

KANT Y LA ESPERANZA EN LOS LÍMITES DE LA MERA RAZÓN*

Robert THEIS

Universidad de Luxemburgo

RESUMEN: *La fe racional práctica, situada entre el conocimiento objetivo y la pura opinión, nos abre a la esperanza del bien supremo, la cual es aquí analizada en las dos primeras Críticas y en lo que dice La religión dentro de los límites de la mera razón sobre el mal radical. La esperanza en la realización del bien supremo (tanto en el plano individual como en el colectivo o de la historia) se inscribe en la lógica de la razón, pero a la vez es limitada por ella.*

Según la lección del Curso de Lógica de Kant, editado en 1800¹, es la religión la que contiene la respuesta a la cuestión «qué me está permitido esperar?»². A primera vista, esta observación no es a penas sorprendente, al menos si uno se atiene a la religión que Kant tiene presente, a saber, el cristianismo³. Es sabido que para San Pablo nuestra esperanza no decepciona (cf. Rom 5.2) porque ella es el mismo Cristo, el primero de los resucitados, y él funda la esperanza en la vida eterna.

Pero si es la *religión* la que responde a la «tercera cuestión», ¿qué puede decir la filosofía a este propósito? Asignando el discurso sobre la esperanza a la religión, ¿no confiesa la filosofía ser incompetente para discurrir sobre este asunto?

* Traducido del francés por Jacinto Rivera de Rosales, y revisado por Amanda Núñez.

¹ Cf. *Logik* 9, 25. Cf. también la carta a C. F. Stäudlin del 4 de mayo de 1793 (11, 429). Citaremos en lo que sigue los textos de Kant indicando sólo para la *Crítica de la razón pura* la paginación original, mientras que los otros textos de Kant serán citados por la edición completa de las obras de Kant, *Kant's gesammelte Schriften*, edición de la Academia de Berlín y sucesores, Berlín, 1902 ss.

² En la carta a Stäudlin del 4 de mayo de 1793, Kant sostiene que es en *La religión dentro de los límites de la mera razón* donde ha intentado llevar a cabo la tercera parte de su plan, es decir, elaborar la respuesta a la tercera cuestión (la primera era ¿qué puedo saber?, la segunda, ¿qué debo hacer?). La *Religión*, según esta interpretación, tendría que ser identificada como el escrito kantiano sobre la religión.

³ Cf. la carta a Stäudlin del 4 de mayo de 1793 (11, 429).

O por el contrario, ¿es capaz la filosofía de articular un discurso específico sobre la esperanza? Pero si ese es el caso, ese discurso ¿no va a devaluar —epistemológicamente hablando— el discurso de la religión sobre este asunto? ¿O es que el discurso filosófico sobre la esperanza se junta a fin de cuentas con el de la religión? ¿Cuáles son las consecuencias que esto comporta para el estatuto mismo de la religión?

Si lo propio de la filosofía es ser un discurso de la razón, discurso fundado en la razón y en la *sola* razón (al menos en cuanto a su principio), ese discurso no puede ser tenido sino según la estricta necesidad de la razón y según los criterios mismos de la racionalidad. Pues bien, ésta parece excluir la esperanza que, por su misma naturaleza, es del dominio de la fe: fe en una palabra y en una promesa venidas de otro lugar, de Dios mismo, que ha hablado y cuya palabra ha hecho irrupción en la historia de los hombres. Pero para la razón filosófica no hay otro lugar. Si, a pesar de eso, debería mostrarse que la filosofía puede pretender un derecho a un discurso sobre la esperanza, es preciso que el discurso filosófico, el discurso de la razón, sea permeable en alguna parte a la fe. Esta permeabilidad no puede, sin embargo, ser el resultado de una debilidad teórica, inherente al discurso racional mismo, pues una tal debilidad arruinaría *ex ante* la legitimidad misma de la pretensión a la racionalidad, sino que deber ser la razón quien la haga posible y la funde. En otras palabras, la fe debe ser para la razón una posibilidad *razonable*, o incluso racional, en el sentido de que ella debe emerger en el seno mismo de esta razón como una modalidad necesaria. Si tal es el caso, la razón ha logrado establecer en su seno las condiciones de posibilidad para intentar racionalmente un discurso sobre la esperanza.

Examinemos en qué sentido nos encontramos en Kant la articulación de tal esbozo en lo que se refiere a la cuestión de la esperanza.

1. «Yo debía [...] poner de lado el saber para hacer sitio a la fe»⁴

En la *Crítica de la razón pura*, Kant se propone emprender una reforma de la metafísica con el fin de que acceda al estadio de ciencia, comparable en esto con las matemáticas y con la física⁵. Con este fin, Kant investiga la facultad misma de

⁴ Crítica de la razón pura B XXX.

⁵ Cf. *ibíd.* B XIV ss.

conocer, a saber, la razón humana, de la que se propone estudiar la estructura, la extensión y los límites. No es necesario en modo alguno entrar en el detalle de los desarrollos relativos a ello; basta con captar los cimientos antropológicos centrales —su presupuesto de alguna manera— así como las consecuencias que se derivan de ellos.

Kant comprende al hombre como un ser racional finito. Pero la finitud fundamental del hombre se articula, en el ámbito de su facultad de conocer, en la tesis según la cual todo nuestro conocimiento deriva de dos fuentes, la *sensibilidad* y el *entendimiento*; en la sensibilidad, los objetos nos son dado, en el entendimiento, ellos son pensados, es decir, conocidos en cuanto objetos⁶: pensamientos sin intuiciones son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas⁷. Allí, por tanto, donde una de las dos instancias falta, un conocimiento objetivo es imposible.

Si el entendimiento aplica sus conceptos más allá de los límites de la experiencia, hace de ellos un uso ilegítimo; las categorías están vacías de significado, y ningún conocimiento se obtiene entonces. Las afirmaciones tienen, ciertamente, la *forma* de conocimientos (por ejemplo, el alma es una substancia inmaterial), pero no tiene lugar ninguna realización objetiva de la categoría. Pero ¿para qué considerar esta hipótesis?

Kant es de la opinión de que la razón humana está *inquieta* por cuestiones de las que ella misma es el origen. Existe una necesidad de la razón de trascender los límites de la experiencia, porque la razón tiende naturalmente hacia el absoluto o incondicionado. Es eso lo que la razón busca en y a través de todo conocimiento. Se podría decir que la razón *gravita* hacia lo incondicionado. Kant habla a propósito de lo incondicionado de una esperanza de la razón⁸. El hombre, aunque es un ser razonable *finito*, es siempre y de un modo igualmente fundamental un ser que tiene la necesidad de trascender su finitud y que, digámoslo, la ha trascendido desde siempre. Debería decirse que la finitud no es ella misma pensable sino delante de ese horizonte de lo incondicionado.

Ahora bien, esto incondicionado tiene por nombre: libertad, inmortalidad y Dios. Esas tres ideas constituyen el horizonte mismo a partir del cual se

⁶ Cf. *ibíd.* B 29; B 74.

⁷ Cf. *ibíd.* B 75.

⁸ Cf. *ibíd.* B 754.

organiza y se estructura de manera sistemática el conjunto de los pasos que atravesamos en el conocimiento de la experiencia. Pero a estas ideas no le corresponden precisamente ningún objeto; no hay ninguna instancia concreta⁹. De ello se sigue que, a pesar de la necesidad de pensarla¹⁰ a título de puntos de fuga ideales, ningún conocimiento objetivo es posible en ese respecto¹¹.

La posición de Kant a propósito de estas condiciones incondicionadas no carece sin embargo de ambigüedad. Por una parte, como acabamos de decir, sostiene que ellas son *necesarias* por cuanto que completan y concluyen los conocimientos¹², por otra parte sostiene que el interés especulativo de la razón hacia ellas es *mínimo*¹³. Sin entrar en el detalle de estas afirmaciones, a primera vista difícilmente conciliables, y que parecen ser el reflejo de diferentes fases de elaboración del mismo proyecto crítico, nosotros intentaremos más bien abrir una pista que nos conducirá al problema que nos interesa más particularmente en el contexto de la cuestión de la esperanza.

Si las condiciones incondicionadas no poseen sino un mínimo interés respecto al conocimiento *teórico*, si, a pesar de esto, la razón tiende imperturbablemente hacia ellas, su importancia y su utilidad deben proceder de la *práctica*¹⁴. ¿Qué hay que decir sobre esto? El dominio de la práctica es el que procede de la *libertad*. La libertad en el sentido práctico (en oposición al sentido transcendental) es una especie de causalidad que procede de la voluntad¹⁵. Ahora bien, esta libertad se descubre y se sabe¹⁶ a través de lo que Kant llama un hecho de la razón¹⁷ —el único, por otra parte—, a saber, la presencia en nuestra conciencia de una exigencia absoluta, un «tú debes» incondicional: la presencia de la ley

⁹ Cf. *ibíd.* B 596

¹⁰ Cf. *ibíd.* B 384.

¹¹ Cf. ROBERT THEIS, *Le sens de la métaphysique dans la Critique de la raison pure*, en : *Approches de la Critique de la raison pure*, Hildesheim, Olms, 1991, 149 ss.

¹² Cf. *ibíd.* B 355.

¹³ Cf. *ibíd.* B 826.

¹⁴ Cf. *ibíd.* B 828.

¹⁵ Cf. *Fundamentación*, 4,446 ; *Crítica de la razón práctica*, 5,15.

¹⁶ A pesar de ese saber, la naturaleza profunda de la libertad escapa a toda objetivación. Ella es, ciertamente, una especie de causalidad, pero de otra naturaleza que la causalidad objetiva (cf. la tercera antinomia).

¹⁷ Véase sobre esta noción de difícil interpretación L. W. BECK, *Kants Kritik der praktischen Vernunft*, München, Fink, 1974, 159ss.

moral¹⁸. En el Prefacio de la *Crítica de la razón práctica*, Kant escribe: «la libertad es [...] la única de todas las ideas de la razón especulativa de la que sabemos (*wissen*) a priori la posibilidad»¹⁹. Pero a través de esta idea y partiendo de ella, la razón tiene acceso a los objetos que están en relación necesaria con el ejercicio mismo de la libertad, a saber, Dios y la inmortalidad del alma. El saber acerca de estos objetos no es, sin embargo, del mismo tipo que el conocimiento objetivo (obtenido en cierta manera *a tergo*), sino del tipo que Kant llama fe (*Glaube*). Los objetos transcendentales son «objetos de fe» (*Glaubenssachen*)²⁰.

La fe/creencia²¹ así comprendida se sitúa entre el saber en sentido estricto, por tanto entre el conocimiento objetivo, y la pura opinión. Ella consiste en tener por verdaderas las afirmaciones basándose en razones *subjetivas*, que no son objetivamente suficientes. Por «razones subjetivamente suficientes» no hay que entender razones que variaran de un individuo a otro (subjetividad empírica), sino razones que emanan de la subjetividad transcendental misma: razones fundadas en la razón, pero no en el objeto²².

En la *Crítica del Juicio*, Kant define la creencia de la manera siguiente: «La creencia (como *habitus* y no como *actus*) es el modo de pensar moral en el hecho de tener por verdadero lo que es inaccesible al conocimiento teórico»²³. Y en una nota añade una observación interesante, que pone la fe/creencia moral en una posición paralela con la fe religiosa: «Es una confianza en la promesa de la ley moral; no una promesa que esté contenida en la ley moral, sino que yo añado, y eso a partir de un fundamento moral suficiente. Pues un fin final no puede ser mandado por ninguna ley de la razón sin que ésta no prometa al mismo tiempo, si bien de una manera incierta, que ese fin pueda ser alcanzado, y así se justifica igualmente el hecho de tener por verdaderas las únicas condiciones bajo las cuales nuestra razón puede pensarlo. La palabra *fides* expresa ya esto; pero puede parecer delicado

¹⁸ Cf. *Crítica de la razón práctica*, 5, 4: ahí se dice que la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad.

¹⁹ *Ibíd.*; cf. *Crítica del Juicio* § 91 (5, 468).

²⁰ *Ibíd.*, 5, 469.

²¹ Se ha convertido en normal traducir este término por «creencia». Sin embargo, se podría preguntar si el término de «fe» no sería más conveniente, pues nos parece que Kant juega precisamente con dos significados del término *Glaube* (véase sobre todo la cita de la *Crítica del Juicio* que vendrá poco después) que se imbrican.

²² Cf. *Crítica de la razón pura* B 851 ss.

²³ *Crítica del Juicio* § 91 (5, 470).

importar esta expresión y esta idea particular en la filosofía moral, puesto que ella fue primeramente introducida con el cristianismo, y su adopción podría parecer que fuera una imitación lisonjera de su lenguaje. Pero no es esto un caso único, pues esa maravillosa religión, en la suprema simplicidad de su exposición, ha enriquecido la filosofía con conceptos de la moralidad más determinados y más puros que los que ella hubiera podido aportar hasta entonces; y estos conceptos, dado que ya está ahí, son aprobados *libremente* por la razón y admitidos como conceptos que hubiera podido y debido encontrar e introducir por ella misma»²⁴.

Es, pues, esta fe/creencia la que se inscribe en el tejido mismo de la razón como una modalidad necesaria de su ejercicio allí donde se plantea la cuestión de las condiciones incondicionadas en la perspectiva de la práctica. Si Kant dice, en el Prefacio a la segunda edición de la *Crítica*, que ha tenido que poner de lado (*aufheben*) el *saber* para hacer sitio a la *fe/creencia*²⁵, estas palabras hay que comprenderlas en el sentido no de poner fuera de circulación las pretensiones racionales en cuanto tales, sino en el de una racionalidad que se articula de otra manera que en el marco del conocimiento teórico solo²⁶. Es frente a una realidad que excede a la pura fenomenalidad y frente a la evidencia de que la realidad no se reduce a ella, que se impone a la razón la necesidad de concebirse también como fe/creencia.

Es ante este último fondo ante el que hay que estudiar ahora la cuestión de la esperanza en la medida en que ésta no revista otro significado que el que tiene en el contexto de una *Aufhebung* del saber.

2. El discurso kantiano sobre la esperanza

La pregunta por la esperanza tendrá que ser abordada en tres trayectorias, en primer lugar la de la *Crítica de la razón pura* y de la *Crítica de la razón práctica*, después la de *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Estas dos trayectorias son, de hecho, complementarias: ellas tendrán que ser complementadas por una tercera vía, a saber, la de la filosofía kantiana de la historia.

²⁴ *Ibid.*, 5, 470 ss.

²⁵ Cf. *Crítica de la razón pura*, B XXX.

²⁶ Cf. *Crítica de la razón práctica*, 5.5

2.1. *El primer discurso sobre la esperanza o: «¿qué me está permitido esperar?»*

En la *Crítica de la razón pura*, Kant escribe: «Toda esperanza tiende a la beatitud»²⁷. Tratemos de reconstruir esta afirmación colocándola en el marco de la ética kantiana, pues es ahí donde ella tiene en efecto su asiento. Se sabe que la noción central de esta ética es la de la autonomía de la razón práctica y, correlativamente, del imperativo categórico, que se enraíza en ella. Éste es expresión del «tú debes» incondicional, del que ya se ha hablado anteriormente. Él sirve a la vez de principio de «enjuiciamiento» y de «ejecución» de la voluntad. Como principio de enjuiciamiento en la medida en que el imperativo categórico, por su naturaleza, es la medida por la que serán evaluadas y juzgadas como conformes o no a la moralidad las máximas que guían mi acción. Como *principio de ejecución*, en la medida en que todo lo que una máxima, juzgada conforme al imperativo categórico, exija, debe ser hecho por el solo motivo de esta exigencia, lo que Kant formula diciendo que la acción es hecha *por deber*²⁸. Así, Kant escribe en la *Crítica de la razón práctica*: «La ley moral es el único principio determinante (*Bestimmungsgrund*) de la voluntad pura»²⁹.

Ahora bien, si es verdad que la ley moral y el deber realizado por respecto a esta ley son el corazón de la ética kantiana (en la medida en que ésta se refiera al *fundamento* del actuar moral), no es menos cierto que esta ética está atravesada por otra realidad que se revela como siendo la verdadera realización, el pléroma, a saber, el *bien supremo*³⁰. En efecto, éste es el resultado, en forma de alguna manera analítica, de la razón práctica misma, cuyo objeto es siempre el bien.

Se ha hecho notar, con razón, que esta noción ha sido y sigue siendo ampliamente relegada en las investigaciones sobre ética kantiana³¹. La noción de bien supremo es enormemente compleja. Por una parte, el bien supremo es, ciertamente, el objeto completo³² e incondicionado de la razón práctica, y constituye

²⁷ *Crítica de la razón pura*, B 833.

²⁸ Cf. *Fundamentación*, 4, 399 s.

²⁹ *Crítica de la razón práctica*, 5, 109.

³⁰ Cf. *ibíd.* 5, 110 ss.

³¹ Cf. RAINER WIMMER, *Kants kritische Religionsphilosophie*, Berlin/New York, 1990, 27.

³² Objeto completo por oposición al objeto simplemente: el objeto (simplemente) de la razón práctica es el bien.

por eso el fin perseguido por una voluntad «determinada moralmente»³³. Sus elementos constituyentes son la moralidad y la beatitud (*Glückseligkeit*)³⁴ proporcionada a la moralidad. Estos dos elementos —específicamente diferentes³⁵— cohabitan en una relación tal que la moralidad está considerada como siendo la *condición* misma para acceder a la beatitud: la virtud es la cualidad de ser *digno* de la felicidad*. En la *Crítica de la razón práctica*, Kant dirá que la relación entre la moralidad y la beatitud ha de ser considerada de manera *sintética*, es decir, como una relación de causa a efecto³⁷. Es verdad que esta formulación tiende a ocultar lo más notable de la teoría misma del bien supremo, pues si esta relación es sintética en el sentido en el que se viene de decir, eso implica que el sujeto moral sería él mismo la causa de la beatitud en el sentido de su realización.

Sin embargo esa no es la opinión de Kant. La noción de causalidad debe ser entendida por tanto aquí en *otro sentido*. En efecto, la realización completa del bien supremo requiere la intervención de Dios. Dios, en efecto, es la realidad misma del bien supremo; Él es el bien supremo originario³⁸; en Él la voluntad —santa por naturaleza— es exactamente proporcionada a la beatitud. En cuanto tal, Él es el ideal del bien supremo y, por consecuencia, la causa de toda beatitud en el mundo, es decir, de la realización del bien supremo derivado³⁹. Pero éste no debe ser entendido en un sentido individual. Ciertamente Kant introduce la noción de beatitud primeramente en ese sentido: así la *Crítica de la razón pura* la define como siendo «la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto extensive, por lo que respecta a su variedad, como *intensive*, por lo que se refiere al grado, e incluso protensiva, desde el punto de vista de su duración)»⁴⁰, pero esta definición no debe esconder el verdadero significado de esta noción, que concierne a la persona y, en consecuencia, al ser moral. El verdadero lugar donde se inscribe la beatitud y el bien supremo es el *mundo moral*⁴¹, llamado también «cuerpo místico de los seres

³³ *Crítica de la razón práctica*, 5, 115.

³⁴ Se suele traducir *Glückseligkeit* desgraciadamente por «felicidad» [*bonheur*]. Justamente ella no es la felicidad en la medida en que es un *don* proporcionado.

³⁵ Cf. *Crítica de la razón práctica*, 5, 112.

³⁶ Cf. *Crítica de la razón pura*, B 834; B 841; cf. *Crítica de la razón práctica*, 5, 110.

³⁷ Cf. *Crítica de la razón práctica* 5, 113.

³⁸ Cf. *Crítica de la razón pura*, B 838

³⁹ Cf. *ibíd.* B 839.

⁴⁰ Cf. *ibíd.* B 834.

⁴¹ Cf. *Crítica de la razón pura* B 836; B 839.

racionales»⁴² o, en términos leibnizianos «reino de la gracia»⁴³. Hay así, en la noción misma de bien supremo derivado, un ir más allá de la individualidad y de la satisfacción completa hacia el «bien del mundo» (*Weltbestes*)⁴⁴ —la *Crítica de la razón práctica* califica el bien supremo derivado como el «mejor mundo» (*beste Welt*)⁴⁵— que requiere, como causa, la existencia de un ser perfecto.

La perspectiva del bien supremo, en la medida en que la moralidad constituye la condición de la beatitud y en la medida en que la moralidad procede de las posibilidades del ser racional finito, funda por lo tanto la *esperanza*. Si Kant dice que toda esperanza tiende a la beatitud, hay que entender esta idea en la línea de lo que se acaba de decir, a saber, que, en la medida en que la beatitud es el don proporcionado que viene a *añadirse* a la moralidad y a realizar así el bien supremo, la esperanza, volcándose sobre la beatitud, *apunta*, a través de ella, a la realización del mundo moral.

Pero si la esperanza encuentra así su lugar y su inserción en el seno mismo de un discurso *integral* de lo práctico, ¿cómo hay que entender entonces la observación kantiana del *Curso de lógica* según la cual la *religión* da la respuesta a la cuestión «qué me está permitido esperar»? La respuesta a esta cuestión puede ser reconstruida partiendo de una reflexión de la *Crítica de la razón práctica*⁴⁶ en la cual Kant desarrolla lo que él interpreta como constituyendo el núcleo de la moral cristiana: ésta reposa sobre la santidad de la ley y sobre el imperativo de santidad que se corresponde con ella. La exigencia que contiene esta ley (la santidad de las costumbres⁴⁷) se dirige no obstante a seres *débiles* que siguen estando necesariamente, en esta vida, por debajo de esa exigencia. La perfección moral a la cual el hombre puede llegar no es la santidad, sino únicamente «el orden de la virtud»⁴⁸. Y de eso se desprende la necesidad de un progreso, que será un progreso hacia el infinito, justificando la esperanza en la inmortalidad del alma. La ley moral, sin embargo, *no promete* la beatitud; no hay *ligazón necesaria* entre la virtud y la beatitud. La doctrina cristiana afirma que es Dios quien hace posible la armonía entre los dos elementos heterogéneos, en lo que se

⁴² *Ibíd.* B 836.

⁴³ *Ibíd.* B 840.

⁴⁴ *Ibíd.* B 843.

⁴⁵ *Crítica de la razón práctica* 5, 125.

⁴⁶ *Ibíd.* 5, 127 ss.

⁴⁷ *Cf. ibíd.* 5, 128.

⁴⁸ *Ibíd.*

llama teológicamente el «reino de Dios», un concepto del cual Kant afirma que es el único que satisface las exigencias más rigurosas de la razón práctica⁴⁹.

Esta reconstrucción de la moral cristiana culmina entonces en la afirmación de que el principio mismo de esta moral *no está fundado* en una instancia divina, sino en la autonomía de la razón práctica misma, y esto en la medida en que la ley moral no presupone el conocimiento de la existencia de Dios, la cual es el único requisito para la realización del bien supremo.

¿Cómo hay que concebir sobre esta base la relación entre moral y religión? En la *Crítica de la razón práctica*, Kant sostiene que la moral conduce (*führt*) «por el concepto de bien supremo, como objeto y fin final (*Endzweck*) de la razón práctica, a la religión»⁵⁰. *La religión dentro de los límites de la mera razón* es aún más radical, afirmando que la moral conduce «ineludiblemente» (*unumgänglich*)⁵¹, «infaliblemente»⁵² a la religión.

¿Qué significa aquí exactamente «conducir»? El verbo quiere decir que el bien supremo, como cumplimiento de la acción moral, abriéndose a las afirmaciones de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios, revela, en el corazón mismo de la moral, la presencia de la religión, de una religión ciertamente de la razón, pero que, en su esencia, es susceptible de unirse al cristianismo⁵³, al menos tal y como Kant lo comprende. Decir que la moral *conduce* a la religión no significa, pues, en modo alguno que la religión se añada a la moral como su otro, sino que ella está *siempre ya presente* —que ella debe ser co-pensada— allí donde la moral es leída en términos de completud, es decir, en término de objeto incondicionado de la razón práctica⁵⁴. Es exactamente en esto donde se apoyará una reflexión sobre una «crítica de la razón religiosa» en Kant.

El discurso sobre Dios desarrollado a partir de este punto y especialmente la asignación de atributos llamados «morales» (santidad, bondad y justicia)⁵⁵ permite entonces medir la amplitud de la esperanza.

⁴⁹ *Ibíd.*, 5, 127 s.

⁵⁰ *Ibíd.*, 5, 129.

⁵¹ *La religión dentro de los límites de la mera razón*, 6, 6.

⁵² *Ibíd.*, 6, 8 nota.

⁵³ Cf. *Conflicto de las Facultades*, 7, 44.

⁵⁴ Cf. *ibíd.*, 7, 48.

⁵⁵ Cf. *Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, 28, 2.2., 1071 ss.

Es en este sentido como se verifica la afirmación según la cual es la religión la que contiene la respuesta a la cuestión «¿qué me está permitido esperar?».

2.2. *El segundo discurso sobre la esperanza o ¿me está permitido esperar?*

Hemos abordado en lo que precede la cuestión de la esperanza en el contexto de lo que se podría llamar una «descripción pura», y esto en relación a su contenido (¿qué me es permitido esperar?).

Al lado de esta descripción pura existe en Kant un segundo discurso sobre la esperanza centrado en la cuestión: «¿Me es permitido esperar?». Este discurso está anclado, en su punto de partida, en la constatación, por encima de la lógica misma de la ley moral, de que esta ley se dirige siempre a un ser que tiene «la conciencia de una tendencia continua a transgredirla»⁵⁶, luego a un ser cuya libertad es falible. En una *Reflexión* probablemente de los años 1769-1770, Kant escribe: «Las leyes morales constriñen, y son las razones de una restricción posible en un ser falible. Ellas restringen su libertad a no hacer el mal»⁵⁷.

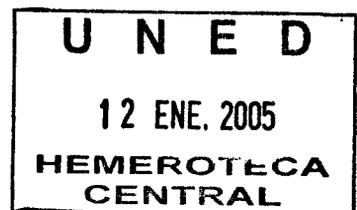
Este segundo discurso sobre la esperanza encuentra su desarrollo más consecuente en la primera parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, en la cual Kant expone la doctrina del mal radical en la naturaleza humana. Este texto, que había aparecido primeramente en 1792 en la *Berlinische Monatsschrift*, constituye el fondo de una larga meditación sobre el abismo insondable de la libertad.

¿En qué sentido esta doctrina ofrece un segundo discurso sobre la esperanza, un discurso que incluso *precede* al primero desde un punto de vista «fundacional»? En vistas a responder a esta cuestión, nos es preciso, también aquí, reconstruir las tesis esenciales de Kant.

Ya hemos prestado atención al hecho de que la libertad humana es falible, que está amenazada. Esto, sin embargo, no debe comprenderse como si la amenaza viniera del hecho de que la libertad humana es una libertad *encarnada*, por tanto de la existencia de necesidades y de pulsiones carnales; la amenaza de la libertad tiene su residencia más bien en el seno de la libertad misma.

⁵⁶ Crítica de la razón práctica, 5, 128.

⁵⁷ Reflexión 6661 (19, 126).



También Kant sostiene, a propósito de la naturaleza humana⁵⁸, dos tesis que se complementan. La primera consiste en decir que hay en la naturaleza humana una disposición original al bien (*ursprüngliche Anlage zum Guten*)⁵⁹. Por disposición Kant entiende la estructura constitutiva y por tanto necesaria de un ser. Pertenece, por tanto, de manera necesaria a la naturaleza humana estar dispuesta al bien: el lazo entre la libertad (y la voluntad) y el bien es consustancial. La libertad, en su originalidad, está orientada hacia el bien⁶⁰, y es en tanto que tal que la disposición al bien es una disposición a la personalidad moral⁶¹.

La segunda tesis que sostiene Kant a propósito de la naturaleza humana es la de que hay, de manera tan originaria como la disposición al bien, una «propensión al mal» (*Hang zum Bösen*)⁶² en la naturaleza humana. Al contrario, sin embargo, que lo que ocurre con la disposición al bien, la propensión al mal es definida como algo contingente. ¿Qué se puede decir? La insistencia sobre el carácter contingente puede ser articulado en relación a dos puntos complementarios: (1) si la propensión estuviera inscrita necesariamente en la naturaleza humana, se caería en una especie de fatalismo moral: el mal sería una necesidad y, en consecuencia, no sería imputable al hombre. Afirmar la contingencia de la propensión al mal significa pues asegurar su origen libre y responsable. (2) La propensión es contingente aún en otro sentido que se podría llamar ontológico. Si la libertad está orientada necesariamente, porque lo es naturalmente, hacia el bien, la presencia de una propensión al mal sólo podría ser no substancial; es decir, que ella no afecta la integridad de la libertad, sino que lo que hace es disminuir su ejercicio.

¿Cuál es la significación exacta de la afirmación de la propensión al mal en la naturaleza humana? Es sobre este punto sobre el que Kant da un paso crucial: afirmar, en efecto, que la propensión es subjetivamente necesaria no significa otra cosa sino afirmar que el ejercicio de la libertad *tiene lugar necesaria-*

⁵⁸ La noción de «naturaleza del hombre» significa «el fundamento subjetivo del uso de la libertad en general» (*Religión*, 6, 21).

⁵⁹ Cf. *Religión*, 6, 26.

⁶⁰ Hay, como se decía en la Edad Media a este propósito, una inclinación natural de la voluntad hacia el bien.

⁶¹ Ella no es la personalidad moral, idéntica a la ley moral (cf. *Religión*, 6, 28). El hombre, en este sentido, es ente todo *projecto*.

⁶² Cf. *Religión*, 6, 28.

mente en tanto que disminuido. Pero entonces, ¿no se va a caer en una versión modificada del fatalismo moral? Para remediar esta dificultad, Kant va a sostener que es en una *elección originaria*, y por tanto libre, en un acto (inteligible) antes de todo acto⁶³, que el hombre tiene desde siempre invertido el orden moral, adoptando como máxima suprema de su acción una máxima contraria a la ley moral. En lo esencial, esta inversión consiste en subordinar la ley moral al amor propio (*Selbstliebe*)⁶⁴. Esta construcción se entronca evidentemente con la construcción teológica del pecado original, y no es sorprendente que Kant califique este acto de *peccatum originarium*⁶⁵.

Ante este acto originario, en el cual ha habido «corrupción» de la ley suprema, el filósofo queda sin explicación. «No podemos [...] explicar por qué el mal en nosotros ha corrompido precisamente la máxima suprema aunque éste sea nuestro mismo acto»⁶⁶.

A pesar de este fracaso de la razón ante lo insondable de la libertad, es posible según Kant señalar indicios que justifican la afirmación de semejante elección originaria: «No es que una cualidad de ese género [que el hombre sea malo por naturaleza] pueda ser deducida de su concepto específico (el de un hombre en general) (pues entonces ella sería necesaria), sino en la medida en que se le conoce por experiencia, el hombre no puede ser juzgado de otra manera, o bien se puede presumir esa propensión como subjetivamente necesaria en todo hombre, incluso en el mejor»⁶⁷; «[...] que una propensión perversa de este tipo deba estar enraizada en el hombre, eso es un hecho del que nos podemos ahorrar de ofrecer una prueba formal, dada la cantidad de ejemplo elocuentes que nos presenta la experiencia de las acciones humanas»⁶⁸. En otro lugar, Kant habla incluso de «pruebas de experiencia»⁶⁹.

⁶³ Cf. *ibíd.*, 6, 31; 6, 39 nota.

⁶⁴ Cf. Friedo Ricken, «Kant über Selbstliebe: 'Anlage zum Guten' oder 'Quelle alles Bösen?」 en: *Philosophisches Jahrbuch* 108 (2001), 247 ss.

⁶⁵ Cf. *Religión* 6, 31.

⁶⁶ *Ibíd.* 6, 32.

⁶⁷ *Ibíd.* 6, 32. Esta afirmación no se hace comprensible si no se presupone la tesis de que en teoría moral no existe «ningún término medio moral» tal que el hombre sea parcialmente bueno y parcialmente malo (cf. *ibíd.* 6, 22).

⁶⁸ *Ibíd.* 6, 32.

⁶⁹ *Ibíd.* 6, 35.

Este punto nos parece capital, dado que la descripción *pura* de la razón práctica no permite darse cuenta a priori de una *perversión* efectiva de la voluntad. Es verdad que la *posibilidad* de apartarse de la ley moral se puede extraer en cierta manera de forma analítica del hecho mismo de la *ley* en nosotros: somos considerados como seres que no realizamos indefectiblemente el bien. Una divinidad no tiene necesidad de *ley*. El recurso al hecho de experiencia —las afirmaciones de Kant sobre este asunto no son, por otra parte, completamente concordantes⁷⁰— es problemático, porque no sirve para explicar una perversión originaria común a la humanidad entera. Pues tal perversión concierne al hombre en su dimensión nouménica; los hechos malos observados, por el contrario, son siempre del orden fenoménico, por tanto singulares y limitados a personas o a grupos de personas en el tiempo y en el espacio. Incluso si, sobre esta base, está permitido *suponer* que el hombre es malo por naturaleza (cf.: «una propensión *debe* estar enraizada en el hombre»), no es menos cierto que este paso de lo fenoménico a lo nouménico contiene un fallo.

El punto importante parecería sin embargo estar claro: importa ensanchar la descripción pura del «orden moral originario» (*ursprüngliche sittliche Ordnung*)⁷¹, es decir, introducir ahí ese aspecto fundamentalmente ininteligible que es ese acto libre que se coloca fuera de la legislación moral. Kant no puede hacer otra cosa que constatar la aporía misma en el seno de la libertad: «En cuanto al origen racional de ese desacuerdo en nuestro arbitrio, es decir, de nuestra manera de acoger los motivos subordinados colocándolos en el primer rango, o sea, en cuanto al origen racional de esa propensión al mal, permanece para nosotros insondable [...]. El mal sólo ha podido provenir del mal moral (no de los simples límites de nuestra naturaleza) y sin embargo nuestra disposición primitiva es una disposición al bien»⁷².

Estas observaciones deben ser suficientes para servir como punto de apoyo en lo que concierne a la cuestión principal de nuestro asunto: si el mal radical está inscrito en nuestra naturaleza (el hombre es malo por naturaleza⁷³), ¿no está des-

⁷⁰ «Es verdad que se puede observar en la experiencia actos que son contrarios a la ley y [...] que lo son conscientemente; pero no se puede observar las máximas, ni siquiera siempre en uno mismo; por consiguiente no se puede establecer con seguridad por medio de la experiencia que el autor de los actos sea un hombre malo» (*Religión* 6,20).

⁷¹ *Religión*, 6, 50.

⁷² *Ibíd.*, 6, 43.

⁷³ *Ibíd.*, 6, 32.

truida toda esperanza desde dentro? El hombre que, en un acto anterior a todo acto, ha puesto como máxima suprema «motivos subordinados» (el amor propio) ¿podrá alguna vez volver por sus propias fuerzas más acá de este acto originario, de alguna manera a un acto preoriginario, que anularía la elección perversa?

Es sabido que cada una de las cuatro partes de *Religión* se termina con una observación general. La primera de ellas —la única, por otra parte— lleva un título que contiene una primera indicación en cuanto a la orientación de la respuesta que buscamos: «Sobre el restablecimiento en su fuerza de la disposición primitiva al bien»⁷⁴.

La cuestión central es evidentemente saber si tal restablecimiento es posible sin intervención exterior a la razón práctica misma⁷⁵. Las mismas premisas de la teoría kantiana permiten presuponerlo, y la primera frase de la observación general está ahí para recordárnoslo: «Lo que el hombre es o debe llegar a ser moralmente, bueno o malo, es necesario que lo haga o lo haya hecho él mismo»⁷⁶. A pesar de que la formulación es algo torpe, la intención de Kant resulta clara: la tarea fundamental, o sea, el destino del hombre es de hacerse bueno. Pero éste compete a él mismo; de ahí la cuestión —central, ciertamente—: ¿cómo es posible que un hombre, malo por naturaleza, se haga bueno por sí mismo?⁷⁷ Esta cuestión —Kant lo concede— *sobrepasa* todos nuestros conceptos, porque envía a lo insondable de la libertad. Mas, si tal es el caso, ella constituye una tarea *imposible* para el pensamiento. No obstante, el hecho de la razón, que es el imperativo categórico⁷⁸, nos prescribe hacernos buenos, lo cual significa también que eso está en nuestro poder, es decir, que compete aún a nuestra voluntad⁷⁹. Pero eso no significa sino que la voluntad, buena por naturaleza, no ha sido destruida en su tendencia natural cuando se ha desviado del bien. La magnitud negativa, que es el mal en el seno mismo de la voluntad, no anula la fuerza misma inhe-

⁷⁴ *Ibíd.*, 6, 44.

⁷⁵ Esta cuestión es pertinente si se la pone en relación con el esquema teológica del pecado original y de la gracia redentora, del cual la teoría del mal radical constituye una versión secularizada (cf. Ernst Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübingen, 1973³, 182 ss.). No deja de ser interesante, por otra parte, observar que Kant mismo aproxima el tema de esta primera parte a la noción teológica de los «efectos de la gracia» (cf. *Religión*, 6, 52).

⁷⁶ *Religión*, 6, 44.

⁷⁷ Cf. *ibíd.*

⁷⁸ Cf. *Crítica de la razón práctica*, 5, 31; cf. *Crítica del Juicio* § 91 (5, 468).

⁷⁹ Cf. *Religión*, 6, 47.

rente a la voluntad en su integridad. En este sentido, el restablecimiento de la disposición original al bien no es idéntica a «la adquisición de un móvil para el bien, móvil *perdido* por nosotros, pues este móvil, que consiste en el respeto a la ley mora, no lo hemos podido perder jamás»⁸⁰.

¿Cómo hay que pensar entonces este restablecimiento o esta restauración de la bondad original? Hay que distinguir en esto entre dos aspectos complementarios:

El restablecimiento de la disposición original debe ser pensado, por supuesto, en términos de personalidad moral, o sea, en referencia al hombre considerado en su ser nouménico, no sometido a las condiciones de la temporalidad. En consecuencia, este restablecimiento debe entenderse como un acto *único*, como una elección radical *del bien y por el bien*, como una *conversión* que Kant califica, siguiendo la tradición pietista, de «una especie de regeneración, como una nueva creación [...] y un cambio en el corazón»⁸¹, una conversión comparable a una «revolución en la intención del hombre»⁸².

De esta conversión del corazón hay que distinguir el lado fenoménico, algo así como la visibilidad de la revolución, es decir, el cambio de costumbres. Si es verdad que tal cambio no permite concluir necesariamente la existencia de una conversión del corazón (dado que los comportamientos conformes a la exigencia moral no son aún necesariamente comportamientos morales en el sentido en el que lo entiende Kant, es decir, acciones hechas por deber o por respeto a la ley), también es verdad que una conversión del corazón no es sólo interior, simplemente nouménica y sin efecto alguno en el mundo fenoménico. No obstante, ella estará aquí sometida a las condiciones de la temporalidad y no sabría manifestarse sino como *reforma progresiva* de nuestras costumbres⁸³, como un «progreso constante desde el mal hacia lo mejor»⁸⁴.

⁸⁰ *Ibíd.*, 6, 46.

⁸¹ *Ibíd.*, 6, 47. *En el Conflicto de las Facultades*, Kant vuelve sobre este asunto precisamente en el marco de una discusión crítica de las tesis pietistas (cf. *Conflicto de las Facultades*, 7, 48 ss.; cf. nuestra introducción en R. B. Jachmann, *Prüfung der Kantischen Religionsphilosophie in Hinsicht auf die ihr beygelegte Aehnlichkeit mit dem reinen Mysticism*, ed. e introd. de Robert Theis, Hildesheim, 1999 (Europeas Memoria II. 1), VII-XXIV).

⁸² *Religión*, 6, 47.

⁸³ De ellos se desprende una tarea pedagógica, que consiste primeramente en la «fundación de un carácter» (*Religión*, 6, 48).

⁸⁴ *Ibíd.*

¿Cómo articular, en referencia a este asunto, el tema de la esperanza⁸⁵? La razón de la esperanza reside, en definitiva, en la presencia misma de la ley moral y en el llamamiento que ella contiene de hacerse un hombre bueno. En la medida en que la ley moral nos lo prescribe, eso debe ser posible, es decir, debe residir en la fuerza misma de nuestra libertad. Esta esperanza se sitúa así en dirección hacia la esperanza de la beatitud. Ella no es solamente una esperanza *contra* toda esperanza («la posibilidad para un hombre malo por naturaleza de hacerse bueno por sí mismo, eso sobrepasa todos nuestros conceptos»⁸⁶), sino también y sobre todo una esperanza *anterior* a toda esperanza. Más aún, se debe incluso decir que la esperanza que reposa sobre la ley moral *funda* la esperanza de la beatitud en la medida en que la perspectiva misma de una revolución del corazón como posibilidad no irreal es la condición misma de la esperanza de la beatitud. Pero esta esperanza, en la medida en que ella está justificada por la ley moral, está anclada no ya en la fe, sino en el *saber* por lo que respecta al hecho de la razón misma, que es la ley moral.

De esta manera desembocamos en una constatación singular del discurso kantiano sobre la esperanza: anterior a la *fe* racional, que funda la esperanza en lo que se refiere a su objeto (la beatitud pensable sobre la base del postulado de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios; yo tuve que dejar a un lado el *saber* para hacer sitio a la fe), es el saber mismo el que funda la esperanza en cuanto a su posibilidad misma (la ley moral como hecho de la razón que se sabe). Esta articulación de la cuestión de la esperanza es probablemente la única que sea posible para un discurso que funciona independientemente, en cuanto a su lógica, del discurso religioso.

2.3. *El tercer discurso sobre la esperanza o: las razones para esperar*⁸⁷

Los desarrollos que han precedido hasta ahora han hecho aparecer la esperanza en el marco de estructuras puramente inteligibles. De este modo, la problemática del bien supremo se sitúa más allá de la experiencia y concierne al hombre en su ser nouménico; de igual modo ocurre en la cuestión sobre el mal

⁸⁵ Es de notar que el término mismo («esperar») no aparece en estos desarrollos de la *Observación general* que en tres ocasiones (6, 48; 6, 51; 6, 52)

⁸⁶ *Religión*, 6, 44.

⁸⁷ *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, 8, 30.

radical, en la medida en que la esperanza inscrita en la ley moral es la que se abre hacia la «revolución del corazón». ¿Es necesario concluir de ahí el carácter fundamental «invisible» de la esperanza?

¡No es ese el caso! Existe lo que se puede llamar las razones para esperar. Éstas se articulan en un plano individual y colectivo.

En la *Crítica de la razón pura*, Kant sostiene que el bien supremo es una consecuencia de nuestra conducta en el mundo sensible⁸⁸. La *Crítica de la razón práctica*⁸⁹ habla de la realización (*Bewirkung*) del bien supremo en el mundo como siendo el objeto necesario de una voluntad determinable por la ley moral. ¿Cómo hay que pensar el vínculo entre estas dos afirmaciones, y en qué sentido un signo de esperanza se deja identificar?

Sabemos ya que la ley moral exige al hombre actuar por respeto a ella. Pero los fines perseguidos por la acción moral y que son al mismo tiempo deberes, son, según la interpretación de la *Metafísica de las costumbres*, el perfeccionamiento de sí mismo y la felicidad ajena⁹⁰. Estos fines se inscriben en el tiempo y son perseguidos de manera progresiva. En lo que concierne más particularmente al perfeccionamiento de sí mismo «aquí en el mundo»⁹¹, es decir, el destino moral de nuestra naturaleza o la «formación moral del hombre»⁹², sabemos ya que ha de ser entendida como una «reforma», como un proceso que, según Kant, va al infinito. Eso quiere decir que el camino que nos conduce desde los grados inferiores a los grados superiores de la perfección moral⁹³ permanece siendo, para el ser finito que somos, inacabable en esta vida.

A esto se añade aún otro elemento. Según la lectura de la *Metafísica de las costumbres* no le es posible al hombre estar *absolutamente* seguro de la integridad moral de sus intenciones, ni siquiera en relación a una sola de sus acciones⁹⁴. En consecuencia le es imposible poder afirmar *categorícamente* que ha *llevado a cabo*

⁸⁸ Cf. *Crítica de la razón pura* B 839.

⁸⁹ Cf. *Crítica de la razón práctica*, 5, 122.

⁹⁰ Cf. *Metafísica de las costumbres. Doctrina de la virtud*, 6, 385 ss.

⁹¹ *Crítica de la razón pura* B 848.

⁹² Religión, 6, 48.

⁹³ Cf. *Crítica de la razón práctica*, 5, 123; Religión, 6, 48.

⁹⁴ *Metafísica de las costumbres. Doctrina de la virtud*, 6, 392.

la revolución del corazón; eso sólo es posible para Dios, el único capaz de juzgar el progreso moral como emanando *efectivamente* de tal revolución. A pesar de la ausencia de certeza absoluta, la reforma continua de la moralidad, el trabajo incansable sobre sí, con los reveses y los éxitos que comporta, justifica no obstante la esperanza de que en el fondo de nosotros mismos hemos realizado esa revolución. Desde esta óptica podemos decir que el bien supremo está efectuado (*bewirkt*) en el mundo sin que por ello esté realizado (*verwirklicht*), siendo su completa realización la obra de Dios.

El segundo plano en el que es posible descubrir las razones de la esperanza concierne a la *historia del género humano*. El terreno donde se articula esta reflexión sobre la esperanza es el de la filosofía de la historia y correlativamente el de la filosofía política. Vamos a reconstruir las líneas principales de ellas en la medida en que nos permiten precisar nuestro asunto.

La reflexión kantiana sobre la historia toma su punto de partida en la consideración de las acciones humanas en cuanto expresiones de la libertad en su conjunto (el «juego de la libertad de la voluntad humana»⁹⁵). Kant ve esbozarse allí, sobre la larga trayectoria, un plan, «un desarrollo continuo, si bien lento, de [... las] disposiciones originales de la especie»⁹⁶. En la medida en que la realización de este plan no podría ser obra del hombre considerado individualmente, es decir, que no procede de un intención, está permitido preguntarse si no existe una especie de *teleología natural*, un plan de la naturaleza que sostuviera y guiara las acciones de los hombres.

La idea de una teleología es altamente problemática y debe entenderse aquí en un sentido reflexionante y no determinante. En otros términos, ella procede de la facultad de juzgar, que *busca* unificar las acciones humanas tal y como se presentan como si ellas estuvieran sometidas a un plan de la naturaleza y a una intención⁹⁷.

¿Cuáles son los principios a priori de una tal teleología? El primero es enunciado en la primera proposición de *Idea*: «Todas las disposiciones naturales de una criatura están determinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada a un fin»⁹⁸. Es claro que se trata en este caso de un principio que per-

⁹⁵ *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, 8, 17 (citado como *Idea*).

⁹⁶ *Ibíd.*

⁹⁷ Cf. *Crítica del Juicio*, Introducción IV, 5, 179 ss.

⁹⁸ *Idea*, 8, 17; 8, 18; 8, 25; 8, 29; 8, 30.

mite *leer*, comprender las disposiciones naturales de los hombres y de las cosas. En ausencia de tal principio, escribe Kant, «ya no tenemos una naturaleza conforme a leyes, sino una naturaleza que juega sin ningún fin» (*eine zwecklos spielende Natur*)⁹⁹. A ello se añade un segundo principio que es decir que en el hombre «las disposiciones naturales que se dirigen al uso de la razón» no han recibido «su desarrollo completo en el individuo, sino únicamente en la especie»¹⁰⁰. El tercer principio a priori en la construcción kantiana de la historia es el que dice que el desarrollo de las disposiciones que sobrepasan el instinto, «la disposición mecánica de su existencia animal»¹⁰¹, compete a su *autonomía*.

Estos a priori, combinados con la tesis que conocemos ya a propósito de la malignidad de la naturaleza humana¹⁰², permiten elaborar una primera tesis a propósito de la historia: ésta, comprendida como historia de la libertad, comienza con el mal, «pues es obra del hombre»¹⁰³, pero ella se encamina justamente, en un largo proceso, hacia un «todo moral»¹⁰⁴. ¿Cómo es eso posible? Al contrario de lo que sucede en el individuo, que por una revolución del corazón se pone en armonía con el bien, el motor del progreso en el ámbito de la historia se encuentra en un antagonismo en el seno mismo del hombre, a saber, en su «insociable sociabilidad»¹⁰⁵, concebida en analogía con la atracción y la repulsión¹⁰⁶: los hombres tienen tendencia a aislarse, pero también a asociarse. Es de este antagonismo del que la naturaleza se serviría (el plan escondido de la naturaleza, su astucia de alguna manera) para llegar a sus fines.

Esta construcción nos da una indicación en cuanto al *final* del progreso histórico: éste consiste en la construcción de una sociedad que se basara en una «*constitución civil perfecta*»¹⁰⁷, por tanto en el concepto moral de derecho, que crea los marcos y las instituciones que permiten precisamente a los hombres, naturalmente insociables, realizar su destino. Las «manifestaciones fenoménicas»¹⁰⁸,

⁹⁹ *Ibíd.* 8, 17.

¹⁰⁰ *Ibíd.*

¹⁰¹ *Ibíd.*, 8, 19.

¹⁰² Cf. *supra*; cf. *Sobre la paz perpetua*, 8, 355.

¹⁰³ *Conjeturas sobre el comienzo de la historia humana*, 8, 115.

¹⁰⁴ *Ibíd.*, 8, 21.

¹⁰⁵ *Ibíd.* 8, 20.

¹⁰⁶ Cf. *Crítica del Juicio* § 90 (5, 464 s.).

¹⁰⁷ *Idea*, 8, 24.

¹⁰⁸ *Ibíd.*, 8, 17.

tales como la Revolución francesa, han de ser consideradas como elementos que justifican la esperanza¹⁰⁹. Ahora bien, este final de la historia Kant lo considera como una *idee*¹¹⁰, lo que quiere decir, en este caso, que es un *problema* del cual dice, con un cierto desasosiego, es imposible una solución perfecta¹¹¹: «La madera de la cual está hecho el hombre es tan curva (*krumm*) que en ella no se podrá tallar nada bien derecho»¹¹².

Nos es preciso, en este contexto, avanzar ahora todavía un paso: Kant es de la opinión que entre los Estados existe una insociabilidad comparable a la que existe entre los individuos. Por consiguiente, la construcción de una sociedad que repose en el concepto moral del derecho requiere en definitiva que *entre* los Estados sea abolida a su vez esa insociabilidad natural. En otros términos, la tarea que se ha de realizar, el problema final y crucial que hay que resolver es el de un derecho cosmopolita y la realización de una federación de naciones (*Volkerbund*)¹¹³, condición necesaria para la instauración de la *paz perpetua*.

Esta tesis que Kant esboza en *Idea* será objeto del texto de 1795 *Zum ewigen Frieden*, traducido, por otra parte no sin razón, *Hacia la paz perpetua*. La paz perpetua es el problema final de la humanidad, y por tanto la tarea de los hombres y su deber¹¹⁴. Si tal es el caso, no es una vana idea, sino el objeto de una esperanza *fundada*. Fundada lo es esta esperanza en la medida en que es posible señalar los progresos hacia un estado superior. Ciertamente se tratará siempre de una esperanza frágil; los reveses son legión, el desenlace incierto, por cuanto que depende de los hombres y de su determinación. Asimismo, en los diferentes textos en lo que Kant habla de esto, hay como una vacilación: en *Idea*, por ejemplo, afirma que la solución perfecta de esta tarea es imposible¹¹⁵; en el tratado *Sobre la paz perpetua* sostiene que este problema se resuelve poco a poco¹¹⁶. Esta vacilación nos parece reveladora y merece que se la interprete.

¹⁰⁹ *Ibíd.*, 8, 28.

¹¹⁰ *Ibíd.*, 8, 23.

¹¹¹ *Ibíd.*

¹¹² *Ibíd.*

¹¹³ Cf. *ibíd.*, 8, 24; cf. *Religión*, 6, 34.

¹¹⁴ Cf. *Sobre la paz perpetua*, 8, 386.

¹¹⁵ Cf. *Idea*, 8, 23.

¹¹⁶ Cf. *Sobre la paz perpetua*, 8, 386.

En la *Metafísica de las costumbres*, la paz perpetua es calificada de bien supremo político¹¹⁷. Si en la noción de bien supremo, tal y como aparece en el contexto de la problemática ética, uno de los elementos constitutivos, la moralidad, compete al hombre y el otro por contra, la beatitud, compete a Dios, ¿no se está autorizado a pensar la paz perpetua en cuanto bien supremo político de manera análoga, es decir, que su realización progresiva, el «establecimiento universal y duradero de la paz»¹¹⁸, es por supuesto la tarea y por tanto el deber de los hombres (aquello mismo mediante lo cual se hacen de alguna manera dignos de la paz perpetua), pero que la *completud*, la «solución perfecta», es, en última instancia, obra de Dios? La paz perpetua sería entonces como la idea de este *mundo óptimo* que habría que pensar como unidad sistemática del orden jurídico-político y del orden moral¹¹⁹, como reino de la libertad que constituye el objeto último de la esperanza del hombre.

* * *

Si hubiera que llevar a una fórmula las ideas de Kant sobre el tema de la esperanza, se podría hablar de una esperanza dentro de los límites de la mera razón. Esto quiere decir dos cosas:

- La esperanza es, en Kant, una esperanza que parte de la razón, y eso tanto en su posibilidad (la fe moral) como por lo que atañe a su objeto (el bien supremo). Ella se inscribe en la lógica de la razón y no se añade como algo que sería generado a partir del exterior, por ejemplo, de una palabra profética como lugar de emergencia de la Palabra de Dios. Esto es así igualmente allí donde se afirma el recurso a Dios como condición de la realización última del objeto de esperanza. En este sentido, uno se puede preguntar en qué medida la construcción kantiana del bien supremo (moralidad y beatitud proporcionada a ella) no desemboca en una *subordinación* de Dios a las exigencias mismas de la razón.

¹¹⁷ Cf. *Metafísica de las costumbres. Doctrina del derecho*, 6, 355.

¹¹⁸ *Ibíd.*

¹¹⁹ No nos parece que Jean Ferrari vaya hasta el fondo de la cuestión cuando afirma que «en cierta manera la idea de la paz perpetua está emparentada, en el dominio jurídico-político, a la de bien supremo en la moral» (*L'Abbé de Saint-Pierre et l'idée de paix perpétuelle dans l'oeuvre de Kant, en l'année 1796. Sur la paix perpétuelle*, ed. Jean Ferrari y Simone Goyard-Fabre, París, 1998, p. 78)

- La esperanza es también *limitada* por la razón, es decir, no excede su marco ni por lo que se refiere a la actitud subjetiva —la confianza en una palabra y en una promesa (a pesar de la observación de la *Crítica del Juicio*¹²⁰)— ni en cuanto a su aspecto futuro (la realización del bien supremo, cuya espera se basa en un «cálculo» de la razón). La esperanza, tal y como la concibe Kant, es una esperanza que *sabe* demasiado y espera demasiado poco, ella es una esperanza en el seno de la cual no hay ya sitio para lo inaudito y lo inesperado. Uno puede preguntarse aquí si la esperanza, en cuanto tal, no se anula en última instancia, no en el momento en el que el hombre se encuentra en presencia de la realización de su contenido, sino ya en el momento mismo en el que este contenido está esbozado por la razón.

¹²⁰ Cf. *supra* nota 24.