

FE Y ESPERANZA DEL HOMBRE UN DIÁLOGO CON KANT

JOSÉ MIGUEL ODERO

La fe es, para Kant, un asentimiento a proposiciones justificado por motivos prácticos. Pero ese asentimiento va unido a una actitud de esperanza y de confianza, la cual desborda el aspecto meramente epistemológico de la fe para situarse en un plano más global de la existencia humana¹. De este modo su *Glaubenstheorie* conecta con uno de los aspectos más relevantes del concepto bíblico de *fe*, que es su proyección sobre la entera existencia humana². La fe es así la respuesta a in-

1. La «fe moral» es, pues, simultáneamente: a) una perspectiva, un modo de ver el mundo, una *Weltanschauung*; b) «confianza personal en la bondad y sabiduría de Dios, sumisión reverencial a la voluntad divina, y esperanza en que su propósito moral definitivo triunfará a largo plazo en la totalidad del mundo» (A.W. WOOD, *Kant's Moral Religion*, London 1970, p. 176). Sensible a este aspecto existencial de la fe kantiana, ha escrito Barth que, «partiendo de Rousseau y de Herder, puede atacarse al racionalismo kantiano por su estrechez, como no dejaron de hacer los románticos, herederos de aquellos hombres. Pero es imposible acusarle de intelectualismo» (K. BARTH, *La théologie protestante au XIX^e siècle*, Genève 1969, p. 147). También Hamann, el amigo de Kant, gustaba de utilizar el término *fe* para señalar un modo de existencia del hombre entero, que no se reducía a la esfera de nuestras facultades cognoscitivas (Cfr. W. M. ALEXANDER, J.G. Hamman. *Philosophy of Faith*, The Hague 1966, p. 44).

2. «El justo vive de la fe»; la fe es «el fundamento de las cosas que se esperan», es decir, de la salvación (*Habacuc* 2, 4 —citado en la *Epístola a los Romanos* 1, 17—; *Epístola a los Hebreos* 11, 1). Sobre la fe en el Evangelio, cfr. R. KENDALL, *Believing God. Studies on Faith in Heb. 11*, Grand Rapids 1981. La fe cristiana es aquel modo de existir del hombre que se mantiene unido a Dios. Así se lee en *Isaías* 7, 9: «Si no creéis, no subsistiréis», el uso de la raíz hebrea *he 'emin* significa: si no os hacéis llevar por Dios, si no os dejáis sostener por Él, de ninguna manera seréis sólidos ni podréis sosteneros ni salvaros. Ante las dificultades y peligros de la vida el creyente busca en Dios su apoyo y su refugio (otra de las raíces hebreas sobre la fe, que es *hasad*, y que significa: *buscar refugio*). Sólo Dios es constitutivamente sólido, firme, digno de confianza, fiel, verdadero (*ne 'eman*). Dios es «la Roca» (*Deuteronomio* 32, 4). Quien no se apoya firmemente en Dios es «semejante al oleaje del mar, movido por el viento y llevado de una a otra parte (...), un hombre irresoluto e inconstante en todos sus caminos» (*Epístola de Santiago* 1, 7 s.).

quietudes hondamente humanas, como las que expresaba de modo paradigmático Agustín de Hipona: «Yo mismo me había convertido en un gran enigma; preguntaba a mi alma por qué estaba triste y me torturaba tanto, pero nada sabía responderme»³. En cuanto la fe kantiana es simultáneamente una actitud de confianza, se revela como una respuesta racional a este tipo de perplejidades de la problemática condición humana⁴. Como ya vio Hegel, la fe origina una visión de la realidad que se apoya sobre la afirmación de la praxis humana; por eso denomina a tal visión una «*moralische Weltanschauung*»⁵.

Hay que tener en cuenta que el ideal de la Ilustración consistía en «liberar la existencia humana y su pensamiento de la fe eclesial-religiosa, de sus contenidos y de las tradiciones sobrevenidas»⁶. Kant mostrará que la dirección postulada para esa liberación es incorrecta.

1. La fe como confianza

El aspecto fiducial de la fe aparece muy tempranamente en el pensamiento kantiano⁷. Ya en 1775 se definía la «fe moral» racional

3. S. AGUSTÍN, *Confesiones*, I, 1; IV, 4.

4. Cfr. R. GUARDINI, *La existencia y la fe*, Madrid 1965.

5. Cfr. A. W. WOOD, *o. cit.*, p. 154. Sobre Kant y la filosofía de la esperanza, cfr. U. ANECKER, *Hoffnung. Kants Versuch, die Idee der Gerechtigkeit zu denken*: «Philosophisches Jahrbuch» 88 (1981) 257-263; E. SIMONS, *Hoffnung als elementare Kategorie praktischer Vernunft*: «Philosophisches Jahrbuch» 88 (1981) 264-281; G. B. SALA, *Kant und die Theologie der Hoffnung*: «Theologie und Philosophie» 56 (1981) 92-110; R. SCHAEFFLER, *Kant als Philosoph der Hoffnung*: «Theologie und Philosophie» 56 (1981) 244-258; A. HALDER, *Hoffnung im transzendentalen Verständnis*, en: AA. VV., «Auf der Suche nach den verborgen Gott. Zur theologischen Relevanz neuzzeitlichen Denkens», Düsseldorf 1987, pp. 106-115; G. FENDT, *For what may I hope? Thinking with Kant and Kierkegaard*, Frankfurt 1990; N. GRIMALDI, *Espoir et désespoir de la raison chez Kant*: «Kant-Studien» 82 (1991) 129-141.

6. H. BÖHI, *Die religiösen Grundlagen der Aufklärung*, Zürich 1933, p. 1. Para referirse a este ideal ilustrado Böhi emplea el término *fe*: «La fe más profunda de la Ilustración» consiste en pensar que el mundo cumple el fin al que ha sido ordenado por Dios y que últimamente se identifican religiosidad, moralidad y naturaleza (Cfr. *ibidem*, p. 33).

7. Haremos referencia a las obras de Kant por la edición de la Academia de Berlín (AK). Las abreviaturas empleadas serán las siguientes: *Anfang*: «Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte» (1786); *Aufklärung*: «Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?» (1784); *Beobachtungen*: «Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen» (1764); *Bemerkungen*: «Bemerkungen zu den Beobachtungen über das Gefühl des Schönen und Erhabenen» (Nachlaß); *Beweisgrund*: «Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes» (1763); *Briefwechsel*: «Briefwechsel

en términos de radical confianza en Dios: «Por fe moral entiendo yo la confianza incondicionada en la ayuda divina»⁸.

Esta confianza kantiana no debe interpretarse como una actitud pasiva de despreocupación por la propia existencia. No consiste tampoco en un tipo tal de abandono cómodo en algún ser extraño al hombre, que le llevaría a autoalienar su libertad. Kant entiende, por el contrario, que cualquier confianza del hombre ha de pasar por una fundamental autoconfianza, y que los sentimientos que llevan al hombre a desconfiar de sus propias fuerzas deben ser rechazados como despreciables⁹. Si la perso-

(1747/1803)» (Nachlaß); *Frieden*: «Zum ewigen Frieden» (1795); *Grundlegung*: «Grundlegung zur Metaphysik der Sitten» (1785); *Idee*: «Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht» (1784); *KrV*: «Kritik der reinen Vernunft» (1781; ²1787); *KpV*: «Kritik der praktischen Vernunft» (1788); *KU*: «Kritik der Urtheilskraft» (1790); *Logik*: «Logik» (1800); *Pädagogik*: «Pädagogik» (1803); *Metaphysik der Sitten*: «Die Metaphysik der Sitten» (1797); *Naturgeschichte*: «Allgemeine Naturgeschichte» (1755); *Opus Postumum*: «Opus postumum» (Nachlaß); *Orientieren*: «Was heißt: Sich in Denken orientieren?» (1786); *Reflexionen*: «Reflexionen» (Nachlaß); *Religion*: «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft» (1793); *Streit*: «Der Streit der Fakultäten» (1798); *Träume*: «Träume eines Geistersehers» (1766); *Theodicee*: «Über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee» (1791); *Theorie*: «Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nichts für die Praxis» (1793); *Vorlesungen über Logik*: «Vorlesungen über Logik» (Nachlaß); *Vorlesungen über Rationaltheologie*: «Vorlesungen über Metaphysik und Rationaltheologie» (Nachlaß); *Vorlesungen über Moralphilosophie*: «Vorlesungen über Moralphilosophie» (Nachlaß).

8. *Carta a Lavater* (28.IV.1775), en: *Briefwechsel*, n° 99; AK X, p. 178. Esta confianza en una ayuda divina complementaria aparecerá ya sin interrupción a lo largo de su pensamiento moral. En la «*Critica de la razón práctica*» afirma que la rectitud adecuada a la dignidad humana (santidad) no es alcanzable en esta vida, pero que los hombres deben tener confianza en que, «si nosotros obramos tan bien como está en nuestra facultad, nos llegará de otra parte, sepamos o no el modo» (KpV; AK V, p. 127, nt.; cfr. KU; AK V, p. 462, nt.; *Streit...*; AK VII, p. 43). Hegel definía la religión como «confianza en Dios, en la obediencia», donde confianza equivalía a fe (G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, I, Einleitung, § 2). Acerca del sentido religioso de este término, Mitchell ha escrito que «fe en Dios, para el judío, el cristiano o el musulmán, no es simplemente el compromiso con una filosofía religiosa de la vida; es una dependencia confiada de Dios (*trusting reliance upon God*). En este sentido se parece más a la confianza en una persona que a la confianza en una doctrina sobre la naturaleza humana» (B. MITCHELL, *Faith and Reason. A false Antithesis?*, en: *How to play theological Ping-Pong and other Essays on Faith and Reason*, London 1990, p. 145). Este sentido de confianza hace que la fe religiosa sea incondicional. Esclarece esto la analogía con la fe en otra persona, la cual es una condición para establecer una profunda relación personal, y que «debe ir más allá de lo que justificaría la evidencia que podamos encontrar» (B. MITCHELL, *The Justification of religious Belief*, New York 1974, pp. 134; 139).

9. Cfr. R. MEERBOTE, *Philosophische Erkenntnis und Selbstvertrauen*: «Kant-Studien» 70 (1979) 252-258. Sin embargo, parece excesivo dar por supuesto —como hace Despland— que toda confianza racional se reduce a autoconfianza. Según él, la fe moral «es una fe autoinspirada, una fe que surge de la propia voluntad para mantener el poder

na ha de hacer el bien, debe confiar en que es ella quien puede hacerlo, pues esta confianza se funda en un «interés» racional inalienable¹⁰.

Según R. Swinburne, la fe comporta primariamente confiar en Dios; pero añade que, para una mejor comprensión de lo que significa esta confianza, es preciso analizar previamente en qué consiste la confianza depositada en otro hombre: «Confiar en un hombre es actuar en la presunción de que él hará por ti lo que él sabe que tú quieres o necesitas, cuando en realidad se da alguna razón para suponer que él no puede hacerlo, y cuando se seguirían consecuencias perniciosas si esa presunción fuera falsa»¹¹. La acción del creyente puede ser descrita correctamente como la de aquel que, habiendo percibido los riesgos que se presentan, pone su confianza en Dios o *se compromete* con Dios¹².

sobre la propia vida y alcanzar el mérito de la felicidad» (M. DESPLAND, *Kant on History and Religion*, Montréal 1973, p. 167). Despland parece a veces demasiado influenciado por el *Will to believe* de William James, es decir, por una interpretación pragmática de Kant. Sobre el interés racional, cfr.: M. PASCHER, *Kants Begriff «Vernunftinteresse»*, Innsbruck 1991.

10. El interés práctico es más alto e importante que el teórico, pues «todo interés es, en último término, práctico; y el interés mismo de la razón especulativa es condicionado, y sólo en el uso práctico está completo» (KpV; AK V, p. 121). Recientemente se ha puesto de relieve que las funciones emotivas del lenguaje religioso tienen su base en la capacidad del lenguaje para originar y expresar sentimientos y actitudes. Así, distingue Ferré tres funciones emotivas: 1) Función de conferir seguridad (*reassuring function*); en un mundo llenos de fuerzas hostiles que escapan al control del hombre —nos dice— expresiones como «El Señor es mi pastor» confieren al hablante un sentido de seguridad. 2) Función judicial (*judging function*), por la cual el discurso religioso actúa como propiciador de sentimientos de obediencia y penitencia y como medio por el que la persona expresa sus sentimientos. 3) Función provocadora (*challenging function*), que es la capacidad de sentir la llamada o vocación-misión que está expresada en el lenguaje de la fe cristiana (Cfr. F. FERRÉ - K. BENDALL, *Exploring the Logic of Faith*, New York 1962, pp. 43-76).

11. R. SWINBURNE, *Faith and Reason*, Oxford 1987, p. 112. La «fe imperfecta» así descrita sólo merece el nombre de *fe* a la luz de la fe real del hombre religioso; ésta última es «una confianza implícita o no reservada, que conduce a la serenidad y seguridad en la conducta». Su modelo podría ser la confianza familiar (Cfr. T. PENELHUM, *God and Skepticism. A Study in Skepticism and Fideism*, Dordrecht 1983, p. 176; J. KELLENBERGER, *Three Models of Faith*: «International Journal of Philosophy of Religion» 12 [1981] 222-225; *Wittgenstein and Truth in Incompatible Religious Traditions*: «Studies in Religion» 12 [1983] 173).

12. «El seguimiento del camino cristiano necesita una cierta creencia y podemos describir el seguimiento guiado por esa creencia como mostrar fe en Dios, puesto que implica actuar en la presunción de que el hará por nosotros lo que deseamos o queremos, cuando hay algún peligro de que no sea así» (R. SWINBURNE, *o. cit.*, p. 167). Hay que tener en cuenta que la perspectiva de Swinburne es normalmente considerada como *racionalista* en el sentido fuerte del término; según él, una creencia sólo es racional si está

a) *Necesidad moral de confiar en una ayuda divina*

Pero el hombre que confía en su capacidad de hacer el bien, se sabe también incapaz de realizar por sí mismo la perfección del «sumo bien». La razón misma advierte esa deficiencia constitutiva del ser humano finito: «Cada uno ha de hacer tanto como esté en sus fuerzas para hacerse un hombre mejor; y sólo cuando no ha enterrado la moneda que le ha sido dada al nacer (Luc., XIX, 12-16), cuando ha empleado la disposición original al bien para hacerse un hombre mejor, puede esperar que lo que no está en su capacidad sea suplido por una cooperación más alta»¹³. En este texto se asegura a la persona honrada que puede esperar ser salvada por Dios. El fundamento de la confianza en la ayuda *de lo alto* se halla en la convicción kantiana de que existe una armonía entre el universo moral y el universo sensible¹⁴. Esta armonía no es sabida sino creída por la persona, como una convicción ligada a su vida moral¹⁵.

basada en alguna evidencia que la justifique; como ésta es sólo débilmente probable en el caso de Dios, la fe tiene que tomar meramente la forma de un compromiso, de confianza (Cfr. W. J. ABRAHAM, *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs 1985, pp. 114-129).

13. *Religion...*; AK VI, pp. 51 s.; cfr. KpV; AK V, p. 127, nt. Hamann, desde una ortodoxia luterana estricta, critica a la filosofía, en cuanto pretende ser un medio de *salvación a través de las obras* morales del sujeto (Cfr. W. M. ALEXANDER, *o. cit.*, pp. 77; 105). Sí cabría objetar a la filosofía trascendental que ha caído en la tentación de convertirse en un *saber de salvación*, lo cual excede por principio la naturaleza propia de la filosofía (Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de filosofía*, Madrid 1972).

14. Así explica Hauser dicha armonía: «La fe moral es una confianza en que la fundamentación de todos los actos vitales del hombre no tienen lugar sólo mediante estructuras racionales relativas al hombre, sino que es una referencia al orden racional del universo. Dios es el símbolo del sentido de la esperanza en la realización del sumo bien. La aceptación de los símbolos de la fe moral como *símbolos* es a la vez la aceptación de la propia limitación en las preguntas sobre el sentido de la vida y el sentido del *todo*. Creer es así un actuar inseguro respecto de la razón, que confía con la esperanza de que lo que el hombre coloca necesariamente como máximo criterio en la conducción de su vida, simultáneamente es principio fundante de la totalidad de la realidad; pero la plenitud de esa esperanza resta invisible e inverificable durante la vida entera» (L. HAUSER, *Religion als Prinzip und Faktum. Das Verhältnis von konkreter Subjektivität und Prinzipientheorie in Kants Religions- und Geschichtsphilosophie*, Bonn 1983, p. 121; cfr. G. E. MICHALSON, *The non-moral Element in Kant's «moral Proofs of the Existence of God: «Scottish Journal of Theology» 39 [1986] 503-514*).

15. Por eso Lenfers afirma al respecto que la fe «no arroja luz alguna sobre algún tipo de objeto, sino sobre el sujeto mismo; ilumina la situación del ser racional moral. En la fe se contempla a sí mismo el sujeto en aquel único contexto en el que puede verse garantizado en su existencia» (D. LENFERS, *Kants Weg von der Teleologie zur Theologie. Interpretationen zur Kants «Kritik der Urteilskraft»*, Köln 1965, pp. 123 s.).

Esta confianza en la salvación es denominada «fe beatificante» (*seligmachender Glaube*)¹⁶. En realidad —afirma nuestro Autor—, no sabemos ni el modo en que opera esa salvación ni siquiera en qué consiste con exactitud¹⁷. Lo que es seguro es que la mera fe no salva; la fe que salva es una fe que, a la vez que nos lleva a confiar en una ayuda divina, nos compele primeramente a actuar en el mundo moralmente, obedeciendo la ley que nos es dada en la conciencia moral y tomando con toda seriedad la existencia de errores morales en nuestro pasado¹⁸.

Es explicable que Kant afronte el tema de la salvación casi incidentalmente, declarando su ignorancia como filósofo ante la vida de ultratumba. Lo que resulta más sorprendente es la escasa relevancia del tema de la muerte en la filosofía trascendental, tema que es el umbral del de la salvación¹⁹. Al fin y al cabo un admirador suyo como lo

Siendo tan precario el *status* de la fe, se precisa la presión del interés de la razón, el cual «se otorga a sí mismo energía para producir la fe», de forma que ni puede responderse ni tampoco tiene importancia la cuestión de la validez objetiva de dicha fe (Cfr. A. HÄGERSTRÖM, *Kants Ethik*, Uppsala 1902, p. 510).

16. «A la fe, de cada uno en particular, que lleva consigo la susceptibilidad moral (dignidad) de ser eternamente feliz, se la llama fe *beatificante*» (*Religion...*; AK VI, p. 115). Sobre el concepto de *salvación*, cfr. A. GONZÁLEZ-MONTES, voz *Salvación*, en: R. LATOURELLE - R. FISICHELLA, «Diccionario de teología fundamental», Madrid 1992, pp. 1301-1310.

17. «La fe (llamada así en absoluto) es una confianza [*Vertrauen*] en la consecución de un propósito, cuya persecución es deber, y la posibilidad de la realización del mismo, sin embargo, no podemos nosotros aperecibirla [*einsehen*]» (KU; AK V, p. 463). El Prof. Jacinto Choza ha escrito en este sentido que «para el hombre, establecer una relación dialógica con el misterio es la única forma de comprender el sentido de los enigmas de la existencia, que exceden todas las posibilidades funcionales del logos humano y de la voluntad humana. En este sentido es en el que puede decirse que el hombre necesita ser salvado y que no puede salvarse a sí mismo» (J. CHOZA, *Manual de antropología filosófica*, Madrid 1988, p. 519). Ya Heráclito, meditando sobre la muerte, concluía que «a los hombres, una vez muertos, les esperan cosas que no esperan ni se imaginan» (HERÁCLITO, *Sobre la naturaleza*, en: «Die Fragmente der Vorsokratiker», H. DIELS - W. KRANZ (ed.), I, Berlin 1951 s., 22 B 27).

18. «La fe beatificante contiene dos condiciones de su esperanza de beatitud: una respecto a aquello que el hombre mismo no puede realizar, a saber: hacer que las acciones suyas acontecidas sean de derecho (ante un juez divino) no acontecidas; la otra respecto a aquello que el hombre mismo puede y debe hacer, a saber: cambiar a una vida nueva, conforme a su deber. La primera es la fe en una satisfacción (pago de la deuda propia, redención, reconciliación con Dios), la segunda es la fe en una conducta buena que ha de llevarse en adelante para poder hacerse agradable a Dios» (*Religion...*; AK VI, p. 116).

19. Una referencia importante a este tema es la siguiente: «Nunca ha existido un alma recta que haya podido soportar la idea de que todo termine con la muerte y cuyo noble ánimo no se haya elevado hasta una esperanza futura» (*Träume...*; AK II, pp. 372 s.). Obsérvese que la mención de la muerte no está acompañada de una consideración de la misma: simplemente se constata la insoportabilidad de pensarla como punto final de la existencia humana.

fue Schopenhauer, recordando a Platón, constataba que sin la muerte el hombre nunca hubiera empezado a filosofar²⁰. La muerte —el conocimiento de la propia muerte— saca al hombre del letargo y el sopor de lo cotidiano, instándole a preguntarse por sí mismo con una especial seriedad. En el mismo sentido, Hanna Arendt se ha atrevido a recordar en nuestros días que la muerte es la quintaesencia de la condición humana²¹. A partir de la muerte nuestro pensador quizás se hubiera planteado con una nueva radicalidad la necesidad de la fe en la revelación divina.

b) Cristo, figura inspiradora de confianza

La confianza propia de la fe es descrita como una actitud inspirada en el ideal de bien moral; la única manera de confirmar que uno tiene esa fe es la realidad de una vida honrada²². El ideal de honradez moral —afirma Kant— ha tenido una realización visible dentro de la historia humana: Cristo. La idea de Cristo, el Hijo de Dios, permite que el hombre tenga «fe beatificante», pero sobre todo hace posible que el hombre ponga en sí mismo «una confianza fundada» de que permanecerá en la honradez a lo largo del futuro²³.

20. Cfr. A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación*, IV, cap. 41, Apéndice.

21. Cfr. H. ARENDT, *The human Condition*, Chicago 1958.

22. «No debemos atribuir a esta confianza otra marca que la de una vida bien guiada» (*Religion...*; AK VI, p. 83).

23. «Pues el hombre no puede hacerse ningún concepto del grado y el vigor de una fuerza tal como es la de una intención moral, a no ser que se la represente luchando contra obstáculos y, sin embargo, venciendo aun en medio de las tentaciones mayores posibles. Pues bien, en la *fe práctica en este Hijo de Dios* (en cuanto es representado como habiendo adoptado la naturaleza humana) puede el hombre esperar hacerse agradable a Dios (y mediante ello también bienaventurado); esto es: el que es consciente de una intención moral tal que puede *creer* y poner en sí mismo una fundada confianza [*gegründetes Vertrauen*] en que permanecería, en medio de tentaciones y penas semejantes (así como de ellas se hace piedra de toque de aquella idea), invariablemente pendiente del arquetipo de la humanidad y semejante —en fiel imitación— a su ejemplo, un hombre tal, y sólo él, está autorizado a tenerse por aquel que es un objeto no indigno de la complacencia divina» (*Religion...*; AK VI, pp. 61 s.). Sobre la figura de Cristo en Kant con respecto a la fe, cfr. H. ROMUNDT, *Die Herstellung des Lehre Jesu durch Kants Reform der Philosophie*, Berlin 1886; H. STAEPES, *Das Christusbild bei Kant: «Kant-Studien»* 12 (1907) 105-116; H. RENZ, *Geschichtsgedanke und Christusfrage. Zur Christussanschauung Kants und deren Fortbildung durch Hegel in Hinblick auf die allgemeine Funktion neuzeitlicher Theologie*, Göttingen 1977; St. R. PALMQUIST, *Four Perspectives on moral Judgement. The rational Principles of Jesus and Kant: «Heythrop Journal»* 32 (1991) 24-32.

La confianza kantiana, en cuanto es fundada, resulta ser, pues, una «confianza racional» [*Vernunftvertrauen*]. Como acabamos de ver, el objeto de esta confianza es una ayuda espiritual futura²⁴, ayuda que el hombre —como ser finito y limitado— ve como algo posible en Cristo²⁵. Por todo esto se puede afirmar que dicha confianza está inspirada en un motivo estrictamente religioso: secundar mediante el recto uso de la razón los planes de Aquel que nos ha hecho (el Creador). Por eso es tan sugestiva la hipótesis de Redmann: «fe racional y fe en la Creación están fundidas para Kant en unidad indisoluble, en la cual apenas podría determinarse cuál tiene la prioridad»²⁶.

2. La fe como esperanza

La moral enseña al hombre cómo ser dignos de la felicidad; «sólo después, cuando la religión sobreviene, se presenta también la esperanza» de alcanzar definitivamente la dignidad de ser feliz (santidad) y la felicidad misma de la cual el sujeto se ha hecho digno²⁷.

a) Religión y esperanza

La esperanza es, pues, fruto maduro de la religión. Esperar no es sólo una actitud de confianza subjetiva, sino también la expectativa objetivamente fundamentada de una realidad que se desea alcanzar en el

24. «La fe moral consiste en la confianza [*Zutrauen*] en la rectitud del hombre en vista a lo futuro que ha de acontecer» (*Vorlesungen über Logik*; AK XXIV, 2, p. 449). Kant afirma que esta confianza es «ilimitada» (*Vorlesungen über Metaphysik*; AK XXVII, 2, 2, p. 179).

25. A este respecto ha escrito Marty: «Que la fe tenga sólo un valor *subjetivo* no significa en ella duda alguna —ya no sería una fe de la razón—, sino más bien su inserción en la existencia de un sujeto limitado; la fe ayuda a vivir a un sujeto razonable y sensible» (F. MARTY, *La naissance de la métaphysique chez Kant. Une étude sur la notion kantienne d'analogie*, Paris 1980, p. 296).

26. H.-G. REDMANN, *Gott und Welt. Die Schöpfungstheologie der vorkritischen Periode Kants*, Göttingen 1962, pp. 49 s.; cfr. Cl. TRESMONTANT, *L'histoire de l'univers et le sens de la création*, Paris 1985.

27. Cfr. KpV; AK V, pp. 129 s. La necesidad de la religión para la conformación de la esperanza se explica porque «en la religión lo que hay es esperanza y aspiración a superar el mal-irracional por una parte, y a superar el mal-separación en sus diversas formas por otra»; es decir, superar el mal que aparece y duele como sinsentido y el mal ontológico de la criatura finita que se siente separada del Dios beatificante (J. CHOZA, *o. cit.*, p. 520).

futuro. La esperanza dirige hacia Dios la mirada del hombre, que ya antes confiaba en su futuro. Por eso la religión es el factor que transforma la confianza en esperanza²⁸.

En este sentido, la interpretación que hace Jaspers de Kant (en sintonía con la teoría jasperiana de la «fe filosófica»), al postular una fe separada de la religión, traiciona las afirmaciones del filósofo de Königsberg²⁹. La esperanza kantiana se funda sin duda en los postulados de la razón práctica, es decir, en la admisión de Dios³⁰. La fe en Dios tendría como función característica abrir la praxis humana a la esperanza y, por medio de ella, introducir de un modo acorde a la moral (a la rectitud de intención) el motivo de la felicidad en la actuación del hombre³¹. El hombre esperanzado se siente impulsado eficazmente a

28. Cfr. KpV; AK V, pp. 129 s. Pero Kant añade que la esperanza no hace necesario «suponer también objetivamente [*objectiv aussetzen*] en lo que toca al destino del hombre, una eternidad de bien o de mal, haciendo de ello una proposición dogmática, pues de estos pretendidos conocimientos y afirmaciones sólo resulta que la razón traspasa los límites de su discernimiento». Igualmente —sostiene— sería mejor no saber nada del infierno, etc., pues ello iría en detrimento del bien obrar (Cfr. *Religion...*; AK VI, pp. 69 s.). Cabría observar lo paradójico que resulta, tras haber afirmado que lo escatológico trasciende los límites de la filosofía, pronunciarse sobre la conveniencia o inconveniencia de la idea de *infierno*.

29. «Fe —afirma Jaspers— es esperar en medio del naufragio de la razón acerca de lo inconcebible, pero esperar mediante la razón misma y no mediante alguna otra garantía que llegará de fuera. La razón no entiende el ser en sí mismo, sino el ser tal y como es accesible a un ente finito en su razón. Por eso para Kant no tiene lo religioso un origen propio» (K. JASPERS, *Kant. Leben, Werk, Wirkung*, München 1975, p. 124; cfr. *Der philosophische Glaube*, München 1948; *Philosophischer Glaube angesichts Offenbarung*, Hamburg 1963). Sobre la fe en Jaspers, cfr. W. LOHFF, *Glaube und Freiheit. Das theologisches Problem Religionskritik von K. Jaspers*, Gütersloh 1957; H. LUTZENBERGER, *Das Glaubensproblem in der Religionsphilosophie der Gegenwart in der Sicht von K. Jaspers und P. Wust*, München 1962; U. RICHLI, *Transzendente Reflexion und sittliche Entscheidung. Zum Problem der Selbsterkenntnis der Metaphysik bei Kant und Jaspers*, Bonn 1967; W. HERTEL, *Existentieller Glaube. Eine Studie über den Glaubensbegriff von Karl Jaspers und Paul Tillich*, Meisenheim 1971; S. MARZANO, *Aspetti kantiani del pensiero di Jaspers*, Milano 1974; L. EHRlich, *Karl Jaspers. Philosophy of Faith*, Amherst 1975; H. PFEIFFER, *Gotteserfahrung und Glaube. Interpretation und theologische Aneignung der Philosophie K. Jaspers*, Trier 1975; H. HOLZ, *Philosophischer Glaube und Intersubjektivität. Zum Glaubensproblem bei I. Kant und K. Jaspers: «Kant-Studien»* 68 (1977) 404-419.

30. Según Schwartländer, la fe fundamentada en la doctrina de los postulados de la razón práctica «se entiende como presupuesto de la esperanza, la cual como elemento de sentido existencial se funda en el mandato moral. Sólo en el horizonte de esa esperanza la fe encuentra su lugar original y su indestructible importancia» (J. SCHWARTLÄNDER, *Der Mensch ist Person. Kants Lehre vom Menschen*, Stuttgart 1968, p. 208).

31. Pero se puede imputar al pensador de Königsberg que sus reticencias para hablar de la *realidad* de Dios en relación con la fe, han dado pie a interpretaciones de la esperanza en las cuales Dios es un motivo ficticio, prescindible y, de hecho, eliminado fi-

hacer el bien, pero sin estar atado a un implícito egoísmo (eudaimonismo)³².

Pero cabría observar al respecto que, para hacer el bien, el hombre necesita tanto de la fe esperanzada como del amor. Esta fue la intuición central del pensamiento de Pestalozzi, pedagogo y filósofo contemporáneo de Kant, creador de una filosofía religiosa muy similar al pensador de Königsberg, excepto en este tema del amor, al cual este último no concede importancia alguna en la vida moral³³. La teología cristiana entiende que la fe sin amor de Dios —denominada *fe muerta*— sólo engendra una esperanza lejana, desvitalizada y mortecina.

b) *Esperanza, libertad y sentido de la existencia*

La moderna filosofía analítica ha puesto también de relieve la relación entre fe y esperanza. Así S. Clegg dice que «la fe es terror invertido. Es una fuerte esperanza o una poderosa confianza»³⁴. Para J.L. Muyskens es posible analizar todas las creencias religiosas como espe-

nalmente del horizonte del hombre. En este sentido, Feuerbach afirmaba que «la fe en el más allá es la fe en la subjetividad libre de los límites de la naturaleza y, por tanto, la fe del hombre en sí mismo» (L. FEUERBACH, *Das Wesen der Religion*, en: «Sämtliche Werke», VII, W. BOLIN - F. JODL (ed.), Berlin 1903/1911, p. 252). Y aún más radicalmente la filosofía de la esperanza de Ernst Bloch ha postulado que la fe religiosa ha de ser vaciada de su contenido trascendente, para dejar un «espacio vacío» (*Hohlraum*), que es la «esperanza utópica», motor de la actividad humana en busca de un mundo que ha de llegar (E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, en: «Gesamt Ausgabe», V, Frankfurt 1959, pp. 1529-1533). Cfr. M. UREÑA, *Ernst Bloch. ¿Un futuro sin Dios?*, Madrid 1986.

32. Cfr. KrV A 636, B 664; A 813, B 841; KpV; AK V, pp. 128 s. Kant señalará que, si bien el único valor que ha de buscarse en la fe es la esperanza, esta esperanza también existe para el no creyente: también quien sólo tiene buena conciencia sin fe, «puede tener la perspectiva de un bienaventurado porvenir»; esto implicaría que la fe no es principio de salvación para el hombre (Cfr. KpV; AK V, p. 123, nt.). Pero nos encontramos con otros textos que contradicen la posibilidad de que el ateo sea sujeto de esperanza: «La fe en este complemento hace feliz, porque sólo por él el hombre puede cobrar ánimo y la firme intención de vivir de un modo agradable a Dios (única condición para esperar la felicidad eterna) y no desespera por realizar su fin supremo (de llegar a ser agradable a Dios)» (*Streit...*; AK VII, pp. 43 s.). Para el tema de la esperanza, cfr. J. PIEPER, *Hope and History*, London 1969.

33. Cfr. T. BALLAUF, *Vernünftiger Wille und gläubige Liebe. Interpretationen zu Kants und Pestalozzis Werk*, Meisenheim 1957.

34. J. S. CLEGG, *Faith*: «American Philosophical Quarterly» 16 (1979) 229.

ranza; las expresiones del tipo: *creo en*, son analizables en términos de un: *espero que*³⁵.

La esperanza kantiana estaba ya implícita en el acto moral³⁶; pero, para que haya fe esperanzada —afirma—, es preciso que entre en juego un factor subjetivo *que dé el golpe decisivo*; es decir, para la esperanza se requiere una elección (*Wahl*) que es propia de la fe³⁷. Así, podemos advertir cómo la filosofía kantiana despierta en el hombre honrado un cierto «malestar del pensamiento», que es paralelo al *cor inquietum* agustiniano y que coloca al hombre frente a la decisión personal de llegar a creer, determinación que toma el hombre, como persona que se sabe directora de su propia existencia³⁸. En este punto, Kant está más próximo al pensamiento cristiano medieval que a la filosofía racionalista moderna. Frente a este racionalismo («dogmatismo») reconoce que no es imposible tener a Dios, la libertad y la inmortalidad.

35. J. L. MUYSKENS, *Religious Belief as Hope*: «International Journal of Philosophy of Religion» 5 (1974) 246-253. Por su parte, la tesis fundamental de Pojman es que la fe, como expresión de esperanza, implica compromiso en la acción: si alguien espera p, estará dispuesto a hacer lo que pueda por alcanzar p. Hay ciertos tipos de esperanza que implican creer en el objeto de la esperanza, entonces hablamos de *esperanza profunda*: la persona está dispuesta a arriesgar algo significativo guiado por su fe. La esperanza profunda conduce al optimismo; por el contrario, la resignación o el temor son contrarios a la esperanza (Cfr. L. P. POJMAN, *Religious Belief and the Will*, London 1986, pp. 212-235).

36. Por eso dice Kant que la idea de *justificación* no aporta nada realmente positivo, pues la confianza [*Trost*] está ya supuesta —en cuanto *Hoffnung*, no en cuanto *Gewißheit*— en los sentimientos morales (Cfr. *Religion...*; AK VI, p. 76).

37. Cfr. KrV, A 589, B 617; KpV; AK V, p. 145. Para destacar el carácter personal del acto de fe, ha escrito Rigobello: «Lo que caracteriza a la fe moral como inquebrantable es el hecho de hundir sus raíces en lo concreto de la persona. Nos hallamos frente a un acto global de la persona humana. La estructura del acto de fe (moral) podría ser descrita de este modo: 1) conexión asertórica —con una asertoridad subjetiva y no especulativa— del contenido del acto de fe con la realidad; 2) carácter práctico de la conexión asertórica, en la cual se restablece la unidad de la persona; 3) cualificación ética del carácter práctico al que nos hemos referido; 4) consolidación de la necesidad ética —en relación a su relación a su eficacia práctica— sobre la base del sentimiento moral» (A. RIGOBELLO, *Die Grenzen des Transzendentalen bei Kant*, München 1968, pp. 259-262). Sobre la libertad como raíz de la esperanza, cfr.: G. VAN RIET, *Liberté et espérance chez Kant*: «Revue philosophique de Louvain» 78 (1980) 185-224.

38. «El hombre con toda la grandeza de esta ciencia específica sobre sí mismo [la antropología], no se conoce a sí mismo hasta el fondo. Es para sí mismo un enigma incomprensible. O mejor, un misterio inescrutable. Y continuamente le atormenta de nuevo la pregunta sobre el sentido: sobre el sentido de todo, especialmente sobre el sentido de su humanidad. ¿Por qué el hombre? El hombre necesita la Sabiduría, la única que le permite comprender el sentido de esta existencia humana y orientar adecuadamente las propias acciones» (JUAN PABLO II, *Discurso*, 17.XII.1981).

dad dentro del pensamiento puramente teórico en una «fe doctrinal-teórica»; pero enseñada advierte que la admisión de Dios en la vida intelectual está propiciada por razones subjetivas de peso, de modo que depende de una decisión libre de cada hombre el hecho de que la fe en Dios sea un motor y un motivo de su existencia.

El hombre enfrentado al problema del sentido de la totalidad encuentra que el saber no puede darle una respuesta totalmente satisfactoria³⁹; entonces se interesa por la fe y puede llegar a decidirse y a creer. El preámbulo de esa decisión es comprenderse a sí mismo como ser finito regido por la realidad de Dios; hasta este punto —sostiene el filósofo regiomontano— puede llevar la filosofía⁴⁰. Así —ha escrito N. Fischer, interpretando el pensamiento kantiano— «la confesión de la debilidad y la búsqueda de la verdad permiten al hombre la captación adecuada del mensaje divino de salvación, revelado en Jesucristo según el evangelio de la fe neotestamentaria»⁴¹.

c) Cristo y el hombre

Kant veía en Cristo el ancla firme de la esperanza del hombre. El Evangelio de Cristo habla, en efecto, a los más íntimos resortes del corazón humano: habla al hombre de la libertad y el señorío del propio destino, del deseo natural de superar el dolor y la muerte, de la necesidad de ser amado, de la esperanza de una vida plenaria llena de sentido, que sea respuesta a un plan divino arduo de realizar pero

39. «El hombre está referido a la búsqueda de un sentido y a su cumplimiento» (V. FRANKL, *Ante el vacío existencial*, Barcelona 1980, p. 82). Esta búsqueda es una tendencia innata en el hombre (Cfr. V. FRANKL, *La idea psicológica del hombre*, Madrid 1986, p. 99).

40. «Es intelectualmente masa el que ante un problema cualquiera, se contenta con pensar lo que buenamente encuentra en su cabeza. Es, en cambio, egregio, el que desestima lo que halla sin previo esfuerzo en su mente, y sólo acepta como digno de él lo que aún está por encima de él, y exige un nuevo estirón para alcanzarlo» (J. ORTEGA Y GASSET, *La rebelión de las masas*, en: «Obras completas», IV, p. 181). Marcel precisa al respecto: «La única esperanza auténtica es aquella que se dirige a lo que no depende de nosotros, aquella cuyo resorte es la humildad, no el orgullo» (G. MARCEL, *Position et approches concrètes du Mystère Ontologique*, Paris 1933; cfr. P. O'CALLAGHAN, *La metafísica de la esperanza y el deseo en G. Marcel*: «Anuario Filosófico» 22/2 (1989) 133-145).

41. N. FISCHER, *Von Nutzen der Metaphysikkritik. Kants Stellungnahme zu den «Einwürfen wider Sittlichkeit und Religion»*: «Trier Theologische Zeitschrift» 95 (1986) 21; 26 s.

atractivo, deseable y grandioso. La predicación eclesial de los gestos y las palabras de Cristo, tiene una singular resonancia en el corazón humano⁴².

Jesús es, pues, *signo de contradicción*⁴³ y su paso cabe el hombre nunca deja a éste indiferente. Su misión, esencialmente salvífica y religiosa, plantea la cuestión del sentido de la vida humana dándole solución, ofreciéndole la posibilidad de anclar la existencia en la firmeza de Dios a través de la fe⁴⁴.

La fe esperanzada del hombre religioso sería una clave para responder a la famosa cuarta pregunta de Kant: «¿Qué es el hombre?». Esta pregunta —diría él mismo— no se puede responder sólo desde el *Wissen*, desde el saber científico acerca de la naturaleza; se debe responder desde los postulados de la razón práctica en los siguientes términos: —*El hombre es el sujeto libre que cree en Dios y cuya fe da sentido a su existencia en el mundo, transiéndola de esperanza*—. Con todo, queda en el aire una duda: el objeto de la esperanza kantiana ¿es utopía autocreada por la razón pura práctica o es un atisbo de lo trascendente ultramundano?

42. Según el lenguaje evangélico, el alma percibe la voz del Buen Pastor, reconocida por las criaturas que son *suvas*, hechas a su imagen, por los hombres que lo aman porque lo ven dar la vida por ellas y lo siguen confiadamente a través del dolor y de la muerte con la esperanza de hallar el redil seguro. Aunque también hay quien cierra sus tinieblas para que nos sean iluminadas por la luz sus malas obras; pero así el tal ya se está juzgando a sí mismo.

43. *Evangelio de San Lucas* 2, 34.

44. Las disposiciones afectivas, que influyen ya de modo relevante en el examen de la credibilidad de la revelación y en la determinación de su credibilidad, son decisivas más tarde, cuando el sujeto ha de disponerse libremente a lo que la Biblia denomina «obediencia de la fe» (*obedientia fidei*), que es el acto libre de responder a la vocación divina acogiendo la revelación divina. Esta respuesta se denomina *elección de la fe* (*electio fidei, obsequium fidei*). De ahí que, mediando tales disposiciones libres, quede preservada perfectamente la libertad de creer; como hacía notar Pascal, «hay suficiente luz para quienes no desean sino ver y suficiente oscuridad para quienes tienen una disposición contraria» (B. PASCAL, *Pensées*, n° 430).

