



Revista de
Estudios
Kantianos





Revista de
Estudios
Kantianos

Revista de Estudios Kantianos

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

Número 7.1, año 2022

Dirección

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

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

Secretaria de edición

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

Secretario de calidad

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

Editores científicos

Jacinto Rivera de Rosales, UNED, Madrid

Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires

Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá

Julio del Valle, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima

Jesús Conill, Universitat de València

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

María Xesús Vázquez Lobeiras, Universidade de Santiago de Compostela

Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Bogotá

Pablo Oyarzun, Universidad de Chile, Santiago de Chile

Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg

Comité científico

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

Editor de contenido y editor técnico. Diseño y maqueta

Josefa Ros Velasco, Universidad Complutense de Madrid

Entidades colaboradoras

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





Índice

Artículos

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

El autor y sus críticos

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

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

Resenciones

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

Eventos y normas para autores

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



El autor y sus críticos

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 Sängner sobre esta cuestión, publicado en 1903, con un prólogo de Vahinger.

Era, el de Sängner, un estudio histórico-crítico 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 reflexión filosófica”, ni “quiso valorar filosóficamente 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, arraigándola en los intereses de la razón, sino que, como hiciera notar Allen Wood,⁶ la entera filosofía kantiana podría interpretarse desde esta clave.

Ahora bien, uno de los méritos 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 investigación kantiana de la fe racional religiosa, apuntaba Wood: “Aquí Kant ha intentado centrar los resultados de esta investigación filosófica en la situación del hombre como tal, y formular y responder preguntas de interés y significado humanos universales... En su justificación de la fe moral y la religión, Kant exhibe la propia filosofía crítica como una perspectiva religiosa, como una concepción profunda de la condición humana como un todo, y de la respuesta adecuada del hombre a esa condición” (2009, pp. 1-2, a. trad.). Desde la primera edición de ese libro (1971), sin embargo, la interpretación general que hiciera Wood de la filosofía kantiana de la religión 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 “prensiones estéticas de la receptividad del ánimo” (*MS*, AA 6, 399), una de las cuales es la filantropía. El interés de tal prensión 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

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.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 inmanetización 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.