



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

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

RAFAEL REYNA FORTES¹

Resumen

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

Palabras clave: Kant, cristianismo, conciencia, autoengaño

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

Abstract

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

Keywords: Kant, Christianity, conscience, self-deception

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

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

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

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

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

1. Visión panorámica del contenido

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

En efecto, como ha mostrado recientemente Vigo, Kant cambia el papel que juega Dios y la creencia en una vida futura a lo largo del período crítico. En el *Canon*, como es sabido, Kant mantiene que, por sí solas, la representación de una divinidad que recompensa o castiga y la creencia en una vida más allá de esta, tienen ya una función motivadora y que, por tanto, pueden ser, en definitiva, motivos impulsores de la acción (*Triebedern*). Ello, efectivamente y como el propio Kant no tardó en advertir, colisionaba con la asunción, fundamental para Kant frente a Hume, de que, si la razón misma ha de ser práctica, ella, por sí sola, ha de ser suficiente para disparar la acción. Si, ciertamente, la razón necesitara de la representación de una divinidad o de la promesa de una recompensa futura para actuar de acuerdo con la ley moral, cabría entonces decir que la razón misma no sería motivo impulsor suficiente para explicar la elección de un curso de acción adecuado con la ley moral. Más aún, la propia ley moral, si efectivamente la razón necesitara de dichas representaciones, se antojaría como algo inútil en caso de que uno no creyera ni en Dios ni en la vida futura. Muestra de ello es el siguiente texto de las lecciones de metafísica de Mrongovius:

Si aceptamos tales principios morales, sin presuponer a Dios u otro mundo, nos enredamos en un dilema práctico. En efecto, si no hay un Dios ni [existe] otro mundo, debo, o seguir firmemente las reglas de la virtud, pues soy un virtuoso fantaseador, porque no espero consecuencia de la que me haga digno de mi comportamiento – o me desharé (*wegwerfen*) de la ley de la virtud, la despreciaré y pisotearé la moral con mis pies, porque ella no puede proveer la felicidad, me ensimismaría con mis vicios (*meinen Lastern nachhängen*), disfrutaría de los deleites de la vida, si los tengo, y, entonces, tomo un principio por el cual me hago malvado (*Bösewicht*). Por tanto, nos debemos decidir a ser o bufones (*Narren*) o malvados. – Este dilema muestra que la ley moral que está escrita en nuestro entendimiento debe estar vinculada inseparablemente con una creencia en Dios y en otro mundo (*V-Met/Mrongovius*, AA: 28, 777-8).

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Ahora bien, la conciencia moral, por mucho que el agente se procure una cierta claridad en torno a la legalidad de su propia conducta, puede relajarse, de tal modo que, aunque nunca deje de oírse su voz, puede ser dejada de lado o simplemente no ser tenida en cuenta. En esta línea, Vigo ha mostrado las tres formas defectivas posibles que puede adquirir la conciencia moral. En primer lugar, la eficacia de la voz de la conciencia puede quedar mitigada por el continuado ejercicio de acciones contrarias al deber. Así, al no prestarle la atención debida a la conciencia o al no jugar ella ningún papel en la deliberación, deja de escucharse con nitidez su voz.

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

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

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

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

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

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

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

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

4. El *mysterium iniquitatis* y el autoengaño

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Bibliografía

- Enskat, R. (2019). *Vernunft und Urteilskraft*. Karl Alber.
- La Rocca, C. (2018). Selbstbewusstsein und Fürwahrhalten in Kants Theorie des Gewissens. *Natur und Freiheit*, 1(667), 441-455.
- Palacios, J. M. (2003). *El pensamiento en la acción*. Caparrós.
- Ratzinger, J. (1969). *Introducción al Cristianismo*. Sígueme.
- Rodríguez Duplá, L. (2019). *El mal y la gracia*. Herder.
- Rovira, R. (2021). *Kant y el cristianismo*. Herder.
- Vigo, A. (2020). *Conciencia, ética y derecho*. Georg Olms.