

THÉMATA. REVISTA DE FILOSOFÍA. Núm. 36, 2006.

EL «CATECISMO MORAL» DE KANT Y EL *PARI* DE PASCAL

Patricia Saporiti. Universidad Nacional del Sur, Argentina

Resumen: La postura epistemológica de la filosofía crítica concluye con un problema que ha tenido relevancia histórica: la existencia de cierto vínculo entre conducta moral y fe. Kant buscó demostrar con dicho planteamiento, en forma análoga a lo realizado por Pascal con su argumento de la Apuesta, que el mencionado vínculo existe efectivamente, pues la racionalidad propia de la fe, tal como él la concibe, no queda probada por pruebas teóricas o lógicas sino a través del deber ético. En el presente artículo intentaré esclarecer cómo ambos filósofos se nos presentan particularmente próximos a la hora de querer instruirnos sobre estos temas, ofreciéndonos «fundamentos subjetivos» racionalmente válidos para creer en Dios y aceptar los mandatos morales.

Abstract: The epistemological position of Kant's critical philosophy ends in a traditional question: how to explain the relationship between faith and moral behavior. As Pascal has done in the Wager's argument, Kant's rational faith pretends to demonstrate its rationality through morality rather than by theoretical or logical arguments. In this paper I wish to argue about two points: 1) both philosophers appear particularly close in the aim of advising about that relationship; 2) they are also very close in the purpose of provide us a «subjective ground» for believing in God's existence accepting moral imperatives.

Kant es un pensador al que Pascal antecede en más de un aspecto; tal vez, los temas centrales de su anticipación no puedan quedar sintetizados de modo más perfecto que en las tres preguntas con las que se clausura la *Crítica de la Razón Pura* – «¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar?»¹. Estas cuestiones que el pensador alemán se afanó en esclarecer no sólo en la primera, sino también en cada una de sus dos restantes *Críticas* conforman la estructura básica que sostiene el hilo argumental de la Apuesta pascaliana; un hilo conductor que, como es de prever, también organiza, ya sea implícita o explícitamente, el «Catecismo Moral» que el filósofo de Königsberg incluyera casi al final de la *Metafísica de las Costumbres*².

El presente escrito tiene como objetivo dominante mostrar y legitimar el nexo que, desde la creencia, la moral y la esperanza permite conectar el pensamiento crítico con el *pari*. Tal relación parece llevarse a cabo en términos de un verdadero «catecismo» ético y religioso que ambos filósofos habrían elaborado con la finalidad de crear las condiciones de posibilidad necesarias para que la proyección humana a lo incondicionado se consume definitivamente. Los catecismos, como se sabe, no son otra cosa que exposiciones sencillas de la fe cristiana –generalmente escritas en forma de diálogo entre un maestro y un

¹ *KrV*, A805, B833. Se utilizará la versión castellana de la *Crítica de la Razón Pura* según la traducción de Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978.

² Se considerará la traducción realizada por Rogelio Rovira en el artículo «El catecismo moral en Kant: una versión popular de la Teología ética», en *Pensamiento* 42 (1986), pp. 225-233. El texto original, «Bruchstück eines moralischen Katechismus», se encuentra en la *Metaphysik der Sitten*, II. Teil, Ethische Methodenlehre, Erster Abschnitt, Anmerkung, ocupando las páginas 168-172 de la edición, Königsberg, 1797. Según señala el autor, su traducción, la primera de dicho pasaje a la lengua española, se basa en el texto del volumen VI, páginas 480-482, de la edición canónica de las obras de Kant: *Kant's gesammelte Schriften*. Hrsg. Von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlín, 1902-1983.

discípulo–, donde las argumentaciones desarrolladas no tienen el propósito de justificar la creencia en términos demostrativos, sino la de hacer accesible sus dogmas a todos los hombres. En una palabra, los catecismos dan forma popular a los principios que inspiran la fe y que, en último término, fundan la moral³.

Interesado por dar forma popular a su pensamiento, Kant acudió a ese proceder y completó su Teología moral con un catecismo moral, cuya redacción debía de servir para la enseñanza viva de los deberes éticos que el hombre tiene para consigo y para con los demás; a diferencia del catecismo religioso que sólo serviría para enseñar los deberes religiosos del hombre para con Dios. Sin embargo, ambos catecismos, en su calidad de tales, deberían coincidir en algo fundamental: poner de relieve los fundamentos de la fe, claro que acudiendo cada uno a sus fuentes propias de conocimiento. Al respecto, es sabido que la Teología moral kantiana enseña, con todo rigor filosófico, no sólo que la existencia de Dios ha de ser admitida por razones morales, sino también que ella debe ser para el hombre objeto de fe racional moral⁴.

En lo que concierne al *pari* es fácil advertir que el argumento, nacido como un intento apologetico de la fe cristiana, puede ser concebido bajo la forma de un verdadero catecismo, tanto por su estructura como por su objetivo y su temática, y, en este sentido, precursor del texto kantiano. Ciertamente, Pascal estaba convencido de la imperiosa necesidad de enseñar los principios éticos y religiosos fundamentales que el hombre debía asumir al apostar por Dios, pues «como los seres humanos nos encontramos en la imposibilidad de adorar lo que no conocemos y de no amar más que a nosotros mismos, es preciso que seamos instruidos en esos deberes, en las imposibilidades que nos limitan para cumplirlos y en los remedios que las curan»⁵. De ahí que la Apuesta no pueda sino involucrar, en simultáneo, una intención pedagógica de carácter religioso y un propósito ético, trascendiendo, de este modo, la simple justificación del creer para desempeñar la labor que habitualmente cumple el catecismo en una religión: hacer comprensibles a los hombres los esenciales principios de la fe y del obrar que exige la opción por Dios. La apuesta desvela, por tanto, el nexo inseparable que une creencia religiosa y moral, en la medida que el primer deber del hombre siempre es aquél que le corresponde en relación al Ser Supremo, y, sólo a partir de allí, emergen las diversas obligaciones que tiene para consigo y para con sus semejantes.

En lo que se refiere a aspectos formales, ambos escritos aparecen redactados a modo de diálogo –bien entre maestro y discípulo, bien entre creyente y libertino–, bajo un título sugerente que invita al lector a emprender la tarea de familiarizarse con su contenido. Un contenido, por cierto, que imitando la temática de los tres interrogantes críticos, abarca el amplio espectro de posibles «intereses de la razón» tanto especulativos como prácticos. En efecto, mientras el presupuesto inicial del que parten ambas argumentaciones reside en la conclusión que Pascal y Kant ya habían alcanzado en su indagatoria epistemológica (esto es: la precariedad y finitud ontológico-gnoseológica del hombre), el espíritu esencial que anima los dos escritos no puede dejar de coincidir con aquella que es la pregunta religiosa por antonomasia: la pregunta por la esperanza.

Cuando el hombre reflexiona sobre sí mismo, sobre su condición y sus capacidades,

³ Cfr. ROVIRA, R., «El Catecismo moral de Kant», *art. cit.*, p. 230.

⁴ Cfr. *Ibid.*

⁵ Cfr. P. 205-489. Los *Pensamientos* y demás escritos de Pascal se citarán según la versión castellana de Carlos Dampierre, *Blaise Pascal. Obras*, Ediciones Alfaguara, Madrid, 1981.

destaca siempre en el horizonte de su pensamiento, como dibujada en negativo, la esfera de lo real que no puede aprehender y hacia la que se siente impulsado de modo incomprensible e irrenunciable. Su facultad cognoscitiva oscila de modo permanente en una dualidad complementaria compuesta por el encanto y la certeza de lo que puede conocer y la necesidad de dar respuesta a enigmas que superan toda tarea especulativa. Perplejidad y estupor constituyen la respuesta primera a esa situación paradójica; sin embargo, el pensamiento nunca renuncia al imperioso afán que lo incita a descifrar el misterio de una realidad que se le revela mucho más rica que la que es demostrable por la ciencia. Por el contrario, el deseo de aprehender la totalidad de lo real y la necesidad de responder a los interrogantes que tiñen de sentido su vida es tan grande en el sujeto moral-epistémico y supone tal dinamismo para su pensamiento, que razón y «corazón» –teoría y *praxis*– se elevan irremediamente desde la experiencia del límite insuperable de su finitud hacia la riqueza que está más allá de lo empírico, pues intuyen que allí habita la solución definitiva a cada pregunta o problema humano no resuelto⁶.

De la respuesta que el hombre otorga a cada uno de esos dilemas depende la orientación final que guía todas sus acciones en el mundo y, en definitiva, su vida entera. Precisamente sobre esa base que destaca la finitud epistemológica y la apertura hacia una infinitud que es a la vez moral, religiosa y metafísica, se inicia la argumentación de la Apuesta. Pascal da comienzo al *pari* determinando las posibilidades racionales de aproximación a la divinidad: «si hay un Dios –explica–, es infinitamente incomprensible ya que, no teniendo partes ni límites, no tiene ninguna relación con nosotros. Somos, pues incapaces de conocer, ni lo que es ni si existe»⁷. Como es sabido, Kant arribó a idéntico corolario en su primera *Crítica* al dejar completamente esclarecido que todo aquello que supera las formas esenciales del sujeto cae bajo lo incondicionado. Sin embargo, a diferencia del Claromontano, el pensador alemán no dio inicio a su «Catecismo» desde la descripción de los límites epistemológicos sino desde la apertura al absoluto que ellos instalan en el hombre: el *factum* de la moralidad.

Frente a lo metaempírico el sujeto tiene dos opciones, o bien negarse voluntariamente a trascender los confines de su finitud, o bien decidirse a seguir los rastros de una inteligibilidad superior, alimentando su propio espíritu con esos vestigios. Claro que, inclinarse por esto último requiere un acto de confianza de su parte que implica reconocer que está frente al fundamento absoluto de todas las cosas, pues como afirmaba Pascal «es imposible que Dios sea jamás el fin si no es principio»⁸. Creencia religiosa y moral se conjugan en la vida concreta del hombre que debe admitir la existencia de Dios para dar curso al imperativo de *tener que juzgar moralmente* en el ejercicio efectivo de la *praxis*; un imperativo que implica tanto la prescripción de leyes éticas como «la determinación de la *voluntad*, con respecto al último y más completo fin». De este modo, al igual que el *pari*, el catecismo kantiano contempla los aspectos centrales de la fe: existencia de Dios, inmortalidad del alma humana y esperanza de alcanzar la bienaventuranza eterna, sólo que se trata de la fe racional en los términos en que el pensador de Königsberg la concebía, a saber: el hecho de estar sometido a deberes morales conduce al hombre a la indefectible aceptación de Dios, en concordancia con la rectoría de esta premisa: «todo hombre tiene el deber de

⁶ Cfr. JUAN PABLO II, *Encíclica Fides et Ratio*, Ediciones Palabra, Madrid, 1998, pp. 31-32.

⁷ P. 418-233.

⁸ P. 988-488.

fomentar el bien supremo y de admitir la existencia de Dios como condición de posibilidad para el cumplimiento de ese mandato»⁹.

Por consiguiente, desde la perspectiva de los argumentos que nos ocupan, el problema de Dios se traslada necesariamente del ámbito lógico o cosmológico tradicional –y sus correspondientes pruebas– al ámbito humano, donde la existencia de la divinidad debe ser admitida con necesidad, no para evitar una contradicción teórica, sino para no caer en un *absurdum practicum*: que los hombres buenos no puedan alcanzar el bien al que aspiran y del que se han hecho dignos: la felicidad¹⁰. Efectivamente, «el hombre honrado que quiere hacer el bien en el mundo advierte que, sólo admitiendo la existencia de Dios –un Creador poderoso que es a la vez persona moral, sabia, bondadosa y providente–, se podrían consumir sus deseos de moralidad. Pues sólo Dios puede ser el garante de la armonía del mundo sensible con el mundo de la libertad y de la moralidad»¹¹.

El «Catecismo» kantiano, en el discurrir de los ocho artículos que lo conforman, y el *pari* de Pascal cumplen la tarea de hacer evidentes la legitimidad y necesidad de esta inferencia: la pregunta moral «qué debo hacer» abarca no sólo deberes éticos o normas de acción sino también una cuestión vital que desemboca en la pregunta religiosa por antonomasia: «*qué hay que hacer si la voluntad es libre, si existe Dios y si hay un mundo futuro, es decir, si el alma humana es inmortal*». El sujeto no se enfrenta, aquí, como sucede en el campo de la ciencia, con meras hipótesis susceptibles de prueba empírica o lógica, sino con un verdadero dilema que requiere de una acción concreta para su dilucidación: aceptar que Dios existe y traducir la creencia en una *actitud* que es a la vez moral y religiosa. La racionalidad que sustenta esa elección refiere, a su vez, a una razón interesada y comprometida en la consecución del destino final. No se trata, entonces, de aseverar una verdad conocida sino de adoptar una actitud que sólo puede consumarse en «la confianza de poder obrar bien y saber obrar bien»¹².

Precisamente por ese motivo, Pascal interpela con vigor al interlocutor del *pari*: «¿Qué partido tomaréis? Veamos; puesto que hay que escoger, consideremos qué es lo que nos perjudica menos. Tenéis dos cosas que perder: la verdad y el bien, y dos cosas que arriesgar: vuestra razón; y vuestra voluntad, vuestro conocimiento y vuestra felicidad; y vuestra naturaleza (tiene) dos cosas que evitar: el error y la desgracia. Vuestra razón no resulta más perjudicada escogiendo lo uno o lo otro, ya que hay que escoger ineludiblemente. He aquí un punto resuelto. Pero ¿y vuestra felicidad? Pesemos el pro y el contra de apostar cruz a que Dios existe. Consideremos los dos casos: si ganáis, lo ganáis todo; y si perdéis no perdéis nada. Apostad por lo tanto sin vacilar a que existe»¹³.

También en el «Catecismo Moral» el maestro pregunta «a la razón de su discípulo» acerca de la cuestión sobre la que le quiere enseñar, esto es: cuál es la máxima aspiración de toda vida humana; cuando este último no sabe responder correctamente, es él mismo quien da respuesta al interrogante, no sólo para instruirlo sino fundamentalmente para «guiar a su razón». Así, mediante ese recurso metodológico Kant expone en el desarrollo de los seis primeros apartados la premisa central de su sistema ético: se debe fomentar el

⁹ Cfr. ROVIRA, R., «El Catecismo Moral de Kant, *art. cit.*, p. 230.

¹⁰ Cfr. CORTINA, A., «Razón pura y mundo de la vida: la teología moral kantiana», en *Pensamiento*, 42 (1986), p. 189.

¹¹ ODERO, J., *La fe en Kant*, Eunsa, Pamplona, 1992, p. 138.

¹² P. 985-942.

¹³ P. 418-233.

bien supremo¹⁴; a la vez que deja el punto culminante del programa crítico – la aceptación moral de Dios – para explicitarlo en el desarrollo de los artículos siete y ocho¹⁵.

No me concentraré en detallar el fundamento lógico que sustenta el razonamiento pascaliano, aunque sí me interesa destacar que no se trata de una apuesta irracional, de un salto al vacío, sino de una elección basada en la actividad especulativa de la razón que, comparando las causas objetivas que favorecen o desacreditan cada una de las opciones, permite desarrollar un argumento capaz de justificar la opción por Dios con el máximo posible de racionalidad y contemplando, en simultáneo, las inevitables condiciones de información insuficiente que generan incertidumbre. Tampoco indagaré aquí en los fundamentos que avalan la conocida inferencia kantiana que va del deber ético a la necesidad de la fe; antes bien, centraré mi atención en el *programa de vida* que exigen tanto la Apuesta como la aceptación moral de Dios kantiana, pues en ambos casos el hombre debe hacerse digno de alcanzar el destino final que la divinidad garantiza, fundamenta y

¹⁴ Si bien en el cuerpo del escrito se consignan pasajes del argumento kantiano, considero oportuno hacer referencia aquí al discurrir de la argumentación en la secuencia lógica organizada por Kant a fin de que el lector visualice con mayor claridad la similitud con el *pari* de Pascal. «El maestro=M. Pregunta a la razón de su discípulo=D. Lo que le quiere enseñar; si acaso el discípulo no sabe responder a la pregunta=O., el maestro la contesta por él (guiando su razón).

1. M. ¿Cuál es tu máxima aspiración, tu aspiración total en la vida? D.O.M. Que *todo y siempre* te vaya según tu deseo y voluntad.

2. M. ¿Cómo se llama un estado semejante? D.O.M. Se llama *felicidad* (la prosperidad constante, la vida satisfécha, el perfecto contento con el estado propio).

3. M. Si tuvieras ahora en tu mano toda la felicidad (que sea posible en el mundo), ¿te la guardarías toda para ti, o la compartirías también con tus prójimos? D. La compartiría; haría también a los demás felices y contentos.

4. M. Eso prueba, pues, que aún tienes bastante buen *corazón*; pero veamos si en esto muestras tener también buen *entendimiento*. —¿Proporcionarías al perezoso una almohada blanda para que pasara su vida en el dulce no hacer nada (...), darías al embustero una figura simpática y buenos modales para que engañara a los demás, o al violento audacia y fuerte puño para poder someter a los otros? Pues estos son medios que cada uno de ellos desea para ser feliz a su modo. D. No, eso, no.

5. M. Ves, por tanto, que si tuvieras en tu mano toda la felicidad e incluso la mejor voluntad, no darías, sin embargo, el premio indiscriminadamente a todo el que le aprovecha, sino que indagarías primero en qué medida sería *digno* cada uno de la felicidad. —M. Pero, para ti mismo, ¿no tendrías, sin embargo, algún escrúpulo por proveerte antes que nada de todo lo que consideras que constituye tu felicidad? D. Sí. M. ¿Y ¿no se te ocurre preguntar además si acaso tú mismo eres digno de la felicidad? D. Ciertamente. M. Pues bien, lo que en ti tiende sólo a la felicidad, es la inclinación; mas lo que limita tu *inclinación* a la condición de ser primeramente digno de esta felicidad, es tu *razón*, y el que tú, por tu *razón* puedas limitar y dominar tu inclinación, es la libertad de tu voluntad.

6. M. Ahora bien: la regla y la indicación para saber cómo comienzas a participar en la felicidad y también a no llegar a ser indigno, se halla únicamente en tu *razón* (...) M. ¿Cómo se llama esta necesidad, impuesta inmediatamente al hombre por la razón, de obrar según una ley de ésta? D. Se llama deber. M. Por tanto, la observación de su deber es para el hombre la condición universal y única del merecimiento de ser feliz, y es lo mismo una que otro».

¹⁵ 7. «M. Pero, incluso cuando somos conscientes de tener esa voluntad buena y activa, merced a la cual nos consideramos dignos (o, por lo menos, no indignos) de ser felices, ¿podemos fundar también en ella la firme esperanza de participar en esa felicidad? D. No; sobre ella únicamente, no. Pues no está siempre en nuestro poder procurárnosla, y el curso de la naturaleza no se rige tampoco por sí mismo según el mérito, sino que la dicha de la vida (nuestro bienestar en general) depende de circunstancias que no están todas, ni con mucho menos, bajo el dominio del hombre. Por tanto, nuestra felicidad sigue siendo sólo un deseo, que no puede convertirse nunca en esperanza si no interviene otro poder.

8. M. ¿Tiene acaso la razón por sí misma fundamentos para admitir como real un poder que distribuya la felicidad según el mérito y la culpa de los hombres, que reine obre la naturaleza toda y gobierne al mundo con sabiduría suprema, es decir, para creer en Dios? D. Sí; pues en las obras de la naturaleza que podemos juzgar observamos una sabiduría tan extensa y profunda, que no nos la podemos explicar de otro modo que mediante el arte indeciblemente grande de un Creador del mundo, del que también tenemos razones para prometernos, en lo que respecta al orden moral, en el que consiste el adorno supremo del mundo, un gobierno no menos sabio: a saber, que si no nos hacemos *indignos de la felicidad* y esto ocurre por transgredir nuestro deber, podemos esperar *participar* también de ella».

promete¹⁶. Porque «no se da el premio indiscriminadamente a todo el que le aprovecha, dirá Kant, sino que primero se indaga en qué medida es *digno* cada uno de la felicidad».

Como es ampliamente conocido, Pascal, ya había anticipado esa perfectibilidad propia de la conducta humana al destacar que «el hombre no es digno de Dios, pero no es incapaz de ser hecho digno de serlo»¹⁷. Uno de los modos de alcanzar esa dignidad reside en la aceptación y práctica de los preceptos de la religión cristiana, el otro se plasma en el ejercicio de la conducta ética. Claro que para aprehender los principios que rigen la fe y la moral se necesita «buen corazón» y «buen entendimiento», es decir, el sujeto debe familiarizarse con prácticas y hábitos que lo inclinen «a hacer elecciones correctas y le impidan detenerse cuando haya escogido»¹⁸. Esa aceptación fundamentalmente moral de la fe tiene, no obstante, una limitación: el hombre debe reconocer previamente el valor que la moralidad porta consigo y el vínculo que se establece entre ella, el destino final y la Divinidad.

Por consiguiente, el argumento de la Apuesta no sólo permite probar que creer en Dios es razonable, además, revela que el verdadero obstáculo para la fe no está en el pensamiento, sino en la dificultad a la que se enfrenta el sujeto a la hora de asumir el compromiso moral que ella demanda¹⁹. «Sabed por lo menos que vuestra impotencia para creer procede de vuestras pasiones. Puesto que la razón os inclina a ella y que, sin embargo, no lo podéis, esforzaos, no en convenceros por el aumento de las pruebas de Dios, sino por la disminución de vuestras pasiones»²⁰. Como se recordará, igualmente radicales son las afirmaciones esgrimidas por Kant contra el descreimiento religioso; ser «no creyente» (*ungläubig*), negando toda posibilidad de validez a la idea de Dios y a la inmortalidad del alma, presupone, para este pensador, una falta de coherencia por parte del sujeto que perjudica directamente su vida ética e impide que alcance la plenitud que le corresponde como persona²¹. Así, pues, pese a haber fundado la relación moral-fe con procedimientos que discurren en forma inversa, Pascal y Kant tienen el mérito de haber justificado la imposibilidad de escindir el vínculo que une dichas disposiciones humanas; a tal extremo es firme ese nexo por ambos destacado, que también nosotros podríamos exhortar hoy a creyentes y no creyentes, como lo hiciera en su tiempo el Claromontano, y decir: «Juzgad de su fe por su moral»²².

Los diversos vehículos sensibles –ritos, dogmas, tradiciones religiosas– que los hombres encuentran en su vida social para expresar y ejercitar la creencia, y que a menudo se tiñen de un cierto carácter absoluto, sólo alcanzan plena legitimidad si por su intermedio –por el hábito que crean en el obrar–, modelan las pasiones según la virtud y hacen «dócil» al hombre en la tarea de asumir las exigencias éticas que la opción por Dios supone²³. «No tardaría en renunciar a los placeres –dicen algunos– si tuviese fe. Y yo les

¹⁶ Cfr. RESCHER, N., *Pascal's Wager*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1985, p. 31.

¹⁷ P. 239-510.

¹⁸ Cfr. P. 119-423.

¹⁹ «Pascal's recommendation is that what we ought to do is believe in God. But believing in God, as he says, in behaving in a certain way –that is, behaving as God would expect us to behave if he did exist». ARMOUR, L., «Infini Rien». Pascal's Wager an the human paradox», en *Journal of the History of Philosophy, monographs series*, Southern Illinois University Press, Illinois, 1993, p. 71.

²⁰ P. 418-233.

²¹ Cfr. ODERO, J., *La fe en Kant, op. cit.*, pp. 93-94.

²² P. 985-942.

²³ «Pascal's language indicates that by engaging the religious practices the wager will come «docile» and eventually believe, just as many others with similar problems have done. This counsel appeals to what Pascal calls the order of the body —our mechanical or habitual proclivities. Pascal is taken by many to be arguing that belief

digo: Pronto tendríais fe si hubieseis abandonado los placeres. Ahora bien, a vosotros os toca empezar. Si pudiese os daría fe. No puedo hacerlo, ni por lo tanto demostrar la verdad de lo que decís. Pero podéis abandonar los placeres y comprobar si lo que os digo es verdad»²⁴. En realidad, si bien las palabras son de Pascal es fácil advertir que late en ellas el espíritu kantiano. La apuesta que el filósofo propone al incrédulo consiste en comprometer la vida e iniciar el recorrido que conduce a Dios. «Queréis ir a la fe y no conocéis el camino. Queréis curaros de la incredulidad y pedís los remedios; aprended de aquellos, etc., que han estado atados como vos y que apuestan ahora todos sus bienes. Son gentes que conocen ese camino que queréis seguir, y curadas de un mal del que queréis curaros; seguid el comportamiento con que han empezado. Consiste en hacerlo todo como si creyesen tomando agua bendita, mandando decir misas, etc. (...) eso disminuye las pasiones que constituyen vuestros grandes obstáculos»²⁵.

En este sentido, el *pari* no es más que el punto de partida en el largo viaje hacia la fe; constituye el inicio legítimo de un arduo proceso de conversión que no sólo requerirá de la aceptación de Dios sino también de la formación de hábitos y virtudes permanentes tanto en lo religioso como en lo moral, pues, «lo que puede el vigor de un hombre no se debe medir por sus esfuerzos sino por lo que hace habitualmente»²⁶. En Kant, en cambio, la aceptación moral de Dios no es punto de partida sino de llegada. El proceso de conversión del sujeto no se inicia al asumir la existencia de la divinidad; por el contrario, precisamente porque tal proceso ya ha tenido comienzo y se ha puesto en marcha en la formación de conductas morales, el hombre se ve impulsado a afirmar la existencia de Dios como su fundamento. Ahora bien, a pesar de esa diferencia que no es de carácter menor, para ambos filósofos, la posibilidad y la esperanza de alcanzar el fin último, del cual Dios es garante, se halla en proporción directa con las consecuencias concretas del obrar.

Precisamente uno de los mayores esfuerzos del Claromontano ha sido destacar la guerra interior de la razón contra las pasiones como el factor determinante en lo que respecta a la adquisición de una conducta moral acorde a los mandatos divinos. «Entre nosotros y el infierno o el cielo no existe más que la vida, que es la cosa más frágil del mundo»²⁷; de la conformidad del obrar con los deberes éticos y religiosos dependerá, como es evidente, la recompensa o el castigo final que el hombre merece, ambos igualmente infinitos e inevitables. No pasa inadvertida a este filósofo la dificultad que ofrece el cumplimiento del deber, como así también el esfuerzo y el constante ejercicio que requieren los mandatos morales para convertirse en auténticas conductas éticas, pues cuando la pasión inclina al hombre hacia algo, él casi siempre obedece a ésta olvidando su deber; del mismo modo que cuando le gusta demasiado un libro se afana en la lectura desatendiendo sus obligaciones²⁸.

«Lo que en ti tiende sólo a la felicidad, es la *inclinación* –explicará el maestro del

will occur through the sheer repetition of religious activities until one comes quite certain of God's existence. One will believe by habituation not persuasion». GROOTHUIS, D., «Wagering belief: examining two objections to Pascal's Wager», *op. cit.*, pp. 479-480.

²⁴ P. 816-240.

²⁵ P. 418-233.

²⁶ P. 724-352.

²⁷ P. 152-213. «Guerra intestina del hombre entre la razón y las pasiones. Si no hubiese más que razón sin pasiones... Si no hubiese más que las pasiones sin razón... Pero como hay lo uno y lo otro no puedo estar sin guerra, al no poder tener paz con lo uno más que estando en guerra con lo otro. Por eso (el hombre) está siempre dividido y en contradicción consigo mismo». P. 621-412.

²⁸ Cfr. P. 937-104.

«Catecismo» a su discípulo—; mas lo que limita tu *inclinación* a la condición de ser primeramente digno de esa felicidad, es tu *razón*, y el que tú, por tu razón puedas limitar y dominar tu inclinación, es la libertad de tu voluntad»²⁹. Por consiguiente, las prácticas religiosas y morales podrían ser un instrumento de gran ayuda para que el sujeto supere la inconstancia que le es propia, fortaleciendo sus hábitos virtuosos para que pasen a formar en él una segunda naturaleza y mostrándole sus debilidades, para que siendo consciente de ellas se interese por modificarlas, porque «a medida que tenemos más luces descubrimos más grandeza y más bajeza en el hombre (...) ¿Quién se asombrará de ver que la religión no hace más que conocer a fondo lo que reconocemos, tanto más cuanto más luces tenemos?»³⁰.

La regla que permite saber cómo comenzar a participar en la felicidad y también como no llegar a ser indigno de ella se encuentra, para Pascal, en la religión y, para Kant, únicamente en la razón; sin embargo, ambos coinciden en considerar ajena a toda dignidad humana la pretensión de centrar la felicidad en bienes finitos y contingentes tales como: «proporcionar al perezoso una almohada blanda para que pase su vida en el dulce no hacer nada, o dar al embustero una figura simpática y buenos modales para que engañe a los demás, u otorgar al violento audacia y fuerte puño para poder someter a los hombres. Si bien, tales condiciones comportarían medios que permitirían a cada uno ser feliz a su modo, es de suyo evidente, que la verdadera felicidad no podría residir en ninguna de estas instancias».

En una palabra: las dos argumentaciones que nos ocupan se centran en esclarecer cuál debería ser la meta que el sujeto aspira alcanzar y en cuya empresa estaría dispuesto a comprometer por entero su vida ya que «es deplorable ver que todos los hombres sólo deliberan sobre los medios y nunca sobre el fin. Cada cual piensa en la forma en que efectuará su oficio, pero en cuanto a la elección del oficio... es la suerte la que lo decide»³¹. No obstante, a pesar de ser un componente necesario de la apuesta, Pascal no incluye la indagatoria sobre el fin último en la trama argumental del *pari*, como sí lo hizo Kant en su «Catecismo», en parte porque la cuestión ya había sido analizada en varios fragmentos de su obra capital y, en parte, porque los términos en que se plantea la apuesta sólo exigen una condición: confrontar dos magnitudes, la *infinitud* del fin último con los bienes finitos del mundo.

En cambio, el texto kantiano formula el interrogante al inicio mismo del diálogo y explícita, luego, esta tan repetida verdad: todo hombre anhela, por naturaleza, ser feliz, es decir, que en *todo y siempre* le vaya según su deseo y voluntad». Por cierto, no cabe encontrar un punto de partida más inmediatamente evidente y al mismo tiempo más indeterminado que, sin embargo, el hombre se propone —ineludible y necesariamente— como una meta deseable. Todos los hombres aspiran conseguir «la prosperidad constante, la vida satisfecha, el perfecto contento con *el estado propio*», pero son incapaces de precisar de modo concreto lo que efectivamente quieren y desean para que esto se haga real. Sólo la experiencia instruye al respecto y señala que, en última instancia, el concepto de felicidad no puede consumarse en la mera posesión de bienes finitos ni en el seguimiento de las propias pasiones, sino que debe residir en una instancia y en un bien cuyo valor trasciende

²⁹ Ver nota 12.

³⁰ P. 613-443.

³¹ P. 193-98.

la condición limitada de todo lo sensible. Pascal y Kant coincidieron, pues, con la tradición filosófico-teológica, que ya había distinguido perfectamente entre el «bien» que es correlativo al placer (*delectable*); el «bien» que da origen a una ventaja técnica o instrumento destinado a ser medio para algo ulterior (*útil*) y el «bien» *en sí* (*honesto*), que es querido por sí mismo. Ambos identificaron el fin último con el «bien honesto», es decir, con un fin *per se*, no externo a la voluntad, que constituye *algo propio de la persona*³².

La *felicidad* comporta el elemento *esencial* del bien supremo, respetando siempre la restricción de estar ineludiblemente asociada a la virtud. En este sentido es sabido que el Claromontano se afanó en advertir el error histórico de haber intentado alcanzarla exaltando en extremo la posibilidad de la moral y el poder de la razón, o bien asumiendo la posición contraria: desconocer toda dimensión ética y racional en el ser humano. Ninguna de las dos posiciones extremas consiguieron consumir plenamente su propósito, pues la influencia de la razón perdura siempre, acusando la bajeza y la injusticia de las pasiones e irrumpiendo inevitablemente en la tranquilidad y el reposo de quienes se abandonan a ellas; asimismo, las pasiones están siempre vivas en los hombres que pretenden haber renunciado a sus influjos³³. Ciertamente, esa referencia pascaliana no puede sino recordarnos las disquisiciones de Kant en torno al sumo bien y al error del *epicúreo* que pretendía hallar en la virtud «la máxima que conduce a la felicidad» o del *estoico* que buscaba la felicidad «en la propia virtud». «Para el primero la *prudencia* tenía el valor de la moralidad; para el segundo, que escogía para la virtud una denominación más elevada, la *moralidad* sola era la verdadera sabiduría»³⁴. Ambas pretensiones resultaron ser ilusiones lamentables y peligrosas, porque son visiones extremas del ser humano; del mismo modo que lo fueron las posturas de los filósofos antiguos que atribuían a las solas fuerzas naturales de éste la capacidad suficiente de alcanzar el bien supremo.

Es evidente que Kant coincidió una vez más con Pascal al subrayar que, frente a tales errores, el camino descrito por la moral cristiana parece ser mucho más adecuado para alcanzar el sumo bien, pues conjuga virtud y felicidad a través de la disposición pura y severa de sus mandatos. Sus preceptos y deberes, por una parte, privan al hombre de la confianza que le brindaría estar perfectamente adecuado a la naturaleza dual del sumo bien – al menos en esta vida –, pero, en compensación, lo tranquilizan con la esperanza de que, si actúa tan bien como está en su *poder* hacerlo, es decir, si ajusta su conducta al máximo de moralidad de que es capaz, lo que no está en su poder le será dado por añadidura, aunque el modo en que esto sucede le resulte *incomprensible*³⁵.

Precisamente el *pari* tendría esa misión de poner al incrédulo en el camino correcto, orientando la razón y la voluntad en dirección a la fe y la moral. «¿Qué mal puede sucederos tomando este partido? – argumenta su autor – Seréis leal, honrado, humilde, agradecido, bienhechor, amigo sincero, verdadero... En realidad no estaréis en los placeres corrompidos, en la gloria, en las delicias, ¿pero no tendréis otros? Os digo que los ganaréis en esta vida y que a cada paso que deis por ese camino veréis tanta certidumbre de ganancia y tan poco valor en lo que arriesgáis, que acabaréis por saber que habéis apostado por una cosa

³² Cfr. GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica Fundamental*, Edición de la Revista de Occidente, Madrid, 1969, p. 177.

³³ Cfr. P. 410-413.

³⁴ Cfr. *KpV*, II, p. 160 ss. He utilizado la versión castellana de la *Crítica de la Razón Práctica* según la traducción de Manuel García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1981.

³⁵ Cfr. *KpV*, V, p. 175 (nota).

cierta, infinita, por la que no habéis dado nada»³⁶. Dicho en otras palabras, la opción por Dios no sólo es beneficiosa para el destino del alma inmortal sino también para alcanzar una existencia mundana más digna, pues conduce a que los hombres «sean por lo menos personas decentes si no pueden ser cristianos»³⁷.

Así, pues, el fin de la voluntad es la felicidad, mientras el fin del conocimiento es la verdad. Ellos son los dos bienes finitos que Pascal exhorta arriesgar en la apuesta por Dios, a saber: la verdad demostrable del conocer especulativo y la felicidad efímera de los bienes mundanos. Claro que no sólo en el *pari* deben comprometerse tales bienes sino también en la doctrina kantiana, donde la conjunción de virtud y felicidad que conforma el sumo bien, exige la realización de una elección por parte del sujeto en el momento de decidirse a cumplir lo que ordena el imperativo categórico³⁸. De este modo, el discípulo del «Catecismo Moral» – como el incrédulo del *pari* – también tiene dos bienes que «perder» para adecuarse a una exigencia *autónoma*, formulada en términos de un imperativo que resulta ajeno al atractivo ofrecido por los imperativos hipotéticos, utilitarios o eudaimonistas, tan frecuentes en las morales heterónomas.

En efecto, si el deber moral se formulara como un mero imperativo hipotético, al modo de «si quieres esto, haz aquello», todo en él quedaría supeditado a la decisión de poner la condición, para luego cumplirla. Tales son los imperativos de la *utilidad*, que el pensador alemán llama «hipotético-problemáticos» y a los cuales distingue, no obstante, del imperativo de la felicidad, pues aún expresándose en forma similar: «si quieres ser feliz, haz esto», este último no puede ser considerado un imperativo problemático, sino «hipotético-assertórico», porque ningún hombre puede dejar de querer ser feliz. De ahí que muchas morales tradicionales hayan centrado su punto de partida en esa aspiración humana. Aún así, el autor de la *Crítica* considera insuficientes los deberes que demanda la felicidad, pues la necesidad con que ella se impone al hombre, es una exigencia «bruta» que poco se distingue de las necesidades presentes en el reino animal. El ser humano, en cambio, está destinado a trascender su naturaleza limitada, sometiendo toda inclinación al imperio de su pensamiento y renunciando a cualquier grado concreto de felicidad que le impida orientarse hacia un bien mayor. Precisamente, el deber moral le anuncia esa conciencia y esa exigencia de sobreponerse incluso a la propia felicidad finita para alcanzar las metas más elevadas de que es capaz. Se trata, pues de un imperativo categórico – «haz esto» –, no hipotético³⁹.

Asimismo, en una voluntad que gravitara solamente sobre leyes hipotéticas podría pensarse que existe algún interés que las causa, de manera tal que un eventual cálculo de ventajas o inconvenientes podría muy bien dar razón de sus normas. En cambio, la noción de voluntad universalmente legisladora excluye, por propia definición, semejante nexo con cualquier tipo de interés. Justamente porque este último condiciona y restringe, legislar

³⁶ P. 418-233.

³⁷ P. 427-194.

³⁸ La situación de la voluntad «no enteramente buena» con respecto a sus leyes es ciertamente singular: puede eludirlas, es decir, obrar sin atenerse a su mandato y, simultáneamente, reconocer que se halla sometida a ellas por la incondicionada validez que las caracteriza. A esa curiosa situación, que entraña un reconocimiento de la subordinación de la voluntad a sus leyes, en concordancia con la posibilidad de obrar sin adecuarse a ellas, la llama Kant constrictión. Todo lo que constriñe a la voluntad es, para ella estrictamente un mandato, y la fórmula que lo expresa es el imperativo. Cfr. DEL BARCO, J.L., «La fundamentación kantiana de las proposiciones sintético-prácticas *a priori*», en *Pensamiento* 42 (1986), p. 209.

³⁹ Cfr. GÓMEZ CAFFARENA, *Metafísica...*, op. cit., p. 179.

universalmente y determinarse por intereses parecen ser nociones estrictamente contradictorias y mutuamente excluyentes. Dicho con mayor rigor: el interés es particular y no concuerda de suyo con la universalidad que exige el imperativo del deber ético. Una legislación, supuestamente elaborada a partir de intereses, debería remitir a otra, distinta de ella, como medio inexcusable para evitar las colisiones –que sin duda habrían de producirse– entre el interés individual y la exigencia de universalidad⁴⁰.

Si retomáramos aquí los conocidos conceptos orteguianos podríamos aseverar, para concluir, que, en realidad, la acción buena no puede ser directamente objeto de complacencia, sino de respeto. El respeto es la emoción congrua a la virtud mientras la utilidad, por su parte, responde a un género de valores ante el cual no es conveniente el sentimiento de respeto, tampoco el de complacencia. Complace, tal vez, el fin que el útil logra, pero el útil como tal sólo provoca una peculiar emoción de satisfacción, un sentimiento sin temperatura muy proporcionado al carácter racional de valor que porta lo que sólo es medio, pero nunca fin en sí mismo⁴¹.

Evidentemente la distinción kantiana tan bien sistematizada en la doctrina crítica no se encontraba en Pascal, para quien el propósito de conseguir la felicidad infinita constituía el móvil central de la apuesta. No obstante, se trata de una felicidad que no se corresponde con bienes mundanos, sino que, de algún modo, se plantea en términos «universales» y, por tanto, comporta un imperativo «hipotético-assertórico». A su vez, la proximidad a la moral, que con tanta insistencia destaca el pensador francés, también contribuye a que la felicidad infinita quede desligada del capricho, siempre relativo, de los intereses particulares de cada individuo. Si se analiza el *pari* en este sentido, es fácil advertir cómo también el Claromontano parece haber querido perfilar –anticipadamente– la primacía de una moral atemporal y universal en conjunción, claro está, con la fe en Dios. No resulta extraño, por tanto, encontrar en *Pensées* el fundamento de una moral que parece aproximarse, en más de un aspecto, al imperativo del pensador alemán⁴².

En efecto, esa anticipación del deber kantiano aparece como desenlace de las reflexiones que Pascal emprendiera en torno a los temas que dieron lugar a la apuesta: la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la duda de la razón especulativa frente a lo suprasensible. Tras considerar las respuestas del hombre a estas cuestiones, el filósofo concluía reconociendo que no hay más que dos clases de personas *a las que se puede llamar razonables*: «las que sirven a Dios con toda su alma porque le conocen y las que le buscan con toda su alma porque no le conocen»⁴³. Para aquellos que viven sin conocerle y sin buscarle, el pensador destina apreciaciones realmente implacables; sin embargo, nos sorprende luego indicando que «como la religión nos obliga a considerarles siempre, mientras viven, como merecedores de la gracia que puede abrirles los ojos y a creer que pueden estar en poco tiempo más llenos de fe que nosotros y que nosotros podemos, por el contrario, caer en la ceguera en que se encuentran, *hay que hacer con ellos lo que quisiéramos que se hiciese por nosotros si estuviésemos en su lugar* e inducirles a que tengan piedad de sí mismos y a dar por lo menos algunos pasos para ver si encuentran alguna luz»⁴⁴.

⁴⁰ Cfr. DEL BARCO, J.L., «La fundamentación kantiana...», *art. cit.*, p. 215.

⁴¹ Cfr. ORTEGA Y GASSET, J., *Introducción a una Estimativa de los Valores. ¿Qué son los Valores?*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2004, p. 37.

⁴² Cfr. GOLDMANN, L., *El hombre y lo absoluto*, Ediciones Península, Barcelona, 1968, pp. 350-353.

⁴³ P. 427-194.

⁴⁴ *Ibid.*, el subrayado es mío y, como es evidente, está destinado a destacar la incipiente formulación del

El corolario responde, en esencia, a un mandato muy antiguo, pero no por ello menos válido, la conocida regla de oro: «haz a los demás lo que desearías que te hicieran a ti». Es sabido que el imperativo kantiano, a menudo, suele ser identificado con dicha regla, aún cuando el mismo Kant negara tal identidad. No obstante, salvando los pormenores, no puede pasar inadvertido que la sentencia de Pascal posee la particularidad de sintetizar el espíritu universal que inspira la célebre fórmula del imperativo categórico –*actúa como si la máxima de tu acción debiera convertirse por tu voluntad en una ley universal*–; y, al mismo tiempo, coincide con el propósito de inducir al incrédulo a «dar algunos pasos hacia la fe para ver si encuentra alguna luz que lo oriente, de modo correcto, hacia su destino final».

Tanto en Pascal como en Kant subyace, en última instancia, el problema de buscar una regla que pueda indicar cómo deberían ser las acciones de los hombres para que éstos fueran dignos de recibir la recompensa final. Ambos han estado interesados en determinar las condiciones que todo acto debe respetar en su manifestación real para hacer digno al sujeto del bien esperado, pues como la cuestión ética está directamente ligada al tiempo humano y su inserción en la realidad sensible se hace necesario no detenerse en el mero detalle fenoménico de las acciones sino más bien en elaborar una fórmula básica, capaz de expresar aquello en lo que todas coinciden o deberían coincidir para poder ser juzgadas moralmente. Ello significa, por cierto, establecer una regla general que permitiría –de seguirse rigurosamente– liberar las acciones humanas de toda motivación pasional, sustituir el egoísmo del hombre y las exigencias de la voluntad propia, por el respeto a un deber que manda universalmente.

La moral debe, pues, hacer mella en el espíritu humano, parece imposible que el hombre se disponga a cumplir y respetar sus mandatos si primero ella no ha pasado a formar parte de su misma naturaleza. En los artículos tres a seis del «Catecismo» Kant ejemplifica ese *factum* destacando cómo la aceptación y cumplimiento del imperativo moral requiere siempre de una disposición inicial por parte del sujeto, a la cual ya hemos hecho alusión: tener «buen corazón» y «buen entendimiento». Ciertamente, el corazón no convence a la razón, si por convencer se entiende brindar pruebas demostrativas, pero sus juicios de valor se manifiestan siempre en una actitud dinámica que se traduce en términos de esperanza, es decir, en *desear que algo sea*. Por su parte, el «buen entendimiento» contribuye «limitar y dominar» en la práctica de la virtud, la natural inclinación a toda felicidad ajena al deber. Tal es la verdadera libertad de la voluntad humana, que hace efectiva la desvinculación de todo determinismo natural y eleva al sujeto a su calidad de persona. Sin embargo, se trata de una libertad que no es absoluta, sino relativa a esas dos formas que estructuran el espíritu: «entendimiento y voluntad –una voluntad *sujeta* al imperativo mismo que la constituye, un entendimiento esencialmente asociado a una sensibilidad y a través de ella *implantado* en una realidad»⁴⁵.

Tal vez sea por ese motivo que Kant en ningún momento ha prescindido de la felicidad en la trama argumental de su doctrina y aunque su ética sea deontológica, ese concepto de fin último se encuentra presente en ella en dos niveles: como fundamento (*Grund*) de la acción moral, pues fin «es lo que sirve a la voluntad de fundamento objetivo para su autodeterminación», y como consecuencia de la acción moralmente correcta⁴⁶. De

imperativo kantiano.

⁴⁵ GÓMEZ CAFFARENA, J., *Metafísica...*, op. cit., p. 63. Cfr. P. 540-380.

⁴⁶ CORTINA, A., «Razón Pura y Mundo de la Vida...», *art. cit.*, p. 185.

este modo, el hombre siempre *debe* buscar su felicidad, entendida en el sentido más noble, como el *bien en sí*, sabiendo jerarquizar y subordinar una felicidad inmediata de placer a la verdadera, la que permite su realización.

Respecto a un deber moral y un fin último basado en preceptos religiosos, como sucede en Pascal, el problema que subyace, al menos desde el punto de vista kantiano, es el de determinar el motivo por el cual se debe obedecer a Dios y esperar la recompensa. Efectivamente, si sólo se lo obedeciera por el poder que Él tiene de sancionar sus mandatos, entonces se estaría ante un mero utilitarismo; y, a su vez, si no se justificara tal exigencia, es decir, si sólo se obedecieran los preceptos morales «porque Dios así lo manda» se estaría dejando sin explicación lo más radical y esencial de la obligación ética. No obstante, la pretendida autonomía del imperativo categórico no parece impedir cierta conciliación con posibles modos de fundamentación teísta. De hecho, ese imperativo no es ajeno a la tradición cristiana, a tal punto que existe una curiosa consonancia entre lo postulado por Kant y ciertas aseveraciones de San Pablo en la carta a los romanos, a propósito de los no judíos: «ellos mismos son su propia ley, pues muestran por su conducta que tienen la ley escrita en su corazón»⁴⁷.

En definitiva, todo el obrar humano aparece siempre relacionado a un juicio de valor que, finalmente, no es más que una respuesta al interrogante por Dios. El hombre busca ser feliz. La felicidad como meta humana no se funda, sin embargo, en la misma moralidad sino en su garante, pues la moral no es la doctrina que enseña al hombre a ser feliz, sino aquella que le indica el modo de *hacerse digno* de la bienaventuranza eterna. Desde esa perspectiva, cada acción efectuada en el mundo siempre involucra *compromiso* y *riesgo*, porque en la práctica estamos comprometidos sin opción alguna en la tarea de construir el orden moral más apropiado y de posibilitar la materialización del bien supremo⁴⁸. Ahora bien, como explicara Kant en su catecismo, es de suyo evidente que nuestro bienestar en general depende de circunstancias que no se encuentran bajo el dominio del hombre sino que trascienden toda capacidad humana; de manera tal que nuestro deseo de alcanzar la felicidad permanecería siendo sólo un deseo y no llegaría a convertirse nunca en esperanza si no interviniese otro poder, superior al humano, que lo fundara y garantizara.

«Tiene acaso la razón por sí misma fundamentos para admitir como real un poder que distribuyera la felicidad según el mérito y la culpa de los hombres, que reine sobre la naturaleza toda y gobierne el mundo con sabiduría suprema, es decir, para creer en Dios». Evidentemente, el interrogante formulado en el epílogo del «Catecismo Moral» no hace sino conducirnos directamente a la necesidad de aceptar la existencia de Dios y, en ese sentido, coincide con la idea básica que inspira el núcleo argumental del *pari*: la razón nada puede demostrar acerca de la existencia o no existencia del Ser Supremo, pero ello sólo desde su dimensión especulativa, porque en la esfera práctica posee fundamentos subjetivamente suficientes para mostrar que la fe puede ser justificada racionalmente, no en la teoría sino en la *praxis* que responde a la ley moral.

La sincronía establecida en la triple relación de comportamiento ético, creencia religiosa y destino final nos desvela que debemos repudiar por irracional que el hombre busque la virtud y no pueda ejercerla o que aspire a la felicidad y no logre alcanzarla. Por

⁴⁷ Rom., 2, 14.

⁴⁸ Cf. RODRÍGUEZ ARAMAYO, R., «Postulado/Hipótesis: las dos facetas del Dios kantiano», en *Pensamiento* 42 (1986), p. 239.

el contrario, todo ser humano tiene derecho a suponer, con bases racionalmente válidas, la existencia de un poder supremo capaz de distribuir la bienaventuranza conforme al mérito personal, tanto en lo que refiere a la vida mundana como a la dimensión trascendente. En consecuencia, lo verdaderamente *razonable* es que el sujeto pueda alcanzar el estado de plenitud que le corresponde y al que aspira, toda vez que se ha hecho digno de él por la mediación del obrar moral. Claro que ello sólo es posible si, en simultáneo, se admite la existencia de Dios como el *fundamento* que otorga coherencia, posibilidad y realidad a las metas humanas, pues únicamente en Él se conjuga la unidad sistemática de todos los fines del hombre⁴⁹. Tal parece ser la enseñanza fundamental que, imitando el proceder del catecismo en la religión, ambos filósofos han pretendido consolidar con sus respectivos argumentos.

* * *

Patricia Saporiti
Vicente López 190, piso 7A
(8000) Bahía Blanca, Buenos Aires, Argentina
e-mail: psaporit@criba.edu.ar

⁴⁹ Cfr. ESPOSITO, C., «Il posto cruciale della filosofia della religione nel pensiero di Kant», en *Revista di Storia della Filosofia*, 50 (1995), p. 287.