

**¿QUÉ NOS CABE ESPERAR?  
UN ASPECTO ACTUAL DE LA FILOSOFÍA KANTIANA  
DE LA RELIGIÓN**

*Para el Doctor  
Juan de Dios Hernández  
con profunda gratitud.*

En 1924 se celebraba, al igual que ahora, un bicentenario de Kant. En aquel momento, José Ortega y Gasset festejaba el nacimiento del gran pensador prusiano escribiendo páginas memorables, evocándolo “instalado al fondo de nuestro horizonte como una gran serranía que no ha sido del todo transpuesta... todo el mundo siente —decía entonces Ortega— que Kant no ha muerto”<sup>1</sup>. En años recientes hemos presenciado, en ambos lados del Atlántico, un importante incremento en el número y la calidad de los estudios sobre Kant que confirman las palabras de Ortega: “Kant no ha muerto”.

Por eso, con agradecimiento y alegría he aceptado la invitación que me han hecho los organizadores de este II Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano para que hoy, nuevamente en esa atmósfera de homenaje, contemplemos en lontananza esa cumbre imponente y recorramos algunos parajes de la serranía que se alza frente a nosotros y que aún no hemos trasmontado.



<sup>1</sup> Ortega y Gasset, José, “Kant. Reflexiones del centenario. 1724-1924”, *Revista de Occidente* (primera época), 4, 10, Madrid, 1924.

Iniciaré esta modesta aportación refiriéndome a una famosa entrevista que realizara el filósofo inglés contemporáneo Brian Magee<sup>2</sup> a un compatriota suyo, reputado conocedor de la filosofía kantiana y vice rector de la universidad de Oxford: Sir Geoffrey Warnock. Quizá éste pueda ser un buen inicio porque, como es sabido, los ingleses en general nunca se han caracterizado por profesar especial admiración hacia los filósofos alemanes ya que ellos mismos en su isla han tenido excelentes filósofos.

En aquella conocida entrevista para la BBC de Londres, Magee afirma: “Durante varias generaciones los estudiosos de la filosofía han considerado a Immanuel Kant el filósofo más importante después de los antiguos griegos” y pregunta: “¿A qué cree usted que se deba el que Kant esté considerado tan excelentemente?”.

Warnock responde diciendo: “Yo mencionaría dos cualidades para justificar la gran posición que Kant ocupa en la filosofía. En primer lugar, creo que fue extraordinariamente *profundo*, en el sentido de que fue capaz de ver un problema intelectual en algo que hasta entonces se había considerado poco importante. Tenía una capacidad extraordinaria para ver dónde estaban los problemas, y ese es uno de los dones filosóficos más grandes y fundamentales que se pueden tener; era capaz de reconocer y resolver un problema donde nadie más lo veía. La otra cualidad —y ésta quizá tenga relación con su profesión como académico<sup>3</sup>— es que tenía una gran capacidad para relacionar entre sí argumentos, para ver cómo encajaban, cómo lo que dice sobre un determinado tema puede repercutir en lo que ha dicho en algún otro lugar acerca de otra cosa. Era muy concienzudo y muy metódico en ese sentido; no hay nada de desorden, ni descuido ni improvisación en su obra. Da la sensación de que toda su gran producción está bajo control.

2 Me refiero a la entrevista realizada para una serie de televisión que la BBC transmitió por primera vez en 1987. Basándose en dicha serie Magee redactó posteriormente un libro que fue traducido al castellano por la editorial española Cátedra en Madrid en 1995 bajo el título *Los grandes filósofos*. Para la entrevista a la que estoy haciendo referencia, véanse pp. 181 ss. de la citada edición.

3 En efecto, recordemos que en 1755, cuando Kant cuenta con 30 años, empieza a ejercer ininterrumpidamente la enseñanza de la filosofía durante más de cuarenta años pues impartió su última clase el 23 de julio de 1796, a los 72 años de edad. De hecho, Kant fue el primer gran filósofo de la era moderna que se dedicó profesionalmente a la enseñanza de la filosofía en la universidad. Antes de él, Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume, no habían enseñado filosofía. Ni tampoco la enseñaron la gran mayoría de los filósofos importantes del siglo posterior a Kant, el siglo XIX, excepción hecha de Hegel. Así, Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Marx, Stuart Mill, no fueron filósofos académicos. Durante este período como docente libre, Kant daba muchas horas de clase (parece que algún semestre llegó hasta las veinticuatro o veintiséis horas semanales) y sobre los temas más variados: lógica, metafísica, ética, pedagogía, antropología, mecánica, geografía física, geometría y trigonometría, etc.

Tengo que decir que hace que escritores como Locke y Berkeley, incluso Hume, parezcan principiantes, a pesar de que fueron sin duda excelentes”.

Este reconocimiento, procedente de un pensador británico perteneciente a una corriente filosófica que está lejos de considerarse seguidora ferviente del sabio de Königsberg, nos invita a explorar esas dos cualidades encomiadas por Warnock.

En esta pequeña aportación intentaré simplemente presentar un ejemplo referente a la filosofía kantiana de la religión que ilustre la segunda de las cualidades destacadas por Warnock, cualidad que podría quedar representada con la imagen que compara la razón humana con el sistema orgánico propio de los seres vivos y resumida con el dictum de la *Crítica de la razón pura* según el cual “...el todo de la razón humana constituye un sistema en el que el todo y las partes se relacionan orgánicamente... la naturaleza de una razón pura especulativa posee una auténtica estructura en la que todo es órgano, esto es, una estructura en la que todo está al servicio de cada uno y cada individuo al servicio del todo”<sup>4</sup>.

Como ha señalado el profesor Gómez Caffarena<sup>5</sup>: “Con el pensamiento de Kant tuvo probablemente el cristianismo la mejor oportunidad para entrar por la puerta ancha en el mundo de la modernidad” pues la fuerte convicción moral, emblemáticamente atribuida a de Kant, está enlazada de manera inseparable con una religiosidad sobria y profunda. No voy a intentar un comentario o una valoración sobre la interpretación moral del cristianismo pues habría que dominar la doctrina kantiana de la religión, cosa de la cual disto mucho. Solamente voy a centrar mi atención en un pequeño punto de la coincidencia entre cristianismo y razón moral limitándome a presentar mi lectura de las líneas básicas con las que Kant teje el enlace que nos brinda entre esperanza y moralidad. El motivo que me anima es ofrecer un sencillo aporte que permita contrarrestar en alguna medida el oscuro tinte de desesperanza que parece ensombrecer con frecuencia el arduo esfuerzo humano por construir un mundo moral. En efecto, me parece que la esperanza es un ideal que ha sido descuidado y que existen problemas cuyo peso nos produce angustia y para los cuales no basta encontrar soluciones pequeñas y momentáneas. Se requiere una gran solución, un proyecto o ideal capaz de despertar una fuerza liberadora y nuevas energías que nos permita trascender las situaciones-límite a las que irremediamente estamos abocados.

4 Cfr.: KrV, B XXXVII y sig. Véase también B XXIII; A 526/B554 y A687/B715. Las citas a las obras de Kant a las que se hará referencia a lo largo de este trabajo corresponden a la edición de la Real Academia Prusiana de Ciencias.

5 Cfr.: José Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1984, p. 230.

Con su paciencia y esmero característicos, Kant desarrolla su tema con una elevada conciencia del problema, considerando sus muchas facetas, pues frente a la pérdida de la esperanza que empobrece el mundo y arranca a la vida toda belleza, el adversario más peligroso es el recelo de un escepticismo pragmático que considera que la gran solución a los problemas angustiantes es irrealizable o bien que es una vana quimera, un simple desvarío. Ante ese recelo del escepticismo pragmático que se agota en los cálculos astutos y sagaces de costo-beneficio, solamente puede hacer frente quien no ignore ingenuamente las dificultades sino que pueda preciarse de las mismas virtudes que el adversario, esto es, de una conciencia objetiva del problema en toda su magnitud.



Kant pensó que existe un conjunto de investigaciones cuyo objeto no puede ser indiferente a la naturaleza humana<sup>6</sup>, un conjunto de problemas que podrían calificarse como cardinales y cuya solución constituye el objetivo final al cual la razón humana encamina todos sus esfuerzos<sup>7</sup>, problemas frente a los cuales todos los demás problemas poseen el valor de simples medios<sup>8</sup>. Para él estos problemas eran: la existencia de Dios, la libertad de la voluntad y la inmortalidad del alma. Y a su juicio, en estas tres cuestiones radica la clave para responder las preguntas que resumen todos los intereses y afanes de la razón: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué cabe esperar?<sup>9</sup>.

Según la carta dirigida a Stäudlin<sup>10</sup> en mayo de 1793 con motivo de la publicación de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant afirma que con dicha obra trató de contestar a la tercera pregunta. De este modo, podríamos decir que con dicho libro el concepto de esperanza obtiene el rango de concepto filosófico fundamental en uno de los filósofos más influyentes de la historia y que mediante el término *esperanza* Kant puso antropológicamente de manifiesto un dato fundamental del dinamismo de la existencia humana.

Con esta obra alcanza pleno sentido la sentencia del prólogo de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: “Debí suprimir el saber para hacer un

6 Cfr. *KrV* A X-XI.

7 Cfr. *KrV* A796-B824. Véase también *Crítica de la facultad de juzgar*, § 91, *Ak. Ausg.*, V, 473.

8 Cfr. *KrV* A 797-B825.

9 Cfr. *KrV* A805-B833. Véase también el apartado III de las *Lecciones de Lógica*.

10 Carl Friedrich Stäudlin (1761-1826) era profesor de teología en Göttingen; Kant le dedicó su obra de 1798 *Der Streit der Fakultäten* (“La contienda de las facultades”). La carta a la que estamos haciendo referencia está localizada en el vol. XI pp. 429-30, de la edición de las Obras de Kant por la Academia Prusiana de Ciencias.

lugar a la fe”<sup>11</sup>. “El saber anulado” es el espurio saber del dogmatismo metafísico. “El sitio para la fe” brota de lo que Kant llama “*faktum de la razón*”, es decir, de nuestra conciencia de la ley moral como imperativo incondicional que postula nuestra libertad y nos conduce a la dimensión religiosa<sup>12</sup>. Después de responder las dos primeras preguntas, Kant enfrenta la pregunta que versa sobre la esperanza, es decir, sobre lo que aún no es pero que vislumbra lo que será. Kant descubre filosóficamente una nueva comprensión del ser como historia, abre la dimensión de la historia y del sentido de la vida humana de modo tal que su tercera pregunta será una extensión de la pregunta por el deber moral.

Si la primera pregunta versa sobre el reino de lo que *es* (la naturaleza) y la segunda sobre el reino de lo que *debe ser* (la moral), la tercera pregunta considera la posibilidad de que *lo que debe ser sea realidad alguna vez*. Esta pregunta sobre lo que el ser humano puede esperar corre por dos grandes vertientes: la primera es la cuestión de la esperanza de la libertad externa y la segunda la de la esperanza de la libertad interna. Kant responde a la primera con su filosofía de la historia y del derecho. A la segunda, con su doctrina moral y su filosofía de la religión. De este modo, filosofía de la historia y filosofía de la religión serán para Kant explicaciones complementarias que amplían el campo de conocimiento práctico y que le permiten ofrecer una justificación moral de la esperanza.



Kant consideró que “la religión es, desde el punto de vista subjetivo, el reconocimiento de todos nuestros deberes como mandatos divinos”<sup>13</sup> y desde la *Crítica de la razón pura* Kant trazó la diferencia entre fe meramente doctrinal y fe moral. La primera es la creencia en la existencia de Dios en cuanto que es una condición de aplicación de la razón a la naturaleza, condición que no puede ser dejada de lado puesto que se requiere una guía en la investigación de la naturaleza so pena de no poder considerar al conocimiento como un todo coherente y consistente. Dicha condición consistente en la presuposición de una inteligencia que ha ordenado todo en una unidad teleológica necesariamente presupuesta en todas y cada una de las explicaciones del mundo<sup>14</sup>.

Pero además de este concepto de fe meramente doctrinal, Kant maneja el concepto de fe moral, el cual es entendido como un asentimiento a proposiciones justificado por motivos prácticos y aparece definido muy tempranamente, ya

11 Cfr. *Crítica de la razón pura*, prólogo de la segunda edición B XXX.

12 Cfr. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, prólogo a la primera edición, Ak. Ausg. VI, 6. Véase también KrV 129.

13 Cfr. Ak. Ausg., VI, 153. Véase también KrV 129.

14 Cfr. KrV, A826-B 854; A827-B855 y sigs.

desde 1775 en una carta dirigida a Lavater, como “confianza incondicionada en la ayuda divina”<sup>15</sup>. Lejos de desechar esta idea de la fe como confianza radical en la ayuda divina, Kant la respaldará al grado de afirmar en la *Crítica de la razón práctica*<sup>16</sup> que: “... La moral cristiana establece su precepto de modo tal que, si obramos tan bien como está en nuestro *poder*, podamos esperar que lo que no está en nuestro poder, nos vendrá de otra parte, sepamos o no de qué manera” Así, este asentimiento, unido a una actitud de esperanza y confianza, no se reduce al aspecto meramente teórico de la fe y se coloca en un plano global y existencial de la vida humana. El conocimiento filosófico de Dios que Kant propone se basa en el concepto de la moralidad, presentándonos una “teología ética” o “teología moral”<sup>17</sup> en la que Dios no es un objeto del saber científico o del conocimiento objetivo, sino un objeto de esperanza gracias al cual únicamente puede quedar garantizada la determinación ética del ser humano. Sin embargo, esto no significa que sea necesario admitir la existencia de Dios como fundamento de la obligación moral puesto que dicho fundamento descansa sólo sobre la autonomía de la razón misma<sup>18</sup>.

Así pues, examinemos brevemente este aspecto del papel que la existencia de Dios desempeña en la ética de Kant. Suele decirse que esta temática refleja el fuerte influjo que Rousseau ejerció en Kant. Sin embargo, yo creo que dicha afirmación debe ser cuidadosamente matizada pues no todo en Rousseau resultaba atractivo y admirable a los ojos de Kant. De hecho, algunas ideas de Rousseau son calificadas por Kant como extrañas, absurdas y desconcertantes, tal como lo dice sin ambages en un famoso pasaje de las *Reflexiones*<sup>19</sup>. Pienso que Kant es atraído por Rousseau en el aspecto en el que la formación pietista de la infancia del filósofo lo hacía afín al pensador ginebrino. Dejando a un lado la belleza del estilo de Rousseau frente a la cual se sentía vivamente impresionado, el sabio de Königsberg reconoció en Rousseau varias tesis<sup>20</sup> que había recibido en su formación pietista mucho antes de conocer al autor del *Emilio*, entre

15 Cfr. Carta a Lavater del 28 de abril de 1775; véase Ak. Ausg., X, 178.

16 Cfr. *KrV* 128 nota.

17 Cfr. *KrV* A 814-B842; KU, § 86.

18 Cfr. *KrV* 125-126. Véase también *Crítica de la facultad de juzgar*, Ak. Ausg., V, § 91, 467.

19 Cfr. Immanuel Kant, *Bemerkungen in den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen*, edición y comentario de Marie Rischmüller, Felix Meiner, Hamburg, 1991.

20 Reconoció, por ejemplo, las tesis de la dignidad del ser humano con independencia de su rango o posición social y la de la educación de la humanidad. En efecto, el pietismo establecía la doctrina del valor y la dignidad inherente a todo ser humano e insistía en la importancia de la educación pública y su vinculación al bienestar social de las clases económicamente más bajas. Así pues, podría decirse que Kant reencontró estas dos doctrinas, originalmente pietistas, en el pensamiento de Rousseau pero que no las fundó sobre la base sentimentalista sobre la cual las cimentó el autor de *Emilio*.

ellas la del enlace entre ética y religión que describiré brevemente y que Kant intentó defender con una argumentación más rigurosa que tuviera en cuenta el sentimentalismo propuesto por el filósofo ginebrino pero que no se agotara en él.

Ya Rousseau había mostrado en su *Emilio*<sup>21</sup> que si Dios no existiera sólo los actos del hombre malo podrían ser calificados como racionales. En contraste con este último, el hombre bueno se conduce por completo irracionalmente puesto que en un mundo como éste en que vivimos el hombre virtuoso no puede esperar obtener recompensa alguna, habiendo de someterse abnegadamente a toda clase de sacrificios y renunciaciones. El bien ético no conduce al hombre a la felicidad a la que aspira por naturaleza, a menos que exista un Dios que pueda garantizar que se recibirá la felicidad que nos hemos hecho dignos de merecer. En efecto, por una parte es inadmisibles para la razón que la vida del hombre bueno tenga igual final que la del malvado; por otra parte el esfuerzo del hombre honesto, que se tiene por firmemente persuadido de que Dios no existe (como Spinoza), es limitado pues termina en la consideración de las leyes morales como imposibles<sup>22</sup>.

Así, para el pensador prusiano la razón pura práctica posee una antinomia<sup>23</sup> surgida en el concepto de “bien supremo”, entendido éste como el ideal en que se conjunta perfección moral y felicidad proporcional al grado de perfección moral adquirido. Tratemos de exponer esta antinomia de manera sucinta y clara. Ciertamente sólo la virtud (lo moralmente bueno) puede constituir el bien más elevado. Pero la sola virtud no puede constituir el bien supremo (el bien perfecto) pues éste último reclama la unión de virtud y felicidad. Ahora bien, la felicidad<sup>24</sup> entendida como el objeto particular de la facultad humana de desear, no es posible sino bajo cierta concordancia entre la naturaleza y nosotros. Pero, es evidente que el orden natural no depende de nosotros. Las antiguas escuelas estoica y epicúrea intentaron resolver esta antinomia identificando virtud y felicidad. Realizaron dicha identificación de distinta manera, pero a fin de cuentas llegaron, por un camino u otro, a la misma identidad. Así, los epicúreos afirmaron que la felicidad es el bien supremo y que la virtud no es otra cosa que el medio para

21 Al finalizar el verano de 1762 llegó a manos de Kant *Émile ou sur l'éducation*, libro que Rousseau había publicado pocos meses atrás y que estaba prohibido tanto en la Francia católica como en la Suiza calvinista. Se dice que la obra cautivó a tal punto la atención de Kant que éste, a fin de no interrumpir su lectura, suspendió durante varios días su régimen habitual de vida renunciando a la caminata que invariablemente tomaba como parte de su meticolosa disciplina de salud. Para el tema que tratamos puede verse, por ejemplo, la declaración de fe del Vicario Saboyano en el libro V de *Émile*.

22 Cfr. *Crítica de la facultad de juzgar*, Ak. Ausg., V, § 87, 452.

23 Es decir, una contradicción aparentemente insoluble.

24 Entendida como “el estado de un ser racional en el mundo, a quien, en el conjunto de su existencia, *todo le va según su deseo y voluntad*”, cfr.: *KrV* 124.

adquirirlo; los estoicos sostuvieron que la virtud es el bien supremo y que basta que seamos conscientes de nuestra propia virtud para ser felices. De una u otra forma, ambas escuelas caen en el error de identificar virtud y felicidad. Virtud y felicidad son principios heterogéneos que aquí aparecen reducidos a uno solo, de modo tal que se plantea una falsa alternativa cuyos miembros son igualmente inaceptables, a saber: o el deseo de felicidad es el motor de nuestras máximas morales o nuestras máximas morales son la causa eficiente de nuestra felicidad. En realidad virtud y felicidad son principios heterogéneos pues la primera sólo depende de nosotros, es decir, de nuestra observancia de la ley moral, en tanto que la segunda depende del determinismo de la naturaleza. Para Kant, la tesis epicúrea es objetable pues la ley moral no puede estar determinada por ventajas pragmáticas o motivos hedonistas. La tesis estoica es igualmente rechazable pues es claro que, si nos atenemos a este mundo, la virtud no genera necesariamente felicidad. Ahora bien, *si suponemos* otro mundo en el que un Ser moralmente perfecto y capaz de realizar la unión de virtud y felicidad sea la causa de dicho mundo, es decir, si admitimos la existencia de Dios, la antinomia de la razón práctica podría ser resuelta. Así, la tesis kantiana según la cual únicamente el bien supremo es el objeto completo de la razón pura práctica, la cual necesariamente se lo debe representar como posible, puesto que es un precepto necesario de dicha razón el contribuir en todo cuanto pueda a la realización de dicho bien<sup>25</sup>, representa el ideal moral kantiano y su persecución por el ser humano y significa una fe profunda en el orden moral del universo y en un Ser que establece y realiza tal orden.

Hay que subrayar que para Kant la voluntad de Dios es una voluntad moralmente perfecta (santa y buena)<sup>26</sup> cuyos mandatos no son órdenes arbitrarias y extrañas para nuestra voluntad, sino leyes esenciales de toda voluntad libre por sí misma. Según tales leyes, la ley moral me ordena hacer del bien supremo posible en el mundo el objeto último de toda mi conducta. Pero no puedo esperar realizarlo sino *presuponiendo* el acuerdo de mi voluntad con la de un autor santo y bueno del mundo<sup>27</sup>. En efecto, es una exigencia de la razón pura práctica fundada sobre el *deber* el hacer del bien supremo el objeto de mi voluntad para fomentarlo con todas mis fuerzas<sup>28</sup>. Por ser ésta una exigencia de la razón derivada de la ley moral, es decir, del fundamento determinante objetivo de la voluntad<sup>29</sup>, podemos decir que es “una exigencia en un sentido absolutamente necesario y justifica su presuposición no simplemente como una hipótesis lícita,

25 Cfr. *KrV* 119.

26 Cfr. *KrV* 129-130.

27 Cfr. *KrV* 130.

28 Cfr. *KrV* 142-142.

29 Cfr. *KrV* 144 nota.



sino como un postulado en sentido práctico; y si se admite que la ley moral obliga incondicionalmente a cada uno como mandato (y no como mera regla pragmática de conveniencia), el hombre honrado bien puede decir: “yo quiero que Dios exista... persisto en querer esto y no me dejo arrancar esta fe pues éste es el único caso en el cual mi interés<sup>30</sup>, en cuanto *no me está permitido* omitir nada de él, determina inevitablemente mi juicio, sin preocuparme por sutilezas, aunque sea incapaz de responder a ellas o de oponerles otras más plausibles”<sup>31</sup>.

La realización del bien supremo en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable mediante la ley moral<sup>32</sup>, ley que ordena categóricamente que “la máxima que nos mueve a obrar ha de considerar a la humanidad, tanto en nuestra persona como en la de los demás, siempre como fin en sí mismo y nunca como mero medio”<sup>33</sup>. De ahí que esa voluntad divina busque reunirnos a todos en una “comunidad ética”, es decir en un “reino de los fines sobre la tierra” que no es otro que el reino de Dios<sup>34</sup>. La ley moral, como ley de la libertad, ordena que *debemos tratar de promover el bien supremo*<sup>35</sup>, es decir, *traer el reino de Dios a nosotros*<sup>36</sup>, lo cual es para Kant la mejor forma de dar gloria a Dios porque nada da mayor adoración a Dios que lo más apreciable que hay en el mundo: el respeto a su mandato, la observancia del santo deber que su ley nos impone<sup>37</sup>.

Aspiro a dejar surgir el texto kantiano lo más fiel e intensamente posible y quiero concluir esta pequeña participación citando un texto en el que Kant enfatiza la importancia del amor en el cumplimiento del deber que la ley moral nos impone. En *El fin de todas las cosas*, obra publicada un año después de *la religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant señala que cuando se trata no sólo de representarse el deber sino también de procurarlo, es decir, cuando se buscan los motivos *subjetivos* de las acciones y no sólo los objetivos, esto es, cuando se indaga lo que el ser humano *hará* y no sólo lo que *debe hacer*, el amor es un complemento indispensable de la naturaleza humana, entendido éste como la aceptación libre de la voluntad de otro bajo las propias máximas de uno mismo<sup>38</sup>. Finalmente, una tarea semejante a la del amor es asignada por Kant a

30 A toda facultad del espíritu se puede atribuir un “interés”, entendiendo por éste un principio que contiene la condición bajo la cual únicamente se favorece el ejercicio de esa facultad. Véase: KrV 119.

31 Cfr. KrV 143.

32 Cfr. KrV 122.

33 Cfr. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ak. Ausg., desde 428 hasta 431.

34 Cfr. KrV 128 y 130.

35 Cfr. KrV 125.

36 Cfr. KrV 132.

37 Idem.

38 Cfr. *Das Ende aller Dinge*, Ak. Ausg., VIII, 338.

la *benevolencia o simpatía* En la doctrina de la virtud de la *Metafísica de las costumbres*<sup>39</sup>; señala que la simpatía es uno de los impulsos que la naturaleza ha puesto en nosotros para hacer aquello que la representación del deber por sí sola no lograría, de modo tal que hemos de cultivar ese sentimiento y servirnos de él para obrar según principios morales.



Kant plantó de golpe al cristianismo en la modernidad, y con él aquella realidad que más decisivamente inspira las actividades del hombre, las purifica para ordenarlas al “reino de Dios”, corresponde al anhelo de felicidad puesto en el corazón de todo hombre, protege del desaliento, preserva del egoísmo y conduce a la dicha del amor: la esperanza<sup>40</sup>. He procurado hacer ver que el concepto de esperanza que Kant nos propone no es un miembro aislado que pudiera separarse del resto de su filosofía, sino que forma parte de un todo orgánico, unitario y armonioso.

La esperanza despierta una nueva energía vital y hace que las fuerzas agotadas rejuvenezcan incesantemente. La esperanza nos inserta en la vida, en la vida entera. Infunde confianza y fuerza al amoroso y fiel cumplimiento del deber moral para que no se consuma en el desaliento ni se encastille en la vanagloria. No aventurarse por ella se parece a no querer vivir: para evitar el dolor de la desilusión, renunciar a la felicidad del amor.

*La historia de la humanidad  
es una historia de amor.*

*Salustio*

DULCE MARÍA GRANJA CASTRO DE PROBERT

39 Cfr. *Metaphysik der Sitten*, Tugendlehre § 35; véase también *Ak Ausg.*, VI, 402-403; 450-458.

40 Cfr. *Catecismo de la iglesia católica* § 1818.