presente artículo explora esta doble vertiente de la filosofía kantiana y plantea la oportunidad de completar su exposición subrayando la conexión general de la filosofía kantiana de la religión con su filosofía de la historia.

Palabras clave: fe racional, cristianismo, amor práctico, filosofía moral

Between morality and religion: On the meaning of Kant's rational faith

Abstract

The publication of *Kant and Christianity* by Rogelio Rovira represents an outstanding contribution, not only to studies on Kant, but also to the dialogue between philosophy and religion at a time when said dialogue is especially pertinent. Highlighting the epistemological presuppositions from which Kant starts in his particular assimilation of Christianity, Rovira convincingly shows how the most essential truths of religion, for Kant, are the strictly moral ones, and the way in which these are integrated into his own moral philosophy. Now, although in this way Kant manages to deepen moral philosophy in an unprecedented way, his way of proceeding presents a theological counterpart, since it makes accidental the cornerstone of Christian faith, namely, the very person of Christ. Using Rovira's analyses, this article explores this double aspect of Kantian philosophy and presents

¹ Universidad de Navarra. Contacto: agonzalez@unav.es.

the opportunity to complete his exposition by underlining the general connection of Kantian philosophy of religion with his philosophy of history.

Keywords: rational faith, Christianity, practical love, moral philosophy

1. El papel del cristianismo en el formalismo moral

La publicación de *Kant y el cristianismo* por parte de Rogelio Rovira representa una aportación sobresaliente, no solo a los estudios sobre Kant, sino al diálogo entre filosofía y religión en un momento en el que dicho diálogo resulta especialmente pertinente.

Como es sabido, en los últimos años Habermas se ha preocupado especialmente de explorar en qué condiciones el diálogo entre razón y fe puede contribuir al sostenimiento de las 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 (2006, p. 107). En este contexto, el propio Habermas se ha referido a Kant y a la asimilación filosófica que este hiciera de contenidos cristianos, principalmente en el terreno de la moral, sugiriendo que esta clase de trasvases presentaba ya entonces la virtualidad de proporcionar una semántica movilizadora de las energías morales con la que alimentar la dimensión sapiencial de la filosofía y volverla relevante en el espacio público.

Que el discurso público y filosófico pueda, en general, beneficiarse de esta operación de trasvase nos habla de que, más allá de la diferencia entre razón y fe —que Kant como ningún otro se preocupó de establecer—, la razón tiene necesidades que desea satisfacer, pero también de que la fe desarrolla argumentos que pueden satisfacer a la razón, y que esta última puede aclarar y asumir en sus propios términos (Flamarique y Carbonell, 2017).²

2. Centralidad de Kant en el diálogo contemporáneo entre filosofía y religión

En efecto, como apunta Habermas,

² El libro reúne contribuciones de distintos autores, entre ellos, una versión preliminar del capítulo que el propio Rovira dedica a la interpretación kantiana del pecado original.

las tradiciones religiosas proporcionan hasta hoy la articulación de la conciencia de lo que falta. Mantienen despierta una sensibilidad para lo fallido. Preservan del olvido esas dimensiones de nuestra convivencia social y personal en las que los progresos de la modernización cultural y social han causado destrucciones abismales (2006, p. 14).

Al mismo tiempo, el hecho del “trasvase” hace notar que en el ser humano persiste una diferencia entre ambas esferas que impide la total absorción de la una por la otra, y en cambio las convierte en potenciales interlocutoras.³

El diálogo entre razón y fe ha sido una constante en el interior mismo de las religiones que conforman la “era axial” (Bellah, 2011),⁴ justamente a causa de su proyección universal.⁵ La teología desarrollada durante varios siglos en el marco de estas religiones es testimonio del esfuerzo de muchas generaciones por articular las exigencias de su fe con las exigencias y el desarrollo de la razón. No carece de sentido, por eso, que Habermas se vuelva

³ Habermas ha resumido la relación con la religión que emerge de su pensamiento postmetafísico en estos términos: “Existe una filosofía que, consciente de su falibilidad y de su frágil posición en el interior del complejo edificio de la sociedad moderna, insiste en la diferenciación genérica, pero de ningún modo peyorativa, entre el discurso secular que aspira a ser accesible a todo el mundo y el discurso religioso dependiente de las verdades reveladas. Ahora bien, a diferencia de lo que sucede en Kant y en Hegel, este trazado gramatical de límites no lleva asociada una pretensión filosófica de determinar por sí misma qué hay de falso y qué hay de verdadero en el contenido de las tradiciones religiosas, más allá del saber mundano socialmente institucionalizado. El respeto, que corre parejo con esta abstención cognitiva del juicio, se funda en la consideración de personas y formas de vida que nutren su integridad y autenticidad de convicciones religiosas. Pero el respeto no lo es todo: la filosofía tiene razones para mantenerse dispuesta al aprendizaje ante las tradiciones religiosas” (2006, p. 115). Aunque su postura se distingue expresamente de la disolución de la herencia religiosa proclamada desde la versión naturalista del pensamiento postmetafísico, porque reconoce un estatus epistémico a las convicciones religiosas, continúa sin embargo lastrada por un prejuicio positivista, conforme al cual los contenidos religiosos entran en la esfera de la filosofía únicamente desde la perspectiva de la historia de la razón, sin propiciar la apertura intrínseca de la razón a la posibilidad de una revelación.

⁴ “Las religiones que echaron sus raíces en aquel periodo llevaron a cabo el salto cognitivo desde las explicaciones narrativas del mito a un logos que diferencia entre la esencia y la apariencia de una manera completamente similar a la filosofía griega. Y desde el Concilio de Nicea, la filosofía por su parte también se apropió, por la vía de una ‘helenización del cristianismo’, de muchos de los motivos y conceptos religiosos de la historia de la redención procedentes de las tradiciones monoteístas” (Habermas, 2006, p. 150).

⁵ “En sus inicios, la filosofía era solo una de las cosmovisiones metafísicas y religiosas de la Era Axial que se podían contar con los dedos de una mano. Pero se ha convertido en su destino. Desde el surgimiento del platonismo cristiano en el Imperio Romano, el discurso sobre la fe y el conocimiento ha desempeñado un papel constitutivo en el desarrollo posterior del legado filosófico de los griegos. Por tanto, este discurso me sirve de guía para la genealogía del pensamiento posmetafísico, que pretende mostrar cómo la filosofía –complementaria al desarrollo de la dogmática cristiana en términos filosóficos– se ha apropiado de contenidos esenciales de las tradiciones religiosas y los ha transformado en conocimiento justificable. Es precisamente a esta ósmosis semántica a la que el pensamiento secular que siguió a Kant y Hegel debe el tema de la libertad racional y conceptos básicos de la filosofía práctica, que aún hoy son decisivos” (Habermas, 2019, pp. 14-15, a. trad.).

preferentemente a estas religiones “axiales”, cuando trata de extraer una semántica útil para movilizar las energías morales de los ciudadanos postseculares, ni que, con este fin se vuelva preferentemente a Kant, quien, por su crítica de la razón, ha definido el terreno del pensamiento postmetafísico en el que, según sostiene Habermas, nos movemos desde entonces (2006, pp. 218-253).

Ciertamente, desde un punto de vista histórico, la interlocución entre razón y fe no ha discurrido siempre en los mismos términos, ni siempre se ha circunscrito al horizonte práctico previamente definido por la razón. Durante sus primeros siglos, fue más bien el cristianismo el que tomó prestados de la filosofía —y de la filología— los conceptos necesarios para articular los contenidos profesados por los creyentes y fijar el dogma frente a las interpretaciones heterodoxas. De ahí que, contemplada la interlocución desde la perspectiva de la teología, la filosofía se presentara como un saber ancilar.

La situación cambia, y en cierta medida se invierte, con la transición a la edad moderna, cuando la fundamentación de un espacio racional, no confesional, de convivencia, se convierte en uno de los objetivos fundamentales del quehacer filosófico. Precisamente en ese contexto, la obra de Kant presenta un interés singular, pues en el desarrollo de su pensamiento Kant lleva a cabo una serie de trasvases conceptuales a partir de la religión cristiana que, sin duda, amplían el alcance de la razón, abriéndola a lo que él denomina “fe racional” y —por esta vía— a la “religión dentro de los límites de la mera razón”.

Habermas considera que con dicha ampliación Kant va mucho más lejos de lo que se le puede exigir a la racionalidad práctica en sentido estricto. De alguna manera, sin embargo, esta transición constituye la versión kantiana de los tradicionales “preambula fidei”, con la diferencia de que, si aquellos se movían en el terreno de la razón teórica, estos lo hacen en el terreno de la razón práctica.

En efecto, tras la primera crítica, cerrada la vía de acceso teórica a la existencia de Dios o la inmortalidad del alma, Kant explora el acceso a dichos preámbulos por vía práctica. Es significativo, sin embargo, que tal acceso no tenga lugar ya en términos de conocimiento (metafísico) sino de fe, aunque sea de fe *racional*. Por lo demás, haber dejado atrás la metafísica tiene un impacto innegable en la asimilación filosófica que Kant puede hacer del cristianismo. Precisamente esto es lo que el libro de Rogelio Rovira pone de

relieve de manera particularmente clarificadora, al ocuparse explícitamente de los criterios con los que Kant seleccionó determinadas verdades cristianas y al ofrecer, a partir de ahí, una valoración crítica de las pérdidas y ganancias que esto supone para el cristianismo y para la filosofía. Aclarar estos extremos puede a su vez arrojar luces sobre las virtualidades y los límites de Kant en el diálogo entre religión y filosofía.

3. La fe racional de Kant y su asimilación de contenidos cristianos

“Kant es el primer ilustrado que reconoce en la fe una categoría inevitable y fundamental”. En estos términos se pronunciaba Odero de Dios (1992, p. xxi) al comienzo de su monumental trabajo sobre la fe en Kant, haciéndose eco del estudio pionero de Sanger sobre esta cuesti3n, publicado en 1903, con un pr3logo de Vahinger.

Era, el de Sanger, un estudio hist3rico-cr3tico del concepto kantiano de fe, ceñido al análisis de la fe como actitud subjetiva, que no entraba a determinar sus contenidos, algo comprensible si tenemos presente, como resalta fehacientemente Rovira en su estudio, que “Kant no hizo del cristianismo objeto directo de su reflexi3n filos3fica”, ni “quiso valorar filos3ficamente la verdad del cristianismo como tal” (Rovira, 2021, p. 12).

Reconocer este extremo, sin embargo, no significa que el cristianismo desempeñara un papel secundario en su pensamiento. No es solo que la apertura a la fe racional otorgue profundidad existencial a la filosofía kantiana, arraigndola en los intereses de la raz3n, sino que, como hiciera notar Allen Wood,⁶ la entera filosofía kantiana podría interpretarse desde esta clave.

Ahora bien, uno de los m3ritos más notables del libro de Rovira consiste en no limitarse a subrayar la importancia de la fe racional como actitud subjetiva del sujeto moral, que de este modo deviene religioso, sino

⁶ Hablando de la investigaci3n kantiana de la fe racional religiosa, apuntaba Wood: “Aquí Kant ha intentado centrar los resultados de esta investigaci3n filos3fica en la situaci3n del hombre como tal, y formular y responder preguntas de inter3s y significado humanos universales... En su justificaci3n de la fe moral y la religi3n, Kant exhibe la propia filosofía cr3tica como una perspectiva religiosa, como una concepci3n profunda de la condici3n humana como un todo, y de la respuesta adecuada del hombre a esa condici3n” (2009, pp. 1-2, a. trad.). Desde la primera edici3n de ese libro (1971), sin embargo, la interpretaci3n general que hiciera Wood de la filosofía kantiana de la religi3n se ha modificado, tal y como él mismo refiere en su último libro (2020).

en analizar minuciosamente qué contenidos específicos de la fe cristiana fueron asimilados por Kant tras pasarlos por la criba de su criterio filosófico.

En efecto: si bien a Kant le interesaba sobre todo examinar el alcance de la sola razón a la hora de afrontar cuestiones humanamente decisivas, eso no le impidió “utilizar” elementos de la doctrina cristiana para desarrollar su propia posición, en la que en última instancia confluye el agnosticismo teórico con el teísmo práctico (Odero de Dios, 1992, p. 36).

Para Kant, se trataba de que ciertos contenidos de la fe pudieran ser reproducidos por la razón en sus propios términos. Es decir: aunque la “génesis” histórica de tales doctrinas se encontrara en el cristianismo, su “validez” debía quedar refrendada por la razón misma.⁷ Ahora bien: puesto que la crítica de la razón pura había cerrado el camino a la asimilación de tales contenidos por vía teórica, solo quedaba abierta la vía práctica. En este sentido, como subraya Rovira, en su asimilación filosófica de determinadas tesis cristianas, Kant se atuvo a su propio programa y a sus propios criterios racionales (2021, p. 12).

En consecuencia, al igual que en otras materias, Rovira distingue en el tratamiento kantiano de la religión entre una religión *pura* —esbozada ya en la *Crítica de la razón práctica*—, a la que accedemos partiendo de principios *a priori*, y una religión *aplicada* —desarrollada sobre todo en la *Religión dentro de los límites de la mera razón*— que, no obstante hacer uso de doctrinas cristianas, pretende ser una exposición de lo que llamaríamos “religión natural” (2021, pp. 22-23).

Así pues, según Kant, cabe aproximarse a la religión, o bien partiendo de principios *a priori*, o bien partiendo de alguna revelación, y ponerla entonces fragmentariamente como un sistema histórico en conceptos morales (Rovira, 2021, p. 37). Ahora bien, a pesar de que ocasionalmente se refiera a la razón como una “revelación permanente”, frente a la cual la revelación histórica representaría una revelación *contingente*, el hecho de que separe ambas fuentes —principios *a priori* e historia—⁸ resulta, a mi entender,

⁷ “La construcción de la religión moral, que es de índole puramente filosófica, exige no tener en cuenta el carácter revelado de las verdades que el cristianismo brinda a la consideración de todo hombre” (Rovira, 2021, p. 14).

⁸ Según observa Odero, la distinción entre fe racional o moral y fe histórica se encuentra ya en el periodo precrítico, “y se fundamentaría en el reconocimiento de que la ‘fe histórica’ es una forma de conocimiento, aunque incapaz de otorgar la universalidad que es propia del conocimiento científico” (Odero de Dios, 1992, pp. 34-35).

sumamente indicativo de sus presupuestos epistemológicos, así como de las implicaciones teológicas de su postura.

Para entenderlo, basta tener presentes las encendidas controversias teológicas que tuvieron lugar ya en los primeros siglos del cristianismo con el fin de clarificar el contenido de la fe del pueblo cristiano, en el curso de las cuales conceptos tales como “naturaleza” y “persona”, empleados en la filosofía y la filología de la época, adquirieron un sentido teológico preciso, gracias al cual se pudo mostrar que, no obstante superar claramente las posibilidades de la sola razón, ni la fe trinitaria ni la cristológica entraban en contradicción con aquella: la no identidad de los conceptos de naturaleza y persona, en efecto, permitía argumentar que la única naturaleza divina subsistía en tres personas, y que una de estas personas —con su naturaleza divina— había asumido también la naturaleza humana.

Ciertamente, el uso de esta clase de conceptos filosóficos para formulaciones teológicas no significaba sostener que esos contenidos de fe eran como tales accesibles a la sola razón. Para llegar a dichas formulaciones, los cristianos se basaban en la Escritura, interpretada a la luz de la tradición apostólica, no solo ni principalmente en sentido moral.⁹ Sin embargo, el uso de los conceptos filosóficos para articular su propia fe no comportaba alterar intrínsecamente aquellos conceptos filosóficos, sino darles un uso inesperado.¹⁰

Por el contrario, el uso filosófico que hace Kant de ciertas doctrinas religiosas, a causa de los presupuestos epistemológicos desde los que trabaja, se enmarca siempre en un horizonte moral que inevitablemente altera el contenido de aquellas doctrinas. Kant toma prestados muchos motivos de la religión cristiana, pero los seculariza para un propósito eminentemente práctico. Su reflexión no se adentra en el corazón del dogma; únicamente

⁹ La exégesis moral era una de las exégesis posibles, pero no la única; adquiere un especial protagonismo en la obra de Gregorio Magno. Pero iba precedida por la exégesis literal y alegórica. Según resume el dístico medieval, “La lectura literal enseña los hechos, la alegórica lo que has de creer, la moral lo que debes haber, la anagógica aquello que debes esperar” [“Littera gesta docet, quid credas allegoria, Moralis quid agas, quo tendas anagogia”] (Agustín de Dacia, 1929, p. 256, a. trad.). Tomás de Aquino insistirá en la precedencia del sentido literal, histórico, como fundamento de los restantes.

¹⁰ San Agustín de Hipona alerta contra la introducción de “neologismos profanos” en la fe, pero enseguida matiza: “contra la impiedad de los herejes arrianos compusieron también un nuevo nombre, ‘homousion’ del Padre, pero con tal nombre no designaron una realidad nueva, pues se llama ‘homousion’ a lo que significa ‘Yo y el Padre somos una única cosa’, a saber, de una única e idéntica sustancia. Por cierto, si toda novedad fuese profana, el Señor no diría: ‘os doy un mandamiento nuevo’, ni se mencionaría la alianza nueva ni se cantaría en toda la tierra el cántico nuevo” (1844, tr. 97).

toma de él aquellos motivos que encuentran eco en una razón autolimitada en el terreno teórico y ambiciosa en el terreno práctico.

Tras indicar rigurosamente los presupuestos epistemológicos de los que parte Kant, y que permiten distinguir entre una “religión pura” —“formada por conocimientos *a priori*, esto es, independientes de toda experiencia, y puros, es decir, sin mezcla de nada empírico”— y una “religión aplicada” —cuyos conocimientos, “pese a ser *a priori*, no son puros, pues se hallan mezclados con algo empírico” al ser “resultado de la aplicación de la religión moral ‘pura’ a un sistema revelado o histórico de la religión, concretamente al cristianismo” (Rovira, 2021, p. 40)—, Rovira explicita las reglas con las que el propio Kant opera en el terreno de la religión aplicada (2021, pp. 40-41) y muestra el distinto rango de las verdades extraídas a partir de dichas reglas (2021, p. 42). Se confirma así que las verdades más esenciales de la religión, para Kant, son las estrictamente morales, mientras que las verdades propiamente teológicas tendrían un rango secundario. Aunque este modo de proceder permite a Kant exponer con particular claridad el contenido racional de algunas verdades cristianas profundizando la filosofía moral de un modo inédito,¹¹ conllevará convertir en accidental la piedra angular de la fe cristiana, a saber, la misma persona de Cristo.

4. Ganancias para la razón

Las principales ganancias que obtiene la razón a partir de la asimilación kantiana del cristianismo se refieren, como era de esperar, al ámbito de la filosofía moral. Rovira resalta en especial la lectura que hizo Kant del Padre Nuestro¹² y de la Carta de San Pablo a los Romanos, así como a su personal asimilación del mandato evangélico del amor.

De la Carta a los Romanos, Kant habría extraído tres enseñanzas principales: la existencia de actos intrínsecamente malos, la doctrina del mal radical y la necesidad de salvación, que él interpreta en términos de regeneración moral. Respecto a lo primero, Kant se habría fijado en el pasaje donde el Apóstol subraya que “no se debe hacer el mal para que venga el bien” (Rovira, 2021, p. 137; *Mongrovius*, XXIX, 616), un pasaje importante

¹¹ Por ejemplo, haciendo notar como el cumplimiento de los deberes morales puede verse como expresión religiosa (Rovira, 2021, p. 24).

¹² A Kant le interesaba sobre todo apuntar la diferencia entre el espíritu y la letra de la oración (Rovira, 2021, p. 108).

al que Kant alude en diversas ocasiones, también en contextos políticos.¹³ Como indicio de la asimilación kantiana de este texto, Rovira llega a sugerir que la entera filosofía moral de Kant podría leerse como una refutación de la tesis de que el fin justifica los medios (Rovira, 2021, pp. 140-147), lo cual permite subrayar lo inadecuado de hablar de un “consecuencialismo kantiano”, tal y como hiciera en su día Stuart Mill (Rovira, 2021, p. 149).

Pero el influjo de la Carta a los Romanos no se queda ahí. Especial significación reviste la asimilación de la doctrina paulina donde el Apóstol afirma la universalidad del pecado (Rovira, 2021, p. 153ss.), que Kant habría transmutado en su doctrina del “mal radical”. En consecuencia, al igual que el Apóstol, Kant se ve abocado también a plantear la cuestión de la salvación, si bien el modo en el que lo hace —en términos de regeneración moral operada por la propia razón— le aleja de la doctrina paulina de la gracia y supone la equiparación práctica de Dios y la razón (Rovira, 2021, p. 191).¹⁴

Sin duda, la secularización de las doctrinas del pecado y la salvación suscitan muchos interrogantes al lector de Kant, que se debate entre la radicalidad del mal radical y la capacidad de la razón de regenerarse a sí misma (González, 1999, p. 43). Cabe notar, sin embargo, que con ello no hacemos otra cosa que tropezarnos, en clave kantiana, con el misterio del mal, aunque reformulado dentro de los límites de la mera razón (Rovira, 2021, p. 184).

Ahora bien, una doctrina cristiana central, que Kant asimila, en sus propios términos, en diálogo implícito con la filosofía moral precedente es el mandato evangélico del amor a Dios y al prójimo. A propósito de esto, el detallado análisis que lleva a cabo Rovira de la doctrina kantiana del amor resulta particularmente clarificador.

5. El amor en la ética de Kant

Por de pronto, merece atención el hecho de que el propio Kant comprendiera su doctrina ética en concordancia con el mandamiento del amor a Dios y al

¹³ Por ejemplo, cuando critica la introducción sangrienta de la fe entre pueblos no civilizados (*MS*, AA 6, 353).

¹⁴ En realidad, que en la obra de Kant la razón ocupa en la práctica el lugar de Dios puede apreciarse en muchos detalles; no es menor el paralelismo que cabe advertir entre el modo en el que Kant da cuenta del sentimiento de respeto y el modo en el que, según Tomás de Aquino, la religión perfecciona al hombre (1989, II.II q.81 a.7; González, 2016, pp. 63-64).

prójimo (Rovira, 2021, p. 76).¹⁵ En sintonía con esta autocomprensión, Rovira ubica su análisis de la doctrina kantiana del amor a la luz de tres preguntas, de claras resonancias evangélicas: “1) ¿Puede el amor ser objeto de un mandamiento? 2) ¿Qué papel desempeña el amor en la vida moral? 3) ¿En qué consiste amar a Dios, a quien no vemos, y amar al prójimo, a quien vemos?” (2021, p. 78).

Es posible, en efecto, que tener a la vista el contexto originalmente cristiano de estas preguntas aporte la pieza clave para interpretar adecuadamente la doctrina kantiana del amor que, de entrada, no parece compadecerse bien con la exigencia de realizar el deber *por deber*, tan característica de la ética de Kant.

El contraste entre amor y deber, en el plano de la motivación, se encuentra presente con particular claridad en Hume, quien consideraba un deber que los padres, en el cuidado de los hijos, obraran movidos por una afección natural, en lugar de por un sentimiento del deber.¹⁶ Para Hume, si alabamos a los padres que cuidan a sus hijos es solo porque asumimos que llevan a cabo una acción respaldada por un sentimiento natural; si supiéramos que los padres cuidan a sus hijos solamente “por sentido del deber”, sin sentir realmente afecto alguno por ellos, pensaríamos que tienen una carencia importante. Hume argumenta en estos términos para mostrar que, en las llamadas por él “virtudes naturales”, obrar por “sentido del deber” constituiría únicamente un motivo supletorio del afecto, que sería en cambio el motivo deseable.¹⁷ Sin embargo, ¿cómo llega uno a obrar establemente *movido por* el afecto? La respuesta de Hume a esta cuestión pasa por el cultivo de los sentimientos morales; como veremos a continuación, la doctrina kantiana de las “prenociones estéticas de la receptividad del ánimo a conceptos morales”

¹⁵ Rovira hace notar que “Kant no creyó, en efecto, que su propia concepción de la ética fuera distinta de la propuesta por el Maestro del Evangelio, hasta el punto de que consideró que la empresa de fundamentar la una equivale a la justificación de la otra” (2021, p. 77).

¹⁶ “¿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” (Hume, 2005, p. 478).

¹⁷ “Cuando un motivo o principio de virtud es común a la naturaleza humana, la persona que siente faltar en su corazón ese motivo puede odiarse a sí misma por ello y realizar la acción sin la existencia del motivo, basándose en cierto sentido del deber y con la intención de adquirir con la práctica ese principio virtuoso, o al menos para ocultarse a sí misma en lo posible la ausencia de dicho motivo” (Hume, 2005, p. 479).

pondrá las bases para una respuesta parecida que, sin embargo, deja a salvo el sentido del mandamiento evangélico del amor.

En efecto, según Kant, si entendemos por amor solo un sentimiento —como hace Hume— el mandamiento del amor carecería de sentido. A este respecto, y en línea con la tradición de la filosofía moral, Kant deja apuntado que al menos hay dos sentidos de amor: junto al amor de complacencia,¹⁸ que consiste en el agrado ante las cualidades de otros seres humanos, hay otro sentido del amor, amor de benevolencia, por el cual queremos el bien para otros.¹⁹ De forma muy oportuna, Rovira resalta cómo, para explicar ambos sentidos del amor, Kant se sirve de varias distinciones, según las cuales aquellos pueden verse “como actos de facultades heterogéneas, como actos que obedecen a móviles de acción contrapuestos y como actos que se refieren a objetos diversos y que se realizan de modos determinados” (2021, p. 78).

Atendiendo a la facultad de la que proceden los actos de amor, Kant distingue entre amor patológico y amor práctico, entendiendo por este último una benevolencia activa que se traduce en beneficencia. Mientras que el primero no puede ser objeto de un mandato, el segundo sí, porque en definitiva se trata de acciones benéficas. Hume tampoco pondría objeciones a esto último.

¿Pero podemos hablar de amor en sentido propio cuando nos referimos a realizar acciones benéficas, sin importar el motivo? ¿Acaso toda obra benéfica viene motivada por el amor? Tal y como recuerda Rovira, el propio Kant hace notar que “lo que se hace por *coacción* no se hace por amor” (MS, AA 6, 82). Desde el punto de vista de la motivación, parece que amor y deber son en verdad incompatibles. En términos parecidos se expresaba Tomás de Aquino, cuando distinguía el obrar de los malos y el de los virtuosos.²⁰ En relación con esto, conviene notar que lo que Tomás de Aquino

¹⁸ “[L]a mutua adaptación del apetito sensitivo o de la voluntad a un bien, esto es, la misma complacencia del bien se llama amor sensitivo, o intelectivo o racional. Luego el amor sensitivo reside en el apetito sensitivo como el amor intelectivo en el apetito intelectivo” (Santo Tomás, 1989, I.II q.26).

¹⁹ “Como afirma el Filósofo en II *Rhetor.*, amar es querer el bien para alguien. Así pues, el movimiento del amor tiende hacia dos cosas, a saber: hacia el bien que uno quiere para alguien, sea para sí o sea para otro, y hacia aquel para el cual quiere el bien. A aquel bien, pues, que uno quiere para otro, se le tiene amor de concupiscencia, y al sujeto para quien alguien quiere el bien, se le tiene amor de amistad” (Santo Tomás, 1989, I.II q.26 a.4).

²⁰ “Lo forzoso y violento es contrario a la voluntad; mas la voluntad de los buenos está en armonía con la ley, mientras que la de los malos discrepa de ella. Por ende, en este sentido, los buenos no están sujetos a la ley, sino solo los malos” (Santo Tomás, 1989, I.II q.9 a.5).

llama “el modo de la virtud” no viene exigido por todo precepto.²¹ Sin embargo, aquí estamos hablando específicamente del mandamiento del amor. ¿Tiene algún sentido mandar el amor como tal? ¿Acaso puede el hombre causar ese sentimiento en sí mismo?

5.1. El deber de amar al prójimo

Ciertamente, si el amor no estuviera de algún modo incoado en nuestra naturaleza, no tendríamos ni por donde comenzar. Es lo que Kant tiene presente en el epígrafe dedicado a las “prenociones estéticas de la receptividad del ánimo” (*MS*, AA 6, 399), una de las cuales es la filantropía. El interés de tal prenoción reside en que, por ser un sentimiento, no es ella misma objeto de un deber, pero al mismo tiempo se trata de un sentimiento peculiar, pues nos hace receptivos a deberes. Se trata, de hecho, de un sentimiento que se puede y se debe cultivar, si bien de forma indirecta (Rovira, 2021, pp. 85-87), precisamente haciendo el bien al prójimo:

Por tanto, cuando se dice: debes amar a tu prójimo como a ti mismo, no significa: debes amar inmediatamente (primero) y mediante este amor hacer el bien (después), sino: ¡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 6, 402).

Kant considera que amar al prójimo comporta el “deber de convertir en míos los fines de otros (solamente en la medida en la que no sean inmorales)” (*MS*, AA 6, 450), y confía en que el ejercitarse en beneficencia, gratitud y simpatía para con el prójimo conduce a “cumplir de buen grado” tales deberes (*KpV*, AA 5, 83),²² generando el sentimiento de amor correspondiente. Según Rovira, de esto cabría inferir una respuesta kantiana a la cuestión por el lugar del amor a Dios y a los demás en nuestra vida: con dicha cuestión, apunta, se aludiría “al modo propiamente sentimental en que se vive, o ha de vivirse, el cumplimiento de esos deberes. Deberá manifestar,

²¹ “El modo de la virtud no cae bajo el precepto ni de la ley humana ni de la divina. Ni el hombre ni Dios castigan como transgresor del precepto al que rinde el honor debido a los padres, aunque no posea el hábito de la piedad” (Santo Tomás, 1989, I.II q.100 a.9).

²² En lo cual manifestamos amarle como a nosotros mismos (Rovira, 2021, p. 90). “Al conseguir convertir en propio el fin de la felicidad ajena, terminamos por unir a la virtud del amor al prójimo o de la filantropía, según asevera el propio Kant, ‘la cordialidad de la actitud fundamental benevolente’ y la ‘ternura de la benevolencia’, cultivando así el amor a los hombres, el amor práctico en sentido estricto (*MS*, 6: 456)” (2021, pp. 90-91).

en consecuencia, en qué consiste el sentimiento que ‘acompaña a la práctica de esos deberes’ (MS 6: 448)” (2021, p. 89).

Considero que destacar el “modo sentimental” en que se viven esos deberes constituye uno de los puntos más lúcidos del análisis realizado, pues permite matizar la afirmación de que Kant no concede importancia al amor en la vida moral (Odero de Dios, 1992, p. 273). El análisis, sin embargo, no termina aquí, pues hay una diferencia obvia entre “amar al prójimo a quien vemos y amar a Dios a quien no vemos”.

5.2. El deber de amar a Dios

Tomás de Aquino daba para la posibilidad del amor a Dios una explicación metafísica y teológica:

El hombre en su estado de integridad podía con sus solas fuerzas naturales realizar el bien que le es connatural, sin ningún don sobreañadido, salvo el impulso de Dios primer motor. Ahora bien, amar a Dios por encima de todo es algo connatural al hombre, como lo es a cualquier creatura, racional o irracional, y aun inanimada, según el modo de amar que compete a cada una de ellas... Mas en estado de naturaleza caída, el hombre flaquea en este terreno, porque el apetito de la voluntad racional, debido a la corrupción de la naturaleza, se inclina al bien privado, mientras no sea curado por la gracia divina (1989, I.II q.109 a.3).

Sobre ese amor natural a Dios —apuntaba Santo Tomás— “la caridad añade [...] cierta prontitud y deleite, pues esto es lo que el hábito de la virtud añade siempre al acto bueno de la razón natural carente del hábito virtuoso” (1989, I.II q.109 a.3 ad.1). Por contraste, aunque Kant podría aceptar que el hombre desea naturalmente la felicidad y que se encuentra afectado por el pecado, que le inclina al bien privado, su religión racional le impide referirse a la gracia y a la caridad como posibles remedios para esa flaqueza; también para el amor a Dios la razón debería bastarse a sí misma, bien entendido que el contenido mismo del deber de “amar a Dios” queda, en su planteamiento, severamente reducido.

En efecto, reuniendo los apuntes dispersos de Kant al respecto, Rovira ha distinguido dos sentidos del amor a Dios en Kant: “deber en consideración a Dios” o “deber para con Dios” (MS, AA 6, 487). Si bien ambos tendrían

como fundamento el amor de Dios por nosotros,²³ el primero de ellos formaría parte “de la doctrina pura de la virtud o, si se quiere, de lo formal de toda religión”, mientras que el segundo “forma parte de la doctrina de la piedad o, si se prefiere, de lo material de la religión (RGV, 6: 182)” (Rovira, 2021, p. 91).

En consecuencia, el deber de amor *en consideración a Dios* “se dirige a Dios en cuanto a Legislador moral” (Rovira, 2021, p. 92), y conduce a considerar todos los deberes como mandatos divinos (MS, AA 6, 487), mientras que el amor *para con Dios* “se orienta a Dios como Padre y exige que se le preste culto” (Rovira, 2021, p. 92). Según precisa Rovira, Kant interpreta este como una actitud moral fundamental, conducente a observar los mandamientos divinos ‘por propia elección libre y por complacencia en la ley’ (2021, p. 92), es decir, por deber filial.

La diferencia fundamental entre ambos residiría en que el

deber de amor en consideración a Dios ‘expresa únicamente’ [...] la relación de la razón con la idea de Dios que ella misma se forja’ (MS, 6: 487), mientras que el deber filial de amor para con Dios, en cambio, toma a Dios ‘como un ser que existe fuera de nuestra idea’ (MS, 6: 487), postulando su existencia solo ‘en tanto que pertenece necesariamente a la posibilidad del bien supremo’ (KpV, 5: 124) (Rovira, 2021, p. 93).

Con otras palabras: la existencia de Dios es postulada por la razón práctica como fundamento de la esperanza de que se cumplirá el sumo bien al que nos insta la misma razón. Como señala certeramente Odero, estamos ante una auténtica revolución copernicana en el terreno de la razón práctica, pues

el conocimiento de Dios y de su voluntad no sería ya el fundamento de la obligatoriedad de la ley moral, sino que, por el contrario, la ley moral vendría a constituirse en el fundamento del lenguaje acerca de Dios. El valor real de las afirmaciones teológicas, dependerá, pues, del estatuto que se conceda a la ley moral (1992, p. 563).

²³ En el primer caso, el amor de Dios para con los hombres “se concibe como el fin divino con respecto al género humano (con respecto a su creación y dirección) (MS, 6: 488)”, y en el segundo “el amor de Dios se piensa como el propio del que ama ‘con el amor de complacencia moral en los hombres en cuanto son adecuados a sus santas leyes (RGV, 6: 145)” (Rovira, 2021, p. 92).

Concluido el análisis, Rovira se pregunta en qué medida la relación que establece Kant entre el deber y el amor reproduce la relación que encontramos en el cristianismo. Con carácter general, Kant considera que, si bien “ni el sentimiento de amor práctico al prójimo ni el sentimiento de amor práctico a Dios están enteramente en nuestro poder” (Rovira, 2021, p. 93), sí cabe cultivarlos y *esperar* que lleguen a florecer, basándonos, de una parte, en la filantropía natural y, de otra, en la esperanza de llegar a realizar el bien supremo.

Sin embargo, Kant

concede a Dios, no como un ser personal realmente existente, sino como una mera idea, cuya realidad objetiva en sentido práctico cabe a lo sumo postular.²⁴ Por ello [...] en la versión kantiana el amor a Dios queda reducido al cumplimiento de los deberes morales (Rovira, 2021, p. 98)[,]

a la complacencia en la misma ley.

Cabría añadir que, si bien consigue dar una respuesta a la pregunta por la posibilidad de mandar el amor, distinguiendo entre el mero sentimiento y el amor práctico en sentido propio —y, por tanto, con una distinción análoga a la que establece Tomás de Aquino entre amor sensible y *dilectio*—, el análisis kantiano deja en un lugar secundario el elemento de pasividad implícito en el amor como pasión, que Tomás de Aquino no vacila en aplicar también al amor que el ser humano siente por Dios:

Algunos afirmaron que, aun en la misma voluntad, el nombre de amor es más divino que el de dilección, porque el amor importa alguna pasión, principalmente en cuanto está en el apetito sensitivo; mientras que la dilección presupone el juicio de la razón. Ahora bien, el hombre puede tender mejor a Dios por el amor, atraído pasivamente en cierto modo por Dios mismo, que pueda conducirlo a ello la propia razón, lo cual pertenece a la naturaleza de la dilección. Y por esto el amor es más divino que la dilección (I.II q.26 a.3 ad4).

²⁴ “En sus últimas Reflexiones y escritos Kant parece obsesionado por el problema de la objetividad de la idea de Dios y tiende a concebirla en términos de inmanencia reductiva. Una formulación muy expresiva de esta inmanentización de Dios es la afirmación kantiana de que es lo mismo pensar en Dios que creer en él. En este punto la fe kantiana ha quedado totalmente desprovista de una referencia real al ser y, ahora más que nunca, se manifiesta la imposibilidad de utilizar este concepto para interpretar la fe cristiana” (Odero de Dios, 1992, p. 566).

Que podamos ser atraídos hacia Dios más por Dios mismo que por nuestra propia razón es un elemento presente ya en el análisis platónico del amor y desarrollado en la tradición mística, que indudablemente se sustrae a la religión dentro de los límites de la mera razón. Tal vez lo más cerca que llega Kant de esa idea platónica es en la *Crítica del Juicio*, con su análisis del entusiasmo, tomado siempre con cautela y sin trascender la propia subjetividad.

6. Pérdidas para la fe

La razón filosófica —y, en la medida en la que ve articulados algunos de sus contenidos, la razón teológica también— puede obtener ganancias de la asimilación kantiana de la fe. Sin embargo, desde el punto de vista de la fe, se trata solo de ganancias parciales que tienen lugar a costa de una revolución epistemológica que entraña un detrimento significativo para la fe. Significativo, porque no se trata únicamente de la pérdida de los aspectos performativos de la fe, implícita en cualquier explicitación racional, también teológica,²⁵ de su contenido, sino que constituye una pérdida esencial que apunta al corazón mismo de la religión cristiana. Y es que, al traducir en sus propios términos filosóficos aquellos contenidos, el enfoque kantiano pierde justamente lo nuclear de aquella fe, y que en último término da razón a sus contenidos, a saber, la adhesión a la persona de Cristo.

En efecto, la distinción, que Rovira subraya, entre la “religión de la doctrina de Cristo” y la “religión de la adoración de Cristo” alinea a Kant con

²⁵ “La teología perdería su identidad si intentase desprenderse del núcleo dogmático de la religión y con ello de aquel lenguaje religioso con el que se hace efectiva la praxis comunitaria de la oración, el culto y la fe. En esta praxis se pone de manifiesto exclusivamente la fe religiosa que la teología tan solo puede interpretar. La teología posee en cierta medida un status parasitario o derivado. No puede ocultar que su trabajo explicativo nunca podrá ‘recuperar’ ni ‘agotar’ completamente el sentido performativo de la fe vivida [...] La teología no puede sustituir a la religión, puesto que su verdad se nutre de la palabra revelada que originariamente se presenta en la forma religiosa y no en la erudita. Pero la filosofía tiene una posición completamente diferente con respecto a la religión. Lo que puede aprender de ésta quiere expresarlo en un discurso que precisamente es independiente de la verdad revelada. Por eso en toda traducción filosófica el sentido performativo de la fe se queda en el camino, incluso en Hegel. El ‘programa de traducción’ filosófica tiende a lo sumo, y cuando así se quiere, a salvar el sentido profano de las experiencias intramundanas y existenciales hasta ahora articuladas de manera adecuada únicamente en el lenguaje religioso” (Habermas, 2001, pp. 202-203).

una serie de herejías cristológicas y trinitarias (docetismo, arrianismo, monarquismo, pelagianismo), conocidas desde antiguo.²⁶

En particular, la adhesión kantiana a la “religión de la doctrina de Cristo”, frente a la “religión de la adoración de Cristo”, deja en sordina un artículo central de la fe cristiana, a saber, la Encarnación del hijo de Dios, que es el gran perjudicado en la reelaboración kantiana del cristianismo. La división de trabajo entre principios *a priori* y conceptos empíricos, a la que aludíamos al comienzo, le impide aceptar la fe que confiesa la doble naturaleza, divina y humana, en la única persona de Cristo. Como apunta Rovira,

la ‘religión de la razón’ no puede profesar este credo. La razón no nos puede mostrar al Jesús de la historia, pero tampoco nos puede enseñar al Cristo de la fe teologal. Para la razón, para la razón en su uso práctico, Cristo solo puede ser una idea, la ‘idea personificada del principio bueno’ (RGV, 6: 60) (2021, p. 49).

Kant distingue entre “la fe en el Hijo de Dios”—que es una idea moral de la razón— y la “fe en el Hombre-Dios”, que reconoce aquella idea “en el fenómeno del Hombre-Dios”. Por esa razón, “la religión de la razón no puede confesar que ‘Cristo es hombre’”. Esto “solo podrá significar, para la religión moral, que el arquetipo moral ‘se representa como habiendo adoptado la naturaleza humana’ (RGV, 6: 62)”, es decir, una “sensibilización de la razón pura” (2021, pp. 50, 51). Acierta Rovira cuando señala que

El cristianismo propugnado por Kant es una suerte peculiar de ‘docetismo’, de docetismo ‘simbólico’, si cabe denominarlo así. A diferencia de los antiguos docetas, que defendieron que el Logos se revistió de un cuerpo aparente, que al tiempo que ocultaba su divinidad, la hacía accesible, el docetismo de Kant afirma que el arquetipo moral se ‘reviste’ de la apariencia de hombre para disimular su

²⁶ “Las verdades que integran el cristianismo como religión de la veneración de Cristo son, precisamente, las que conforman aquellos dogmas que la Iglesia ha ido formulando en el transcurso de los primeros siglos de historia. Son verdades que tienen por objeto principal establecer lo que ha sido realmente revelado sobre la naturaleza de Cristo como Salvador del género humano. Entre ellas destacan, pues, los dogmas formulados en los siete primeros concilios ecuménicos: fundamentalmente, el dogma de la doble naturaleza de la única persona de Logos encarnado, el dogma trinitario y el dogma de la resurrección de Cristo” (2021, pp. 14-15).

condición de pura idea y, al mismo tiempo, fomentar su seguimiento (2021, pp. 51-52).

En todo caso, en tanto que arquetipo moral, para Kant carecería de sentido práctico afirmar que Cristo es Dios, porque “un Cristo divino no podría ser ya ejemplo moral para el hombre” (Rovira, 2021, p. 52). Con razón, se indica que “el cristianismo que Kant presenta en su libro sobre la religión es, pues, una especie singular de ‘arrianismo’” (2021, p. 53).

El vaciamiento del dogma de la Encarnación afecta asimismo al modo que tiene Kant de entender la resurrección, del que despeja precisamente su elemento central: la resurrección de la carne (2021, p. 59). Contra una interpretación semejante se manifestó expresamente San Agustín, poniendo en guardia frente a una lectura meramente moral de la fe cristiana en la resurrección.²⁷

De igual manera, Kant trata de ofrecer una interpretación moral del dogma trinitario, que “renueva en cierto modo la del antiguo ‘monarquianismo’ o ‘sabelianismo’ o ‘modalismo’” (2021, p. 58), doctrinas para las cuales la distinción de Personas eran solamente modos diversos de aparecer la misma persona. Así también, Kant considera que la distinción de personas no es otra cosa que tres formas que tiene el hombre de representarse al único Dios.

²⁷ “Alguno de nosotros, pues, quizá decía ya: «He aquí que hemos resucitado; quien oye a Cristo, quien cree, pasa de la muerte a la vida, y no vendrá a juicio; viene una hora, y es ahora, de que quien oye la voz del Hijo de Dios viva; estaba muerto, oyó, he aquí que resucitó; ¿qué es lo que después se llama resurrección futura?» Resérvate, no precipites la sentencia, no sea que vayas tras ella. Existe ciertamente esa resurrección que sucede ahora; muertos estaban los infieles, muertos estaban los inicuos; viven los justos, pasan de la muerte de la infidelidad a la vida de la fe; pero no creas, por eso, que no habrá resurrección alguna del cuerpo, cree que habrá también resurrección del cuerpo. Oye, en efecto, qué sigue tras hacer valer esa resurrección que sucede mediante la fe, para que nadie supusiera que hay esa sola y cayese en la desesperación y error de los hombres que pervertían las mentalidades de los otros, al decir que la resurrección ya ha sucedido, de los cuales dice el Apóstol: Y vuelcan la fe de algunos. Creo, en efecto, que les decían palabras como éstas: «He aquí que el Señor dice: Quien cree en mí ha pasado de la muerte a la vida; ya ha sucedido la resurrección en los hombres fieles que habían sido infieles; ¿cómo se habla de otra resurrección?». Gracias al Señor nuestro Dios, que apuntala a los vacilantes, dirige a los perplejos, envalentona a quienes dudan. Oye qué sigue, porque no tienes por qué construirte tiniebla de muerte. Si has creído, cree todo entero. Preguntas: ¿Qué creo todo entero? Asevera: «No os asombréis de esto, de que dio al Hijo potestad de hacer juicio al final, digo». ¿Cómo al final? No os asombréis de esto: porque viene una hora. Aquí no dijo: Y es ahora. Respecto a la resurrección de la fe, ¿qué dijo? Viene una hora y es ahora. Respecto a esa resurrección de los cuerpos muertos que hace valer como futura, dijo «viene una hora», no dijo «es ahora», porque va a venir al final del mundo” (San Agustín, 1844, tr. 22, nn. 12, 13).

Ciertamente, la fe en la Encarnación y en la Resurrección concentran las mayores dificultades a las que se enfrenta la razón filosófica: por un lado, la afirmación de que el Logos, que en la filosofía se representa como razón universal, se hace presente en una historia particular, imprimiéndole una dirección fundamental; por otro, la idea de que el cuerpo humano, y con él toda la creación material, está llamado a participar de la gloria de la resurrección de Cristo en los nuevos cielos y la nueva tierra que, por especial intervención de Dios, sucederán a la catástrofe intramundana que pone fin a la historia de los hombres (Pieper, 1999, pp. 286-374).

Precisamente a este último asunto —al “fin de todas las cosas”— Kant le dedicó bastantes páginas de sus escritos de filosofía de la historia. 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” (Rovira, 2021, p. 15), su análisis se centra en las primeras, o en el aspecto más individual de las segundas (2021, pp. 28-29, 33).

Cabe señalar, sin embargo, que el sentido mismo de la fe racional, que Kant articula en la *KpV* y Rovira destaca como el primer elemento de la religión moral,²⁸ no es otro que abrir el paso a la esperanza²⁹ de realizar un mundo mejor, lo cual va más allá del plano individual, pues involucra una entera filosofía de la historia. De hecho, *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.³⁰ Justamente las comunidades de las que, según Habermas, cabría esperar una renovación de la solidaridad cívica.

²⁸ “La religión añade a la moral un ‘credo’, un particular asentimiento a ciertas verdades, que el filósofo llama ‘fe racional’ o ‘fe moral’. Los límites de la moral se muestran en la comprobación de que la realización efectiva del fin último que la razón práctica nos ordena no está, por principio, en el poder de ningún ser racional finito. Su logro, sin embargo, representa para ese ser un deber inexcusable” (Rovira, 2021, p. 24). La inmortalidad del alma y la existencia de Dios son los “dos artículos de fe, de fe racional o moral, a los que nos conduce la moral” y “forman el contenido fundamental de lo que hemos llamado la religión moral pura” (2021, p. 27).

²⁹ Según observa Odero de Dios (1992, p. 38), la apertura a la esperanza estaría ya presente en el periodo precrítico, en *Träume eines Geistersehers* (1766). La “fe como esperanza” es una de las lecturas a las que abre la moral de Kant y “fruto maduro de la religión” (1992, p. 270ss).

³⁰ “Para abrazar la vida buena, los hombres necesitan construir una ‘comunidad ética’ [...] Sin la ‘iglesia’, es decir, sin ‘la unión de todos los hombres rectos’ bajo la legislación moral divina (RGV, 6: 101), ninguno de ellos lograría jamás por sí solo este propósito moral” (Rovira, 2021, p. 31).

Bibliografía

- Agustín de Dacia (1929). *Rotulus pugillaris*, vol. 1. A. Walz.
- Bellah, R. (2011). *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*. The Belknap Press of Harvard University Press.
- Flamarique, L. y Carbonell, C. (2017). *La larga sombra de lo religioso. Secularización y resignificaciones*. Biblioteca Nueva.
- González, A. M. (1999). *El faktum de la razón. La solución kantiana al problema de la fundamentación de la moral*. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra.
- González, A. M. (2016). *La articulación ética de la vida social*. Comares.
- Habermas, J. (2006). *Entre naturalismo y religión*. Paidós.
- Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Suhrkamp.
- Habermas, J. (2001). *Israel o Atenas: ensayos sobre religión, teología y racionalidad*. Trotta.
- Hume, D. (2005). *Tratado de la naturaleza humana*. Tecnos.
- Odero de Dios, J. M. (1992). *La fe en Kant*. Eunsa.
- Pieper, J. (1999). Über das Ende der Zeit. Eine geschichtsphilosophische Betrachtung. En B. Wald (Ed.), *Werke in acht Bänden*, vol. 6 (pp. 286-374). Felix Meiner.
- Rovira, R. (2021). *Kant y el cristianismo*. Herder.
- San Agustín (1844). *In evangelium Ioannis Tractatus Centum Viginti Quatuor*. En *Patrologia Latina*, vol. 35 (pp. 1379-1976).
- Santo Tomás (1989). *Suma de Teología*, II. BAC.
- Sänger, E. (1903). *Kants Lehre vom Glauben*. Verlag der Dürr'schen Buchhandlung.
- Wood, A. (2009). *Kant's Moral Religion*. Cornell.
- Wood, A. (2020). *Kant and religion*. Cambridge University Press.

Autoengaño y conciencia moral. Comentario crítico a *Kant y el cristianismo* de Rogelio Rovira

RAFAEL REYNA FORTES¹

Resumen

El presente trabajo aspira a ser una contribución crítica al libro del profesor Rovira, *Kant y el cristianismo*. En estas líneas, se examinarán algunos de los conceptos que vertebran el pensamiento de Kant en torno al cristianismo. En particular, estudiaré el concepto de conciencia (*Gewissen*) y su relación con el autoengaño moral.

Palabras clave: Kant, cristianismo, conciencia, autoengaño

Self-deception and moral conscience. Critical commentary on *Kant and Christianity* by Rogelio Rovira

Abstract

This paper aims to be a critical contribution to Professor Rovira's book, *Kant y el cristianismo*. Along these lines, I will examine some of the concepts that underpin Kant's thought on Christianity. In particular, I will study the concept of conscience (*Gewissen*) and its relation to moral self-deception.

Keywords: Kant, Christianity, conscience, self-deception

El libro del profesor Rovira es indudablemente una aportación de incalculable valor no solo para los estudios kantianos, sino, sobre todo, porque muestra con enorme claridad las raíces cristianas de las que el regiomontano era deudor. Solo para quien ignora esta deuda Kant puede ser considerado un

¹ Universidad de Málaga, Departamento de Filosofía. Este trabajo ha sido redactado en el marco de dos proyectos de investigación: “La deducción trascendental de las categorías: nuevas perspectivas” UCM PR65/19-22446, financiado por la Comunidad de Madrid, y “Esquematismo, teoría de las categorías y mereología en la filosofía kantiana: una perspectiva fenomenológica-hermenéutica (PID2020-115142GA-I00), financiado por el Ministerio de Asuntos Económicos y Transformación digital del Gobierno de España. Contacto: reyna@uma.es.

autor enemigo de la fe, nominalista e, incluso, nihilista. Nada más lejos de la realidad, como queda mostrado en esta obra.

Ciertamente, Kant, al adoptar la actitud crítica y al asumir la tarea de exponer la religión en conceptos morales, no pretende una secularización del cristianismo, sino que lo que realmente persigue es darle a la religión un asiento en la razón misma y no solamente en la fe. El examen que Kant hace de la religión cristiana no tiene, pues, como fin el de criticarla, sino el de darle a ese mismo credo un asiento racional, de modo que siga siendo eso, un credo, pero sentado sobre las sólidas bases de la razón.

Por todo ello y antes de, por así decir, ir al grano, me gustaría hacer manifiesta la primera y más importante dificultad que me he encontrado al realizar este comentario, a saber: que estoy completamente de acuerdo con los resultados del trabajo. Así, pues, estas líneas tendrán el objetivo, no de criticar el contenido del libro, sino el de poner sobre el tapete tres cuestiones que, de algún modo, afectan a aspectos esenciales de la relación entre la moral kantiana y la religión cristiana, a saber: i) la validez universal de la ley moral, ii) el papel que juega la conciencia (*Gewissen*) en el pensamiento kantiano y iii) la relación del *mysterium iniquitatis* con el autoengaño. Sin embargo, antes de reparar en dichos interrogantes, considero necesario dar una visión de conjunto del trabajo del profesor Rovira.

1. Visión panorámica del contenido

El objetivo principal del libro es, como queda de manifiesto en la introducción, exponer el examen que Kant hace de la doctrina enseñada por Jesucristo. Como es sabido, Kant recibe del cristianismo un influjo que no puede ser sin más pasado alto si lo que se pretende es hacerse cargo del pensamiento kantiano. Sin embargo, lo propio del pensamiento del regiomontano es el pasar las verdades recibidas del exterior por el tamiz de la crítica con el fin de comprobar su coherencia interna, pero también con la intención de que, en caso de que resultaran coherentes, darles a dichas verdades un asiento que no dependa de los vaivenes de la historia, sino que encuentren, por el contrario, un suelo firme en la razón.

Así, el cristianismo o, mejor dicho, la doctrina moral enseñada por Cristo, que muestra esa coherencia interna, no solo habrá de apoyarse para Kant en un relato más o menos fidedigno de la vida de una persona, sino que,

más bien, esa doctrina, si es realmente verdadera, habrá de hundir sus raíces en la razón misma. Por ello, el objetivo del presente trabajo no podría ser más acertado, pues lo que se pretende en estas páginas es, precisamente, mostrar cómo Kant encontró, o al menos creyó encontrar, en la razón un fundamento sólido para las verdades fundamentales que vertebran la doctrina moral de Jesús.

Ahora bien, sería algo ingenuo proceder sin más al examen de las doctrinas kantianas sin que a dicho análisis le precedería una exposición de lo que es el cristianismo para Kant. Como es sabido, el cristianismo, aunque en lo esencial se haya mantenido fiel al mensaje de Cristo, ha estado sujeto a los cambios históricos. Además, se da la circunstancia de que los años en los que Kant vivió pueden caracterizarse como particularmente efervescentes en lo que respecta a la revisión de las doctrinas cristianas. Pero si tomamos en consideración que fue precisamente en Alemania donde aparecieron la mayor parte de las herejías y donde se produjeron los cismas que más han marcado la evolución de la religión cristiana en Europa, no podemos más que confirmar la necesidad de preguntarnos qué es para Kant el cristianismo antes de proceder a comparar sus doctrinas con las doctrinas de Cristo.

Pues bien, en los primeros capítulos del libro Rovira muestra qué es para Kant, en general, la religión y, en segundo lugar, nos expone qué actitud mantiene Kant ante las verdades más esenciales del cristianismo, a saber: la humanidad y divinidad de Cristo, el dogma trinitario, la relación entre razón y revelación, etc. Aunque no cabe ahondar en todos los detalles de este tratamiento aquí, cabe señalar que a lo largo del libro se muestra cómo Kant se esfuerza por interpretar los elementos más definatorios del cristianismo a la luz, no solo de la religión moral pura, sino, sobre todo, desde el prisma de la religión moral “aplicada”, es decir, de esa particular actitud cordial que le cabe al hombre mantener ante el Ser que ha de ser pensado como el autor de las leyes morales.

Así, una vez tratadas estas cuestiones preliminares en los prolegómenos de la obra, Rovira se lanza a mostrar cómo Kant pensó, por un lado, la enseñanza misma de Cristo y cómo leyó e interpretó, por otro, las doctrinas entrañadas en la Carta a los Romanos de San Pablo. Dado que este comentario crítico se centra en estos aspectos, prescindiré de desarrollar aquí su contenido.

Por último, y a modo de conclusión, Rovira pone el broche al presente trabajo con un capítulo cuyo título conforma un epítome de la religión en conceptos morales que propone a Kant, a saber: “un cristianismo sin Cristo”. Con esta expresión Rovira muestra lo esencial de lo que para Kant es el cristianismo, a saber: un conjunto de verdades morales que no por ser anunciadas por Cristo son válidas para todo ser moral, sino que, más bien, su validez está enraizada en la razón misma. De este modo, Cristo no es, en efecto, considerado por Kant como el Hijo de Dios, de ahí que Kant no emplee a penas el nombre de Jesucristo para referirse a él y se incline más por expresiones como, por ejemplo, “el Maestro del Evangelio”.

Pero con la expresión de “un cristianismo sin Cristo” no se está proponiendo que la religión moral kantiana sea una suerte de secularización del cristianismo. En esto, por cierto, Rovira es fiel al pensamiento del propio Kant. Es más, en mi opinión, no cabe ver en la particular reducción de la religión en conceptos morales tanto una secularización de las enseñanzas de Cristo como un refrendo de dichas doctrinas. En efecto, el proceder de Kant a lo largo de su obra sobre la religión no es exclusivamente el de eliminar los elementos históricos, empíricos, contenidos en el cristianismo para así decantar una suerte de cristianismo universal. Más bien, la tarea de la obra kantiana es la de mostrar cómo en el conjunto de verdades morales y reveladas que conforma el cristianismo podemos observar una adecuación perfecta con las verdades que constituyen ese particular afecto cordial en que consiste, para Kant, la religión moral.

En esta línea, el libro invita a profundas reflexiones valiosas no solo para quien desee explorar el pensamiento kantiano, sino también para quien quiera acercarse a uno de los interrogantes más acuciantes del pensamiento, en general, a saber: qué es la religión. Pero, además, este trabajo del profesor Rovira es también de gran utilidad para quien, siendo cristiano, tenga la intención de abordar la especificidad de su propio credo. Efectivamente, al acabar el libro un cristiano no puede más que dedicarse a observar qué es lo que hay en el cristianismo además de una indudable doctrina moral, pues es precisamente eso lo que funda la validez de dicha doctrina. En este mismo sentido, Rovira escribe lo siguiente:

El cristianismo en conceptos morales ha visto bien, ciertamente no de lejos ni von vista caliginosa, el fin de nuestra vida moral y la esperanza que nos anima y conforta.

Pero no ha encontrado la vía que nos conduce a ese fin, porque ha prescindido de Aquel que, por la plena gratuidad de su amor, a dicho de sí mismo: «Yo soy el camino la verdad y la vida» (*Jn*, 14, 6) (2021, p. 194).

Así, pues, como ha afirmado Ratzinger, “la fe cristiana no se refiere a ideas, sino a una persona, a un yo que es palabra e hijo” (1969, p. 179). Es decir, por muy próximas que sean las doctrinas de Cristo a la religión moral kantiana, no puede un cristiano reducir la segunda la primera, es decir, un cristiano no puede prescindir de Cristo en la profesión de su fe. Pero tampoco puede un cristiano prescindir de la naturaleza racional de aquellas verdades morales que encierra la doctrina de Cristo, es decir, un cristiano no puede dejar de observar que los preceptos morales que promueve el cristianismo son o, si se prefiere, aspiran a ser perfectamente racionales.

Por tanto, y para seguir con la idea que acabo de glosar, comenzaré el análisis de las cuestiones antes referidas con la exposición de la relación que, según Kant, guardan entre sí la religión y la moral.

2. La validez universal de la ley moral y el Reino de Dios

Quizás lo más difícil de los trabajos sobre Kant es el poder acertar con la postura precisa que el regiomontano adopta a lo largo de sus trabajos. Debido, entre otras cosas, al afán de Kant por poner la vista en la mediación, en el tránsito del mundo inteligible al de lo sensible, nuestro filósofo parecer tomar a veces ciertas posiciones un tanto eclécticas. Sin embargo, precisamente por poner el foco en la mediación, el punto de vista kantiano supera con frecuencia las falsas dicotomías entre, por ejemplo, empirismo y racionalismo.

En el caso particular del pensamiento kantiano sobre la religión esta dificultad sale a la luz de una manera muy particular. Kant señala que, en efecto, la moral conduce ineludiblemente a la religión, y ello en el sentido de que toda vinculación a un marco normativo universal que, como tal, trascienda el ámbito de la mera individualidad, supone o postula la existencia de un ser superior que garantiza la validez de ese marco normativo. Ahora bien, esta postura no fue adoptada por Kant desde el principio y para siempre, sino que puede observarse una evolución en la que el propio regiomontano advierte que, si la sola representación de Dios como un ser que castiga a quien

incumple la ley sirve de motivo impulsor para cumplirla, en tal caso el motivo de esa prosecución de la ley no será puro. Si esto fuera así, podríamos entonces decir que la validez de la ley moral descansaría en el hecho de uno ha adoptado un determinado credo. Sin embargo, cuando Kant subraya que el asiento de la moral no es un particular credo, sino la razón misma, no desaparece del escenario la reflexión teológica. Lo que ocurre es que, una vez que se considera a la razón el único asiento de la moral, Dios pasa a ser considerado un garante cuya existencia ha de ser necesariamente postulada.

En efecto, como ha mostrado recientemente Vigo, Kant cambia el papel que juega Dios y la creencia en una vida futura a lo largo del período crítico. En el *Canon*, como es sabido, 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 (*Triebedern*). Ello, efectivamente y como el propio Kant no tardó en advertir, 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. Si, ciertamente, la razón necesitara de la representación de una divinidad o de la promesa de una recompensa futura para actuar de acuerdo con la ley moral, cabría entonces decir que la razón misma no sería motivo impulsor suficiente para explicar la elección de un curso de acción adecuado con la ley moral. Más aún, la propia ley moral, si efectivamente la razón necesitara de dichas representaciones, se antojaría como algo inútil en caso de que uno no creyera ni en Dios ni en la vida futura. Muestra de ello es el siguiente texto de las lecciones de metafísica de Mrongovius:

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, 777-8).

Este texto, que bien podría ser adjudicado al propio Nietzsche, muestra, a mi parecer, la posición adoptada por Kant también en el *Canon*. Efectivamente, si la ley moral que exhibe la razón ha de ser complementada con la amenaza de un castigo si se la viola, esto mismo constituiría una injerencia de algo externo, heterónomo, dentro del contexto motivacional de la acción. Causa necesaria de ello será que las acciones que sigan el curso marcado por la ley moral no serán autónomas y no serán tampoco portadoras de moralidad, en definitiva.

Dicho de otro modo, 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.

Ahora bien, el propio Kant, como se ha dicho, no tardó en tomar nota de este problema cuya solución habría de esperar a 1788 para ver la luz oficialmente en la *KpV*. Allí, Dios y la creencia en otra vida aparecen en los postulados de la razón práctica, “vale decir, como asunciones que la misma razón (pura) práctica debe hacer necesariamente para resolver la tarea que le plantea su propia dialéctica” (Vigo, 2020, p. 338).

Esta tarea es, como se sabrá, la de vincular felicidad y virtud,² pero con independencia de ello me gustaría poner de relieve un asunto distinto. Como dije anteriormente, si para poder actuar de acuerdo con la ley moral uno tuviera que pensar en posibles castigos divinos, la acción sería, como dije, heterónoma. Ahora bien, los deberes que manda la razón no son heterónomos por el mismo motivo por el que son mandatos. Es decir, si tomamos la diferencia entre los así llamados consejos de la prudencia y los mandatos de la razón, observaremos lo siguiente. Los primeros tienen la estructura de un juicio hipotético en el que el consecuente solo adquiere valor de obligación cuando se busca el antecedente. Por ejemplo, “si quieres adelgazar, haz

² Como es sabido, Kant plantea que el vínculo entre virtud y felicidad ha de ser sintético en lugar de analítico. Ello significa que no porque uno sea virtuoso será feliz, sino que uno, cuando se hace virtuoso, se hace digno de ser feliz. La felicidad en este mundo no depende de la virtud. En el mundo venidero, en cambio, la felicidad será otorgada a aquel que actúe de acuerdo con la ley moral. Es esta una exigencia de la misma razón.

ejercicio”. Efectivamente, “haz ejercicio” solamente es una obligación si el fin que se persigue es el de adelgazar.

Ahora bien, los mandatos de la razón tienen una obligatoriedad bien distinta, pues ellos mandan de manera categórica, a saber: “no mientas”. La mentira, que es considerada por Kant como “la mayor violación del deber del hombre para consigo mismo” (*MS*, AA: 06, 429),³ consiste en manifestar algo a alguien (*mendacium externum*) o incluso a uno mismo⁴ a sabiendas de que es falso. Tal cosa no se debe hacer, pero no porque ello pueda traer consecuencias aún peores que las que tendría ser veraz, sino porque lo prohíbe la propia razón. Dicha prohibición exhibe, pues, un carácter absoluto.

Como señala el profesor Rovira en su trabajo, uno de los datos que nos permiten dar cuenta de dicho carácter absoluto de lo bueno moral radica precisamente “en la característica exclusiva de las normas que ordenan lo bueno moral” (2021, p. 142). De acuerdo con ello, únicamente aquellas normas que ordenen tomar un determinado curso de acción de modo absoluto, sin hacer, por tanto, referencia a otro tipo de motivaciones externas, solo dichas normas podrán ser consideradas como buenas en sentido moral.

Ocurre, además, —y este el punto que quiero resaltar— que ese carácter absoluto está estrechamente vinculado con el tipo de exigencia con la que la razón nos empuja a adecuar nuestra máxima a la ley moral. Como se pone de manifiesto en las lecciones de moral *Mrongovius II*:

Los principios objetivos son leyes y se distinguen de los subjetivos o de las máximas conforme a las cuales yo actúo. Los principios objetivos son aquellos en los cuales consiste la moralidad y los subjetivos aquellos en los cuales accedo a la moralidad (*V-Mo/Mron II*, AA: 29, 37).

Las leyes morales conforman, en efecto, un plexo objetivo en el cual me inserto en la medida en que adecúo mi máxima a dicho marco normativo.

³ La mentira es para Kant un acto, sin duda, deleznable, pero resulta que, además, Kant no duda en señalar que “la mentira [...] es la verdadera mancha podrida de la naturaleza humana” y que fue “por el padre de la mentira por el que ha venido todo el mal al mundo” (*VNAEF*, AA: 8, 422).

⁴ Kant trata el problema de la mentira hacia uno mismo en *MS* y, “aunque parece encerrar una contradicción” (*MS*, AA: 06, 292), lo cierto es que Kant interpreta la mentira de acuerdo con el modo en que presenta la conciencia también en *MS*, a saber: como un tribunal en el que uno mismo, como acusado, se sienta frente al juez, que también es uno mismo, pero esta vez “como sujeto de la legislación moral procedente del concepto de libertad” (*MS*, AA: 06, 440 nota).

De este modo, al actuar yo insertándome en dicho plexo legal, mi acción se vuelve, ciertamente, moral, pero, además, esa apertura a las leyes morales revela la particular condición humana, a saber: que el hombre está sujeto tanto a sollicitación del mundo sensible como también vinculado por las leyes de la moralidad.

Es por tal motivo por el que las leyes comparecen en el hombre como obligaciones,⁵ pero, además, del mismo hecho puede seguirse la universalidad de dichas leyes. En efecto, si la obligatoriedad de esas mismas leyes descansase en una condición empírica del sujeto, no podríamos hablar de una validez para todo ser racional. De esto último, en fin, se sigue también que, al hacer las leyes morales caso omiso de las razones que un determinado agente pudiera aducir para no promocionarlas, ellas se imponen al sujeto despertando en él un sentimiento de respeto. Por este motivo dice que Kant que “la razón práctica solo causa quebranto a ese amor propio que nace dentro de nosotros con anterioridad a la ley moral” (*KpV*, AA: 05, 73).

Así, pues, todas estas propiedades con las que se le aparecen al hombre las leyes morales tienen como raíz común su objetividad. No depende su validez, en efecto, ni de una disposición previa del sujeto ni tampoco mandan condicionadamente. Más bien, su validez se extiende a todo ser racional en la medida en que dichas leyes emanan de la propia razón (*GMS*, AA: 04, 447).

Todo ello parece indicar que, del mismo modo en que las leyes naturales conforman la unidad del mundo, las morales, en cambio, constituyen una comunidad.⁶ Ahora bien, Kant en su escrito sobre la religión afirma que el tipo de leyes que un pueblo es capaz de darse son de una índole tal, que solo pueden mandar la legalidad de la acción, es decir: su adecuación externa con el deber. Esto implica que, como señala Rodríguez Duplá, “cabe, en efecto, ser a la vez buen ciudadano y mala persona” (2019, p. 155). En otras palabras, es posible que una acción se adecúe a un determinado marco legal, e incluso que exteriormente sea compatible con la ley moral, y que, sin embargo, el motivo impulsor de esa acción no sea la misma ley moral. Y es que lo que determina la moralidad de la acción no es su exterioridad, por muy cierto que sea que, si la acción en cuestión no es legal, tampoco será moral.

⁵ “[El hombre] está *obligado*, en cuanto es capaz, al menos a emplear la fuerza para lograr salir de ella [de la situación en que se encuentra el hombre en el mundo]” (*RGV*, AA: 6, 142).

⁶ Como ha señalado Rodríguez Duplá, la constitución de una comunidad es el primer paso que requiere el hombre para alcanzar la victoria del principio bueno (2019, p. 154).

Más bien, lo que hace que una determinada acción sea moral es que ella sea perseguida por su sola adecuación a la ley moral o, dicho otro modo, porque es dicha ley la que manda actuar de ese modo.

De ello se sigue que, si ha de constituirse una comunidad bajo leyes estrictamente morales y no solo legales, el que promulga dichas leyes no puede ser el pueblo mismo, sino un ser que penetra en la interioridad de cada hombre y este es, en efecto, “el concepto de Dios como soberano del mundo” (*RGV*, AA: 06, 93). Es precisamente por ello por lo que es necesario pensar que toda comunidad ética sea también un pueblo de Dios, en la medida en que las leyes morales son también mandatos divinos.

Ahora bien, ¿no es ese Dios concededor de los corazones de los hombres, ese soberano del mundo, también el que actúa como juez en la conciencia de todo hombre? De ser así, toma también un sentido muy peculiar la afirmación de que “el Reino de Dios está dentro de vosotros” (*Lc*, 17, 23). En efecto, si ese juez implacable del que habla Kant en la *Metafísica de las Costumbres* es “quien obliga siempre, es decir tiene que ser aquella persona [...] en relación con la cual todos los deberes en general han considerarse como mandatos suyos” (*MS*, AA: 06, 439), entonces, podemos decir que, aunque sea solo de modo germinal, el Reino de Dios está efectivamente en el corazón de cada uno.

Sin embargo, Kant señala en no pocas ocasiones que para que se constituya un pueblo de Dios es necesaria su intervención, y no solo como legislador, sino como un complemento de la acción humana. Al mismo tiempo, esto no significa —dice Kant— que el hombre no deba estar activo en la promoción de las leyes morales. Más bien, al contrario, y es en este sentido en el que Kant podría suscribir las palabras del apóstol Mateo: “estad en guardia, porque no sabéis en qué día va a venir vuestro Señor” (*Mt*, 14, 42).

De todo ello parece inferirse que Kant no pasó por alto el hiato existente entre lo que la ley moral exige de nosotros y lo que de hecho hacemos. Es este y no otro el sentido, a mi juicio, del lamento de Pablo de Tarso al decir: “no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero” (*Rom*, 7, 19). Es decir, por mucho que la razón nos haga evidente qué debemos hacer, lo cierto es que no siempre lo llevamos a cabo. Más aún, por mucho que nuestra acción se adecúe a lo que la razón nos obliga, resulta que sigue

siendo posible no actuar debidamente, por cuanto que cabe que se esté actuando por algún interés oculto, en lugar de hacer el deber por deber.

Esta y no otra es la condición moral del hombre que Kant denomina mal radical. Tal mal consiste en que supeditar la propia máxima no a la ley moral, sino al amor propio aun cuando se esté llevando a cabo una acción que está de acuerdo con la ley moral. Dicha adecuación sería, como se ha dicho, externa cuando el motivo impulsor que la dispara es el amor propio y no la ley moral.

Parece entonces que el hombre puede hacer, en efecto, el mal que no quiere y hacerlo, además, queriendo hacer el bien que, por otro lado, no hace. Esa particular condición moral, como veremos más adelante, es lo que Kant llama mal radical, según puede verse en la obra de Kant y como queda a la vista en el trabajo del profesor Rovira.

3. La conciencia y su cuidado frente al mal radical. El Padre Nuestro

Sea como fuere, parece claro que Kant se hace cargo de la peculiar condición humana al señalar que, si solo del hombre dependiera, sería imposible la constitución de un Reino de Dios. Ello, por cierto, es debido a que el hombre puede actuar de acuerdo con la ley, pero no por ella, sino movido, más bien, por el amor propio. Efectivamente, el mal radica del que adolece la raza humana hace que el hombre nunca pueda estar completamente cierto de los móviles de su conducta.

En este sentido, resulta muy sorprendente que Kant asuma esa particular autocomprensión del hombre que ofrece el cristianismo y que, además, entienda que precisamente el Padre Nuestro conforma una oración perfectamente adecuada a la religión moral. En esta línea, señala Rovira que “la oración enseñada por Jesús nace de la “conciencia de nuestra fragilidad a la hora de cumplir la ley moral”” (2021, p. 114). Dicha oración, pues, se adecúa a la perfección al tipo de oración que un ser racional, pero finito, como el hombre, afectado de un mal radical, puede dirigir a aquel Ser que, por su condición divina, puede complementar sus esfuerzos por hacerse digno de justificación.

Podría, entonces, decirse que en el Padre Nuestro se le revela al hombre su particular condición, en la medida en que quien la reza hace suyo

el espíritu de la oración. Ahora bien, como ha explicado el profesor Rovira, tres son las condiciones que ha de cumplir una oración para poder considerarse tal, a saber: primero, que haya una aproximación a Dios por parte del orante; segundo, que se pida algo y, tercero, que exista una razón por la que puede serle concedido lo que pide el que ora.

Pues bien, al tratar de estas condiciones, señala lo siguiente el profesor Rovira:

ni en la oración en general ni en el padrenuestro en particular nos relacionamos realmente con Dios, sino solo con la idea de Dios [...] Al rezar el padrenuestro nos quedamos, más bien, reclusos en nuestra propia razón pura práctica y sus exigencias (2021, p. 130).

De este modo, aunque el espíritu de la oración se adecúe al hecho de que el hombre requiere un complemento divino para alcanzar su justificación, lo cierto es que, a mi parecer, el sentido de dicha oración, su utilidad, radica en que el rezo del Padre Nuestro supone un reconocimiento por parte del hombre de su peculiarísima condición. Queda de lado, pues, para Kant el que por medio de dicha oración podamos o no llegar a tener una relación con una sustancia separada de nosotros. En sí misma, la oración del Padre Nuestro tiene ya un sentido pleno, por cuanto se adecúa a las necesidades de un ser como el hombre. Por esto afirma Kant lo siguiente:

Un deseo cordial de ser agradable en todo nuestro hacer y dejar [...] eso es el espíritu de la oración, el cual puede y debe tener lugar sin cesar en nosotros. Pero vestir este deseo (aunque solo sea interiormente) de palabras y fórmulas puede a lo sumo comportar solamente el valor de un medio en orden a la vivificación reiterada de aquella intención en nosotros (RGV, AA: 06, 194-5).

El fin de la oración ha de ser, pues, para Kant el de purificar la intención que, como se ha dicho ya, puede estar siempre atravesada de motivos empíricos. Así, el Padre Nuestro expresa

el espíritu de la oración de un modo excelente [...] en esta fórmula no se encuentra nada más que el propósito de una buena conducta, el cual, ligado con la conciencia

de nuestra fragilidad, contiene un deseo constante de ser un digno miembro en el Reino de Dios (*RGV*, AA: 06, 195 nota).

Así, purificar la intención no es más ni menos que la expresión del querer hacer de nuestra voluntad una voluntad santa.

Que, efectivamente, haya fuera de nosotros un ser que escuche esta plegaria y nos conceda la gracia es algo que, sin embargo, no podemos esperar saber si profesamos la religión moral de Kant. Sin embargo, y aunque puede resultar paradójico, la exaudibilidad de dicha oración está, dice Kant, completamente garantizada, por cuanto que potencia el deseo del hombre de ser agradable a Dios mediante la idea de Este. El efecto de la oración, pues, no ha de ser la concesión de favores. Más bien, dicho efecto se alcanza con la misma vivificación del deseo de purificar nuestra voluntad, pues “si es serio (activo), produce él mismo su objeto (ser agradable a Dios)” (*RGV*, AA: 06, 195 nota).

De este modo, más que contravenir alguna de las condiciones de la oración antes referidas, lo que ocurre es que Kant las reinterpreta. El acercamiento a Dios es la purificación misma de la voluntad, es decir, cuanto más pura es la intención, más se asemeja a Dios quien la guarda. La razón por la que se pide esa purificación es que, efectivamente, el hombre la necesita. Lo que se sigue, pues, de esta interpretación moral del Padre Nuestro es que por medio de ella no apelamos a algo distinto de nosotros, sino a nosotros mismos en cuanto seres racionales; apelamos, pues, en definitiva, a la razón práctica. Esta queda, pues, identificada, sino con Dios, al menos sí con toda seguridad con la idea de Este.

Ahora bien, la vivificación de ese deseo de purificación no es algo que el hombre meramente tenga que pedir, sino que el propio agente ha de tener un papel activo en ello. “Si es serio (activo)” (*RGV*, AA: 06, 195 nota), dice Kant, el deseo de quedar purificados produce ya su objeto. ¿Cuál es esta actividad? Entiendo, por mi parte, que no es la propia petición del deseo, sino que hace referencia a un tipo determinado de actividad que ha de realizar quien realmente exprese con sinceridad dicho deseo. Esta tarea está, a mi juicio, íntimamente vinculada con la conciencia moral y con su cultivo.

Desde mi punto de vista, por tanto, la autocomprensión que queda cifrada en el Padre Nuestro parece inmunizarnos contra aquellos errores o, si

se prefiere, desvaríos a los que está abierta la conciencia moral. En efecto, si entendemos que el deseo que se pone de manifiesto en la oración que enseñó Jesús nace del sabernos necesitados en términos morales, difícilmente podría uno no estar en guardia frente a aquellos problemas que suponen un cierto tipo de autoengaño. Así, veamos primero a qué problemas me refiero y, luego, cómo esa particular conciencia de la falta de probidad en el hombre puede evitar que caigamos en tales vicios.

La conciencia moral (*Gewissen*) conforma un concepto fundamental en toda teoría ética en general y cabe decir que, en particular, en la ética kantiana ocupa un lugar protagónico. Aunque la doctrina kantiana de la conciencia está sujeta a una cierta evolución (Vigo, 2020, pp. 22-142), lo cierto es que la importancia que Kant le concede es siempre sobresaliente. De hecho, cabe señalar que la conciencia moral no es simplemente un ejercicio intelectual, sino que, sobre todo, es ella misma un deber. Es decir, para que uno pueda actuar debidamente ha de llevarse a cabo la tarea de comprobar si la máxima que se persigue puede o no ser considerada también una ley.

Se trata, en definitiva, de una exigencia de autoesclarecimiento con respecto a si la máxima perseguida es o no adecuada a la ley moral. Ahora bien, como el propio Kant pone de manifiesto, la conciencia moral tiene una doble dirección. Por un lado, la conciencia moral indaga en dirección objetiva si la acción puede o no ser pensada como el caso de una ley moral. Sin embargo, la conciencia moral tiene también una dirección subjetiva por cuanto que, para poder actuar debidamente, es necesario haberse procurado una conciencia clara acerca de si la acción en cuestión es o no correcta. De este modo, como es sabido, Kant rechaza el probabilismo, es decir, rechaza el que se pueda actuar sin una conciencia clara con respecto a la legalidad de lo que uno mismo hace.

Ahora bien, la conciencia moral, 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. En esta línea, Vigo ha mostrado las tres formas defectivas posibles que puede adquirir la conciencia moral. En primer lugar, la eficacia de la voz de la conciencia puede quedar mitigada por el continuado ejercicio de acciones contrarias al deber. Así, al no prestarle la atención debida a la conciencia o al no jugar ella ningún papel en la deliberación, deja de escucharse con nitidez su voz.

En segundo lugar, la conciencia puede volverse micrológica y llevar a cabo infinidad de análisis de cuestiones muy menores que conducen, en último término, a restarle eficacia a la voz de la conciencia. Lo que ocurre, por tanto, en este segundo caso es que, por ejemplo, la conciencia moral se pierde en la infinita casuística y únicamente “especula en torno a leyes especulativas y, en otras partes abre la puerta” (*V-Mo/Kaehler (Stark)*, 197). Como el propio Vigo ha señalado, por cierto, esta última frase guarda cierta similitud, al menos en su significado, al modo en que queda caracterizado el fariseísmo en el Evangelio de San Mateo: “colar el mosquito y tragarse el camello” (*Mt*, 23, 24).

Por último, la conciencia puede adquirir un carácter gravoso y tomar así la figura de un tirano. En tal caso, uno se representa algo malo en sus acciones, para lo cual no hay realmente razón ninguna (*V-Mo/Kaehler (Stark)*, 197). De este modo, al ser tan dura la voz de la conciencia, uno se vuelve incapaz de seguirla y acaba por hacerle caso omiso.

Sea como fuere, estos tres vicios de la conciencia constituyen peligros para todo agente moral. Se trata, en efecto, de formas de la conciencia que le restan autoridad y que, en definitiva, hacen que su ejercicio se vuelva inútil. Esta devaluación de la conciencia es, así, un mal moral que es necesario evadir. Sin embargo, ¿cómo hacer tal cosa? ¿cómo estar prevenidos frente a tales vicios? Aunque Kant no ofrece en sus textos consejos para ello, cabe considerar aquí las tres últimas peticiones del Padre Nuestro y, en particular, aquella en la que el orante pide su liberación del mal, como una manifestación de este deseo. La caída en el mal moral que conforman estos tres vicios de la conciencia es de no menor importancia, pues cuando a uno se vuelve sordo a la voz de la conciencia muy difícilmente puede volver a recuperarla. Ello se debe a que, sin escuchar la voz de la conciencia, uno no puede ser capaz de volverse un agente moral, puesto que es precisamente la conciencia la que relaciona al agente con las leyes morales que pesan sobre él como obligaciones.

Ahora bien, el propio rezo del Padre Nuestro y la autocomprensión de la que participa quien lo reza hacen que uno esté advertido de este tipo de peligros. En efecto, como ha señalado Rovira, “el hombre, que no es nunca inocente, ha de contar, pues, con este mal radical, con esta propensión que se encuentra en su naturaleza” (2021, p. 124). Significa esto, a mi juicio, que el deber de la conciencia moral, esto es, el deber de asegurar o confirmar que la

máxima elegida es en sí misma buena y no que lo es por el hecho, por ejemplo, de que haya sido precisamente yo quien la elige, constituye un deber fundamental para todo hombre. En esta línea, considero que este deber de autoesclarecimiento coincide con la necesidad de luchar contra el mal que habita en la naturaleza humana. Pienso, además, que ese deber de autoexamen puede identificarse con el deber de autoconocimiento que Kant pone de manifiesto en *MS*:

Este autoconocimiento moral desterrará primero el místico desprecio de sí mismo como hombre [...] Pero también se opone a la autoestima nacida del amor a sí mismo, que consiste en tomar como pruebas de un buen corazón meros deseos [...]. La imparcialidad al juzgarnos a nosotros mismos en comparación con la ley y la sinceridad al autoconfesar el propio valor o la carencia de valor moral interno son deberes hacia sí mismo, que se derivan de aquel primer mandato del autoconocimiento (*MS*, AA: 06, 441-2).

En efecto, la imagen que de nosotros devuelve el ejercicio del autoconocimiento moral no es la de un ser despreciable, como ocurre en la tercera de las formas defectivas de la conciencia referidas antes. Más bien, lo que ocurre en el caso del hombre es que “el primer bien verdadero que el hombre puede hacer es salir del mal, el cual no ha de buscarse en las inclinaciones, sino en la máxima invertida y, por lo tanto, en la libertad” (*RGV*, AA: 06, 58 nota). Por tanto, la imagen que obtenemos de nosotros mismos cuando nos conocemos es la de un ser que, si no anda circunspecto respecto a su obrar, puede malograr su conducta. Como ha señalado Rovira:

hay, pues, en nosotros una originaria disposición al cumplimiento de la ley moral. Y aun cabe afirmar que nuestras disposiciones naturales a la búsqueda, tanto instintiva como racional, de la felicidad han de estar también al servicio de la susceptibilidad del respeto por la ley moral (2021, p. 167).

4. El *mysterium iniquitatis* y el autoengaño

Pues bien, como se ha podido ver un poco más arriba, dos son los deberes que se derivan del mandato del autoconocimiento. El primero de ellos es la imparcialidad al juzgarnos y el segundo es la sinceridad al autoconfesar el valor moral de las propias acciones. Como se ha visto ya, el deber del

autoconocimiento, el primer deber de la conciencia moral, conforma una suerte de *conditio sine qua non* del ejercicio de la buena conducta, de tal modo que, si se quebranta alguno de estos deberes, el hombre pierde su valor moral. No es por ello una cuestión baladí la que pone de manifiesto Rovira al citar el siguiente texto de *MS*:

Es curioso que la Biblia no consigne el fratricidio (de Caín) como el primer delito por el que entró el mal en el mundo, sino la primera mentira (porque contra aquel se rebela la naturaleza humana) y que al autor de todo mal lo llame el mentiroso desde el principio y el padre de la mentira (*MS*, AA: 06, p. 431).

En efecto, la falta de sinceridad con uno mismo al juzgar las propias acciones, así como el ocultamiento de las propias intenciones, no son meros obstáculos para que el hombre goce del bien moral. Son, más bien, los impedimentos que, precisamente por su carácter sibilino, pueden llegar a hacer imposible alcanzar el bien moral. De este modo, al hacernos incapaces de valorar la calidad moral de nuestra propia conducta, la conciencia moral puede o culparnos de cualquier cosa o no culparnos de ninguna. En palabras de Rodríguez Duplá: “quien crea no tener faltas, no las combatirá” (2019, p. 38). En efecto, quien no se reconozca a sí mismo como un ser capaz de faltar al bien moral, jamás se preocupará de “penetrar hasta las profundidades del corazón más difíciles de sondear” (*MS*, AA: 06, 441).

Esa miopía moral es aludida en la interpretación que Rovira hace del Padre Nuestro en Kant cuando señala que el mal radical produce en el hombre una distorsión de los valores morales. De este modo, el mal radical, la propensión humana a supeditar la prosecución del bien moral a la del amor propio, conlleva una cierta dificultad para poder captar lo que en cada ocasión es bueno o malo. Y es que, como ha mostrado Rodríguez Duplá, una de las acepciones del mal radical es, precisamente, el autoengaño, entendido este como una particular distorsión de la maldad de nuestra máxima.

Ahora bien, ¿cómo es posible el autoengaño? ¿es ya el autoengaño el mismo *mysterium iniquitatis* o, más bien, es aquel una consecuencia de este? Aunque no es posible responder por extenso estas cuestiones, me gustaría dejarlas al menos apuntadas aquí, ya que, como sugiere Enskat en su trabajo sobre los presupuestos cognitivos de la praxis racional, la mentira juega un

papel esencial en lo que podríamos llamar el fenómeno de la mala conducta (2019, pp. 252-253).

Pues bien, Kant define la mentira en *MS* como “falsedad deliberada” (*MS*, AA: 06, 430). En este sentido podemos decir que, cuando una persona miente, afirma algo que interiormente o para sí misma no da por verdadero.⁷ De este modo, hay dos condiciones solo bajo las cuales es posible mentira. La primera de ellas reside en el hecho de que los demás no puedan saber que no doy por verdadero eso que afirmo. La segunda, por su parte, es que los demás piensen que no estoy mintiendo, es decir, que creo eso que afirmo (*V-Lo/Blomberg*, AA: 24, 246). En efecto, a menos que se haya probado que una determinada persona no es de fiar, es un deber creer lo que esa persona dice. En lo que concierne a la primera condición, en cambio, el deber es, no del que escucha un testimonio, sino de quien lo da, a saber: la sinceridad.

Como ha mostrado Enskat, la antropología kantiana juega un papel decisivo a la hora de determinar qué es o no lo debido en cada caso (2019, pp. 246-247), pues, en efecto, si hubiera seres en otros planetas que no pudieran pensar más que haciendo públicos sus pensamientos, tales seres no podrían mentir (*Anth*, AA: 07, 331). Así, la mentira es algo que es posible para el hombre en la precisa medida en que los hombres no publican sus pensamientos más que por medio de la palabra.

Ahora bien, si es precisamente por el hecho de que el hombre solo puede hacer públicos sus pensamientos al expresarlos, pero puede decidir no solo no hacerlo, sino afirmar algo que él no cree o que, incluso, sabe que es falso, entonces, ¿cómo es posible el autoengaño? Es decir, ¿cómo es posible hablarme a mí mismo como si yo fuese una segunda persona, o sea, como si, en definitiva, no tuviera también esa segunda persona el mismo acceso que tengo yo a mi propio asentimiento? En palabras de Kant:

Es fácil probar la realidad de muchas mentiras internas de las que los hombres se culpabilizan, sin embargo, explicar su posibilidad parece más difícil: porque para ello se requiere una segunda persona a la que se tiene la intención de engañar, pero engañarse a sí mismo premeditadamente parece encerrar en sí una contradicción (*MS*, AA: 06, 430).

⁷ Para un estudio de la relación del dar por verdadero y la conciencia, véase La Rocca (2018).

En efecto, mentirse a uno mismo parece ser algo contradictorio, puesto que para mentir hace falta una segunda persona. Ahora bien, ocurre, de hecho, que los hombres se engañan a sí mismos, pero este tipo de engaño que subyace a la conciencia moral no ha de verse sin más como un engaño respecto a un estado de cosas dado. Es decir, no se trata de si podemos engañarnos a nosotros mismos respecto a si, por ejemplo, Madrid es o no la capital de España, sino que, más bien, se trata de un engaño respecto a otro tipo de cosas. En este tipo de fenómenos nos engañamos acerca de, por ejemplo, si basta con que una acción sea legal para que sea buena o sobre si la cualidad moral con la que nos contéplanos hace innecesario todo autoexamen.

Como ha mostrado La Rocca al preguntarse por la condición de posibilidad de la falta de sinceridad con uno mismo, no cabe plantear la cuestión del autoengaño como una inadecuación entre lo afirmado y lo que yo doy por verdadero (2018, p. 451). Para plantear esta cuestión justamente han de observarse algunos aspectos de la teoría kantiana del asentimiento.

1. En el *Canon* (*KrV*, A820-2/B848-50), Kant distingue dos tipos de asentimiento, a saber: la convicción (*Überzeugung*) y la persuasión (*Überredung*). Mientras que en el primero uno asiente con conciencia de las razones por las da por verdadero un determinado juicio, en el segundo caso uno no tiene tal conciencia.
2. La convicción se divide, a su vez, en tres tipos, a saber: opinar (*meinen*), creer (*glauben*) y saber (*wissen*).
 - a. En el caso del opinar las razones para el asentimiento son insuficientes tanto subjetiva como objetivamente
 - b. En el caso del creer las razones para el asentimiento son insuficientes objetivamente, pero sí bastan subjetivamente.
 - c. En el caso del saber las razones son suficientes tanto objetiva como subjetivamente.

Así, en lo que respecta al primer punto hay que señalar que uno no sabe cuando está persuadido ni cuando está convencido. Para saber si uno está convencido ha de comprobar si segundas o terceras personas asienten también ante el mismo juicio. Lo que parece claro, entonces, es que, para poder creer,

opinar o saber es necesario ser conscientes de las razones que me animan a estar convencido de algo.

Ahora bien, uno podría proceder, como en el ejemplo del inquisidor que Kant ofrece, sin hacer el debido examen de las razones que informan su conducta. De este modo, uno estaría persuadido en lo tocante a si hay que dar o no muerte a alguien por cuestiones de fe, pero no podría estar convencido con respecto a esta misma cuestión, pues no hay razones para supeditar la vida humana a la profesión de un determinado credo. Más bien, el debido examen de conciencia nos mostraría que no solo no hay razones para hacer tal cosa, sino que uno no debe nunca dar muerte a alguien a causa de su fe. La falta del inquisidor en el ejemplo de Kant, sin embargo, no ha de buscarse tanto en el error de su juicio, sino, sobre todo, en no haber comprobado qué tipo de razones le asisten a la hora de juzgar. No se trata, pues, de si está o no equivocado, sino de que ni siquiera se ha preguntado si podía estarlo o no.

Al rechazar Kant el probabilismo glosando la sentencia de Plinio “*quod dubitas, ne feceris*”, el regiomontano está mostrando la necesidad del examen de las razones de nuestro asentimiento o, dicho de otro modo, está haciéndonos ver la importancia de actuar por convicción y no movidos por la mera persuasión. De este modo, como señala Palacios, “la conciencia moral puede verse, en efecto, como un darse cuenta (*ein Bewusstsein*) que se presenta al hombre como un deber” (2003, p. 107).

Así, uno yerra en su conducta moral cuando no ha observado previamente si esta se adecua o no a la ley moral. Esto significa, pues, siguiendo con el análisis de La Rocca, que uno puede actuar sin haber hecho el debido examen de las razones que le debían asistir a la hora de actuar. El autoengaño no consiste, a tenor de lo dicho, en que uno simplemente se diga algo que no da por verdadero, sino en que uno se persuade de estar dispensado de cumplir con el deber de conciencia.

La conciencia moral aparece ilustrada en *MS* por medio de la imagen de un tribunal en el que uno mismo es reo, acusador, abogado e incluso juez. Esto, por cierto, no significa ni puede significar que lo que uno piensa acerca de lo que ha hecho sea bueno por el hecho de que haya sido uno mismo el que ha decidido hacerlo. Si fuera así, entonces, la consistencia interna de la máxima bastaría para dar por buena cualquier acción, es decir, bastaría que yo quisiese hacer una cosa para que fuera bueno hacer tal cosa. Más bien, cuando Kant habla de un tribunal en el que uno mismo es el juez lo quiere

poner de manifiesto es que uno ha de representarse a ese juez como una persona distinta de uno mismo. Esta persona, ideal o real, es la única con el poder incondicionado de dictaminar si lo que uno ha realizado es o no acorde a la ley moral.

Asistir así ante este tribunal interno, aunque no nos garantiza actuar bien, nos inmuniza contra la posibilidad de actuar mal. Ser conscientes de las razones que apoyan o rechazan una acción u omisión es, por tanto, una condición necesaria para el buen obrar. Sin embargo, uno puede relajar su conciencia moral de modo que, al asistir al tribunal interno de la conciencia, la falta de escrupulosidad al examinar los móviles de su propia conducta le lleve a falsear dicho tribunal.

Desde este punto de vista, considero que ese deseo vivificado por el rezo del Padre Nuestro, tal y como Kant lo entiende, guarda una estrecha conexión con el autoengaño. En efecto, el sabernos capaces del mal, así como el ser conscientes de que, a veces, hacemos lo que no queremos y no queremos lo que hacemos, pero también el sabernos en la necesidad de la asistencia en el ese juicio moral, todo ello, sirve de salvaguarda de la veracidad de ese tribunal moral interno que es la conciencia moral.

Bibliografía

Enskat, R. (2019). *Vernunft und Urteilskraft*. Karl Alber.

La Rocca, C. (2018). Selbstbewusstsein und Fürwahrhalten in Kants Theorie des Gewissens. *Natur und Freiheit*, 1(667), 441-455.

Palacios, J. M. (2003). *El pensamiento en la acción*. Caparrós.

Ratzinger, J. (1969). *Introducción al Cristianismo*. Sígueme.

Rodríguez Duplá, L. (2019). *El mal y la gracia*. Herder.

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

Vigo, A. (2020). *Conciencia, ética y derecho*. Georg Olms.

El cristianismo en el espejo de la religión moral de Kant

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ¹

Resumen

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

Palabras clave: Kant, cristianismo, religión moral

Christianity in the mirror of Kant's moral religion

Abstract

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

Keywords: Kant, Christianity, moral religion

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

¹ Universidad Complutense de Madrid. Contacto: dupla@ucm.es.

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

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

I.

1. Prolegómenos

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

II.

4. Sobre la delimitación del objeto de estudio

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Sobre la expresión “religión moral aplicada”

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

7. Sobre la justificación por la gracia

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

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

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

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

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

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

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

8. Sobre el Dios de la religión moral

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

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

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

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

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

Bibliografía

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

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 TERUEL¹

Resumen

El alcance heurístico del acto de la conciencia que tiene a Dios como objeto intencional puede ser entendido a modo especular, es decir, como reflejo de la estructura del sujeto trascendental. Para dilucidar si esta hipótesis se corresponde con el punto de vista kantiano en torno a la fe cristiana la ejemplificamos en la teoría de las ficciones de Hans Vaihinger. De ello resulta un replanteamiento del horizonte trascendental en el que se ubica el cristianismo en la interpretación de Kant.

Palabras clave: Metafísica, fe cristiana, teoría de las ficciones, Hans Vaihinger, Rogelio Rovira

Like in a mirror. Kant, Vaihinger and the theory of fictions: A footnote of Rogelio Rovira's *Kant and Christianity*

Abstract

The heuristic scope of the act of consciousness that has God as its intentional object can be understood in a specular way, that is, as a reflection of the structure of the transcendental subject. In order to elucidate whether this hypothesis corresponds to the Kantian point of view regarding the Christian faith, we exemplify it in Hans Vaihinger's theory of fictions. This leads to rethinking the transcendental horizon in which Christianity is located in Kant's interpretation.

Keywords: Metaphysics, Christian Faith, Theory of Fictions, Hans Vaihinger, Rogelio Rovira

¹ Universitat de València. Contacto: pedro.teruel@uv.es. El presente capítulo ha recibido el apoyo del proyecto de investigación científica y desarrollo PID2019-109078RB-C21 y PID2019-109078RB-C22, financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España (MCIN/ AEI /10.13039/501100011033). Forma parte de las actividades del grupo de investigación de excelencia PROMETEO/2018/121 de la Generalitat valenciana. Integra un proyecto plurianual sobre el alcance y los límites del naturalismo. Excepto en el caso de que se indique diversamente, las traducciones son propias.

Una hermosa escena de la filmografía de Ingmar Bergman narra el diálogo entre un padre y un hijo. Aquel, David, es padre de Karin, aquejada por una esquizofrenia incipiente; tanto él como su hijo Minus asisten impotentes al hundimiento de Karin en su psique escindida. Ante la desorientación de Minus —quien, ante su propia experiencia del mal, le pregunta angustiado sobre la existencia de Dios—, David le expone su credo personal:

DAVID. Solo te daré un indicio de mi propia esperanza. Consiste en saber que el amor existe como algo real en el mundo humano.
 MINUS. Supongo que se trata de una cierta clase de amor.
 DAVID. De todas las clases de amor, Minus. El más alto y el más bajo, el más absurdo y el más sublime. Todos los tipos.
 MINUS. ¿Y el anhelo de amar?
 DAVID. El anhelo y la renuncia. La confianza y la desconfianza.
 MINUS. Entonces, ¿el amor es la prueba?
 DAVID. No sé si el amor prueba la existencia de Dios o si el amor es Dios mismo.
 MINUS. Para ti, ¿el amor y Dios son lo mismo?
 DAVID. Mi vacío y mi desesperación se apoyan en eso.
 MINUS. Cuéntame más, papá.
 DAVID. De repente el vacío se vuelve abundancia, la desesperación vida. Es como un indulto, Minus, de la pena de muerte (Bergman, 1961, 1:24:03-1:26:08).

En el título del film resuenan reminiscencias paulinas: se trata de *Såsom i en spegel* (Bergman, 1961). La traducción del sueco ha conocido múltiples versiones, en una variedad que dista de ser banal. Mientras en España se distribuía con el título *Como en un espejo* (paralelo al alemán *Wie in einem Spiegel*), en México lo hacía como *A través del espejo* (equivalente al francés *À travers le miroir* o al brasileño *Através de um Espelho*). En los países de habla inglesa se añadió un adverbio que aparece en el texto paulino, “oscuramente”: *Through a Glass Darkly*. El adverbio pasaba a adjetivo en el holandés *Als in een donkere Spiegel*. El título en Argentina y Uruguay recoge aspectos de los anteriores: *Detrás de un vidrio oscuro*. En unos casos, la dirección de la mirada se concibe transitivamente, como un movimiento que alcanza su meta; en otros, como un mero reflejar al propio sujeto que busca. Es una verdad, más o menos huidiza, la que se persigue; así se evidencia en el título con que el film fue distribuido en Portugal: *Em Busca da Verdade*.

Esas modulaciones epistemológicas se refieren al objeto intencional de la experiencia religiosa y delimitan el campo semántico de la pregunta que

nos ocupa. De hecho, el pensamiento kantiano y su recepción brindan un estimulante escenario filosófico a la dilucidación del problema implícito en dicho mapa conceptual.

La relación de Kant con el cristianismo ha sido objeto de debate desde la primera hora de su recepción. Al entusiasmo inicial de Ludwig Ernst Borowski —quien, en la biografía leída y autorizada por Kant mismo (1804), vislumbraba en la obra kantiana un tesoro moral compatible con la Revelación— se sumó el de quienes vieron a Kant como un nuevo san Pablo (Romundt, 1886); otros saludaron la *Crítica de la razón pura* como un antídoto contra la dogmática, que habría de abrir el horizonte de la fe; fue el caso de Thomas Wizenmann en su entusiasta lectura de la *KrV* (1786).²

A partir de los años sesenta han tenido lugar numerosas aportaciones al debate, muchas de ellas en España: desde las que señalan una sustancial compatibilidad entre el idealismo trascendental y la religión cristiana —como la de José María Quintana (1989)— o subrayan el enlace entre la humildad epistemológica de Kant y el estatuto de la fe cristiana, como en José Gómez Caffarena (1983), hasta la que señala el carácter no personal de Dios en el planteamiento kantiano (Odero de Dios, 1992) o identifica la noción kantiana de Dios con el concepto de materia interpretado al modo hilozoísta, tal y como defiende Ada Lamacchia (1969), pasando por la tesis según la cual la teología trascendental se diluye en una lógica trascendental, expuesta por Adela Cortina (1981, 1984).

Consciente de esta pluralidad y respaldado por su prolongada trayectoria en los estudios en torno a Kant y a la filosofía moderna, Rogelio Rovira (2021) ha llevado a cabo una apuesta hermenéutica por cuyo medio busca un abordaje coherente con el punto de vista adoptado por el propio Kant a partir del viraje crítico. La visión que brota de dicha hermenéutica es especular: Kant nos habría devuelto una imagen del cristianismo que, en realidad, refleja las estructuras de la subjetividad trascendental.

² Una vertiente relevante en este primer tramo de la *Wirkungsgeschichte* tiene que ver con las conexiones entre la obra kantiana y la comprensión católica o bien reformada de la fe cristiana. Este asunto también forma parte de los tópicos en el estudio sobre la génesis del pensamiento kantiano. Se trata de un aspecto que cae fuera de nuestro enfoque en este artículo pero que posee conexiones relevantes con su contenido (en particular, en lo que concierne a las respectivas visiones sobre el alcance del conocimiento humano de lo divino o la concepción de la gracia). La multiplicidad doctrinal y la evolución histórica de los puntos de vista en las confesiones cristianas aconseja remitir a estudios específicos (Winter, 2000; Raffelt, 2005).

En Kant, según Rovira, el acto de la conciencia dirigido a Dios deviene reflejo de la propia imagen. Y, así, su alcance heurístico se resuelve en la distancia que media entre el cristal y el espejo. ¿Cuál es el estatuto de la fe cristiana en la lectura que Kant lleva a cabo? En las páginas que siguen abordaremos un aspecto de esta cuestión. Comenzaremos por exponer las líneas de fuerza de *Kant y el cristianismo*. Examinaremos entonces la clave de lectura con la que Hans Vaihinger quiso entender el abordaje kantiano de la religión: su teoría de las ficciones. En un tercer momento aportaremos nuestro punto de vista.

1. Kant y el cristianismo

En *Teología ética* (1986), Rovira había analizado la deflación metafísica implícita en el viraje trascendental. Por lo que respecta al conocimiento relativo a Dios, el rendimiento de dicho viraje se sustancia en una doble operación: la crítica de la pretensión teórica de la teología dogmática, en la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura*, y la exposición de la idea de Dios como postulado de la razón pura práctica, en la *Crítica de la razón práctica*. Entre las piezas que completan el rompecabezas se hallan la que en ocasiones se ha caracterizado como ‘cuarta crítica’, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, y, también, diversos pasajes de *El conflicto de las Facultades* o del *Opus postumum*. Recogiendo una trayectoria investigadora sostenida en el tiempo, Rovira se sitúa en la estela de esos textos para indagar en la visión del cristianismo que brota de todo ello. *Kant y el cristianismo* constituye el informe resultante de dicha indagación.

Las líneas maestras de tal abordaje vienen expuestas en un decisivo prólogo. En *La religión en los límites de la mera razón*, el filósofo de Königsberg delimita el ámbito de su interés —demarcado por las verdades que cristianismo y religión natural comparten, verdades que promueven la causa de la moralidad— y deja fuera aquello que no puede ser medido por el mismo rasero (a saber, la dogmática cristiana). De ahí resulta el reflejo del cristianismo en el espejo que la moralidad le pone delante. Un reflejo pobre e iluminador a la vez: para el cristiano, “esta reconstrucción de su credo se le presenta inevitablemente como un «empobrecimiento» y una «degradación»” (2021, p. 15); y, sin embargo, “ni el filósofo ni el cristiano pueden excusar el desconocimiento de este genial esfuerzo de Kant” (2021, p. 16).

Conocer ese esfuerzo implica un ejercicio de demarcación y una exégesis. A dicho ejercicio se dedica la primera parte de la obra. Consta de cuatro capítulos: “El cristianismo en la religión moral de Kant”, “El cristianismo en conceptos morales: fuentes, métodos y jerarquía de verdades”, “¿Quién dice el cristianismo en conceptos morales que es Cristo?” y —parafraseando al propio Kant— “Lo esencial y más excelente de la doctrina de Cristo”.

La segunda y la tercera parte despliegan la vertiente exegética, centrada en las enseñanzas de Cristo y la paulina Carta a los romanos. A las primeras se dedican dos capítulos: “El mandamiento del amor a Dios y al prójimo” y “El padrenuestro”. La segunda parte incluye tres capítulos, titulados según versículos de la Carta a los romanos: “¿Por qué no hacer el mal para que venga el bien?”, “Todos han pecado” y “Dios es el que justifica”.

El epílogo, “Un cristianismo sin Cristo”, funciona a modo de epanadiplosis. En él se remacha algo que había quedado mostrado convincentemente en el tercer capítulo del libro, a saber: que la demarcación moral del cristianismo hace innecesaria la figura de Cristo como verdadero Dios y verdadero hombre, así como su conexión con las personas divinas y su resurrección. Los dogmas cristológico y trinitario, que integran buena parte del Credo cristiano, no vendrían negados —ello requeriría un conocimiento excluido por el idealismo trascendental— pero sí declarados superfluos. Su valor veritativo podría ser equiparado al de un relato. Movido por las implicaciones materialistas de la vinculación entre pervivencia de la personalidad y recuperación del cuerpo que, a su juicio, conllevaría la comprensión literal del dogma, Kant considera la resurrección de Cristo como una “leyenda” (*SF*, AA 07, 40).

Sin embargo, todos ellos —los dogmas cristológicos y trinitario— pueden y han de ser interpretados en clave moral. Se trataría, pues de relatos con valor práctico, útiles para espolear la realización del ideal moral en una vida conforme al deber. Es en este sentido que se puede interpretar tanto la figura del maestro de los Evangelios como la doctrina teológica de la Trinidad. Así lo hace Rovira, siguiendo a Kant, en las secciones dedicadas a mostrar la identidad de Jesús como arquetipo moral y la triple referencia de la Trinidad a Dios legislador, gobernador y juez, que constituyen un aspecto de las posibles proyecciones morales del dogma (Rovira, 2021, pp. 51-58).

Detengámonos aquí. La lectura hermenéutico-moral de los dogmas cristianos parece implicar un cambio de registro: la clave histórica y metafísico-trascendente se disolvería en una literaria y ficticia, tal y como sucede con una leyenda cuya finalidad consiste en edificar moralmente y mover a la virtud. Todo ello nos sitúa en el campo semántico de la teoría de las ficciones. En su desarrollo —encrucijada entre metafísica, filosofía de la religión e idealismo trascendental— desempeñó un papel destacado Hans Vaihinger.

2. Cristianismo y teoría de las ficciones

Hans Vaihinger ocupa un lugar central en una red de lectores de Kant —desde Friedrich Albert Lange hasta Friedrich Nietzsche— cuya inspiración recogió en una síntesis original: el positivismo idealista o idealismo positivista, cuya clave de bóveda se halla en la filosofía del “como si” (*als ob*). A tal respecto, la fuente principal la encontramos en su obra magna *Filosofía del como si* (1911); por lo que respecta a las consecuencias de su planteamiento para la comprensión de lo religioso, en su artículo “¿Es la filosofía del como si contraria a la religión?” (1930). Entre un texto y otro se sitúa una contribución que constituye un cruce de caminos entre ambas perspectivas y el punto de vista de Kant. Se trata de “El talante antitético de Kant, explicado al hilo de su doctrina del como-si”. Fue publicada en 1921 en el marco de un homenaje colectivo a la hermana de Nietzsche, Elisabeth Förster-Nietzsche. El volumen fue coordinado por un primo de la homenajeada, Max Oehler, quien bien pronto radicalizaría su lectura en clave fascista del legado nietzscheano.

Vaihinger desplaza las coordenadas con las que se ha pretendido entender la noción de verdad hasta Kant —en cuanto adecuación del intelecto a la realidad, o de esta a la subjetividad trascendental— al ámbito de la inserción exitosa del sujeto en el mundo, entendida como conservación y reproducción biológicas. Recoge así el hincapié schopenhaueriano en la mediación del cuerpo entendido como objetivación de la voluntad (Schopenhauer, 1818), el trasfondo filo- y ontogenético de la lucha por la vida (Darwin, 1859) y la comprensión de la verdad en clave pragmática (Nietzsche, 1873). Las aproximaciones teóricas albergan ideas que, pese a resultar lógicas o empíricamente deficitarias, son asumidas por las ventajas prácticas —en el orden de la simplicidad conceptual, del sosiego psíquico o

de la organización social— que llevan consigo. Se trata de ficciones útiles (*nützliche Fiktionen*).

Para Vaihinger, Nietzsche tiene en común con Kant, entre otros rasgos filosóficos, la tendencia a exponer tesis contradictorias. A partir de los años sesenta del siglo XIX, en la *Wirkungsgeschichte* las posiciones se habrían alineado en dos frentes: por un lado, aquellos que intentaban disolver toda contradicción interna en el seno de una ortodoxia dogmática; por otro, quienes desestimaban el estudio de Kant por considerarlo paradójico y oscuro. A finales de los años setenta se habría abierto paso una nueva corriente, representada por la obra de Johannes Volkelt. Con la pretensión de entender a Kant mejor que él mismo lo hiciera, este expuso la tesis de que las contradicciones internas del kantismo reflejan la tensión irresuelta entre las tendencias filosóficas de su tiempo. Vaihinger reconoce que la lectura de Volkelt le espoleó a su propia fase “sintético-constructiva”: las tensiones presentes en la obra de Kant responderían a su aproximación polifacética a la realidad.

En contra de la opinión de Paulsen —para quien la filosofía kantiana podría representarse como un círculo cuyo centro estaría ocupado por una metafísica positiva, en sentido platónico o leibniziano—, el espíritu de Kant se podría representar, sugiere Vaihinger, como una elipse: en uno de sus extremos se hallaría el anclaje metafísico de las ideas de la razón; en el otro, la tendencia negativa a disolverlas en meras especulaciones simbólicas. En este sentido se refiere a la “constante tendencia kantiana a la mediación” (Vaihinger, 1889, p. 58) y a “las dos almas de Kant” (1921, p. 173). Todo ello hallaría su reflejo en la doctrina sobre los postulados de la razón pura práctica. En ellos se verifica una dinámica antitética, elíptica, que impide descansar en certezas teóricas:

Sin duda, hay también algunos pasajes en los que “nos restriega por las narices” sus postulados como solo un metafísico podría haber hecho; ahora bien, la mayor parte de los pasajes suena muy cautamente y contiene —como el propio Paulsen señala— “dolorosas cláusulas” que no los dejan entrar propiamente en vigor (Vaihinger, 1921, p. 164).

De ahí que Vaihinger defienda la interpretación en clave ficcionalista de los postulados kantianos. Notemos que su modulación de lo ficcional no

equivale al sentido usual en la época. En su *Diccionario de los conceptos filosóficos* (1904), Rudolf Eisler definía las ficciones como “asunciones que realizamos solo en orden a fines heurísticos”. En el planteamiento vaihingeriano, algunas ficciones pueden tener sentido heurístico, actuando a modo de acicate para la investigación científica (para la que, por ejemplo, la idea de alma constituiría una guía unitaria). Ahora bien, los objetos intencionales de la experiencia religiosa no poseerían valor veritativo alguno. Apuntarían a objetos ideales sin alcance extramental, cuya función consistiría en fomentar las disposiciones cuya coherencia promueven, a saber, las disposiciones morales. Desde aquí se puede establecer conexiones conceptuales con la ya referida lectura especular.

En un quiebro muy cercano a Feuerbach, Vaihinger apunta al horizonte humano como verdad de los predicados divinos. En este sentido resulta reveladora la referencia a uno de los argumentos de su eterno contrincante, Erich Adickes, que había englobado la teología kantiana en una interpretación realista. Vale la pena reproducir el argumento.

Adickes habría contado entre las pruebas a favor de la interpretación realista del postulado relativo a la existencia de Dios una conversación mantenida entre Kant y Johann Gottfried Hasse, recogida por este en su libro sobre los últimos dichos del filósofo. En una ocasión, Kant habría hablado a favor de la existencia de Dios aludiendo a la teleología de la Naturaleza, que se manifestaría en sus más nimios detalles: como cuando las golondrinas, no teniendo ya con qué alimentar a sus crías, las arrojan fuera de sus nidos (Hasse, 1804, p. 26). Con humor corrosivo, Vaihinger alude a ello como “argumentum pro existentia Dei ex avicula e nido dejecta” (1921, p. 181). Notemos que, en realidad, esa escena daba pábulo a diferentes visiones; a ojos de Schopenhauer, imaginamos, solo probaría una pugna implícita en la Naturaleza, objeto imposible de una teodicea. Pues bien: Vaihinger prolongó el relato para adecuarlo a sus fines. Unos niños —he aquí su recreación— encuentran una cría de golondrina arrojada del nido; la recogen y la curan. La escena es observada por un paseante. Este reconoce en ese cariño y ese cuidado “lo único en el mundo que queremos llamar ‘divino’, y que como divino queremos adorar” (Vaihinger, 1921, p. 182).

El planteamiento de Vaihinger conoció una muy temprana recepción (Witte, 1883); se ha visto en él la condición para la apropiación de Kant en marcos como el marxista (Oiserman, 1975). Recientemente, algunos teólogos

han adoptado aspectos considerados estimulantes. Es el caso de Sabine Joy Ihben-Bahl, Doctora en Teología práctica por la Universidad de Münster y desde 2018 vicaria de la parroquia reformada de Gotinga. Ihben-Bahl ha analizado la teoría vaihingeriana de las ficciones como *forma mentis* con valor catequético. Con ella se podría abordar la propedéutica de la fe cristiana bajo el signo del experimento mental; se contribuiría así a crear condiciones bajo las cuales se podría favorecer el acercamiento a la fe (Ihben-Bahl, 2021, pp. 322-329).

3. Kant y la lógica ficcional de la fe religiosa

Pongamos a prueba la lectura de la interpretación kantiana del cristianismo en clave ficcionalista. Lo haremos centrándonos en cuatro piezas básicas: la existencia de Dios como tercer postulado de la razón pura práctica, la doctrina de la gracia como corolario de dicho postulado, la naturaleza de Cristo y la adhesión a los principios morales.

3.1. La existencia de Dios como tercer postulado

La existencia de Dios es para Kant, como sabemos, postulado de la razón pura práctica (*KpV*, AA 05, 122). Por tal entiende Kant una “proposición *teórica* —como tal, indemostrable— en cuanto acompaña inseparablemente a una ley *práctica* a priori incondicionalmente válida” (*KpV*, AA 05, 122). Cabe subrayar que no se trata de un corolario metafísico, sino de una condición de posibilidad relativa a la concordancia entre naturaleza y moralidad: ambas tendrían en Él su fuente (*KpV*, AA 05, 122).

Una interpretación ficcional despoja a la noción de Dios de realidad extramental. La cuidadosa reconstrucción de Rovira parece inclinar la balanza hacia esta lectura: en la interpretación kantiana “se concibe a Dios, no como un ser personal realmente existente, sino como una mera idea, cuya realidad objetiva en sentido práctico cabe a lo sumo postular” (2021, p. 98). Por lo tanto, el amor no alcanzaría aquí —como sí sucede, en cambio, con el amor al prójimo— a un destinatario personal. Esta lectura queda apoyada por numerosas citas procedentes del *Opus postumum* según las cuales

no es Dios un ser fuera de mí, sino simplemente un pensamiento en mí. Dios es la razón práctico-moral que se da leyes a sí misma. Por eso, Dios no existe más que en mí, en torno a mí y sobre mí (AA 21, 145, cit. en Rovira, 2021, p. 130).

A pesar de la radicalidad de estas afirmaciones, hay aspectos del pensamiento kantiano que lo desplazan hacia el otro foco de la elipse. Para que la esperanza en la realización del bien supremo sea, de hecho, efectiva, ha de arraigar en la creencia en el contenido veritativo de su condición de posibilidad: ‘fe’ y ‘creencia’ se dan la mano, en el doble sentido recogido por la expresión alemana *Glaube*. La armonía última entre naturaleza y moralidad, solo captable *sub specie aeternitatis*, ha de ser efectivamente creída como aspecto perteneciente a la realidad en sí misma —que no puede ser conocido, pero sí pensado— y no como mero expediente para la serenidad psíquica (en cuyo caso reposaría sobre bases subjetivo-psicológicas y no objetivo-constitutivas).

Se trata de una peliaguda incompatibilidad, al menos aparente, entre dos aspectos subrayados por Kant. Si no queremos deslizarnos hacia la eliminación de uno de los extremos, habremos de buscar su lógica interna. Yo propondría aquí examinar cada uno de ellos a la luz de sendas esferas de realidad: conocimiento y acción.

Desde el punto de vista del conocimiento, tal y como sus límites han quedado demarcados por el idealismo trascendental, Dios no es objeto alguno que pueda ser conocido en el marco de la experiencia: es “un pensamiento en mí” y como tal no puede arrogarse existencia más allá de su relación eidética conmigo mismo en cuanto sujeto trascendental. Desde el punto de vista práctico, en cambio, esa noción, idealmente referida a su objeto noemático, constituye la condición de posibilidad de la realizabilidad de la síntesis entre moralidad y felicidad en el bien supremo. En el lenguaje de la *KrV* diríamos que tiene sentido (*Sinn*) y también referencia (*Bedeutung*), si bien esta es idealmente postulada a partir de una exigencia de la razón pura práctica.

Esta doble afirmación es compatible tanto con el uso lógico de la razón y la teoría de la referencia implícita en la *Crítica de la razón pura* como con el planteamiento del deber recogido en la *Crítica de la razón práctica*. El postulado de la razón pura práctica no reintroduce de rondón en el sistema del conocimiento algo que por su propia naturaleza lo excede, puesto que no cumple las condiciones señaladas por la Estética y la Analítica trascendentales: su estatuto es el del pensamiento no contradictorio y la creencia racional. Por otro lado, que los preceptos morales resulten atendibles no depende de un decreto arbitrario de la divinidad, sino del reconocimiento de que se hacen merecedores por medio del escrutinio racional,

reconocimiento expresado en el respeto incondicional y formulado en imperativos categóricos. Dicha compatibilidad resulta coherente con la no contradicción del cristianismo con el uso lógico de la razón, su indecidibilidad desde el punto de vista del uso teórico de la razón y su convergencia con el interés de la razón práctica en relación con el ser humano: es decir, con las “reglas del método” en las que Rovira sistematiza la hermenéutica del cristianismo llevada a cabo por Kant (2021, pp. 40-41).

Kant ha extraído consecuencias de esos planteamientos en el análisis de la vivencia religiosa. Tal y como Rovira pone de relieve, el mandamiento del amor a Dios y al prójimo encierra en sí el sentido de la actitud moral fundamental y del ideal de santidad (2021, p. 77); esta afirmación, señala, requiere matices encaminados a mostrar su compatibilidad con la teoría del deber, articulados en la distinción entre amor práctico en sentido impropio y en sentido propio tanto en relación con el prójimo como en relación con Dios (2021, pp. 83-92). Kant expone (*MS*, AA 06, 487) que el deber de amor hacia Dios incluye una dimensión formal, en cuanto legislador moral (*Pflicht in Ansehung Gottes*, “amor en consideración a Dios”) y otra material, como objeto de piedad (*Pflicht gegen Gott*, “deber para con Dios”):

Pero el deber de amor *en consideración a Dios* «expresa únicamente», al decir también del filósofo, «la relación de la razón con la *idea* de Dios, que ella misma se forja» (*MS* VI 487). El deber de amor *para con Dios*, en cambio, toma a Dios «como un ser que existe fuera de nuestra idea» (*MS* VI 487), postulando su existencia, sin embargo, solo «en tanto que pertenece necesariamente a la posibilidad del bien supremo» (*KpV* V 124) (Rovira, 2021, p. 93).

La afirmación de la existencia extramental de Dios sirve a efectos prácticos: no para ampliar —desde el sistema del idealismo trascendental— un imposible conocimiento del ser divino en cuanto tal, sino para apuntar a la condición requerida en orden a la consumación del bien supremo que la moralidad persigue. Esa condición queda, pues, restringida en su acceso teórico, pero no metafísicamente desactivada al modo de una ficción.

3.2. El auxilio de la gracia como corolario del tercer postulado

Un segundo aspecto que cabe tener en cuenta consiste en el suplemento para la consecución del bien supremo, a saber, la doctrina de la gracia. Se trata de

la ayuda que cabe esperar en la tarea moral en orden a alcanzar el bien supremo. He aquí una pieza difícilmente imaginable en la *forma mentis* de un autor como Kant y que depara tantas sorpresas al lector como interpretaciones divergentes y prejuicios, de sesgos contrapuestos, ha suscitado (Rodríguez Duplá, 2019, pp. 101-104, 140-142).

El punto de partida es la radical instalación del ser humano en el mal. Su estructura básica es lo que Kant, en relación problemática con la tradición teológica, considera propensión humana al mal radical.³ En el planteamiento kantiano —que rechaza la fragmentación de la evaluación moral en aspectos disociados— la posibilidad de ceder a las inclinaciones postergando el deber denota una corrupción de la máxima subjetiva; sobre esta base, la distancia entre la vida moral humana y el ideal de la virtud resulta insalvable. La introducción del postulado de la pervivencia del alma no resuelve el problema, dado que el progreso moral sería, a lo sumo, asintótico respecto de la santidad; el postulado de la existencia de Dios no haría sino agudizarlo, puesto que evidenciaría el abismo de esa distancia (*RGV*, AA 06, 72).

Es aquí donde se muestra, señala Kant, la necesidad de la gracia. En ello, la opción por la máxima buena viene presupuesta: el sujeto moral ha de hacerse digno de recibir ese suplemento que salve la distancia entre su realidad empírica y la excelsitud del ideal, que le libre del justo castigo que merecería su radical falta de adecuación moral. Ese indulto solo puede ser obtenido por un acto gratuito de cooperación sobrenatural (*RGV*, AA 06, 44-45, 47, 40, 51-52, 100, 139, 171, 191).

El planteamiento se aleja de la letra histórica de la doctrina cristiana. Kant rechaza la arquitectura básica de la noción cristiana de gracia en lo que se refiere a su fuente (la satisfacción vicaria llevada a cabo por Cristo), a sus medios (las prácticas formales entendidas como efectivamente causales) y a sus efectos (el sentimiento asociado a la actuación de la gracia, detectada en cuanto tal).⁴ Ahora bien, ello no implica un vaciamiento de sentido o una

³ En otro lugar me he ocupado del grado básico de dicha propensión, la *fragilitas*, desde el punto de vista de la aproximación neurofilosófica al problema de la voluntad acrática (Teruel, 2018).

⁴ Rodríguez Duplá lleva a cabo una eficaz síntesis de este triple rechazo (2019, pp. 117-124). A mi modo de ver, esos tres aspectos se pueden remitir a una misma clave: la concepción soteriológica basada en la transmisión del pecado original, que requeriría una satisfacción infinita. Se trata de la argumentación teológica que discurre entre Agustín de Hipona, cuya influencia fue decisiva en la doctrina cristiana a partir del concilio de Cartago (411-418), y el *Cur Deus homo* de Anselmo de Aosta (1094-1098). La fundamentación de dicha línea argumental resulta extremadamente problemática. En otro lugar he abordado esa problemática a la luz de su consecuencia ontológico-física, sus

desactivación de la gracia: esta reaparece como corolario del postulado que hace inteligible la posibilidad del bien consumado.⁵ Si la razón pura práctica la exige, entonces hemos de poder alcanzarlo:

Y es que a pesar de esa caída [del ser humano en el mal radical], en nuestra alma resuena sin mengua el mandamiento: *Debemos* convertirnos en seres humanos mejores. En consecuencia, también hemos de poder hacerlo, incluso en el caso de que lo que podamos hacer hubiese de ser, por sí mismo, insuficiente y de que nos hagamos, por ello, acreedores de un auxilio superior, inescrutable para nosotros. (RGV, AA 06, 45; véase también 47, 40, 51-52, 100, 139, 171).

Tal y como señala Leonardo Rodríguez Duplá (2019, pp. 125-127), esta argumentación transcurre en paralelo a la relativa al *faktum* de la libertad, en dos sentidos: por un lado, parte de algo dado (allí, la exigencia de mejora moral; aquí, la existencia de la ley moral); por otro, remite a una realidad cuyo fundamento se encuentra más allá de nuestro alcance cognoscitivo (allí, el nexo entre providencia divina y agencia humana; aquí, la estructura interna de la conexión entre libertad y causalidad natural). Leslie Stevenson considera que el sentido de la teoría kantiana de la gracia reside justamente en el reconocimiento de “un elemento de misterio último a la hora de explicar el comportamiento y el carácter humanos y de habérselas con ellos” (2014, p. 139).

El auxilio de la gracia, señala Kant, redonda en la justificación del ser humano, en el refuerzo de su perseverancia en la vida virtuosa, en la promoción de la comunidad humana guiada por la virtud y en la consecución de la convergencia entre bien moral y felicidad.⁶ Todo ello da razones para la esperanza: tal y como escribía a finales de abril de 1775 a Johann Caspar Lavater,

lo esencial y más excelente de la doctrina de Cristo es precisamente esto: que puso la suma de toda religión en ser honesto con todas las fuerzas en la fe, es decir, en la

implicaciones filogenéticas, su proyección pastoral-litúrgica y su alcance ontológico-ético (Teruel, 2014).

⁵ Allen W. Wood llega a caracterizar la afirmación kantiana de la gracia como auténtico postulado de la razón práctica (Rodríguez Duplá, 2019, p. 127 nota).

⁶ Recogiendo afirmaciones kantianas más o menos dispersas, Rodríguez Duplá expone sistemáticamente esas cuatro vertientes de la gracia (2019, pp. 130-132).

confianza incondicional de que Dios añadirá el resto del bien que no está en nuestro poder (*Br*, AA 10, 180).

He aquí el límite del idealismo trascendental. Como sendas vertientes de una misma línea se muestran, por una parte, la incapacidad del ser humano de alcanzar el destino asociado a la virtud plena; por otra, la necesidad de postular las condiciones que harían posible dicha convergencia y, con ella, la esperanza. En el sistema kantiano, la garantía última para la coherencia de la razón consigo misma se halla en esa sutura trascendental.

Se trata del confín último en el trabajo de la reflexión, del límite más alejado de la experiencia y de la más ambiciosa expresión de la exigencia de la razón. Su estatuto es el de garantía de coherencia sistemática: no más, y tampoco menos. El acercamiento kantiano a la religión reviste, pues, un carácter soteriológico. Kant “está persuadido de que el bien supremo no puede ser alcanzado sin la intervención de Dios, y está convencido además de que esa intervención es un don gratuito” (Rodríguez Duplá, 2019, p. 108). Ese excedente habría sido genialmente mostrado por el cristianismo, sin levantar por ello el velo del misterio: *through a glass darkly*. También en este aspecto, la lectura ficcionalista —que haría de la gracia un mero expediente literario— *non liquet*.

3.3. La naturaleza de Cristo

Hay otro aspecto en el que la interpretación ficcionalista ha de ser rechazada. Conciérne a la divinidad de Jesucristo, que no viene interpretada como ficción sino sencillamente puesta al margen. La identificación de Jesucristo con Dios —expresada en la noción teológica de Trinidad— no forma parte del acervo de la razón pura ni exige ser postulada. La naturaleza divina de Cristo resulta del todo indecible para el conocimiento teórico (*RGV*, AA 06, 64); para el práctico, resulta prescindible: si fuera probada, su ejemplo no nos serviría, pues rebasaría nuestras potencialidades (*SF*, AA 07, 39). Se posibilita así, a ojos de Kant, la identificación del cristiano con el Maestro: carne de su carne, sangre de su sangre.

Todo ello queda convincentemente expuesto por Rovira, quien llega a establecer una analogía con el arrianismo:

No es, ciertamente, el arrianismo del propio Arrio, quien, al poner a Cristo en el mismo plano ontológico que el de las criaturas, le atribuyó la divinidad solo en sentido figurado. Kant, más bien, al situar a Cristo en el terreno de la ejemplaridad moral para las criaturas racionales, no le puede otorgar la verdadera divinidad (2021, p. 53).

En este, como en tantos otros aspectos, se muestra la estructura pendular, elíptica, del pensamiento kantiano. La idea de Dios como ser extramentalmente existente ha de ser postulada como real; su encarnación en este mundo, como teóricamente indecible y prácticamente prescindible. Ni Dios ni Cristo constituyen la fuente del deber de amar; ahora bien, la afición amorosa dirigida a ellos permite cultivar una predisposición estética de la receptividad del ánimo y un sentimiento eficaz vinculado al cumplimiento del deber (*MS*, AA 06, 400, 457).

La existencia de Jesucristo es entendida, pues, como guía. La adhesión amorosa a su figura en cuanto maestro del Evangelio entraña el reconocimiento de la pureza moral de su ejemplo. Su naturaleza divina es, desde la razón teórica, indecible; desde la práctica, prescindible. Así pues, la interpretación ficcional se halla fuera de lugar.

3.4. La adhesión a los preceptos morales

La teoría vaihingeriana de las ficciones no ofrece una clave hermenéutica correcta para ninguno de los tres aspectos analizados. Lo hace, en cambio, en un cuarto punto: los preceptos morales han de ser considerados *como si* proviniesen del acto legislador del ser supremo que llamamos Dios (*RGV*, AA 06, 153). Con ello se pretende una afirmación metafórica sobre su legitimidad: poseen fuerza incondicionada. No ha de entenderse, en cambio, la indicación de su fuente: los preceptos morales no son vinculantes por el mero hecho de emanar de la voluntad divina, sino por su inteligibilidad.

El ser humano ha de comportarse “como si todo cambio de tendencia y todo mejoramiento dependiese solo de su propio esfuerzo” (*RGV*, AA 06, 52); “ha de proceder como si todo dependiese de él, y solo bajo esta condición puede esperar que una sabiduría superior otorgue la consumación a su bienintencionado esfuerzo” (*RGV*, AA 06, 100-101). No deja de llamar la atención el paralelismo con el conocido principio, solo aparentemente paradójico, de escuela ignaciana: se trata de confiar en Dios como si el resultado del propio obrar dependiese solo de sí mismo y de actuar como si

todo —en el planteamiento kantiano: la posibilidad de aspirar a la santidad en el bien supremo— dependiese de Él.⁷

En la consideración kantiana de la religión, y del cristianismo en particular, la relación de Dios con el mundo no se encuentra, digamos así, a la espalda del agente moral —ofreciéndole motivos para actuar conforme al deber— sino ante él, como horizonte trascendental sobre el que se recortan las condiciones de concordancia de la razón pura práctica consigo misma. El esfuerzo moral ha de ser intenso, comprometido, total, como si todo dependiese de sí mismo; aunque —y aquí radica el excedente metafísico— haya de ser postulado el auxilio de la gracia que supla la insuficiencia humana.

Cabe notar que aquí se abre el espacio para otro posible rendimiento de la teoría ficcional. La indecidibilidad teórica de la existencia de Dios, tal y como queda planteada por el viraje crítico, deja abierto el camino a una fe que desde el punto de vista lógico no sea contradictoria y que desde el práctico concuerde con las condiciones de realización de la ley moral. La apuesta práctica por la realidad extramental de Dios halla un correlato teórico en la noción de creencia doctrinal. Pues bien, un posible correlato práctico apuntaría a la aplicación de un aspecto de la teoría de las ficciones: la consideración *als ob* de la oración. En efecto, la oración —parafraseando a Teresa de Ávila, ese charlar amigablemente con quien sabemos nos ama— se da *como si* se poseyese un conocimiento completo de las condiciones que la posibilitan. Kant no mantiene la coherencia en este sentido: afirma que la oración, dirigida a un ser personal extramentalmente existente, resulta absurda, puesto que no se puede hablar con alguien a quien no se ve (*V-Mo/Collins*, AA 27, 323-324). Con ello efectúa una desconexión entre el tercer postulado y la doctrina de la gracia, por un lado, y el comportamiento humano en la relación con Dios, por otro. La teoría de las ficciones mantiene ese vínculo gracias a la perspectiva del *como si*.

⁷ El principio no se debe al propio Ignacio de Loyola sino a un jesuita húngaro, Gabriel Hevenesi. Años después del fallecimiento del fundador, este redactó una antología de dichos en la estela de la inspiración ignaciana: los “destellos” o *Scintillae*. He aquí su formulación: “Haec prima sit agendorum regula: sic Deo fide, quasi rerum successus omnis a te, nihil a Deo, penderet; ita tamen iis operam omnem admove, quasi tu nihil, Deus omnia solus sit facturus”] (1948, p. 480; véase también García, 2010).

La perspectiva kantiana sobre el cristianismo no implica, pues, una genérica consideración ficcional, sino una restricción conceptual. De acuerdo con el viraje crítico, los presupuestos ontológicos de la vivencia cristiana son situados más allá del conocimiento —como imposible objeto de constitución óptica, por exceder infinitamente cualquier experiencia del sujeto trascendental (A621/B649)— mientras se aprovecha sus elementos que concuerdan, *kat' Ánjrwpon* a priori, con las condiciones de la esfera práctica. Queda así abierta la perspectiva de la fe (*KrV*, BXXX; véase 856-857).

Desde el punto epistemológico, la fe reviste, pues, insuficiente certeza objetiva y, a la vez, profunda certeza subjetiva. He aquí una duplicidad inherente al conocimiento que ella proporciona: es luz oscura, visión a través de un cristal empañado. En época de Pablo de Tarso, los espejos solían ser de bronce bruñido; proporcionaban, por ello, una imagen borrosa, no comparable a la original. De ahí que el autor glose la metáfora aludiendo al carácter enigmático, oscuro, que contrasta con la nitidez del conocimiento que vendrá cuando pase lo transitorio: “Ahora vemos en un espejo, en enigma. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo parcial, pero entonces conoceré como soy conocido” (1 Cor 13, 12 [1984, pp. 1647]).

La posición kantiana respecto de Jesucristo cae del lado del espejo: dentro de los límites marcados por la experiencia. Tal y como se había propuesto, no recoge en ella los contenidos estrictamente revelados del cristianismo. La fe cristiana implica una apuesta personal por la revelación histórica de Dios y por la divinidad de Cristo en cuanto palabra amorosa de Dios para la Humanidad; en coherencia con el planteamiento de partida, Kant no se pronuncia al respecto. Y, sin embargo, —de nuevo la elipse kantiana— hay en la adhesión a la figura humana de Cristo elementos que remiten a Dios en sentido propio: de ahí que el amor a uno y otro posea una peculiar naturaleza transitiva, que se proyecta sobre la esfera práctica. Dicho a la inversa: la noción cristiana de Dios, y la figura de Cristo, iluminan la esencia prístina de lo moral y, de ese modo, promueven la realización de lo divino en el mundo. En palabras de Kant, en el poema que dedicó a Theodor Christoph Lilienthal tras el fallecimiento de este el 17 de marzo de 1782, se trata de esperanza: la de quien “cree para obrar rectamente, obra rectamente para creer con alegría” (AA 17, 397).

Algo de todo ello se halla expresado en unos conocidos versos que desde el siglo XVII forman parte del acervo poético en lengua castellana. Se

trata de un soneto de atribución incierta, publicado en una antología compilada por Antonio de Rojas (1628; véase también Verd, 2017, p. 158). Reza así:

No me mueve, mi Dios, para quererte
el cielo que me tienes prometido,
ni me mueve el infierno tan temido
para dejar por eso de ofenderte.

Tú me mueves, Señor, muéveme el verte
clavado en una cruz y escarnecido,
muéveme ver tu cuerpo tan herido,
muévenme tus afrentas y tu muerte.

Muéveme, en fin, tu amor, y en tal manera,
que aunque no hubiera cielo, yo te amara,
y aunque no hubiera infierno, te temiera.

No me tienes que dar porque te quiera,
pues aunque cuanto espero no esperara,
lo mismo que te quiero te quisiera.

Se trata, *mutatis mutandis*, de una hermosa expresión de lo que Kant llama amor activo en sentido propio. El terreno de la fe cristiana no es el del premio y el castigo, sino el del amor: por eso, ni la promesa del cielo ni la amenaza del infierno pueden ser la causa de ese movimiento del ánimo que lleva a hacer el bien o dejar de hacerlo. Si ellas o cualquier recompensa terrena lo fueran, se acabaría mercadeando con la fe. Pero, parafraseando al Cantar de los Cantares (8, 7), dar por el amor todos los bienes sería despreciarlo.

A modo de conclusión

Tal y como señala Rogelio Rovira, “presentar y valorar la interpretación kantiana del cristianismo equivale a exponer el «reflejo del cristianismo», si cabe decirlo así, que devuelve el espejo de la religión moral propugnada por Kant” (2021, pp. 12-13). La valencia de verdad del cristianismo constituye en Kant el objeto de una deflación profunda. Y, sin embargo —como para el joven del diálogo que reproducíamos al principio—, la fascinación que suscita en el filósofo de Königsberg es también honda. Más aún: el cristianismo contiene, a su juicio, un potente principio de verdad efectiva, de

realización práctica. Las fuentes de dicha eficacia están comunicadas subterráneamente con las de la moral misma: en ese subsuelo, ley moral y libertad se entrelazan.

Varias convergencias semánticas y conceptuales nos han conducido a analizar la teoría de las ficciones de Vaihinger como clave hermenéutica en orden a entender la operación filosófica llevada a cabo por Kant respecto del cristianismo. Sin embargo, seguir esta pista nos ha llevado a desecharla: ni el contenido intencional del tercer postulado de la razón pura práctica ni la doctrina kantiana de la gracia permiten esa lectura; tampoco lo hace la aproximación a la figura de Jesucristo. No obstante, hemos apuntado cómo una pieza del planteamiento kantiano encaja en el esquema ficcional: la consideración de los deberes morales como si de preceptos divinos se tratase.

El horizonte trascendental viene resignificado por la exigencia de la razón pura práctica. La herida abierta por el mal moral requiere una sutura metafísica que sobrepasa los límites de la experiencia; a juicio del filósofo, dicha sutura viene reclamada por la coherencia de la razón pura práctica consigo misma. Que la razón, en esa irrestricta pretensión de coherencia, pudiese fracasar —desfondarse en el desajuste soteriológico y la futilidad metafísica— es algo a lo que Kant, convencido de la inteligibilidad del cosmos, no podía dar cabida. Esa fractura es el abismo al que la razón se asoma. Quien ha vivido algo de lo que en el Evangelio se anuncia puede reconocer en el planteamiento kantiano un reflejo parcial, un escorzo: como en un espejo.

Estos y otros temas constituyen el objeto de una obra sólida, trasunto de una dedicación larga y minuciosa. En sus páginas se reflejan, con destellos que fascinan e interrogan, las dos almas de Kant. Con ella, Rogelio Rovira completa, en cierto sentido, la elipse que empezó a trazar hace treintaicinco años.

Bibliografía

Bergman, I. (1961). *Såsom i en spegel*. Svensk Filmindustri.

Bergman, I. (2006). *Como en un espejo*. Manga Films.

- Borowski, L. E. (1804). *Darstellung des Lebens und des Charakters Immanuel Kant's. Von Kant selbst genau revidirt und berichtet*. Friedrich Nicolovius.
- Cortina, A. (1981). *Dios en la filosofía trascendental de Kant*. Ediciones Universidad Pontificia.
- Cortina, A. (1984). Die Auflösung des religiösen Gottesbegriffes im Opus postumum Kants. *Kant-Studien*, 75, 280-293.
- Darwin, C. R. (1859 [1884]). *The Origin of Species by Means of Natural Selection*. John Murray.
- Eisler, R. (1899 [1904]). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Mittler.
- García, J. A. (2010). Confía en Dios como si todo dependiera de ti... *Manresa. Revista de Espiritualidad Ignaciana*, 82(324), 277-284.
- Gómez Caffarena, J. (1983). *El teísmo moral de Kant*. Cristiandad.
- Hasse, J. G. (1804). *Letzte Äußerungen Kants von einem seinem Tischgenossen*. Friedrich Nicolovius.
- Hevenesi, G. (1948). Selectae S. Patris nostri Ignatii sententiae, n. II. En *Thesaurus spiritualis Societas Jesu*. Typis Polyglottis Vaticanis.
- Ihben-Bahl, S. J. (2021). Als ob wir etwas zu feiern hätten! Gottesdienst als Fest. En M. D. Krüger (Ed.), *Religion, Fiktion, Wirklichkeit. Beiträge zum Gottesverständnis in der Moderne* (pp. 287-329). Evangelische Verlagsanstalt.
- Lamacchia, A. (1969). *La filosofía della religione in Kant. I. Dal dogmatismo teologico al teísmo morale (1755-1783)*. Lacaíta.
- Nietzsche, F. (1873 [1973]). *Über Wahrheit und Lüge in außermoralischen Sinne*. En G. Colli y M. Montinari (Eds.), *Werke*, III, vol. 2. Walter de Gruyter.
- Odero de Dios, J. M. (1992). *La fe en Kant*. EUNSA.
- Oiserman, T. I. (1975). Die Dinge an sich und die Noumena. En G. Funke (Ed.), *Akten des 4. internationalen Kant-Kongresses (Mainz 1974). Teil III: Vorträge* (pp. 96-102). Walter de Gruyter.

- Quintana, J. M. (1989). Introducción a Kant, I.: *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios*. Promociones y Publicaciones Universitarias.
- Raffelt, A. (2005). Kant als Philosoph des Protestantismus – oder der Katholizismus?. En N. Fischer (Ed.), *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte* (pp. 139-159). Herder.
- Rodríguez Duplá, L. (2019). *El mal y la gracia. La religión natural de Kant*. Herder.
- Rojas, A. de (1628). *Vida del espíritu para saber tener oración y unión con Dios*. Imprenta Real.
- Romundt, H. (1886). *Ein Neuer Paulus: Immanuel Kants Grundlegung Zu Einer Sicherer Lehre Von Der Religion*. Nicolaische Verlags-Buchhandlung.
- Rovira, R. (1986). *Teología ética. Sobre la fundamentación y construcción de una teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant*. Encuentro.
- Rovira, R. (2021). *Kant y el cristianismo*. Herder.
- Schopenhauer, A. (1818; 1819 [1911]). *Die Welt als Wille und Vorstellung*, vol. I. En P. Deussen (Ed.), *Sämtliche Werke*, vol. I. Piper & Co.
- Stevenson, L. (2014). Kant on Freewill, Grace and Forgiveness. *Diametros*, 39, 125-139.
- Vaihinger, H. (1911). *Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus; mit einem Anhang über Kant und Nietzsche*. Reuther & Reichard.
- Vaihinger, H. (1889 [1922]). *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, vol. I. Union Deutsche Verlagsgesellschaft.
- Vaihinger, H. (1921). Kants antithetische Geistesart erläutert an seiner Als-Ob-Lehre. En M. Oehler (Ed.), *Den Manen Friedrich Nietzsches. Weimarer Weihgeschenke zum 75. Geburtstag der Frau Elisabeth Förster-Nietzsche* (pp. 151-182). Musarion Verlag.
- Vaihinger, H. (1930). Ist die Philosophie des Als-ob religionsfeindlich?. En *Festschrift zu Ehren des Professors Liljequist*. Aspelin.

Verd, G. M. (2017). Antonio de Rojas, sus obras, su condena, sus «poesías místicas» y el soneto «No me mueve, mi Dios, para quererte». *Archivo Teológico Granadino*, 80, 79-171.

VV.AA. (1984). *Biblia de Jerusalén*. Desclée de Brouwer.

Winter, A. (2000). *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*. Olms.

Witte, J. (1883). Vaihinger und seine Polemik. *Philosophische Monatshefte*, 19, 597-614.

Wizenmann, T. (1786). *Die Resultate der Jacobi'schen und Mendelssohn'schen Philosophie; Kritisch untersucht von einem Freiwilligen. Non quis? sed quid?*. G. T. Göschen.

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 desafortunada.

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 defiendo 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 preocupado, 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 arrogue 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 tuyas 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 afeción 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 rastree 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 reprobable” (*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* afeción 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 afeción 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 ‘afeción 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 “prensiones 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). Adviértase 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 ‘milenarismo’, 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 incomprensido 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 los 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 os 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 Bewegungskgründe*], 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?

Expliquémoslo 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 velemos 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. Umriss 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.



Recensiones

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 CALVO¹

“¿Hacen las buenas vallas buenos vecinos?”. Esta pregunta con que da comienzo la introducción recorre todo el contenido de una obra que trata de abordar una gran variedad de cuestiones concernientes a la relación entre las fronteras y la justicia. ¿Son aquellas una condición necesaria para esta o resultan más bien un impedimento? ¿En qué ocasiones suponen una u otra cosa? Onora O’Neill considera como una tarea fundamental de la filosofía política la reflexión “acerca de si las diversas formas de fronteras y las inclusiones y exclusiones que crean pueden estar justificadas y cómo lo estarían” (p. 11). De esta forma, y desde la herencia y discusión con pensadores tan importantes como Kant, Rawls o Burke, se cuestionan visiones comunes y ampliamente asumidas sobre los derechos humanos. La autora mantiene, por ejemplo, una visión crítica y escéptica de la Declaración Universal de los Derechos Humanos como una lista de derechos altamente indeterminados que no habla de quién ha de asumir las obligaciones que evidentemente han de asociar para su cumplimiento, pues “las apelaciones a los derechos son mera retórica a no ser que alguien asuma las correlativas obligaciones” (p. 104).

La excelente traducción al castellano de esta obra nos ofrece, pues, la posibilidad de enfrentarnos a un círculo de cuestiones de una importancia vital para el mundo actual, ya que devuelve la responsabilidad que le toca a cada individuo en particular y a las instituciones nacionales y transnacionales, a la par que traza una trayectoria que cuenta con todos los desafíos globales de la actualidad. La atención que Laura Herrero pone en la aclaración de la traducción en las notas a pie de página repercute muy positivamente en la comprensión del texto, facilitando el acceso del lector al sentido originario con que O’Neill expone sus reflexiones.

¹ Universidad Complutense de Madrid. Contacto: mgines01@ucm.es.

En la primera parte del libro, *Hambre a través de las fronteras*, se plantean una serie de cuestiones relativas a la actual situación global respecto de los recursos del planeta —así como también se llama la atención sobre la inmediatamente venidera—. ¿Quién es culpable de las muertes provocadas por el hambre? ¿Es esta una situación evitable? En una genial analogía la autora compara el momento presente en torno a la cuestión del hambre con un bote salvavidas de seis personas sobre el que se postulan casos en los que varía la cantidad de recursos y las necesidades de las personas pasajeras. En algunos de los casos, por ejemplo, se trata de un bote bien equipado, en otros no. De esta forma, se muestran de forma clara las dinámicas que rigen de cara al reparto de recursos, derechos y obligaciones. Sin embargo, y aunque en buena medida se apuntan y señalan los problemas a los que hoy nos enfrentamos, el libro no se limita a llevar a cabo una crítica contra las políticas injustas, sino que mantiene una labor positiva, como en el caso de la distribución de los recursos globales, en la medida en que también se sugieren “principios sobre los que podrían reposar razonablemente las medidas frente al hambre y a la situación de prehambruna” (p. 52). La autora no busca centrarse meramente en exponer el estado actual relativo a las situaciones de hambre, pobreza, etc., en el mundo porque, como señala, los meros datos no nos indican qué hacer. Se centra, pues, en orientar nuestra atención a la acción; qué hacer respecto a la carestía global a la que nos aproximamos, qué posibles medidas es bueno apoyar frente al hambre y, más inmediatamente, la “situación de prehambruna”. Todo ello sin perder de vista la dificultad de apuntar al culpable en las situaciones de hambruna.

En la segunda parte del libro, que lleva por título *Justificaciones a través de las fronteras*, se discuten distintas posturas en torno a esta complicada cuestión, la de si las propias fronteras están justificadas, y en su caso de qué manera lo están. Uno de los puntos de vista polemizados es aquel que apela a sentidos de la identidad, comunidad o afiliación nacional como forma de justificación de fronteras nacionales y estatales. Sin duda entre los principales argumentos que a menudo se aportan a favor de las fronteras se encuentra aquel que se basa en la advertencia de que la no existencia de fronteras derivaría inevitablemente en la tiranía de la concentración del poder mundial en un solo Estado, en lugar de estar repartido entre los diversos Estados nacionales: “Tal estado mundial concentraría poder y los aspectos comunes que se mencionan para temer un gobierno mundial y su concentración colosal de poderes me parecen serias razones” (pp. 140-141).

Por otro lado, la autora señala que los conceptos empleados en este tipo de argumentos, como son los de “comunidad” o “identidad nacional”, no poseen unos límites claros, y se revelan por ello mismo incapaces para establecer fronteras fácticas definidas. Las fronteras son a menudo necesarias para la justicia y en ocasiones también impedimentos para la misma.

Asimismo, se discute la necesidad de la abstracción en la justicia para poder ajustarse a la innegable heterogeneidad de comunidades y culturas del planeta. Una noción de justicia vinculada con el ideal de la ciudadanía en el pensamiento liberal plantea también diversos problemas, pues es un ideal que no todos los pueblos comparten. Sin una abstracción, que a menudo es acusada, no es posible la comunicación entre culturas diversas o, como señala la propia O'Neill, “no hay nada que sea universalmente relevante” (p. 163). Con ánimo de aclarar el difícil contexto en el que estas cuestiones hacen su aparición, la autora lleva a cabo una relevante distinción entre abstracción e idealización, distinción que es particularmente importante a la luz de las consecuencias que entraña, a saber, que mientras que la abstracción nos permite llegar a un público que está en desacuerdo con nosotros, no es este el caso de la idealización.

Se comparan dos propuestas de la justicia más allá de las fronteras, las de Kant y Rawls. Ambos autores comparten, digamos, un mismo punto de partida: ninguno de ellos apoya la idea de un estado mundial, pero los dos piensan que la justicia necesita algo más de lo que puede ser ofrecido por los Estados y sus instituciones internas. Sin embargo, el conflicto surge rápidamente, pues para Kant la consideración de la justicia deriva de una consideración de la razón práctica, mientras que para Rawls, “la dependencia de Kant de una consideración de la razón práctica tiene presuposiciones metafísicas inaceptables” (p. 199). Resulta de todo punto interesante la lectura antimetafísica que O'Neill da a los argumentos kantianos, haciendo de ellos presupuestos válidos para una consideración realista de la justicia a través de las fronteras.

Al término de esta parte del libro es inevitable retomar, por tanto, las cuestiones: ¿Se puede ofrecer alguna justificación? ¿Es importante ofrecerla? Y, en tal caso, ¿qué tipo de justificación sería válida? Una de las consideraciones que pretende mostrarse, y que revela el trabajo que aún queda por hacer, es que la lista de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, como señalábamos, contiene derechos altamente indeterminados,

lo cual explicaría el amplio acuerdo que hay al respecto y los conflictos que surgen cuando las discusiones se centran en aspectos más concretos de los derechos humanos.

La tercera parte, *Acción a través de las fronteras*, está principalmente interesada en el análisis de las obligaciones, y por tanto en el contexto de agencia que tiene que hacerse cargo de las mismas para que tenga siquiera sentido hablar de derechos. En esta parte, uno de los temas que vehicula el tratamiento de estas cuestiones es el pensamiento de Edmund Burke, autor que rechaza deliberadamente los derechos abstractos y sobre el que se da una cierta controversia en sus interpretaciones. O'Neill se pregunta, ¿qué hay bajo la crítica de Burke a la abstracción de los derechos? A partir de este planteamiento realizará todo un recorrido por las obligaciones que entrañan los derechos; una de las principales tareas para el respeto y la realización de estos en tanto que universales es “interpretar sus variables exigencias en modos en que sean mutuamente coherentes” (p. 270). Uno de los problemas ineludibles para ello es el de la vinculación de la justicia con los Estados. El pensamiento actual acerca de los derechos humanos no llega muy lejos cuando, por ejemplo, se trata de asegurar los derechos de aquellos cuyo Estado no lo hace o de las personas apátridas. Este tipo de problemas llevan a la autora a señalar la contradicción que supone, por parte de muchas de las consideraciones cosmopolitas, que se afirme que la justicia ha de alcanzar a todos los seres humanos sin importar el lugar del planeta donde viven ni su nacionalidad, y sin embargo considerar a los Estados territoriales los agentes primarios de justicia, de modo que las obligaciones cambian a uno u otro lado de las fronteras. ¿Hay alguna alternativa a la asunción de que deben ser los Estados los agentes primarios de justicia?

En efecto, se dan tres razones principales para desconfiar de la suficiencia de los Estados como agentes principales de justicia: la primera es que muchos Estados son injustos y no buscan implantar la Declaración Universal de los Derechos Humanos; la segunda es que aun teniendo voluntad, muchos son incapaces de asegurar la justicia para sus ciudadanos o miembros; una tercera razón es que, en el caso de que un Estado cumpla todo lo anterior, el proceso de globalización a menudo le exige “hacer sus fronteras más porosas, es decir, debilitar el poder estatal y permitir a agentes poderosos y organismos de otros tipos ser más activos dentro de sus fronteras” (p. 299). Estos son los casos del crimen internacional o las empresas transnacionales.

En realidad, según señala O'Neill, la tarea que debemos desplegar para orientar el debate hacia un discurso efectivo es la de pensar en *quién* debe hacer *qué* a *quién*. Para considerar *quién* debería asumir *qué* obligaciones, la autora apunta, en primer lugar, un vínculo lógico: solo si creemos que un agente puede asumir cierta obligación —en el sentido específico de que tiene la capacidad de llevarla a cabo con su acción— podemos cuestionarnos acerca de si debería cumplir con ella. Es evidente que individuos e instituciones no pueden asumir las mismas obligaciones, y de la misma forma tampoco se le puede exigir lo mismo a Estados débiles que a Estados fuertes. La autora estudia, por tanto, las obligaciones que pueden asumir algunos actores no estatales, como son las corporaciones transnacionales y algunas organizaciones no gubernamentales.

A la luz, pues, de un discurso más centrado en la necesidad de aclarar las obligaciones, es preciso discutir también el modo en que hay que tomar los derechos universales. Por un lado, pueden considerarse como ideales reguladores a la hora de establecer instituciones, políticas, programas, etc. De esta postura han sido partícipes no pocos intelectuales; sin embargo, es una visión que no toma en serio las obligaciones. Por otro lado, esto último solo puede ocurrir en el caso de que nos tomemos los derechos como normativos y no como aspiracionales, en palabras de O'Neill. El peligro de la primera concepción estriba en que allí donde los derechos no se cumplen, no hay como tal una quiebra o déficit de la obligación, y no hay por tanto un *alguien* a quien apelar, culpar, o exigir compensaciones. En rigor estamos empujados a señalar que no existen los derechos sin sus correspondientes obligaciones. Tomando en cuenta el propósito de la obra, esta tercera parte es especialmente importante.

La cuarta y última parte del libro, *Salud a través de las fronteras*, reflexiona en torno a las razones de que la ética de la salud pública haya sido descuidada en favor de las preocupaciones por la ética clínica. Este hecho tiene, según la autora, dos “raíces”, que aborda con acierto a lo largo del capítulo: por un lado, la preocupación excesiva de la ética de la medicina por la autonomía de los pacientes individuales, y por otro, de nuevo, la preocupación de la filosofía política por “los requisitos de la justicia dentro de los estados o sociedades”. Sin embargo, es evidente que una gran variedad de problemas de salud pública traspasa las fronteras, lo que hace necesario poner la atención en la salud pública más allá de estas. Aunque se trata del

apartado, en extensión, más corto del libro, su contenido puede resultar particularmente importante tras la crisis mundial en la salud provocada por la pandemia de la COVID-19.

La lectura de esta obra nos obliga a seguir pensando en un conjunto de cuestiones de un gran interés actual a partir de un discurso que queda abierto y posibilita la reflexión en torno a la justicia, las fronteras, los derechos y, sobre todo, las obligaciones.

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 ALIAS¹

Es motivo de celebración el que las publicaciones sobre Kant sigan llegando a los estantes de bibliotecas y librerías. Motivo de celebración, pero también de reflexión. A tres años del tricentenario de su nacimiento, la figura de Immanuel Kant sigue brillando con luz propia, concretamente con la de aquel que es uno de los nuestros y a la vez ya no lo es. Esta paradójica condición no se ha descubierto hoy, sino que hace casi ya un siglo fue el pistoletazo de salida para una reflexión distinta sobre el filósofo de Königsberg.

Kant después del neokantismo (Sergio Sevilla y Jesús Conill editores) se suma a otras publicaciones centradas en el pensamiento de Kant (por ejemplo, *Ensayos sobre la Antropología de Immanuel Kant*, de Carlos Mendiola Mejía y Nuria Sánchez Madrid, o *Kant y herederos. Introducción a la historia occidental*, de Miguel García-Baró) que vienen a confirmar la presencia del pensamiento kantiano desde la doble perspectiva de su vigencia para pensar tanto los problemas del presente, como su importancia en tanto que pensador capital de la tradición filosófica occidental. De Kant parte una nueva modernidad y, si queremos comprendernos tanto en ella como viniendo después, debemos abordar el pensamiento de quien se dijo que era un filósofo verdaderamente difícil. Esta misma idea es la que, en el fondo, sustenta *Kant después del neokantismo*. *Stricto sensu*, el proyecto no se centra en la figura de Kant, sino en las lecturas que el mundo contemporáneo, de Heidegger en adelante, ha realizado de él. En último término nos hallamos ante una historia de la filosofía contemporánea a través de la lectura de Kant. La complejidad de esta tarea es enorme y su resolución en esta colección de estudios es muy satisfactoria. Por una parte, se supone en los autores el completo dominio de la filosofía kantiana, y esta no es tarea fácil; por otra, se requiere el conocimiento exhaustivo de los pensadores contemporáneos que, en su lectura de Kant, lograron articular un pensamiento propio e independiente. Si

¹ Universidad de Zaragoza. Contacto: sanromanalias.daniel95@gmail.com.

esto no fuese suficiente, el estudio no se limita a la comparación entre los distintos pensadores (Kant y Heidegger, Kant y Arendt, Kant y Adorno, etc.) como dos bloques enfrentados, sino que el fin último es desplegar el diálogo que los filósofos contemporáneos trabaron con el filósofo ilustrado, mostrando la génesis del pensamiento contemporáneo a partir de los callejones sin salida, ángulos muertos y caminos sin transitar que dejó el considerado por muchos más grande filósofo de la modernidad.

En once capítulos de una extensión no superior a las cuarenta páginas se abordan de manera crítica y profunda, con los textos delante y las críticas realizadas y realizables a cada momento de la argumentación, los más importantes pensadores del siglo XX: Heidegger (Capítulo 1, Arturo Leyte), Hannah Arendt (Capítulos 2 y 3, Ángel Prior Olmos y Neus Campillo), Konrad Lorenz (Capítulo 4, Pedro Jesús Teruel), Karl Popper (Capítulo 5, Eugenio Moya), Ortega y Gasset (Capítulo 6, Jesús Conill Sancho), Adorno (Capítulo 7, Sergio Sevilla), K.-O. Apel (Capítulo 8, Norberto Smilg Vidal), Jürgen Habermas (Capítulo 9, Manuel Jimenez Redondo), Foucault (Capítulo 10, Miguel Morey) y un último capítulo (Capítulo 11, Fernando Montero) dedicado exclusivamente al pensamiento kantiano. La serie de los capítulos va precedida por una Introducción al libro donde se exponen brevemente los motivos de la publicación y donde se trata de manera sucinta los contenidos de cada uno de los apartados subsiguientes. Es altamente recomendable la lectura de estas breves sinopsis antes de iniciar la lectura, por cuanto nos ofrecen la perspectiva correcta a seguir.

La obra es totalmente divergente en las perspectivas adoptadas, pues así es la filosofía contemporánea, plural en sus manifestaciones. Es satisfactoria, a su vez, en el campo acotado como objeto de estudio, ya que muy pocas son las voces de primer nivel ausentes en esta colección, aunque quizá hubiese sido deseable dar más espacio a pensadores de la tradición analítica de la filosofía, excepción hecha de Karl Popper (Capítulo 5, Eugenio Moya). Por lo demás, esta falta debe ser tomada como acicate para una próxima edición que aborde a aquellos pensadores que, por motivos de espacio, seguro, que no de valía, no han logrado un lugar en este libro. Con esta segunda edición se lograría una obra en dos volúmenes de incuestionable valor: una historia del pensamiento contemporáneo occidental a través de la lectura de Kant. Como se ha dicho, la obra es muy diferente entre sus partes debido a la pluralidad de voces reunidas. Es imposible lograr en tan breve

espacio una aproximación adecuada a cada uno de los capítulos que componen el libro, y, además, es innecesario, por cuanto con tratar unos pocos se dará buena cuenta del tono general y del alcance de la publicación. Antes de todo ello, cabe realizar una consideración previa: la publicación adolece de un estudio, aunque fuese breve, de qué fue el neokantismo y cuál fue su importancia. No se puede considerar como tal las breves indicaciones en las páginas de la Introducción (pp. 12-14), y es a todas luces evidente que un capítulo, si no un breve apartado en la Introducción dedicado a qué fue el neokantismo hubiese clarificado mucho la materia.

Previo a todo comentario de algunos de los capítulos contenidos hay que advertir que esta no es una obra que no requiera de su lector conocimientos previos sobre la materia. Lo apuntado anteriormente con respecto a la ausencia de un tratamiento del neokantismo incide en lo mismo. Por obvios motivos de espacio, los complejos sistemas teóricos de cada uno de los filósofos contemporáneos no aparecen expuestos para luego ser comparados con el pensamiento de Kant, quien evidentemente no aparece explicado, salvo en determinados puntos de interés. Las filosofías contemporáneas se dan por supuestas y solo se aclaran aquellos puntos del sistema que entran en juego en cada momento. Es recomendable entonces un conocimiento, si no profundo y especializado, al menos avanzado de cada uno de los temas y problemas de los pensadores. Si no es el caso, cualquier historia de la filosofía acompañada de un buen diccionario terminológico bastará para, como mínimo, poder seguir el discurso sin mayores problemas.

Yendo a determinados capítulos que, a mi entender, muestran la valía de la publicación, querría destacar el primer capítulo de la serie, dedicado a Martin Heidegger. Obra de Arturo Leyte, es un ejemplo de síntesis y claridad en la exposición, así como de dominio de los textos, en este caso de la altura y complejidad de Heidegger. La serie no podía comenzar en otro momento y con otro pensador: la rehabilitación por Heidegger de *Crítica de la Razón pura* como fundamento de una metafísica distinta de la tradicional se expone mediante el ejemplar dominio de los textos tanto de Kant (*Crítica de la Razón pura*) como de Heidegger (tanto *Ser y Tiempo* como *Kant y el problema de la metafísica*). A. Leyte actúa aquí como el perfecto comentarista: nos toma de la mano y nos conduce por los intrincados caminos de la lectura heideggeriana de Kant para llevarnos, siempre preparados, ante los textos mismos del maestro de Alemania. Leyte deja que ellos hablen con voz propia; solamente

nos ha preparado para entenderlos de la manera correcta. Una vez ha terminado el viaje, nos deja con el preciado bagaje del conocimiento. Por lo demás, el contenido de este primer capítulo es simple de exponer: en qué punto *Ser y Tiempo* conecta con *Kant y el problema de la metafísica* y de qué manera la lectura de Kant por Heidegger se inserta en la génesis misma de su pensamiento. Un modelo, repito, de comentario filológico y filosófico.

De maestro a discípula, Hannah Arendt ocupa los dos siguientes capítulos, pero su doble presencia no indica una mayor importancia con respecto a los demás autores (p. 14). En este sentido, los Capítulos 4 y 5 también pueden ser vistos como una unidad temática, aun tratando de dos autores distintos (Konrad Lorenz y Karl Popper). Es innegable que de un tiempo a esta parte la figura de Arendt ha logrado una popularidad que muy pocos habrían esperado. Los dos capítulos dedicados a la pensadora abordan dos dimensiones de su pensamiento de tremenda actualidad: el segundo capítulo (Ángel Prior Olmos) aborda el pensamiento arendtiano sobre la ciencia y la constitución histórica de la modernidad; el Capítulo 3 (Neus Campillo), por su parte, se dedica a la filosofía política que Arendt obtiene de su lectura de Kant (p. 66).

El giro en este punto es considerable, pero refleja los distintos caminos del pensamiento contemporáneo. Los Capítulos 4 y 5 abordan la importante reflexión suscitada por el empuje imparable de las ciencias de la naturaleza en el último siglo. El capítulo cuarto (“Una brizna de hierba. Kant y sus lecturas naturalistas: el paradigma de Lorenz”, por Pedro Jesús Teruel) es una introducción obligada a una de las cuestiones más candentes dentro de los estudios kantianos. Como tal, actúa de perfecta introducción a obras de mayor extensión como *¿Naturalizar la razón? Alcance y límites del naturalismo evolucionista* (Julián Pancho) o, ya directamente centrado en Kant, *¿Naturalizar a Kant? Criticismo y modularidad de la mente* (Eugenio Moya), y su composición ordenada, argumentada, cristalina como el agua, pero certera, debería tomarse como modelo de razonamiento filosófico de la misma manera que el primer capítulo haría bien en tomarse como modelo de comentario filosófico-filológico.

El capítulo quinto se centra en la figura de Karl Popper y en la lectura por el pensador angloaustriaco del trascendentalismo (verdadera clave de bóveda del pensamiento kantiano) desde la perspectiva del epigenetismo, ismo dominante en las ciencias naturales. De nuevo, la lectura de este capítulo

es fácil de seguir y el manejo de los textos por el autor se corresponde con lo esperable cuando se expone un diálogo entre dos filósofos de tal altura.

Hasta el momento hemos valorado los distintos capítulos por su capacidad para exponer el diálogo entre los dos interlocutores, por una parte, el corpus kantiano, por otra, el discurso del pensador contemporáneo, siempre a partir del criterio de claridad y rigor en la exposición. Una de las condiciones para nuestra valoración positiva es deslindar siempre lo que Kant dice de lo que los pensadores contemporáneos dicen que dice Kant. Por supuesto, todo ello a través del tamiz de quien compone el diálogo entre ellos, en este caso, los especialistas reunidos en este libro. Es importante no dar como ajenas las opiniones propias, ni como *teoría* de Kant lo que es la *lectura* de Heidegger, Arendt, Popper, etc. Si esto no se cumple, se produce una confusión en el lector. No obstante, los autores logran perfilar adecuadamente los niveles de discurso y ofrecer claramente al lector quién dice qué y dónde.

No podemos tratar todos los capítulos con el mismo detalle. Sirva lo anterior como botón de muestra del contenido de una obra que, como decía al comienzo, debería continuar con una segunda edición que incorporase todos aquellos pensadores que, por motivos de espacio, no han podido ser incluidos, y que, quizá, podría hacer una incursión en el siglo XXI. La importancia de la materia tratada lo exige, pues la conclusión última que cabe obtener de la lectura de esta obra es que la contemporaneidad filosófica, se defina como se defina, se erige en un con y contra Kant.

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 ALVAREZ¹

En *KrV* A837/B865, Kant señala que no se puede aprender filosofía (a no ser históricamente), pero que (en lo que respecta a la razón) se puede aprender a filosofar. El reciente libro de Westphal ofrece al lector la oportunidad de cultivar ambas formas de aprendizaje. No se trata solo de una exégesis de la *KrV*, sino de una confrontación con tópicos de epistemología respaldada con sentido histórico. La tesis central del libro es que, si queremos hacer epistemología, no debemos leer a Kant desde la noción de idealismo trascendental, sino más bien desde su peculiar realismo sin empirismo y su indagación sobre el juicio (p. 103). De esta manera, podremos encontrar en la filosofía trascendental un nuevo método de pensamiento que evite incurrir en algunos lastres que, según el autor, han aquejado a la epistemología a lo largo de su historia. El libro está dividido en tres partes: “Epistemological Context” (Capítulos 1 a 3); “Kant’s Critical Epistemology” (Capítulos 4 a 9) y “Further Ramifications” (Capítulos 10 a 13). La primera parte sitúa a Kant dentro de una historia de la epistemología que comienza con el infalibilismo cartesiano y se prolonga hasta algunas tendencias del siglo XX. La segunda parte está consagrada a un análisis de la *KrV*, donde el autor justifica sus principales tesis a través de un tratamiento de la analítica de los conceptos y de los principios. Finalmente, la tercera parte hace uso de los resultados de las anteriores para abordar temas de filosofía de la ciencia, teoría de la acción y filosofía de la mente.

La primera parte comienza situando a Kant dentro de lo que podríamos llamar, nietzscheanamente, la historia de un error. En 1277, Tempier establece el requisito de que para poseer conocimiento uno debe eliminar todas las posibilidades lógicas alternativas. Con ello nace el infalibilismo sobre la justificación cognitiva, que equipara la justificación con

¹ Georgia State University/Pontificia Universidad Católica del Perú. Contacto: cgschoof@puccp.pe/cgschoof1@gsu.edu.

el carácter probatorio y la deducción lógica. El infalibilismo engendraría a su vez al internalismo, según el cual estamos en posesión de un acceso privilegiado a los factores constitutivos de nuestro conocimiento que nos permite evaluar si estos son satisfechos. Del panorama anterior se seguirían dos direcciones cómplices: el escepticismo global perceptual de Descartes y el predicamento de Hume. El escepticismo global constituirá un desafío atávico para los epistemólogos ya que propone el reto de refutar, a partir de meros recursos lógicos, la posibilidad de que podamos ser autoconscientes sin que exista nada fuera de nuestra mente. Por su parte, el predicamento humeano sedimentará el prejuicio de que todo lo que conocemos *a priori* es de índole analítica, mientras que todo lo que conocemos *a posteriori* es de índole sintética. Con esto se inauguraría, a parecer de Westphal, una ceguera respecto del ámbito de lo trascendental que caracterizó por muchas décadas a lo mejor de la tradición epistemológica. Además, Hume asignaría a la filosofía la tarea de indagar qué podemos conocer deductivamente a partir de la presunta evidencia de la autoconsciencia y los episodios sensoriales. Con ambos filósofos, entonces, se consolidan presupuestos y estrategias que los epistemólogos asumirían de manera acrítica y que llevarían a una serie de impases que Westphal comenta a lo largo del libro. Según el autor, la filosofía crítica de Kant fue el primer intento por derribar este edificio moderno y sentar las bases de una nueva epistemología.

Desde los primeros capítulos se ofrece una anticipación de las posturas kantianas que el resto del libro no hará sino ahondar. Para escapar del escepticismo global, Kant establece un “realismo sin empirismo” según el cual somos cognitivamente dependientes de la existencia de objetos espacio-temporales. La manera en que Kant logra esto desafía el predicamento de Hume. Westphal considera que la respuesta kantiana la encontramos en el principio de afinidad trascendental que, además, a su parecer, refuta al mismo idealismo trascendental kantiano (p. 38). Este principio adopta la forma de un experimento mental que no juega con la mera posibilidad lógica, sino que nos confronta con nuestras capacidades e incapacidades efectivamente reales (p. 30). Kant propone un escenario de caos total donde no hay ninguna regularidad, sea de la naturaleza humana o de los objetos circundantes. La prueba muestra que no seríamos autoconscientes si no hubiera tales regularidades. De este ejemplo inicial Westphal extraerá un panorama general de la naturaleza de las pruebas trascendentales. El objetivo de una prueba trascendental, cuyos ejemplos luego expande, es mostrar que algunas

relaciones entre nuestro pensamiento, el lenguaje y el mundo deben tener lugar para que el pensamiento humano resulte inteligible (p. 49). A lo largo del libro, se insistirá en la especificidad de este tipo de prueba: es trascendental (estudia las condiciones de posibilidad de un juicio) y formal (conciene a la forma en que se organizan ciertos elementos), pero no es conceptual ni intuitiva, sino material, porque su satisfacción depende del contenido mismo de la experiencia (p. 35). Con ello, Kant muestra dos cosas: que el predicamento humeano es falso y que hay problemas epistemológicos, como el escepticismo global perceptual, que debemos descartar como sinsentidos. Al final de la primera parte y con estas consideraciones en mente, Westphal enuncia de manera más clara su interpretación de Kant. Frente al infalibilismo internalista y la epistemología naturalista de índole humeana, Kant tiene una propuesta articulada en torno a la noción de juicio. Las posturas anteriores tienen el defecto de afirmar tautológicamente que el conocimiento tiene como condición necesaria la existencia de datos sensoriales y funciones neurofisiológicas. Esto es epistémicamente irrelevante a menos que podamos mostrar cómo dichas regularidades causales satisfacen funciones estrictamente normativas, lo cual implica a su vez, a parecer de Westphal, admitir la diferenciación kantiana entre proposiciones y juicios. La información no es conocimiento y el contenido cognitivo no puede identificarse con la intensión lingüística y conceptual. La gran diferencia entre proferir una oración y emitir un juicio es que en el segundo caso tenemos a alguien juzgando, afirmando o creyendo que un determinado particular, localizado en tiempo y espacio, instancia adecuadamente los atributos que se le adscriben. Este descubrimiento kantiano y la manera específica en que Kant lo desarrolla, es decir, su peculiar teoría semántica, será el motivo de la segunda parte del libro.

La segunda parte ofrece una interpretación de la *KrV* que permite reconstruir el método kantiano. Siguiendo una interpretación conocida, Westphal lo denomina constructivista (p. 122). A lo largo de los siguientes capítulos, se abordan diversas secciones de la *KrV* para explicar las respuestas kantianas a importantes problemas epistemológicos. Desde el Capítulo 4 obtenemos un tratamiento de los pasos del método constructivista (p. 122), de su inventario básico (p. 124) y de los problemas específicos a los que se aproxima (pp. 124-125). Asimismo, y esto es vital para clarificar las tesis de la primera parte, obtendremos la definición kantiana de conocimiento (p. 120). Al panorama histórico delineado en la primera parte se añade uno más

específico: Tetens y Hume. Siguiendo a Tetens, Kant habría defendido la tesis semántica de la referencia cognitiva singular. De acuerdo con esta tesis, realizar un concepto o principio implica señalar una instancia suya. Es precisamente esta tesis lo que permite a Kant formular y solucionar lo que conocemos contemporáneamente como *binding problem*. Este término designa a un grupo de problemas en torno al hecho de que las sensaciones no se enlazan ellas mismas para formar perceptos, ni estos para formar episodios perceptuales. Westphal lee la *KrV* como una sucesión de piezas que contribuyen a una respuesta satisfactoria a este problema. El Capítulo 5 se encarga de desarrollar esto no solo en relación con este problema, sino retomando la confrontación de Kant con el escepticismo perceptual y el representacionalismo. La respuesta empieza por la Estética Trascendental, donde Kant muestra las limitaciones de los recursos empiristas para hacer inteligible nuestras intuiciones y conceptos sobre espacio y tiempo (p. 141). Inmediatamente, la Estética realiza el tránsito a la Lógica a través del problema de cómo explicamos nuestra consciencia de una pluralidad de ideas sensoriales. Dado que ninguna pluralidad basta por sí misma, Kant introduce un factor intelectual: el juicio (p. 142). Al reconocer las contribuciones distintas de la sensación y del juicio en la experiencia perceptual, Kant puede reconcebir a las sensaciones ya no como objetos, sino como componentes de actos de consciencia. Kant desarrollará así una teoría directa de la percepción donde la aprehensión de objetos implica una dinámica completa de integración de elementos heterogéneos. Las categorías estructuran formas de síntesis sensorial sub-personal a través de las cuales la percepción es posible y podemos ser autoconscientes. Una vez que eso se ha mostrado, Kant se embarca en una deducción trascendental de dichas categorías para mostrar que ellas cumplen efectivamente el rol que se les asigna. Esto no implica que sus roles cognitivos sean completamente especificados allí. La deducción trascendental prueba *que* las categorías son necesarias y suficientes, pero *cómo* lo sean es el tema de la analítica de los principios. Sin embargo, antes de abordar esta sección, Westphal retoma de manera más profunda la refutación kantiana del escepticismo. Esta toma el hecho de nuestra autoconsciencia como una premisa, pero no en el mismo sentido que Descartes. La premisa es B275: “Soy consciente de mi propia existencia como determinada en el tiempo”. Debemos tener por lo menos cierto conocimiento de particulares o de lo contrario dicha premisa no sería cierta para nosotros *qua* sujetos cognoscentes humanos. De esa forma se bloquea el tránsito desde

el error perceptual ocasional al error universal. En todo caso, la prueba kantiana solo muestra que tenemos conocimiento empírico; cómo lo tenemos es un asunto de las ciencias cognitivas, no de la filosofía como tal. La insistencia de Westphal en llamar la atención sobre los límites que el mismo Kant asigna a su proyecto tiene como objetivo confrontar a posturas contemporáneas que piden más de lo que la epistemología puede dar. El Capítulo 6 sigue el diagnóstico de la *KrV* como una crítica del juicio destinada a especificar los dominios adecuados de uso de nuestros conceptos y principios básicos y argumenta también, tras un examen de los juicios, por qué debemos entender a Kant como un falibilismo anti-cartesiano (p. 156). Retomando el itinerario por el contenido de la *KrV*, el primer movimiento para explicar la especificación de los conceptos se da en el esquematismo y la analítica de los principios. Especial atención requieren las Analogías de la Experiencia, que son interpretadas por Westphal como ofreciendo una prueba unitaria de causalidad transeúnte y, en el Capítulo 7, como mostrando nuestras capacidades discriminativas al abordar los juicios causales. El análisis de estos juicios casuales constituye una prueba trascendental para el externalismo del contenido mental. Por su parte, el Capítulo 8 aborda la refutación kantiana del idealismo, es decir, cómo prueba Kant que tenemos experiencia de objetos externos y no imaginados. El mérito de Westphal es introducir otro problema contemporáneo. Según el autor, Kant tematizó la *re-afference* sensorial (p. 202), un fenómeno actualmente reconocido en la neurofisiología donde los individuos distinguen los cambios que ocurren en su propia sensación a partir de los movimientos corpóreos de aquello que ocurre en virtud de los objetos y eventos de su entorno. Kant fue muy receptivo a la experiencia corporal. Westphal explora esto y argumenta que debemos entender que los postulados modales de Kant no son solo epistémicos, sino también causales (p. 203).

Tras el panorama histórico de la primera parte y el análisis de la segunda, la tercera parte no debe ser vista como un mero apéndice, sino como una manera de poner a prueba sus resultados al aproximarse a algunos tópicos de la filosofía de la ciencia y la teoría de la acción. No ahondaré en los contenidos por ser, en cierta medida, discusiones extra-kantianas, a pesar de adoptar una perspectiva kantiana. Quizás gran parte de esta sección esté consagrada al problema del determinismo causal y la libertad. Dado que Westphal rechaza el idealismo trascendental, la presunta solución a la antinomia difiere de la proporcionada por especialistas que suelen apelar a

alguna versión metafísicamente comprometida de la doctrina de los dos mundos. El autor defiende la tesis de que el tratamiento kantiano de los juicios causales, que fue ofrecido en las analogías de la percepción, es suficiente para disipar el problema como un *argumentum ad ignorantiam* y justificar la existencia de la libertad por lo menos en la esfera psicológica. Dado que los juicios causales solo pueden aplicarse al ámbito de lo espacio-temporal y que el sentido interno, y por ende la mente, es ajena a las determinaciones espaciales, no tiene ningún sentido argumentar desde el fisicalismo a favor de una determinación causal de la mente. Como argumento suplementario, Westphal vuelve a traer a colación el tratamiento kantiano de la experiencia corpórea. Si antes el tratamiento fue invocado para ofrecer una explicación de la *re-afference* sensorial, ahora es usado para argumentar a favor del realismo científico, postura que Westphal adopta y que lo hace dialogar con textos contemporáneos de filosofía de la ciencia.

El anterior recuento por el contenido del texto deja entrever algunos méritos y desméritos suyos. Si el lector está familiarizado con otras obras de Westphal, encontrará algo insatisfactorio: no se trata de un texto con una particular unidad orgánica. Westphal señala que 12 trabajos anteriores suyos han sido transportados al libro actual. Esto se hace evidente en las repeticiones argumentativas que, más que parecer recuentos, a veces son literalmente párrafos con el mismo contenido. La mayor deuda interesante la tiene con su *Kant's Transcendental Proof of Realism* (2004), donde la interpretación del principio de afinidad y la atribución de un realismo sin empirismo fue desarrollada con mayor extensión y en relación con los *Fundamentos metafísicos de la ciencia natural*. La interpretación de dicha relación ya era problemática porque Westphal parecía entender la *KrV* como dependiente de los *Fundamentos*. En la presente obra, tal relación no es formulada, pero se afirma que la idea kantiana de sistema sigue un modelo deductivista de *scientia* que la misma *KrV* combate (p. 219). Creo que leer el proyecto kantiano de sistema como un orden deductivista no le hace justicia a numerosos matices y reformulaciones a los que el autor lo sometió, y parece ser un presupuesto no argumentado en el libro. En todo caso, el mérito es tratar de criticar ambas importantes ideas kantianas de manera inmanente. La pertinencia de los recursos, por supuesto, se puede discutir. El punto de partida de toda la interpretación de Westphal parece ser el principio de afinidad trascendental como principio material y externalista. Sin embargo, la Dialéctica Trascendental, a donde pertenece dicho principio, habla de él

como no poseyendo ningún rol constitutivo. excepto para la formación de meros conceptos. Asimismo, se lo distingue de la afinidad empírica (A114), término que no es abordado en el libro. De cualquier modo, el desarrollo de la obra, a pesar de no ser demasiado orgánica, ofrece al lector una mirada sinóptica tanto del proyecto crítico kantiano como de la producción misma de Westphal. Si a eso le sumamos el hecho de que aborda temas de filosofía contemporánea y autores que no son Kant (C. I. Lewis, Sellars, Wittgenstein, etc.), es un texto bastante completo para alguien interesado en leer a Kant desde aproximaciones epistemológicas y desde un punto de vista contemporáneo.



Eventos

Normas para autores



LLAMADO A RESÚMENES:

V CONGRESO DE LA SOCIEDAD DE ESTUDIOS KANTIANOS EN LENGUA ESPAÑOLA

Anunciamos la apertura de la convocatoria de presentación de resúmenes para el V Congreso internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE), que tendrá lugar en Santiago de Chile y Valparaíso del 17 al 21 de octubre de 2022. El congreso, que debió haber tenido lugar en 2020 fue postergado debido a la pandemia de COVID-19 que aún afecta al mundo. Por esta razón se realizará este año en modalidad semipresencial.

El título general del congreso será “I. Kant sobre las enfermedades de la cabeza, el cuerpo, el ánimo y la mente”. No obstante, los originales relacionados con cualquier aspecto del pensamiento kantiano, así como con sus fuentes y su recepción, serán bienvenidos.

Los autores enviarán título y resumen de la ponencia (hasta un máximo de 1000 palabras), junto con sus datos institucionales, hasta el 31 de mayo de 2022 a la dirección de correo electrónico seklevchile@gmail.com.

Los textos estarán redactados de manera preferente en castellano, pero se admitirá igualmente originales en alemán, inglés y portugués. La comunicación de la aceptación tendrá lugar antes del 31 de julio de 2022.

CALL FOR ABSTRACTS

The Society of Kantian Studies in Spanish Language (SEKLE) invites submissions of abstracts for its Fifth International Congress, which will take place in Santiago de Chile and Valparaíso from October 17 to 21, 2022. The congress, which should have taken place in 2020, was postponed due to the COVID-19 pandemic that still affects the world. For this reason, it will be held this year in blended mode.

The general title of the congress will be “I. Kant on the diseases of the head, body, mind, spirit and mind”. However, originals related to any aspect of Kantian thought, as well as its sources and reception, will be welcome.

The authors will send title and summary of the paper (up to a maximum of 1000 words), together with their institutional data, until May 31, 2022, to the email address seklevchile@gmail.com.

The texts will be preferably written in Spanish, but originals in German, English and Portuguese will also be admitted. The communication of the acceptance will take place before July 31, 2022.

AUFRUF ZUR EINREICHUNG VON ABSTRACTS

Wir kündigen die Eröffnung der Ausschreibung für den V. Internationalen Kongress der Gesellschaft für spanischsprachige Kant-Studien (SEKLE) an, der vom 17. bis 21. Oktober 2022 in Santiago de Chile und Valparaiso stattfinden wird. Der Kongress, der eigentlich im Jahr 2020 stattfinden sollte, wurde aufgrund der COVID-19-Pandemie, die immer noch weltweit verbreitet ist, verschoben. Aus diesem Grund wird sie in diesem Jahr im Hybridmodus durchgeführt.

Der allgemeine Titel des Kongresses lautet „I. Kant über die Krankheiten des Kopfes, des Körpers, der Seele, des Geistes und des Gemüts“. Originale, die sich auf jeden Aspekt des kantischen Denkens, seine Quellen und Rezeption beziehen, sind jedoch willkommen.

Die Autoren sollten den Titel und die Zusammenfassung des Papiers (maximal 1000 Wörter) zusammen mit ihren institutionellen Daten bis zum 31. Mai 2022 an folgende E-Mail-Adresse senden: seklevchile@gmail.com

Texte sollten vorzugsweise auf Spanisch verfasst sein, aber auch Originale in Deutsch, Englisch und Portugiesisch werden akzeptiert. Die Annahme wird bis zum 31. July 2022 mitgeteilt.

CHAMADA DE RESUMOS

Anunciamos a abertura da chamada de resumos para o V Congresso Internacional da Sociedade de Estudos Kantianos em Língua Espanhola (SEKLE), que acontecerá em Santiago do Chile e Valparaíso, de 17 a 21 de

outubro de 2020. O congresso, que deveria ter sido realizado em 2020, foi adiado devido à pandemia da COVID-19 que ainda afeta o mundo. Por este motivo, será realizada este ano em modo misto.

O título geral do congresso será “I. Kant sobre as doenças da cabeça, do corpo, da mente, do espírito e da mente”. No entanto, originais relacionados a qualquer aspeto do pensamento kantiano, bem como suas fontes e recepção, serão bem-vindos.

Os autores enviarão o título e o resumo da apresentação (até no máximo 1000 palavras), juntamente com seus dados institucionais, até 31 de maio de 2022 para o endereço de e-mail seklevchile@gmail.com.

Os textos serão preferencialmente escritos em espanhol, mas também serão admitidos originais em alemão, inglês e português. A notificação de aceitação ocorrerá antes de 31 de julho de 2022.

ORGANIZAN



SOCIEDAD DE ESTUDIOS KANTIANOS EN LENGUA
ESPAÑOLA (SEKLE)



UNIVERSIDAD DE CHILE

PATROCINAN



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DE VALPARAÍSO



UNIVERSIDAD ALBERTO HURTADO



UNIVERSIDAD DE CHILE



UNIVERSIDAD DIEGO PORTALES

Normas para autores

La revista publica trabajos redactados en lengua castellana, alemana, inglesa y portuguesa y referidos a cualquiera de los ámbitos relativos a la filosofía kantiana o en los que la presencia de esta tenga una relevancia significativa. Las contribuciones deben ser originales y su extensión no podrá superar los 80.000 caracteres con espacios. Las reseñas no excederán los 16.000 caracteres con espacios.

1. Encabezado

El texto será precedido por título (Times New Roman, 14 puntos), un resumen (máx. 100 palabras, Times New Roman, 10 puntos) y hasta cinco palabras clave (Times New Roman, 10 puntos, separadas por comas), tanto en la lengua propia del artículo como en inglés (si la lengua empleada en el trabajo es el castellano) o en castellano (si el trabajo está redactado en inglés, alemán o portugués).

2. Estilo

2.1. Cuerpo de texto

Los textos serán redactados en Times New Roman, 12 puntos, interlineado múltiple 1,15, con espaciado posterior de 6 puntos, con párrafos justificados y sangrados (1,25 cm) en primera línea siempre que no se trate del párrafo que da comienzo a una sección.

2.2. Citas

Las referencias relativas a una cita textual aparecerán en cuerpo de texto, según el modelo:

...tal y como indica el naturalista inglés (Darwin, 1871, p. 32)... / ...tal y como indica el naturalista inglés Darwin (1871, p. 32)... / “...todo apuntaba en esa dirección” (Autor1; Autor2; Autor3, 2018, p. 15) / “...todo apuntaba en esa dirección” (Autor1 et al., 2018, p. 15) / Autor et al. (2018) ha explicado que “...todo apuntaba en esa dirección” (p. 15).

Ello no excluye que se abra una reflexión complementaria, si así se estima oportuno, en nota a pie de página, a 9 puntos, Times New Roman, justificado, interlineado sencillo. Cuando se indique que parte de la cita ha sido omitida se emplearán tres puntos entre corchetes [...]. Si la cita es en lengua distinta a la del artículo, se tratará de buscar su traducción en alguna edición en castellano y se añadirá entre corchetes la cita en la lengua original (en caso de que no se disponga de una traducción, el autor indicará que la misma ha sido elaborada por él mismo mediante la abreviatura a. trad., o bien en una nota a pie de página si todas las traducciones son propias); por ejemplo

“...todo apuntaba a dicha interpretación” [“...All leads us in that direction”] (Autor, 2017, p. 18; 1995, p. 20) / “...todo apuntaba a dicha interpretación” (a. trad.) [“...All leads us in that direction”] (Autor, 1995, p. 20)

Cuando las citas textuales superen los 4 renglones se colocarán aparte, a 10 puntos, en un párrafo justificado y sangrado en primera línea a 1,25 cm.

Citaciones kantianas

En el caso de obras de Kant, en cuerpo de texto y nota se aludirá a ellas empleando las abreviaturas establecidas por la Kant-Forschungsstelle de Maguncia. Las abreviaturas se hallan publicadas en su página web (<http://www.kant.uni-mainz.de/>), pestaña ‘Kant-Studien’, sección ‘Hinweise für Autoren’.

Ejemplo:

(*SF*, AA 07: 83)

(*KrV*, A158/B197)

2.3. Apartados

Los encabezados de los apartados y subapartados se indicarán mediante la siguiente numeración: 1, 1.1, 1.1.1... etc., sin cursiva ni negrita, a Times New Roman, 12 puntos. La enumeración de listados empleará los indicativos i), ii), iii), etc. Cada apartado irá separado del anterior por un espacio en blanco.

2.4. Uso de las comillas, guiones, corchetes y cursiva

Comillas altas o inglesas (“ ”): para citas textuales, ej. “todo apuntaba en esa dirección”; para títulos de artículos, capítulos de libro, noticias, posts, entradas en una web, entradas en enciclopedia, título de ponencia..., ej. En el tercer capítulo “La verdad y la mentira” / Así lo demostró en su artículo “La recepción de los colores”.

Comillas simples (‘ ’): para añadir énfasis a una palabra o expresión, ej. Esa ‘verdad’ era muy relativa.

Corchetes ([]): para la traducción de palabras extranjeras, ej. Cuando Heidegger habla de *Stimmung* [estado de ánimo], está refiriéndose a...

Cursiva: reservada para palabras o expresiones en lengua distinta a la del manuscrito, así como para títulos de libro, revistas, periódicos, películas, páginas web, blogs, congresos..., ej. Así lo describe Kant en la *Crítica de la razón pura* / La noticia apareció en *El país* / La revista *Evolutionary Anthropology* se encargó de la publicación... / Como apunta la autora en su web *Ver para creer...*

2.5. Notas a pie

Los números indicativos de las notas a pie de página (que en ningún caso se colocarán al final del documento, sino al final de cada página) deben encontrarse después de los signos de puntuación.

2.6. Referencias bibliográficas

Las referencias bibliográficas completas aparecerán al final de la contribución, en un apartado *ad hoc* bajo el título *Bibliografía* o *Referencias*, según corresponda, por orden alfabético aplicado a los apellidos de los autores. En el caso de que varias publicaciones del mismo autor coincidan en el mismo año, se las distinguirá con letras (1999a, 1999b).

Citas de libros

Moreno, J. (2008). *Los retos actuales del darwinismo. ¿Una teoría en crisis?* Síntesis.

Capítulos de libro

Kinsbourne, M. (1988). “Integrated field theory of consciousness”. En A. Marcel y E. Bisiach (Eds.), *Consciousness in Contemporary Science* (pp. 35-78). Oxford University Press.

Artículos

Tinbergen, N. (1963). On aims and methods of Ethology. *Zeitschrift für Tierpsychologie*, 20(1), 410-433.

Recursos de internet

Lemos, R. (2015). Conoce los beneficios del aburrimiento. *La mente es maravillosa* (Web). <https://lamenteesmaravillosa.com/conoce-los-beneficios-del-aburrimiento/>.

Archila, A. (2016). El aburrimiento. *Youtube* (Clip de video). <https://www.youtube.com/watch?v=0NXrkHpIFn4>.

3. Revisión

Cada autor revisará detenidamente que de su envío haya sido eliminado cualquier indicio que pudiera denotar su identidad. En el caso de que se aluda a publicaciones propias, se sustituirá todos los datos por la indicación [Datos eliminados para favorecer la anonimidad del envío]. Del mismo modo, se cuidará de que el documento no contenga información sobre la autoría en sus propiedades informáticas.

4. Envío

Los trabajos deberán ser enviados a través de la plataforma virtual:

<https://ojs.uv.es/index.php/REK/>

Es aconsejable que los autores revisen los artículos publicados previamente para una mejor adaptación a las normas de estilo o que usen la plantilla disponible en la web de la revista.

Instructions for contributors

The journal publishes papers in Spanish, German, English, and Portuguese, dealing with Kantian philosophy or with issues raised in it. Contributions must be original and should not exceed 25 pages (80,000 characters with spaces). Reviews should not exceed 5 pages (16,000 characters with spaces).

1. Heading

The text will be headed by title (Times New Roman, 14 points), abstract (max. 100 words, Times New Roman, 10 points) and keywords (max. 5, Times New Roman, 10 points, separated by commas) in both the language in which the work is written and English (if written in Spanish) or Spanish (if written in English, German, or Portuguese).

2. Style

2.1. Body text

The text will be written in Times New Roman, 12 points, multiple spacing 1,15, line spacing after 6 points, justified paragraphs, first line intended (1,25 cm), as long as it is not the paragraph with which the section starts.

2.2. Quotes

The textual quotes will appear in the text self, by referring to author and year followed by colon and page number. For example:

...so as pointed out by the British naturalist (Darwin, 1871, p. 32)... / ...as so pointed by the British naturalist Darwin (1871, p. 32) / "...all leads us to that direction" (Autor1; Autor2; Autor3, 2018, p. 15) / "... all leads us to that direction" (Autor1 et al., 2018, p. 15) / Autor et al. (2018) explained that "all leads us to that direction" (p. 15).

If considered suitable, a further discussion in a footnote is not excluded (9 points, Times New Roman, justified, simple space). To indicate that a part of

the quoted text has been omitted three points will be used in brackets [...]. If the quote is in a different language, the author should look for a translation, adding the original quote in brackets. If no translation is available, the author will indicate that it has been drawn up by himself by the abbreviation a. trans. or in a footnote if all translations have been made by the author.

“...All leads us in that direction” [“...todo apuntaba a dicha interpretación”] (Autor, 2017, p. 18; 1995, p. 20) / “...All leads us in that direction” (a. trans.) [“...todo apuntaba a dicha interpretación”] (Autor, 1995, p. 20)

When quotations exceed 4 lines will be placed apart, 10 points, in a justified paragraph and 1,25 cm.

Kantian quotes

The citation of Kantian texts will employ the abbreviations established by the Kant-Forschungsstelle Mainz (see website <http://www.kant.uni-mainz.de/>, ‘Kant-Studien’, section ‘Hinweise für Autoren’).

Example:

(*SF*, AA 07: 83)

(*KrV*, A158/B197)

2.3. Sub-headings

The headings of the sections and subsections shall be indicated by the following numbers: 1, 1.1, 1.1.1., etc., without italics nor bold, Times New Roman, 12 points. To enumerate the elements of a list: i), ii), iii), etc. Each sub-heading will be separated from the previous by a space.

2.4. Quotation marks and italics

Inverted commas (“ ”): literary quotes, e.g. “all leads us in that direction”; titles of papers, book chapters, news, posts, communications... e.g. In the third chapter “The truth and the lie” / That was pointed in his paper “Color perception”.

Single quotes (‘ ’): to add emphasis to a word or expression, e.g. This ‘truth’ is relative.

Brackets ([]): to translate words in other language, e.g. Heidegger is talking about the *Stimmung* [mood]...

Italics: to foreign words and titles of books, journals, diaries, movies, websites, blogs, conferences... e.g. This is what Kant says in his *Critique of pure reason* / The piece of news published in the *New York Times*... / The journal *Evolutionary Anthropology* published... / As the author point in her web *Looking for knowledge*...

2.5. Footnotes

The indicative numbers for footnotes (which in any case will be placed at the end of the document, but at the end of each page) must meet after punctuation.

2.6. References or Bibliography

The complete references will be indicated (in alphabetic order of the name of the authors) at the end of the contribution, in a section entitled *Bibliography* or *References*. Should different publications of an author be edited in the same year, they will appear with subscript characters (1999a, 1999b).

Books

Moreno, J. (2008). *Los retos actuales del darwinismo. ¿Una teoría en crisis?* Síntesis.

Book chapters

Kinsbourne, M. (1988). “Integrated field theory of consciousness”. En A. Marcel y E. Bisiach (Eds.), *Consciousness in Contemporary Science* (pp. 35-78). Oxford University Press.

Papers

Tinbergen, N. (1963). On aims and methods of Ethology. *Zeitschrift für Tierpsychologie*, 20(1), 410-433.

Internet

Lemos, R. (2015). Conoce los beneficios del aburrimiento. *La mente es maravillosa* (Web). <https://lamenteesmaravillosa.com/conoce-los-beneficios-del-aburrimiento/>.

Archila, A. (2016). El aburrimiento. *Youtube* (Clip de video). <https://www.youtube.com/watch?v=0NXrkHpIFn4>.

3. Revision

Each author will make sure that all indication of identity has been removed. In case of quotation of the author's own publications, the reference will be replaced by the sentence "[Reference removed to guarantee anonymous review]". The author will take care that the file does not include personal information within its digital properties.

4. Sending

Contributions should be uploaded to:

<https://ojs.uv.es/index.php/REK/>

It is advisable that the authors review the previously published articles or use the provided template to better adaptation to the style rules.