



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**

## **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<sup>1</sup>

### **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

---

<sup>1</sup> Universitat de València. Contacto: [pedro.teruel@uv.es](mailto: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).<sup>2</sup>

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.

---

<sup>2</sup> 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. Movidado 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 lógica 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.<sup>3</sup> 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).<sup>4</sup> Ahora bien, ello no implica un vaciamiento de sentido o una

<sup>3</sup> 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).

<sup>4</sup> 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 problematicidad 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.<sup>5</sup> 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 habérmolas con ellos” (2014, p. 139).

El auxilio de la gracia, señala Kant, redundando 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.<sup>6</sup> 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).

<sup>5</sup> 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).

<sup>6</sup> 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 indecidible 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 afección 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.<sup>7</sup>

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*.

\*\*\*

---

<sup>7</sup> 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 berichtigt*. 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 filosofia 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 [21922]). *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.