

La libertad frente a la gracia: una comparación entre Kant y Lutero

Ruth Calvo Portela
UNED, España

La libertad frente a la gracia: una comparación entre Kant y Lutero

Freedom in front of grace: a comparison between Kant and Luther

Ruth Calvo Portela

UNED, España

airameiga@gmail.com

Recibido: 11 de septiembre de 2013

Aceptado: 24 de marzo de 2014

Resumen

La influencia que tuvo Lutero y en general el protestantismo en Kant es innegable. Pero cabe señalar algunos puntos, cuya importancia es esencial, en los que el filósofo de Königsberg se separa de las ideas mantenidas por el reformador. Este trabajo se centrará sobre todo en una de estas ideas, la libertad. La postura de Lutero le lleva a negar el libre arbitrio en el hombre y a defender un determinismo teológico. Sin embargo, en Kant la libertad se convierte en la piedra de toque de todo su sistema, el eje sobre el cual gira la razón pura práctica. A partir de la noción de mal que defiende cada uno de estos pensadores, pretendo revisar su polémica entre la libertad y la gracia.

Palabras claves: Kant; Lutero; Libertad; Gracia; Razón práctica; Problema del mal.

Abstract

The influence that Luther and Protestantism in general made in Kant is undeniable. Nevertheless, it is worth noting some essential points, where the Kantian philosophy differs from the ideas held by the reformer. In this paper I would like to focus on one of these contrasting points: Freedom. On the one hand, Luther's position leads him to deny free will in mankind and to defend theological determinism. On the other hand, according to Kant, Freedom becomes the touchstone of his entire system, and the axis on which Pure Practical Reason turns. Departing from the notion of Evil that defends each of these thinkers, the main purpose of this paper is to review the controversy between Freedom and Grace comparing the theories of these two authors.

Key words: Kant; Luther; Freedom; Grace; Practical Reason; Problem of Evil.

Para citar este artículo: Calvo Portela, Ruth (2014). La libertad frente a la gracia: una comparación entre Kant y Lutero. *Revista de Humanidades*, n. 21, p. 117-143, ISSN 1130-5029.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. El *Homo Corruptus* de Lutero frente al mal radical de Kant. 3. La importancia de la intención frente a las obras. 4. La posibilidad de conversión y la idea de justicia. 5. Conclusión. El *Servo arbitrio* de Lutero frente a la libertad kantiana. 6. Bibliografía.

1. INTRODUCCIÓN

El presente artículo se propone hacer una comparación entre la filosofía de Kant con el luteranismo siguiendo como hilo conductor el problema del mal y la controversia entre libertad y fe. La principal motivación de este trabajo es el intentar explicar el lugar que ocupa lo religioso en Kant y por qué se le tilda de defensor del luteranismo. Aunque puede dar la impresión de que el filósofo de Königsberg se acerca a la postura de Lutero, recuperando sus dogmas y creencias, su postura abre un abismo, que dará lugar a la filosofía de la religión que posteriormente Hegel continuará desde la ontología.

Según Kant hay una defensa de la religión, pero de aquella religión moral, que sigue los criterios de la razón práctica. Como Éric Weil afirma: “*No cabe duda de que Kant quiere comprender la religión cristiana como enseñanza, como dogma, no como una vivencia, un sentimiento, una revelación individual, y quiere salvarla comprendiéndola. Se convierte así en el padre de toda filosofía de la religión*” (Weil, 2008: 141). En este intento de salvar la religión, de comprenderla, Kant analiza las distintas tesis del cristianismo a luz de su filosofía moral. La crítica de la razón se aplica, pues, a la religión y con ello Kant da pie al ateísmo que surgirá posteriormente, como puede verse en los textos de Fichte y Forberg. Aunque parezca recuperar los dogmas luteranos, la Crítica marca una serie de diferencias esenciales, las cuales impiden que se pueda considerar a Kant como un defensor de la religión luterana. Para mostrar esta distancia entre la postura de Kant y las tesis de Lutero (cfr. Lema-Hincapié, 2006: 37), se analizarán una serie de puntos en donde cabe observar con claridad las semejanzas y diferencias entre ambos pensadores. Una de las diferencias más destacadas entre estos dos pensadores se refiere al lugar que le corresponde a la razón y el lugar de la fe.

La moral es la que abre, según Kant, el terreno a la religión. La existencia de Dios se propone como una necesidad subjetiva del hombre basada en la idea de justicia. El hombre espera superar el mal en el mundo, lograr concordar la moralidad con la felicidad, (cfr. Dörflinger, 2004: 207-223). Es el desajuste entre estos dos conceptos lo que obliga a clamar al cielo, no por el mal causado por el hombre, sino por el mal que le sobreviene¹. La postulación de la existencia de Dios depende del

¹ El siguiente texto de Manuel Fraijó resumen perfectamente la necesidad que tiene el hombre de a Dios: “*Primero le echamos en cara que haya tanto mal en el mundo; y, en un segundo momento, postulamos su existencia para que lo remedie. De esta forma el mal es, casi al mismo tiempo, la gran objeción contra Dios y la condición de posibilidad de su existencia. Parece imposible, a la vista de*

Bien supremo y de la noción de justicia, que propone la razón práctica. Según Kant la moral conduce ineludiblemente a la religión, (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 6, B IX- X.), pero no por ella misma, sino por la finitud del hombre. El ser que no puede dejar de representarse fines, necesita saber qué consecuencias se siguen de su acción. Por ello, la moral conduce a la religión. Pero también por esto mismo la moral tiene una primacía sobre la religión y sobre la fe, que distancia a Kant de la concepción luterana.

En primer lugar, Kant llega a la religión después de que la moral esté fundamentada; ésta no precisa de nada, salvo de su misma obligatoriedad, (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 3, B III). La pregunta de la religión es la tercera pregunta del canon, es decir, la que hace referencia a la esperanza (cfr. Kant, *KrV*, A 805, B 833). Dicha cuestión sólo puede surgir cuando la moral ya está asentada. En caso contrario, se tendría que fundar la moral en algo contingente, con lo que no sería ni universal ni necesaria.

En segundo lugar, la religión nace por una exigencia de justicia, por una necesidad subjetiva; mientras que la moral es un *faktum*, el imperativo categórico es un principio objetivo, un juicio sintético *a priori*, (cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 31, A 56). Además es lo que eleva al hombre por encima de su animalidad y le conduce al mundo suprasensible. Es gracias a la moral por lo que el hombre alcanza los fines esenciales de la razón (cfr. Kant, *Fortschritte*, Ak, XX, 294). La existencia de Dios es una exigencia moral subjetiva, que no supone ningún deber. (cfr. Dörflinger, 2004: 219) Por ello, recibe el nombre de fe racional.

De aquí se concluye que la moral tiene según Kant mayor importancia que la fe. El hombre debe comportarse moralmente, aunque, por causa de su propensión al mal, la moral sea una meta, un ideal que parece inalcanzable. La justificación se consigue gracias a la buena voluntad, no a la fe, como propone Lutero. Esta misma idea implica que la importancia que concede Kant a la gracia no puede ser tan esencial como en la visión luterana. La gracia va a estar supeditada a la moral, (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 45, B 49- 50).

La primacía de la libertad sobre la fe queda clara si se compara la forma que tienen ambos pensadores de tratar el problema del mal. En Lutero se puede ver una idea del mal ligada a la finitud, que conduce a la predestinación (Luther, WA 18, 600-787); mientras que para Kant el mal es consecuencia del obrar libre del hombre, de qué máxima ha elegido para determinar su libertad. Conviene profundizar en esta idea.

tanto sufrimiento, que exista Dios; y sería terrible, a la vista de tanto dolor, que no existiera Dios... Necesitamos a Dios para que repare, más allá de la muerte, los males que antes de ella no pudo o no quiso evitar.” (Fraijó, 2006: 136-7).

2. EL *HOMO CORRUPTUS* DE LUTERO FRENTE AL MAL RADICAL DE KANT.

La tesis que defiende el reformador protestante implica una noción que niega la libertad del hombre y le ata al pecado. Lutero afirma que de ese mal radical que late en el corazón del hombre, (cfr. Luther, WA, 1, 353- 374; WA 6, 530; WA 25), sólo se puede escapar a través de la fe. (cfr. Luther, WA, 7, 20-38; WA 6, 530; WA, 6, 628; WA 1, 490; WA 3, 675; WA 82; WA 25) Pero la fe es, a su vez, gracia divina, por lo que todo depende en último término de la decisión de Dios (Luther, WA 25; WA 57). La apelación a la gracia se vuelve esencial, ya que el hombre no puede obrar bien.

“Pero el corazón se haya tan profundamente contaminado que ningún ser humano es suficientemente consciente de ello, por tanto mucho menos podrá ser capaz de remediarlo con sus propias fuerzas, como dice Jeremías 17:9-10: << Engañoso es el corazón más que todas las cosas y perverso; ¿quién podrá conocerlo? Yo Jehová escudriño el corazón y los riñones>>. Por tanto, el corazón sólo deviene puro y bueno a través de la fe en Cristo” (Luther, WA 57)².

De ello se desprende un determinismo; si el mal y el bien no surgen de la libre conducta de los hombres, entonces el concepto de moral se viene abajo. Su doctrina de la justificación por la fe implica la negación de la libertad y lleva a un círculo vicioso. (cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 55/56, A 87) De esto se da cuenta el filósofo de Königsberg, como muestra en su escrito sobre la Contienda entre las facultades de filosofía y teología. Critica las doctrinas que defienden que al hombre, para salir del mal, sólo le queda la plegaria incesante. El rezo sólo es escuchado si hay fe, con lo cual todo depende de ésta. Pero la salvación no puede venir únicamente de la fe, ya que ésta es considerada un don divino. En tal caso sería más coherente hablar directamente de una predestinación, como hacía Calvino. La doctrina luterana está imbuida de la idea agustiniana de la predestinación, que, a su vez, se ancla en las cartas de san Pablo (cfr. Lema-Hincapié, 2006: 218). Tales ideas son contradictorias con la libertad y la responsabilidad, y, por tanto, con la moral en su conjunto, (cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 41.) Según Kant, san Pablo sólo se fija en el carácter gratuito y pasivo de la fe y de la gracia. La justificación no depende del hombre, sino de Dios. No hay libertad, sino predestinación.³

En *Der Streit* Kant muestra la contradicción que encierra esa idea de una salvación basada sólo en la fe, (cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 55/56, A 87). Tal idea conduce a afirmar que se salva quien Dios quiere, sin importar las obras y el mérito de cada uno. Kant reaviva la polémica entre la justificación por la fe y la

2 Traducción de Roger i Moreno, Rosa, pág. 194.

3 Heinrich Borkowski realiza un estudio sobre la propia Biblia de Kant y los pasajes en los que se fijaba. Kant subrayó ciertos pasajes que muestran esta predestinación en las Epístolas de san Pablo: Rom. 8,33; Rom. 10, 8-10; Rom. 14, 23. (cfr. Heinrich Borkowski, 1937)

justificación por las obras, que quedaba ejemplificada en *aut Paulus aut Iacobus*, (cfr. Lema-Hincapié, 2006: 207, 218). La postura de Lutero se decanta por la gracia y la justificación por la fe. Lo cual se comprende perfectamente si se atiende a su noción de mal. Para el reformador protestante, el hombre es un ser por naturaleza malvado. Es, pues, la naturaleza la que carga con la culpa. Lo que Lutero propone es una justificación pasiva, (cfr. Luther, WA, 7, 20-38) queda lejos de lo que Kant mantiene cuando habla de los postulados prácticos, en los que se encuentra el de la libertad. La posibilidad de obrar bien en Kant mantiene intacto el reino de la libertad. Para Lutero no hay mérito, porque el hombre es siempre pecador y lo único que le puede salvar es la fe y la misericordia divina.

“Lutero insiste contra la idea escolástica de “mérito” en lo que encubre y desfigura la justicia divina ofrecida gratuitamente por Dios al pecador, no en virtud de ningún mérito actual o previsto en el futuro, sino de la graciosa voluntad salvífica de Dios mismo. Es uno de los puntos más importantes de la controversia entre la teología de Roma y los Reformadores. El pecador nada es ni puede hacer para “merecer” la salvación, sino que es justificado gratuitamente por la gracia de Dios” (Roger i Moreno, Rosa y Roper, Alfonso 2007: 144).

Sin embargo, para Kant la salida del mal, aunque difícil, es posible, ya que es un mandato de la razón (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 45, B 50.). En este punto Kant sigue la postura de Spener, que, a pesar del partir del mal en la naturaleza humana, dejaba abierta la posibilidad de una restauración interior. (cfr. Spener, 2005: 162; Spener, 1986: 698; Spener, 1994: 21; cfr. Szyrwínska, Anna, 2011: 226) El esfuerzo para alcanzar la renovación es la clave de la religión pietista a la que pertenecía Kant (Szyrwínska, 2011: 226). Aunque el filósofo de Königsberg no menciona en muchas ocasiones a Spener (cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 54), la idea de la posibilidad de un cambio interior (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 47, B 54) por parte del individuo está presente en su obra (cfr. Szyrwínska, Anna, 2011, 226- 227). En la relación entre Kant y el pietismo se cabría destacar tres puntos, siguiendo el análisis de Anna Szyrwínska: en primer lugar la idea de que la acción moral se apoya en la razón (cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 31, A 56; cfr. Spener, 1984: 123, 124); en segundo lugar tanto Spener como Kant destacan la tensión entre las inclinaciones y la ley moral (cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 397, A 8- 9; Ak, IV, 417-419, A 45- 48; Kant, *KpV*, Ak, V, 35, A 61- 62; cfr. Spener, 1984: 131), y por último la posibilidad por parte de la voluntad de cumplir con la ley (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 45, B 50; cfr. Spener, 1994: 844- 861; 1984: 123; cfr. Szyrwínska, Anna, 2011, 228- 229, 232). La diferencia entre Kant y el teólogo protestante sería que para el primero las leyes emanan de la razón práctica, mientras que según Spener son leyes divinas racionales.

¿En dónde se fundamentaría la ayuda divina si no es en la libertad y en la buena voluntad? (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 52, B 62-63; Ak, VI, 76, B 101) ¿Acaso obra Dios con arbitrariedad? Tal idea es inaceptable para el filósofo de Königsberg. La misma noción de Ser Supremo se postula basándose en la moral y en la posibilidad

de que haya buena voluntad. (cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 124, A 224; Ak, V, 125, A 225; Ak, V, 129, A 233; Ak, V, 130, A 234.) La idea luterana tira por tierra toda moral, al convertirla en un imposible. En los dos autores hay una idea de un deber muy rígido, pero según Kant éste se puede cumplir. Su ética, a parte de esa rigidez, tiene un aspecto optimista. Se toma un partido por el hombre. Lutero, sin embargo, niega al hombre toda capacidad para obrar bien, el hombre es un ser corrupto. En el fondo se niega al hombre para afirmar a Dios; la única voluntad que cuenta, la única que es libre es la de Dios. El hombre queda como un mero instrumento divino, dependiente de su arbitrio.

“La voluntad humana es, como quien dice, una bestia entre las dos cosas. Si Dios se asienta en ella, quiere ir y va adonde Dios quiere; como dice el Salmo: <<Me he hecho como si fuera una bestia ante ti, y estoy siempre contigo >>. Si Satán se asienta en ella, quiere y va como quiere Satán. Y no está en su poder decidir a qué jinete correrá ni que buscará, sino que los propios jinetes pelean para ver cuál se apoderará de ella (...) Si creemos que es verdad que Dios prevé y pre ordena todo, que no se le puede engañar ni estorbar en su presciencia y predestinación, y que nada puede tener lugar sino conforme a Su voluntad (lo cual la misma razón se ve obligada a confesar), entonces, aun según la razón misma, no puede haber libre voluntad en el hombre, ni en el ángel, ni en ninguna criatura” (Luther, WA 18, 600- 787).

Lo que se trata aquí es una cuestión de límites, para afirmar una voluntad hay que negar la otra. O se parte de la afirmación de Dios a expensas de negar al hombre, éste queda como una nada. O se niega a Dios para afirmar al hombre, siguiendo la línea que, por ejemplo, propone Feuerbach. Se presenta aquí el pensamiento teocéntrico, ejemplificado por Lutero, frente a una noción antropocéntrica, que estaría más cercana a lo que defiende Kant (Habermas, 2006: 222). Desde la filosofía crítica se recupera a Dios pero el punto de partida es la razón práctica. La filosofía de Kant no parte desde el absoluto, sino desde el hombre. Pero el hombre es definido como ser racional finito. Se convierte en centro sólo a condición de marcar la distancia con el centro absoluto, con el Ser Supremo. La finitud contrasta con un posible absoluto, aunque sea con un absoluto hipotético. No hay que olvidar que no hay conocimiento de Dios, sino que éste queda como una hipótesis en el uso teórico, o como un postulado en la razón práctica. Aunque no se llega a negar el Ser Supremo, a pesar del agnosticismo teórico, la posibilidad de obrar libremente, de alzarse por encima del mundo sensible a un territorio inexplorado, implica la defensa del hombre. No se define al ser humano, como hace Lutero, como un ser incapaz, atado a lo sensible.

Éste es el grito que lanza Kant frente al pesimismo protestante de Lutero. Pero la idea del mal radical kantiana tiene una connotación mucho más sombría que la naturaleza corrupta de Lutero. Según el pensamiento del reformador la culpa no recaería sobre el hombre, ya que éste no tiene opción. En todo caso se podría decir que la culpa recae sobre el hombre como especie por la acción de Adán y Eva,

cometida libremente y de la que participaría todo hombre, pero esta idea negaría una culpa individual, la responsabilidad recaería en toda la estirpe. El hombre se ve abocado al mal, lo quiera él o no. La noción de mal que propone Kant no cabe atribuirle a la naturaleza humana, sino a la libertad. Con Kant el mismo mundo de lo nouménico, de la libertad se llena de sombras (cfr. Rivera de Rosales, 1993: 273). De ahí que fuera duramente criticado por sus contemporáneos. Si se compara, por ejemplo, con la noción del mal como inercia que propone Fichte se ve que la visión kantiana es más oscura. El mal no es según Kant originado por la debilidad del hombre ni por un dejarse llevar por su parte sensible, sino que proviene de su libertad (*Willkür*) y se esconde tras la razón (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 57, B 68).

La conciencia moral es lo que le convierte en centro de la creación (cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 161ss). El argumento moral de la existencia de Dios parte de esta conciencia y de la finitud del hombre. La necesidad subjetiva de apelar a una instancia superior se da sólo en la medida en que el hombre es un ser finito (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 4-5, B VI-VII). La exigencia de sentido respecto de su obrar es la que le lleva a levantar los ojos al cielo. Se podría decir que sí hay una limitación de la naturaleza humana y que es en ella donde se apoya la fe y la idea de Dios. La apuesta de Kant es por el hombre en cuanto ser libre, es decir, en cuanto ser moral. La idea de Lutero, como ya le criticó Erasmo de Rotterdam en su día, lleva al fin de la moral⁴. Afirmar a Dios a consta de negar al hombre tiene como consecuencia el derrumbamiento del edificio ético.⁵

La crítica kantiana mantiene, de nuevo, el equilibrio entre el hombre y la idea de Dios. Cada uno ocupa el lugar que le corresponde sin intromisiones que echen por tierra una de las dos cuestiones, o la del deber o la de la esperanza. Si se niega la autonomía del hombre, no hay moral, como puede verse con claridad en el ejemplo de la doctrina de Lutero. Pero si, por otro lado, lo que se niega es la existencia del Ser Supremo, la que se ve afectada es la pregunta por el esperar. Aunque bien es cierto que esto es preferible, ya que la ética se mantiene con toda su obligatoriedad (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 3, B III). Sin embargo, se deja en blanco la necesidad de justicia que tiene el hombre (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 5, B VII). Esto acaba repercutiendo en la moral, que queda desamparada frente a las demandas de sentido de la razón práctica. El equilibrio entre el hombre y Dios es el mismo que hay entre la moral y la religión. Para conservarlo es preciso hacer responsable al hombre tanto del bien como del mal moral.

4 Se destaca aquí la controversia que hubo entre Lutero y Erasmo de Rotterdam sobre el libre arbitrio y la ética, (cfr. Erasmo de Rotterdam, 2012; Luther, WA 18, 600- 787)

5 Hay que tener en cuenta que Lutero intenta solucionar el problema del quietismo moral, apelando al uso social que tiene las leyes. Las buenas obras sirven de ejemplo a los demás, (cfr. Luther, WA 25; WA 57). Pero esta idea no restituye a la moral su auténtico valor y acaba en un puritanismo, que lleva a pensar que la apariencia de bondad implica realmente una conducta buena. Lutero intento huir de este tipo de hipocresía, pero su doctrina sucumbe a ella, al pensar que sólo los que son realmente buenos pueden llevar a cabo ciertas obras. (cfr. Luther, WA 25; WA 57).

Un punto de contacto entre estos pensadores es la idea de que el mal puede servirse de la razón y es en el fondo un amor a sí mismo mal entendido. Kant distingue tres grados en la propensión al mal: la fragilidad, la impureza y la perversidad o malignidad (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 29-30, B 22 ss.). Esta última, que es, a juicio de quien esto escribe, la que tiene mayor importancia, implica un cambio del orden moral (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 30, B 23), lo que no quiere decir que el hombre no se percate de la ley moral, sino que, aun escuchando su voz en el interior, le hace caso omiso y admite la desviación ocasional. No se puede querer que la excepción se convierta en ley universal, pero sí cabe aceptar alguna desviación ocasional a la ley. Dicha desviación implica anteponer su amor propio a lo que la razón le ordena.

Éste es el motivo por el cual el autor alemán no trata al hombre como a un ser diabólico con una voluntad absolutamente mala (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 37, B 35-36). El hombre no renuncia a la ley, pero junto a ésta encuentra un obstáculo, que proviene de la búsqueda de la felicidad, la cual parece chocar con el deber. Esto no implica que ese amor hacia uno mismo sea malo. El origen del mal no está en la materia de la acción, sino en la forma. El hombre puede buscar la felicidad si con ello no interfiere ni pospone su deber (cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 93, A 166). El problema del mal es un problema de subordinación (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 36, B 34). ¿Cuál de los dos principios escoge libremente como la conclusión del otro? La maldad surge cuando hay una inversión o perversión del orden moral, cuando los principios morales son postergados a un segundo plano y se da primacía a los intereses propios, al egoísmo. Por ello, el mal depende del albedrío, que acepta en su máxima no el principio de la razón práctica, sino las inclinaciones como regla suprema de su actuación. En los escritos de Lutero se encuentra una idea similar, ya que remite a las inclinaciones, a la concupiscencia para explicar el mal (cfr. Luther, WA 7, 20-38)⁶, siguiendo la línea de san Agustín (cfr. Agustín de Hipona, 1982: 200, ss).

Además este mal como perversión o mal corazón, como lo denomina Kant, entraña un engaño de sí mismo respecto de las intenciones (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 38, B 37). Es la mentira o hipocresía. El hombre intenta hacer pasar su egoísmo por la intención buena, buscando así justificarse ante los demás y ante sí mismo. Las inclinaciones quieren pasar por ley universal. El pecado de Adán y Eva en el Paraíso es éste: la mentira a su propia conciencia. La falsa promesa de la serpiente consiste en hacer creer al hombre que él puede decidir entre lo que está bien y lo que está mal al margen de los mandatos de la razón práctica.

La determinación del albedrío no se da en el tiempo, sino por la representación de la razón (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 39, B 40). El caso Adán es un mito para

⁶ En este punto se ve la distinción entre el alma y el cuerpo. Al alma le corresponde el hombre espiritual, mientras que al cuerpo el hombre viejo. Dicha distinción recuerda a S. Agustín. Pero también se ve que nada que haga el cuerpo puede justificar al hombre, ni llevarle al bien. La salvación viene sólo por la fe y la gracia.

explicar esa caída del hombre en el mal, que está sucediendo desde siempre (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 41-42, B 43-44.). No interesa el origen temporal, sino el origen racional, (cfr. Lema-Hincapié, Andrés, 2006: 88). Por ello, toda acción mala debe ser considerada como un uso originario de la libertad, cometida desde un estado de inocencia. El hombre desde siempre está comiendo del árbol de la ciencia del bien y del mal, por lo que siempre se pasa del Paraíso a la propensión al mal. Kant parte de la idea de un mal casi innato en el hombre, ya que con Adán ha pecado toda la humanidad (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 42, B 45). Adán es la representación de la humanidad en cuanto pecadora, es la ejemplificación de la propensión al mal en el hombre. Cada hombre encarna a toda la humanidad, cada uno es un representante de su propia naturaleza; por eso cada uno acarrea con el mal de toda la humanidad. Aunque esto en Kant es una representación simbólica. La culpa depende del uso del albedrío y, por tanto, es siempre personal. Cristo viene a ser la ejemplificación de la humanidad en cuanto agradable a Dios (cfr. Lema-Hincapié, Andrés, 2006: 136). Pero tanto Adán como Jesús son representaciones del hombre, el bien y el mal depende de la asunción libre de máximas morales o inmoraes.

3. LA IMPORTANCIA DE LA INTENCIÓN FRENTE A LAS OBRAS.

Tanto Lutero como Kant hablan del mal y del bien sin fijarse en las obras externas, sino en la intención. Para Lutero la justificación no viene por las obras, ni siquiera por la buena intención, sino por la fe en Cristo Jesús. No es el cumplimiento de la ley lo que lleva al hombre a la salvación, sino la creencia en Dios, como se destaca en el siguiente pasaje: “*Nos justificamos a través de la fe y glorificamos a Dios a través de las buenas obras.*” (Luther, WA 25)⁷ O en este otro: “*En la ley se habla de muchas obras- todas externas-, pero en el Evangelio sólo hay una-interna- que es la fe. Por tanto la primera trata de la justicia externa; las obras de la fe tratan de la justicia inherente a Dios.*” (Luther, WA 57)⁸.

Una de las críticas que hace Lutero a sus contemporáneos es la venta de indulgencias y la superficialidad de los ritos. Esta crítica se basa precisamente en esta diferencia entre las obras y la intención. En este punto, Kant no se distancia del luteranismo, sino que defiende que lo único que puede ser llamado bueno es la voluntad (cfr. Kant, *GMS*, Ak, IV, 393). En las obras externas, aunque sean aparentemente conformes al deber, no tiene por qué darse un respeto a éste. El bien y el mal están en el corazón del hombre, y no en los sacrificios y ritos externos. De ahí que ambos criticaran la idea de una iglesia del mero servicio a Dios o de petición de favor, como Kant la denomina (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 51, B 61-62.).

7 Traducción de Roger i Moreno, Rosa, pág. 73.

8 Traducción de Roger i Moreno, Rosa, pág. 162.

La idea de mal que defienden es, en ciertos puntos, parecida, ya que ambos se fijan en la intención, aunque en el reformador protestante favorezca una perspectiva más cercana a los maniqueos. Esto le lleva a suprimir la libertad en el hombre y la esperanza de salir de ese estado de mal radical. Para él, el hombre se define por ser pecador. Ésta es la tesis de la concupiscencia invencible, según la cual si el hombre no puede cumplir por sí solo la voluntad divina ni la ley moral, la única vía que le queda es la de la fe.

“Yo con sumo afán trabajaba por justificarme con mis propias obras (...) Hoy nos vemos obligados a confesar, convencidos por el testimonio de la propia conciencia, que el Espíritu no se da por la ley, sino por la predicación de la fe (...) Ahora, cuando el Evangelio enseña que ni la ley ni las obras justifican, sino la fe en Cristo, tenemos un conocimiento certísimo, y una conciencia alegrísima, y un juicio verdaderísimo de todas las cosas de la vida” (Luther, WA, 57).⁹

El mal para Lutero se encuentra en el interior del hombre, hasta tal punto que lo considera totalmente pecador. Por ello, nada de lo que se hace en el exterior puede cambiar ese estado (Luther, WA 7, 20 ss). De ahí el desprecio a los ritos y penitencias, lo que se busca es un cambio en el corazón. Pero tal cosa es imposible sin el concurso de Dios. Sólo hay salvación por la fe, no por las obras (Luther, WA. 1, 373-374). El hombre es un ser malvado, que carece de la posibilidad de obedecer la ley moral ni de salir de esa naturaleza pervertida. Incluso después de la justificación de la fe el ser humano sigue siendo pecador. Un ejemplo de esto es que aun después del bautismo el hombre sigue marcado por el pecado original (Luther, WA, 6, 526, 550; Luther, WA 25).

De esta forma, Lutero se distancia del catolicismo al radicalizar la idea de pecado original. Sigue la misma línea de los gnósticos, proporcionando al mal una realidad. El hombre es por naturaleza malo, nada puede hacer apoyándose en su propia voluntad (Luther, WA 18, 600- 787). Pero conviene aclarar que en Lutero el hombre es malo porque su naturaleza fue corrompida por el pecado original. Cuando salió de las manos de Dios, la naturaleza humana no estaba aún en el mal. Después de la Caída es cuando el ser humano se encuentra con la concupiscencia invencible.

Ésta es su tesis, que se vuelve contra la idea que defendió Tomás de Aquino de que el hombre puede ayudar a su salvación con las obras. La noción de deber que tiene el reformador le lleva a negar tal posibilidad. En parte movido por el voluntarismo de la baja escolástica y de Guillermo de Ockham, Lutero adquirió una visión moralista y cosificada de lo que era el cristianismo. La doctrina de la escolástica baja, que él conoció, se basaba, por un lado, en la idea de la fuerza de voluntad, en donde la gracia jugaba un papel secundario. Por otro lado, Guillermo de Ockham defiende que la voluntad y la justicia divinas quedaban convertidas en pura arbitrariedad. El

⁹ Traducción de Roger i Moreno, Rosa, pág. 342.

bien y el mal eran tales porque Dios lo había querido así, pero nada impedía que lo hubiera hecho de otra manera. Esta tesis se basa en la omnipotencia divina. Si Dios es todopoderoso podría haber querido que el bien fuera otro. Esta idea no es aceptada ni por Lutero ni por Kant. El pensamiento del reformador reacciona frente a esto, lo que le conduce a la idea de una concupiscencia invencible, que choca con el voluntarismo. Se pasa de una primacía de la voluntad a un fideísmo de tintes irracionales, que lleva a la negación de la libertad en el hombre (Luther, Martín, WA 18, 600). Sólo el camino de la fe, que es un don divino, puede llevarle a la salvación.

La distancia con Kant salta a la vista. El filósofo de Königsberg parece volver al voluntarismo, pero sin caer, como Ockham, en la defensa de una arbitrariedad divina. La primacía de la libertad deja en segundo lugar el papel de la gracia. No interesa tanto lo que Dios hace por el hombre, sino lo que éste debe hacer para merecer ese auxilio divino (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 75, B 100, Ak, VI, 52, B 62). Según Lutero la ética queda supeditada a la religión y a la fe; según Kant es al contrario, la fe y la religión están subordinadas a la razón práctica (Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 3-4, B III-VI). Pero ello no conduce como en la baja escolástica a una arbitrariedad divina, en la que se afirma que lo bueno es sólo lo que Dios quiere, manteniendo abierta la posibilidad de que Dios podría haber elegido lo contrario. Kant no acepta tal idea bajo ningún respecto, ya que implicaría la destrucción de la ética, y conduciría a un cierto relativismo teológico.

La ley moral es la que marca la razón práctica, sin que pueda ser otra. La importancia de la ley como *faktum* de la razón es tal que en los escritos póstumos la razón práctica queda elevada al rango de Dios (cfr. Kant, *Opus Póstumo*, Ak, XXI, 152; XXI, 144-145). La divinidad no puede estar por encima de la justicia, sino que ella misma debe ser la justicia. De ahí la equivalencia que termina haciendo el filósofo alemán entre razón práctica y la idea de Dios, que puede verse también en Fichte (Fichte, GA. I/5, 351, SW. V, 182; GA I/5, 354, SW. V, 185; GA I/5, 355, SW. V, 187). Esto aleja a Kant de la filosofía de Guillermo de Ockham. Se mantiene equidistante de ambos autores. Por un lado, aunque Kant y Lutero parten de una idea de deber similar, el filósofo alemán no cae en el determinismo ni en el fideísmo. Por otro lado, Kant defiende, al igual que Guillermo de Ockham y la escolástica tardía un primado de la voluntad por encima de la gracia, pero a diferencia de ellos no admite la arbitrariedad de la ley moral y por tanto tampoco de la voluntad divina.

En este sentido se entiende por qué Lutero ha criticado tanto las obras y ha hecho hincapié en la fe, que es, para él, una vivencia interna. Lo que critica es el fariseísmo de su época, que justificaba el pecado por las indulgencias, es decir, por las obras externas, que no implican que haya un cambio en el corazón (cfr. Luther, WA 25). Éste es el motivo por el cual niega que la salvación pueda venir de las obras, éstas no tienen por qué ir acompañadas de una buena intención. Por eso, propone la justificación a través de la gracia. Se da cuenta de que las acciones pueden

mentir. Todas ellas pueden ser realizadas también por un impío o por un hipócrita (cfr. Luther, WA 25). Por ello Lutero destierra la tradición y el magisterio eclesial de la interpretación de las Escrituras. Pero al evitar esto cae, sin darse cuenta, en otro dogmatismo, el de la letra. *Sola Scriptura* es la máxima de Lutero y de los reformadores.¹⁰ Kant no acepta esto, se levanta contra esta dictadura de la letra y contra el fideísmo. La piedra de toque de su filosofía es la razón práctica (cfr. Lema-Hincapié, 2006: 169- 170, 74-75).

Lutero reprocha que, a pesar de cumplir con los ritos y exigencias de la Iglesia, no haya acciones realmente buenas. El valor de la conducta está en la intención y no el mero cumplimiento externos de los preceptos. Kant sigue una línea similar cuando defiende que el bien y el mal dependen del fundamento subjetivo que se elija para obrar. En el caso de una acción moral la voluntad debe ser determinada exclusivamente por la ley moral. Para que esto sea posible, la ley moral tiene que ser capaz de poner límites morales a las inclinaciones, al egoísmo del hombre. La ley moral debilita su vanidad a través del respeto que despierta en él. Este respeto es un sentimiento positivo de origen racional, por lo tanto no es patológico (cfr. Kant. *KprV*, Ak.V, 75ss.). Debe ser el único móvil de la acción, aunque sea sólo una resistencia a las inclinaciones. Las acciones externas no pueden cambiar el corazón del hombre, sólo crean un halo de santidad, una mera apariencia, que encubre el mal que late en su interior. En este sentido Kant sigue la línea protestante.

“Ninguna doctrina, sea esta civil, eclesiástica o filosófica puede dirigir al hombre y tornarlo justo porque aquella sólo trata de la buena conducta, mientras que el hombre permanece tal como fue hecho en un principio. En caso de necesidad se delatan como fingidores e hipócritas, y subsisten la podredumbre de los corazones y las aguas turbias del hombre de siempre, en especial de su amor por sí mismo” (Luther, WA 57).¹¹

Kant y Lutero parecen coincidir con esta idea de la necesidad de un cambio interior (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 47, B 53-54.), pero Kant no rechaza del todo las doctrinas, ya sean civiles o eclesiásticas. Cree que éstas pueden ser una

10 Cabría afirmar que la apelación a las escrituras por parte de Lutero no es un intento de proponer un dogmatismo. Pero, a juicio de esta autora, conduce a ello, ya que la letra acaba eliminando cualquier posible crítica. Se busca convertir la materialidad de la letra en la base de la fe: “*Por su naturaleza simbólica, la hermenéutica kantiana se enfrenta fundamentalmente con su propia tradición protestante, que quiere hacer de las Escrituras, de la materialidad de su letra, la única fe. Sola Scriptura, sola fide, es la orden de Martín Lutero y en general de los reformadores, hasta tal punto que la Biblia se impone al intérprete y se constituye en Schriftprinzip para toda práctica interpretativa. Martín Lutero confiere a la letra bíblica una objetividad impositiva, capaz de ofrecer por ella misma su significación espiritual (...). Al contrario de Kant, para quien la razón práctica es la piedra de toque en relación con las verdaderas creencias, Martín Lutero extrae de la naturaleza divina de la Biblia misma su valor incondicionado*” (Lema- Hincapié, Andrés, 2006: 169-170)

11 Traducción de Roger i Moreno, Rosa, pág. 154.

ayuda en ocasiones para conducir al hombre, es decir que pueden servir de vía para propiciar el verdadero cambio de corazón. Si se mira el desarrollo de doctrinas y ritos religiosos, puede verse que algunas veces son un apoyo a la moral (cfr. Kant, *Die Religion* Ak, VI, 84, B 116-117; Ak, VI, 106-107, B 152; Ak, VI, 109, B 157). La necesidad de estos andamios proviene del hecho de que la razón finita del hombre se desanima ante el obstáculo que debe superar; por ello, desarrolla toda una serie de ideas religiosas impuras (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 51, B 61). El problema surge cuando se toma lo accesorio por lo esencial y se mezclan los elementos impuros con el sentido moral. (cfr. Lema- Hincapié, 2006: 140, 152, 180).

En este problema surge la distinción entre la religión moral y la religión de petición de favores (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 51, B 61-62; Ak, VI, 103, B 146-147; Ak, VI, 115, B 168.). Este segundo tipo consiste en pensar que Dios está al servicio del hombre. El hombre busca conseguir la felicidad, pero sin hacerse digno de ella (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 168-169, B 257-258). Por eso le pide a Dios a través de cultos, ritos, etc. esta felicidad. Esto es, en el fondo, una superstición; implica la idea de que a quien le va bien en la vida es buena persona, ha conseguido el favor divino. Un ejemplo de este tipo de religión es el que se ve en los amigos de Job, que buscan defender a Dios con mentiras e hipocresías por miedo a perder su favor (cfr. Kant, *Über das Mißlingen*, Ak. VIII. 266 ss). La religión moral, en cambio, se fija en la conducta del hombre. Éste debe hacerse, en la medida en que sus fuerzas lo permitan, un hombre mejor. Sólo después de la revolución en la intención puede esperarse la gracia y auxilio divinos (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 52, B 63; Ak, VI, 104, B 147; Ak, VI, 171, B 262.). Ésta es la auténtica religión, la que predicó Jesús en el Evangelio. Pero la otra, aunque no sea pura, tiene una utilidad respecto al ser racional finito, es la escalera auxiliar. Funciona como revestimiento que conduce a la religión moral.

Una idea parecida puede verse respecto a la sociedad civil en los escritos de antropología. En ellos se explica el paso del estado de naturaleza a un estado civil y cómo éste debe ser la plataforma de una sociedad moral, que sería la versión del Bien sumo en el ámbito político (cfr. Kant, *Idee*, Ak, VIII, 21, 22, 24).¹² En ambos casos puede verse que, aunque Kant prime la intención sobre las obras y defiende que antes de un cambio en las costumbres debe cambiar el corazón, este autor sí que da una utilidad a esas muletas que el hombre precisa sobre todo por su finitud (cfr. Lema-Hincapié, 2006: 126). Pero conviene vigilar que estos apoyos no se confundan con el verdadero fin que es el moral (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 112, B 161-162). Ese suele ser el error del hombre, lo que le conduce a la superstición, dejándose llevar por los ritos, sin fijarse en el mensaje moral (cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 48). El eje sobre el que gira todo el sistema es la libertad y la buena voluntad; lo demás es sólo un suplemento. No hay rechazo rotundo, pero sí una subordinación de

¹² La analogía entre el paso al estado civil y la instauración de una verdadera Iglesia la realiza el mismo Kant en cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 95, B 131- 136.

la doctrina cristiana y de los ritos a la moral (cfr. Lema- Hincapié, 2006: 172). Esta subordinación afecta también a la fe y a la gracia.

4. LA POSIBILIDAD DE CONVERSIÓN Y LA IDEA DE JUSTICIA.

Queda ahora por ver el papel que asume la justicia en ambos autores. Parece que Lutero contesta a Kant cuando afirma:

“Decimos: ‘Dios, que es misericordioso y amoroso, no nos salva; Nuestras obras lo hacen’ ...Practicamos obras justas, pero no fuimos salvados por ellas, sino por su propia misericordia... Establecemos una oposición entre misericordia por una parte y justicia y todo el mérito por la otra. Se trata de la gracia, no justicia ni un mérito nuestro” (Luther, WA 25).¹³

Queda así abolida toda justificación por las obras, todo mérito. El hombre es justificado sin necesidad de obras, solo por la fe. De ahí una de las tesis que separó a Lutero del cristianismo católico, la tesis que se resume en la *Sola Fides*. La controversia que hubo entre él y Erasmo¹⁴ se basó en esta idea y en las consecuencias de la misma, en la negación de la libertad. Para Lutero todo lo que el ser finito puede hacer es tener fe. La fe es la que justifica y salva al hombre, sean cuales sean sus obras, ya que el bien no puede salir de ¹⁵él. Sin posibilidad de escapar de esa naturaleza corrupta, la única esperanza que le queda al hombre es la fe en la misericordia divina. La defensa de esta idea de la salvación sólo por la fe implica una negación del valor de las obras del hombre. A lo sumo acepta que las obras sean la consecuencia de la fe. No hay justicia ni mérito por parte del hombre, sólo la esperanza en Dios (cfr. Luther, WA 25).

La contestación de Kant a Lutero puede verse en *La contienda entre facultades* (cfr. Kant, *Der Streit*, Ak VII. 55-56, A 87), en donde plantea la contradicción de su discurso. Si sólo se salva por la fe y ésta es un don divino, sólo se salva quien Dios quiere. El hombre queda encerrado en un círculo, nada puede hacer, ni obrar ni tener fe, ya que incluso ésta depende de Dios¹⁶. ¿Cómo se puede hablar de una transformación interior como fruto de un milagro, de una intervención divina? ¿Dónde, si no es en la propia razón, halla el hombre ese influjo sobrenatural? (cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 47). La razón práctica es lo que le eleva por encima del

13 Traducción de Roger i Moreno, Rosa, pág. 106.

14 Fruto de esta controversia son varias obras entre las que se cuenta *De servo arbitrio* de Lutero y *Sobre el libre arbitrio* de Erasmo de Rotterdam (cfr. Luther, Martin, WA 18, 600-787).

15 En este mismo texto puede verse la influencia de Spener en el pensamiento Kantiano. En esta influencia se puede destacar la importancia de las acciones morales frente a la plegaria o la fe- (cfr. Kant, *Der Streit*, 54; cfr. Szyrwinska, Anna, 2011, 225- 226; cfr. Spener, 2005, 162.)

16 Aunque esta crítica se podría aplicar también a Roma, ya que para el catolicismo la fe también es un don, aunque el hombre puede prepararse para ello y aceptar o rechazar el don.

mundo sensible al suprasensible. Es el heraldo de Dios que hace que el hombre se olvide incluso de su felicidad y de su amor propio. Kant no acepta la idea de una experiencia de lo sobrenatural (cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 58, A 92.). La religión y la doctrina de las Escrituras deben interpretarse desde la moral (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 8, B XV, Ak, VI, 13, B XXIII; Ak, VI, 83-84, B 115-116), dando primacía a los aspectos éticos y las llamadas a la santidad por encima de los milagros y las alusiones a la fe y a la gracia.

La razón por la que Lutero no acepta que las obras puedan ayudar a la salvación del hombre es que éstas mienten, ocultando el estado de corrupción propio de la naturaleza humana. Distingue entre una naturaleza espiritual y otra corporal, siguiendo la línea de la filosofía agustiniana. En cuanto al espíritu, el hombre es libre; en cuanto al cuerpo, es esclavo (cfr. Luther, WA. 7, 20). El hombre espiritual es el que es justo y libre, es el hombre interior. En Kant sería el hombre en cuanto ser inteligible. Lutero defiende que nada externo puede influir en la bondad o maldad del ser humano (cfr. Luther, WA. 7, 20), en lo que el filósofo de Königsberg estaría de acuerdo. No es la sangre o la carne lo que vuelve al hombre bueno o justo, sino los principios de la razón, tal y como defiende Kant en la *Religión* (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 59, B 72).

La posibilidad de una conversión viene por la superación del egoísmo y el amor propio (cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 75-76, A 134; Gómez Caffarena, José, 2004: 46- 47). La cuestión es si un cambio interior es capaz de destruir el amor a hacia uno mismo o, al menos, subordinarlo a otro principio (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 47, B 54). Se podría comparar cómo ambos autores describen la superación de este mal, de esta vanidad. Para el reformador protestante, las leyes no valen nada, ya que no invierten el corazón del hombre. Pero tienen, al menos, una utilidad, la de mostrar la impotencia para el bien y acrecentar así la desconfianza en uno mismo. De esta forma, el hombre busca la ayuda en otro lado, ya que comprueba que los preceptos no le hacen justo. Cuando reconoce su impotencia para cumplir con la ley y se siente angustiado, entonces el amor propio queda destruido. En este momento persigue el apoyo en la promesa de Cristo y en la gracia divina (cfr. Luther, WA. 7, 22). La ley externa es incapaz de hacer al hombre mejor, aunque le muestre a través de la humillación el verdadero camino, que es Cristo. La gracia divina regala el cumplimiento de la ley (cfr. Luther, WA. 1, 353-374). De esta forma, el mandato moral y su cumplimiento sólo dependen de Dios. Por la fe, sólo por ella, el hombre puede llegar a ser santo.

El problema de esta idea es que implica una negación de la libertad y con ella de la moral, como ya le criticó en su día Erasmo. Es Dios quien obra, no el hombre. ¿Por qué culpar al hombre de un mal que no puede evitar, ya que se debe a su naturaleza finita? ¿Por qué permite un Dios bueno que haya personas que continúen en el mal, si todo depende de su intervención? ¿Esto no conduce a pensar que Dios es caprichoso y salva a quien él quiere sin importar la intención? Según esta doctrina,

la bondad y maldad dependen de que las acciones se realicen con fe, pero no a la inversa; la justificación y la fe no dependen de las obras. Éste es uno de los puntos que distancian a Kant del luteranismo.

Sin embargo, puede verse un acercamiento- aparte de la distinción en obrar conforme al deber y obrar por deber-, en la forma en que ambos explican la superación del egoísmo en el hombre. Lutero defiende que los preceptos humillan la vanidad del hombre y esto le hace buscar auxilio en la promesa de Dios (cf. Luther, WA 1, 353-374). Kant también se refiere a una humillación producida por la ley moral (cfr. Kant. *KpV*, Ak. V, 73, A 130). Sólo que para el filósofo dicha humillación, aunque menoscaba el amor a uno mismo, no implica una incapacidad para hacer el bien. La ley moral humilla y ensalza, humilla las inclinaciones y ensalza el ser racional y libre del hombre, su dignidad. El respeto nace de la descalificación de la vanidad frente a la ley. Ésta produce dos sentimientos en el hombre: el primero, la humillación, es negativo; el segundo, el respeto hacia la moral, es positivo (cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 75, A 133). Al debilitar el amor a sí mismo se disminuye el obstáculo que había para cumplir la ley (Cfr. Kant. *KpV*, Ak. V, 75-76, A 134). De esta forma el hombre puede cumplir con el imperativo categórico. El respeto es el interés de la razón, el único móvil moral, que debe convertirse en máxima (cfr. Kant. *KpV*, Ak. V, 77, A 136-137).

Tanto Lutero como Kant hablan de la humildad a la que se llega por comparar la naturaleza humana con su propensión al mal con la ley moral. Humildad que menoscaba el egoísmo del hombre y le encamina hacia el bien y la justicia (cfr. Luther, WA. 1, 353-374). El hombre debe reconocer, lo quiera él o no, su tendencia a trasgredir la ley y a mezclar motivos impuros con el respeto (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 36, B 34- 35.). Una vez reconocido esto es posible cumplir con la ley moral.

Pero la tesis de la *Sola Fides* de Lutero es uno de los elementos de escisión entre ambos. Para superar la naturaleza corrompida del hombre, el reformador recurre a la idea de la fe como único camino de salvación. Kant, sin embargo, mantiene abierta la posibilidad de obrar bien, no sólo exteriormente, sino también en el interior, en la intención. Todo hombre escucha y puede obedecer a la voz de la razón (Cfr. Kant. *Die Religion*, Ak. VI, 45, B 50).

La distancia entre ambos se acrecienta por la noción de justicia. Lutero llega a rechazar la idea de una justicia activa, que se apoya en las obras; la única justicia que puede esperar el hombre es la divina, que es pasiva, se da en el hombre pero sin el concurso de éste. En este pasaje, que se expone a continuación, Lutero explica su tesis de la justicia:

“Pues yo odiaba esa expresión de justicia de Dios, que el uso y la costumbre de todos los doctores me había enseñado a traducir filosóficamente por justicia formal o activa, según la llaman, por la cual Dios es justo y castiga a los pecadores e injustos.(...) Hasta que, por la misericordia de Dios, después de esperar días y noches meditando la conexión de estas palabras: ‘Iustitia Dei revelatur in illo, sicut

scriptum est: Iustus ex fide vivit' ,empecé a entender por justicia de Dios aquella según la cual vive el justo por don de Dios, o sea, la de la fe..., la justicia de Dios pasiva, por la que Dios misericordioso nos justifica por la fe, según está escrito: 'el Justo vive de la fe'." (Luther, WA, 54, 185-186)

Esta idea de la justicia pasiva no encaja con la filosofía kantiana, en la que se postula la existencia de Dios para que juegue el papel de aval de la exigencia de justicia del hombre (cfr. Kant, *Über das Mißlingen*, Ak, VIII, 255- 271). Pero esta exigencia de justicia de la que habla Kant nada tiene que ver con la de Lutero. Según el filósofo, la justicia es la retribución por la obras, es la exigencia del hombre de que aquella persona que se haya comportado de una forma digna moralmente alcance la felicidad (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 141, B 214). El desajuste entre lo que es y lo que debería ser se supera por la idea de Dios; que viene a suplir la injusticia como falta de concordancia entre las consecuencias y el obrar (cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 124, A 223-224. Cfr. Kant, *Über das Mißlingen*, Ak, VIII, 255- 271). Para Lutero, en cambio, la justicia no es una retribución por los méritos, sino un acto exclusivo de Dios. El reformador reduce la justicia a la misericordia divina, a la gracia; dejando al hombre sin nada que hacer al respecto. El hombre queda en las manos de Dios (cfr. Luther, WA, 40, 1, p. 342).

Si se compara esto con la tesis que mantiene Kant de los dos tipos de justicia o, mejor dicho, de los dos sentidos de este término, se ve que Lutero acepta sólo uno de ellos, (Luther, WA 54, 185-186).¹⁷

Sin embargo, el filósofo alemán alude en la tercera parte de la Religión a un juicio sobre el mérito o desmérito del hombre y a otro sobre la inocencia o culpabilidad (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 146-147, B 221-222). El primero hace referencia a Dios considerado como amor y simbolizado en la figura de Cristo. Juzga a los hombres como dignos o indignos de gracia. El Espíritu Santo, en cambio, juzga como culpable o inocente. Para Kant este juicio se hace según la justicia sólo cuando la persona ha salido del mal o, al menos, ha habido una intención de mejoramiento, se puede hablar del juicio por amor, que implica a la gracia. Para analizar esto cabría destacar el siguiente pasaje del apóstol Santiago:

“Hablad y actuad como quienes van a ser juzgados por una ley de libertad. El juicio será sin misericordia, para quien no practicó la misericordia” (St 2, 12-13).

Aquí se destaca la relación entre la justicia y el perdón; a la vez que se trata de los tipos de juicio que propone Kant. Hay un juicio para el que practica la misericordia, es decir, para el que cumple con la ley de la libertad. Dicho juicio es el del perdón, el de la gracia. El que actúa siguiendo la ley de libertad se hace digno de una ayuda

¹⁷ Aunque esta idea de una salvación por la fe, dejando de lado las obras puede verse en otros pasajes, por ejemplo: cfr. Luther, WA, 40, 2, 14-15; WA 6, 526, 550.

divina; pero el que ignora la caridad, el amor al enemigo¹⁸, ése tendrá el juicio según la justicia.

Lutero no acepta la idea de una justicia activa, porque parte de una imposibilidad por parte del hombre para hacer el bien. Esta incapacidad queda suplida por una intervención divina. El hombre sólo precisa, como se ha visto, de la fe. Sin embargo, en Kant la fe aparece una vez que la moral ya está fundada y la gracia sólo actúa cuando el hombre se ha hecho digno de ella (Cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 52, B 62-63). A pesar de todos los puntos de contacto que hay entre ambos autores, la distancia no puede pasar desapercibida. Según Kant la piedra de toque es la moral y la libertad, todo queda supeditado a ellas. Según Lutero es la fe. Además este concepto de fe implica una negación de la libertad. La ética en Lutero queda reducida a la manifestación de la gracia de Dios, es el resultado de la elección, de la fe.

La distinción entre ambos es semejante a la que se encuentra entre san Pablo y el apóstol Santiago. No hay que olvidar que Lutero era seguidor de san Pablo, y de él y de san Agustín toma muchas ideas para cimentar la predestinación. Kant, por otro lado, era conocedor de las Escrituras, concretamente de la versión traducida por Lutero (cfr. Borkowski, 1937). La polémica entre Lutero y Kant, que aquí se presenta, es la que hay entre la justificación por la fe, representada por san Pablo, y la justificación por las obras del Apóstol Santiago. La postura kantiana se acerca más a la de Santiago.

El filósofo de Königsberg entiende la doctrina paulina de la gracia como incompatible con la libertad moral (cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 41). San Pablo se fija sólo en el carácter gratuito y pasivo de la fe. La justificación no depende del hombre, sino de Dios. Se cae, pues, en la predestinación. Por otro lado, Kant entiende la justificación de otra manera, ya que parte de la posibilidad por parte del hombre a través de su acción libre de hacerse digno de una posible ayuda divina (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 45, B50; Ak, VI, 171, B 262). Kant toma como ejemplo la parábola de los talentos para simbolizar esto (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 161, B 243). Se acerca más a la doctrina del apóstol Santiago, que hace referencia a las obras y la ley de libertad (cfr. Sant. 2, 14; 2, 17; 2, 18; 2, 22; 2, 24; 2, 26). En sus epístolas, este autor se refiere a la acción, sin aceptar que la justificación venga sólo por la fe. La fe tiene que tener en cuenta las obras. Este acercamiento por parte de Kant a Santiago, le aleja a su vez de Lutero. Aunque hay que tener cuenta que Kant interpreta al apóstol Santiago según su propia filosofía. Por ello rechaza algunos pasajes que sí tiene en cuenta el apóstol como el sacrificio de Isaac (Lema- Hincapie, 2006: 219- 224).

Además, Kant rechaza la plegaria como una posible causa de la conducta (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 173, B 264-265; Ak, VI, 194-198, B 302-308). Ésta no

18 Hay que recordar que este amor al enemigo implica un cumplimiento perfecto con la ley moral, como explica Kant en la *KpV*. Ak. V, 83, A 148.

puede producir un cambio en el corazón del hombre, ya que éste depende de la libertad, y no de los ritos (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 115-116, B 168; Ak, VI, 169, B 258-259). Supondría la negación de la libertad, la existencia de una causa sobrenatural y la afirmación dogmática de la existencia de Dios (Lema- Hincapie, 2006: 118-119). Ninguno de estos tres puntos es aceptado por el filósofo de Königsberg (cfr. Kant, *Der Streit*, Ak, VII, 58, A92; *Die Religion*, Ak, VI, 174, B 266-267). Esto le lleva a considerar la plegaria una hipocresía, una forma de querer ganar el favor de Dios (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 155, B 229; Ak, VI, 168-169, B 257; Ak, VI, 170, B 261). No hay una sinceridad en las intenciones (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 161, B 243; Ak, VI, 192, B 298-299). En este tipo de religión basada en ritos y plegarias sólo se encuentra la superstición o la ilusión, sin que el ser humano busque hacerse agradable a Dios (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 175, B 268-269). Hay un bien que el hombre puede hacer por sí mismo según las leyes de la libertad. A éste puede añadirse una posible ayuda sobrenatural, pero sobre ella nada puede decir el hombre (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 190-191, B 296; Ak, VI, 191, B 297). Es una mera idea que pertenece a lo trascendente y de la que no se puede conocer nada. Cabe aceptarlo como idea, a pesar de los riesgos que esto supone y de las dificultades para conciliarla con la Razón (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 191, B 297).

5. CONCLUSIÓN. EL SERVO ARBITRIO DE LUTERO FRENTE A LA LIBERTAD KANTIANA.

Kant se separa de Lutero al proponer la libertad y la buena intención como justificación del hombre. Para Lutero no hay mérito posible que el ser humano pueda realizar para escapar de esa naturaleza malvada que le es propia. La única salida es gracias a Dios. Kant, sin embargo, sí mantiene que el hombre es capaz de salir del mal y obrar conforme al deber. En el filósofo alemán, el mandato de la razón práctica implica ya su posibilidad. Lo que la razón ordena ha de ser posible.

“La posibilidad es inherente a la ley, hasta tal punto esto es cierto que la presencia de la ley, este hecho de la razón, proporciona la ratio cognoscendi de la libertad, que es a su vez ratio essendi de la ley” (Éric Weil, 2008: 134).

A pesar de la dificultad que encuentra el hombre para cumplir con la ley moral, al ser considerado un ser libre puede prevalecer sobre su propensión al mal. Para Kant tanto el bien como el mal dependen de la libertad. Esto aleja al filósofo de la postura luterana. El ser humano, para Lutero, no puede salvarse solo precisa de la ayuda de Dios. No hay una recompensa por una buena conducta, ya que el arrepentimiento implica a la gracia. El hombre no puede salir por sus fuerzas del mal, la promesa de Dios se basa en la misericordia. Esta idea queda expuesta en este pasaje de Lutero:

“Por tanto, la promesa es muestra íntegra de misericordia al no ser consecuencia de la petición de nadie y el mayor de los consuelos para los débiles. Él no basa la

obtención de la vida eterna en nuestras virtudes o en nuestros méritos. Si lo hiciera, nadie se salvaría. Somos frágiles, inestables, y en menos de una hora ya hemos caído en la impiedad y el descreimiento. Por ello, para que nuestra esperanza pueda ser sólida y segura, la vida eterna ha de basarse únicamente en la promesa de que Dios no miente.” (Luther, WA 25).¹⁹

La cuestión de si el hombre es capaz por sí mismo de salir de este mal o si por el contrario necesita la ayuda de Dios es uno de los puntos que más interesa destacar, ya que es lo que distanciará a Kant del luteranismo. Lutero afirma que de ese mal radical que late en el corazón del hombre sólo se puede escapar a través de la fe (cfr. Luther, WA 6, 526, 550). Pero esta idea entraña el problema del determinismo; si el mal y el bien no surgen de la libre conducta de los hombres, entonces el concepto de moral se viene abajo. Su doctrina de la justificación por la fe implica la negación de la libertad.

En Kant, hay una disposición al bien, que libra al hombre de convertirse en un ser diabólico. Al igual que la propensión al mal es triple, la disposición al bien también es triple: como animalidad, como humanidad y como personalidad. La personalidad, que es la que interesa destacar, es “*la susceptibilidad al respeto por la ley moral como motivo impulsor, suficiente por sí mismo, del albedrío.*” (Kant. *Die Religion*, Ak, VI, 27, B 18.) Pero para que este bien se desarrolle tiene que vencer el obstáculo del mal. El bien sólo triunfa cuando el hombre hace algo. La superación tiene que ser posible, ya que es un mandato de la razón práctica. Aunque esta santidad que debe perseguir el ser humano puede quedar fuera de sus fuerzas. Cabe hablar de un apoyo divino, siempre y cuando el hombre haya hecho todo lo esté en sus manos para acercarse al cumplimiento del deber.

“En el supuesto de que para llegar a ser bueno o mejor sea necesaria además una cooperación sobrenatural, ... el hombre, sin embargo, ha de hacerse antes digno de recibirla y aceptar esta ayuda” (Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 44, B 49).

Esto abre el abismo entre Kant y Lutero. La idea de esta ayuda es sólo un supuesto, ya que exista o no, el hombre está obligado a cumplir con la ley moral. En todo caso, la persona debe hacerse digno del auxilio divino a través de la moral. Lutero se centra en lo que Dios ha hecho respecto al hombre, porque no cree que éste sea capaz de salir del mal. Lo único que puede hacer el ser humano es tener fe en la misericordia divina. Según Kant el hombre toma parte activa en su salvación. Importa lo que hace el hombre para ser digno del favor divino.

Queda aclarada la condición que Kant propone para hablar de gracia, el cumplimiento del deber. En la filosofía de este autor el deber y la libertad van siempre antes que cualquier otra cosa, antes de la felicidad, antes del amor propio y antes de la idea de una ayuda divina. Todo queda supeditado a la moral. La lucha

¹⁹ Traducción de Roger i Moreno, Rosa, pág. 24.

entre los dos principios tiene que partir del hombre, ya que el bien y el mal dependen de su libertad.

Lutero, como ya se ha dicho, tuvo influencia de san Agustín, lo que le lleva a defender una idea de la libertad como liberación (cfr. Agustín de Hipona, 1982), como puede verse en su escrito de *La libertad del cristiano*. Pero unido a esto y como consecuencia de su tesis *Sola Fides*, mantendrá la noción de *servo arbitrio*, que implica una negación de la libertad (Luther, WA 18, 600- 787). La noción de libertad como liberación supone creer que la fe en Dios libera al hombre del pecado. La debilidad del alma del ser humano sólo puede suplirse por la palabra y la creencia en las promesas del Evangelio:

“El alma será tal cual la palabra que la gobierne,... Ello nos deja ver que al cristiano le basta con la fe; no necesita obra alguna para ser justificado. Si no precisa de obras, ha de tener la seguridad de que está desligado de todos los preceptos y leyes; y si está desligado, indudablemente es libre. Ésta es la libertad cristiana: la fe sola” (Luther, WA, 7, 20-38).

En este texto puede verse claramente la idea que mantiene: el hombre se hace libre por la fe. Esta libertad es equivalente a la salvación. No es necesario obedecer ninguna ley ni ningún precepto, ya que estos ni conducen a la salvación ni es posible su cumplimiento para el hombre. Las obras no honran a Dios, son algo muerto. Y el hombre con fe cumple ya con todos los mandatos.

Kant no aceptaría la tesis luterana de que la libertad es liberación, ya que es una idea de libertad pasiva. El hombre no hace nada para ganarse esa libertad, ni siquiera parece que tenga que luchar contra el enemigo, porque éste es insuperable. Esta idea de libertad depende de la gracia (cfr. Luther, WA, 7, 20-38). Sin embargo, sí hay un punto de contacto, aunque sea mínimo. La idea de libertad luterana supone una liberación de todos los mandatos y preceptos externos. Esto se acerca a la noción de autonomía de Kant. La autonomía implica que es el hombre el que se da sí mismo la ley. Es su razón práctica la que le dice lo que debe hacer, sin necesidad de preceptos externos. Por ello, la voluntad es considerada como legisladora (cfr. Kant. *GMS*, Ak, IV, 432, A 71-72). Esta comprensión de Lutero no es una autonomía como la entiende Kant, pero sí hay en ambos una independencia frente a lo externo. Esto es debido, como ya se ha visto, a la necesidad de superar el egoísmo del hombre y las acciones hipócritas. En la acción moral no puede haber ningún interés propio. Ambos buscan una conducta desinteresada. Para Kant, la forma de alcanzarla es dando a la voluntad una autonomía que la lleve a considerarse como legisladora suprema. Según Lutero es la idea de libertad como liberación. Las obras no pueden realizarse por buscar el favor divino, sino por amor desinteresado (cfr. Luther, Martín, 7, 20-38).

La idea de gobernar la parte corporal implica una noción de deber, que se mantiene en la filosofía kantiana. Lutero propuso su tesis de la salvación por la fe y por la gracia porque su concepto del deber era muy estricto. Sin pretender irrumpir

en la vida del reformador y fijándose sólo en sus ideas religiosas, el deber era algo crucial para él. Hasta tal punto está vigente esta idea, que es precisamente la causa de que propusiera sus tesis de la *Sola Fides*. El deber quedaba muy por encima del hombre, por ello la única solución era confiar en la misericordia divina. Esta concepción del deber, que tiene Lutero, proviene de la influencia que tuvo en él la filosofía de Ockham.

“... de una u otra manera, en el fraile Lutero se asentó la convicción de que el hombre puede y debe por sus propias fuerzas reconciliarse con Dios o merecer el cielo. Esta consideración coincidió con la idea de la pecaminosidad radical (la concupiscencia) del hombre. Probablemente confluyeron aquí la enseñanza teológica y su propia experiencia. Semejante conjunción provocó en él los graves y decisivos conflictos de conciencia que luego tuvo en el convento” (Lortz, Joseph, 1982: 111).

Cabe comentar dos puntos en comparación con Kant respecto a estas ideas. La noción de deber de Lutero y de la baja Edad Media siguen presentes en el filósofo de Königsberg. El deber es el punto en el que se asienta su ética. Sólo que en la obra de Kant no tiene la carga peyorativa que se ve en Lutero. Aunque es un concepto que no permite excepción alguna. Por ello, muchos han tildado a la ética kantiana de rigorista y de no ser aplicable al hombre. Pero para Kant, el deber sí es posible y llega a tratarlo como algo divino, como la sacro-santa ley (cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 86, A 154). Con esto el filósofo alemán parece no sólo acercarse a Lutero, sino más bien, a la filosofía y pensamiento anterior a éste, volviendo a la idea de una ley que el hombre debe cumplir para alcanzar la salvación. El hombre es libre totalmente de obrar bien o mal, por ello, es responsable de cada una de sus acciones, en esta teoría moral no caben las excusas.

En lo que sí se asemeja la filosofía kantiana tanto a la doctrina de Lutero como al ockhamismo es en la obligatoriedad y en la superación de los impulsos desordenados. El cumplimiento del deber implica la superación del influjo de las inclinaciones. En las obras del filósofo de Königsberg se encuentra la misma idea de controlar los impulsos. La necesidad de que las acciones sean desinteresadas conlleva la separación radical entre el deber y la felicidad, entendida ésta como la satisfacción de las inclinaciones (cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 24- 25, A 44-45). Para Kant la satisfacción de las inclinaciones no supone un mal, al no ser que se postergue por ellas la ley moral. El mal no surge de las inclinaciones, sino de la elección libre (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 36, B 33- 34). Lutero parece mantener la idea agustiniana de que los impulsos son malos, también entiende el cuerpo como algo negativo, vinculado al pecado. En Kant los deseos, aunque patológicos, es decir, sensibles, son algo natural en el hombre. En Kant no es negativo que el hombre busque su felicidad, puesto que éste es su fin último (cfr. Kant, *KpV*, Ak, V, 25, A 45). Los impulsos sólo plantean problemas cuando intentan imponerse por encima de lo que ordena el deber.

“Mas esta diferenciación sobre los principios de felicidad y moralidad no equivale sin más a una contraposición entre ambos, y la razón pura práctica no pretende que se deba renunciar a las demandas de felicidad, sino sólo que no se les preste atención al tratarse del deber” (Kant, KpV, Ak, V, 93, A 166).

El mal tiene su origen en un desorden, en anteponer la felicidad a la ley. Tal desorden tiene su causa en la libertad, no en la sensibilidad. Según Kant el mal surge cuando la libertad se vuelve contra sí misma. La voluntad como arbitrio (*Willkühr*) (cfr. Kant, MS, Ak, VI, 213) puede ser determinada o por una facultad inferior o por una superior de desear (cfr. Kant, KpV, Ak, V, 22, A 41). En este sentido, el libre arbitrio es la capacidad de verse afectado por motivos sensibles o racionales. Pero la libertad como autonomía implica la elección de los motivos racionales, excluyendo de ellos toda mezcla empírica.

Se puede hablar de dos pliegues de la voluntad o de una doble contraposición (Rovira, 1986: 59-60). El primer pliegue se muestra en la oposición de fuerzas que se enfrentan en la conciencia: por un lado, las inclinaciones y, por otro, la moral. Es la división de la facultad de desear en inferior y superior, y el mal moral se presenta entonces como una debilidad de la facultad superior frente a la inferior, una debilidad de la libertad moral o voluntad pura frente a las inclinaciones. Este pliegue expone una debilidad en el carácter del hombre, lo que Fichte llamará inercia (cfr. Fichte, *Ética*, F 199- 200, A 182- 183; cfr. Rivera de Rosales, Jacinto, 2007b: 21-23, 26). Es el nivel más bajo de maldad de los que distingue Kant (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 29, B 22).

El segundo pliegue es el que hay entre la voluntad pura y el libre albedrío como dos momentos de la facultad superior de desear: el primer momento es la voluntad moral, la ley moral como voluntad de la libertad, y el segundo es la libertad eligiendo o ser acción originaria o ponerse al servicio de la finitud, de las necesidades, de las inclinaciones. Aquí el mal moral se ve como decisión del libre albedrío, pero se trata de una decisión libre, o sea, como acto inteligible (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 23-24, B 10-13). El hombre se ve influido, o al menos debería, por la forma de la ley. En caso de no seguir la ley se produce el mal moral, no ya como mera debilidad, sino como un acto de libertad que invierte el orden moral (cfr. Rivera de Rosales, 2007: 134-135). La existencia del mal, del arrepentimiento o la imputación moral son una muestra clara de la voluntad humana tiene estos dos pliegues, ya que puede obrar o siguiendo la ley moral o ignorándola o, incluso, en contra de ella (cfr. Rovira, 1986: 62).

La postura luterana sólo tendría en cuenta el mal como debilidad, como fragilidad. El hombre, según el reformador, no sería capaz de superar las inclinaciones, éstas le dominarían, a no ser que Dios tuviera misericordia de él. Este nivel de mal es el más bajo de los que trata Kant (cfr. Kant, *Die Religion*, Ak, VI, 29, B 22). El filósofo de Königsberg va más allá, su idea de mal radical supone que el mal sea algo escogido libremente, y no una mera debilidad de la naturaleza humana. Por ello el mal radical

es un concepto que fue rechazado por muchos contemporáneos de Kant. No es la naturaleza, ni Dios, ni la finitud quienes cargan con la culpa, sino el hombre, ya que es libre.

6 BIBLIOGRAFÍA

A) Otras fuentes

Agustín de Hipona (1982). *De libero arbitrio (De libre arbitrio)*. En: *Obras de San Agustín III*. Madrid: Ed. Católica.

Erasmus de Rotterdam (2012). *Discusión sobre el libre arbitrio*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Fichte, Johann Gottlieb (1964). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*. Ed. Lauth, R., Jacob, H. y Gliwitzky, H. Stuttgart: Frommann. Se cita con la abreviatura GA o A en la *Ética*.

Fichte, J. G. (1971). *Fichtes Werke*. Berlín: Walter de Gruyter & Co. 11 vols. Se cita con la abreviatura FW o F en el caso de la *Ética* con la abreviatura GA o A en la *Ética*.

Kant, Immanuel (1902-). *Kants gesammelte Schriften*. Ed. de la Preußische Akademie der Wissenschaften. Berlín: Reimer.

Kant, Immanuel (1974). *Kants Werkausgabe*. Ed. a cargo de Wilhelm Weischedel. Frankfurt am Mein: Suhrkamp (10ª ed., 1989).

Lutero, Martin (1883-1997). *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe*, Weimar: H. Böhlau. *Luthers Werke*, 58 vols., algunos en varios tomos; *Briefwechsel*, 14 vols.; *Tischreden*, 6 vols; *Deutsche Bibel*, 12 vols. Se cita con la abreviatura WA.

Spener, Philipp J. (1984). *D. Philipp Jacob Spener Erklärung der christlichen Lehre nach Ordnung des kleinen Katechismus Dr. Martin Luther*. Bielefeld: Verlag der St. Johannis- Druckerei C. & Schwickhardt, Missionsverlag der Evangelisch-Lutherischen Gebetsgemeinschaften Lahr- Dinglingen.

Spener, Philipp J. (1986): *Die evangelische Glaubens-Lehre 1688*. En: *Philipp J. Spener Schriften*, Bd 3. Hildesheim: Olms.

Spener, Philipp J. (1994): *Der hochwichtige Articul von der Wiederburt (1696) 1715*. En: *Philipp J. Spener Schriften*, Bd 7. Hildesheim: Olms.

Spener, Philipp, J. (2005). *Pia Desideria*. Gießen: Brunnen Verlag.

B) Literatura secundaria

Biblia de Jerusalén (1975). Bilbao: Desclée de Brouwer.

Borkowski, Heinrich (1937). *Die Bibel Immanuel Kants*. Königsberg: Grafe und Unzer.

- Dörflinger, Bernd (2004). Führt Moral unausbleiblich zur Religion? Überlegungen zu einer These Kants. *Kants- Forschungen 15*, Heppenheim: Meiner Verlag, p. 207-223.
- Egido, Teófanos (2006). Introducción. En: *Obras de Martín Lucero*. Salamanca: Sígueme.
- Fraijó, Manuel (2006) El cristianismo ante el enigma del mal. En: *Disenso e incertidumbre. Un homenaje a Javier Muguerza*. Madrid- México: Theoria cum praxi, p. 87- 137.
- Gómez Caffarena, José (2004). Sobre el mal radical. Ensayo de la heterodoxia kantiana. *Isegoría 30*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, p. 41-53.
- Habermas, Jürgen (2006). El límite entre fe y saber. Sobre la influencia histórica y el significado actual de la filosofía de la religión de Kant. En: *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós Básica, p. 217- 253.
- Lema- Hincapié, Andrés (2006). *Kant y la Biblia. Principios Kantianos de exégesis bíblica*. Barcelona: Anthropos.
- Lortz, Joseph (1982). *Geschichte der Kirche in Ideengeschichtlicher Betrachtung*. Traducción de J. Rey Marcos. Madrid: Cristiandad, tomo II, p. 96-216.
- Rivera de Rosales, Jacinto (1993). *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*. Madrid: UNED.
- Rivera de Rosales, Jacinto (2007a). Kant: la buena voluntad. En: *Cómo se comenta un texto filosófico*. Madrid: Síntesis, p. 121-141.
- Rivera de Rosales, Jacinto (2007b). Los dos conceptos del mal moral. De la Religión (1793) de Kant a la Ética (1798) de Fichte. *Signos filosóficos 18*, México: Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), p. 9-40.
- Roger i Moreno, Rosa y Roperó, Alfonso (2007). Introducción y notas de los *Comentarios de Martín Lutero a las Cartas del Apóstol Pablo a Tito, Filemón y Epístola a los Hebreos, Martín Lucero*. Barcelona: CLIE, vol. 3.
- Rovira, Rogelio (1986). *Teología Ética. Sobre la fundamentación y construcción de una teología racional según los principios del idealismo trascendental de Kant*. Madrid: Encuentro.
- Szyrwinska, Anna (2011). Die Grundlage der Normativitat bei Kant und Spencer. *Biannual Philosophical Journal*, issue: 2, p. 225- 238.
- Weil, Éric (2008). *El mal radical, la religión y la moral. Problemas Kantianos*. Madrid: Escolar y Mayo.