

Libertad defectiva y metafísica del mal en Kant. Una lectura del primer libro de *La religión dentro de los límites de la mera razón**

Pietro Montanari**



Recepción: 12 de agosto de 2021
Aprobación: 1 de octubre de 2021

Resumen. Montanari, Pietro. *Libertad defectiva y metafísica del mal en Kant. Una lectura del primer libro de La religión dentro de los límites de la mera razón.* En este artículo propongo una interpretación unitaria de la reflexión kantiana sobre el mal en *La religión dentro los límites de la mera razón* (1792–1794). Esta parte de la obra de Immanuel Kant presenta a menudo problemas interpretativos difíciles, ya que en ella su autor, aunque reafirma el principio de la libertad del sujeto moral planteado en la *Crítica de la razón práctica*, parece en realidad mostrar a este último como condicionado por una tendencia al mal que resulta tan insuperable que bloquea y perjudica su autonomía. Doy cuenta de la coherencia que adquiere la noción kantiana del mal radical, definido como una inversión axiológica del orden de los motivos, una vez que se comprenden el carácter defectivo de la noción de libertad que el filósofo emplea en la obra y la orientación metafísica que la respalda.

Palabras clave: mal radical, libertad, inefabilidad, moral, metafísica, religión.

Abstract. Montanari, Pietro. *Defective Freedom and Metaphysics of Evil in Kant. A Reading of the First Book of Religion Within the Bounds of Bare Reason.* In this article I propose a unitary interpretation of Kant's reflection on evil in *Religion Within the Bounds of Bare Reason* (1792–1794). This part of Immanuel

* Agradezco a David Konstan por haber leído y comentado una versión anterior de este artículo.

** Doctor en Letras Clásicas por la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Profesor del ITESO y de la Universidad de Guadalajara (UdeG). pmontanari@iteso.mx

Kant's work often presents knotty interpretative problems because the author, while reaffirming the principle of the subject's moral freedom as set forth in *Critique of Practical Reason*, seems actually to be showing this freedom as conditioned by a tendency toward evil that is so compelling that it blocks and undermines the subject's autonomy. I give an account of the coherence acquired by the Kantian notion of radical evil, defined as an axiological inversion of the order of the motives, once one grasps the defective character of the notion of freedom that the philosopher employs in the work and the metaphysical orientation that backs it up.

Key words: radical evil, freedom, ineffability, morals, metaphysics, religion.

*Es imposible que un hombre, sin religión,
pueda llegar a estar feliz de su vida.¹*

—IMMANUEL KANT

La obra de la cual trataré, *La religión dentro de los límites de la mera razón* (en alemán, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, en lo sucesivo *La religión*), debió ser publicada en cuatro partes por la revista *Berlinische Monatsschrift*; sin embargo, a causa del endurecimiento de la censura en Berlín, e incitado por los acontecimientos revolucionarios en Francia, Immanuel Kant publicó únicamente la primera parte en esa revista, en marzo de 1792, mientras que la obra entera, que comprendía las otras tres partes,² apareció en Jena al año siguiente

1. En alemán: "Es ist unmöglich, dass ein Mensch ohne Religion seines Lebens froh werde". Para una interpretación de este famoso dicho kantiano véase el texto alemán de Rudolf Langthaler, *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluß an Kant Philosophische Perspektiven "zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz"*. Vol. II, De Gruyter, Berlín, 2014, secc. 3.3, pp. 236–251.

2. En el texto citaré las partes de la obra según las siguientes abreviaciones: R1: 1ª parte. "De la cohabitación del principio malo a lado del bueno. Acerca del mal radical en la natura humana" (Erstes Stück. "Von der Einwohnung des bösen Prinzips neben dem Guten: oder Über das radikale Böse in der menschlichen Natur"). R2: 2ª parte. "De la lucha entre el principio bueno y el principio malo para el señorío sobre el hombre" (Zweites Stück. "Von dem Kampf des guten Prinzips, mit dem Bösen, um die Herrschaft über den Menschen"). R3: 3ª parte. "De la victoria del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino del bien en la Tierra" (Drittes Stück. "Der Sieg des guten Prinzips über das Böse, und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden"). R4: 4ª parte. "Del culto verdadero y del culto falso bajo el señorío del principio bueno, o acerca de la religión y del sacerdocio" (Viertes Stück. "Vom Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Prinzips, oder von Religion und Pfaffentum").

a cargo del editor Nocolovius.³ De 1794 es una segunda edición, a la cual sigue la bien conocida historia de los problemas que tuvo Kant con la censura prusiana, que terminaron únicamente cuando Federico Guillermo despidió al ministro de la justicia, Johann Christoph von Wöllner, en 1798.

En la primera parte de *La religión* (R₁) se observan algunos vaivenes mayores en el discurso que han arrojado dificultades concretas en términos hermenéuticos. En primer lugar, el peso que el texto otorga a la evidencia del mal humano (o “radical”, como Kant lo llamó por primera vez) como tendencia universal, endémica e ineluctable en la historia y en la naturaleza humana, revela un pesimismo antropológico frente al cual se vuelven, como mínimo, problemáticas varias instancias “fuertes” del discurso kantiano. Por ejemplo: a) la afirmación de la constitución esencialmente buena del hombre; b) la idea de que el perfeccionamiento moral sea posible; y, con esta idea, c) la posibilidad de la Ilustración como proyecto de transformación social y política, así como d) la autonomía moral del sujeto.

En segundo lugar, y sobre todo, se observa una doble tendencia a la deconstrucción y a la orientación metafísico-teológica. Por un lado, nuestro autor neutraliza el contenido metafísico-religioso tradicionalmente asociado al problema del mal humano y nos lleva a entender el mal radical como una errónea inversión de las prioridades axiológicas efectuada por el sujeto en el marco de una disposición natural esencialmente buena. Por otro lado, sin embargo, hay también una marcada tendencia opuesta a reafirmar la esencia y el condicionamiento⁴ sobre-natural del discurso acerca del mal, que Kant persigue sin sustituir con

3 La edición del texto a la cual me refiero es la siguiente: Immanuel Kant, *Werke in zwölf Bänden. Band 8*, Frankfurt, 1977. La edición está disponible en línea en el portal Zeno.org y comprende, entre paréntesis, la indicación del número de página. Nuestras citas consignan, después de la abreviación, las eventuales secciones del apartado y el número de la página. La traducción, salvo si se indica lo contrario, es propia.

4. Sobre el uso de estos términos (“condicionamiento”, “condicionado”) véase la nota 6.

nuevas representaciones las viejas y afirmando reiteradamente que el origen (*Grund*) del mal humano es inaccesible a la razón (inefable). La neutralización de los contenidos representativos tradicionales es coherente con los puntos arriba consignados (a, b, c, d), mientras que la orientación metafísica refuerza la comprensión del mal como tendencia ineluctable y misteriosa,⁵ que coloca al sujeto moral y su autonomía bajo un condicionamiento heterónomo.⁶

En las páginas que siguen trataré de ofrecer una lectura unitaria de la obra, ilustrando cómo estas disonancias —entre proyecto ilustrado y pesimismo moralista; entre crítica de las representaciones metafísicas tradicionales y reafirmación del valor de éstas; entre condicionamiento insuperable al mal y autonomía moral— son en realidad sólo aparentes una vez que se entiende correctamente la *orientación metafísica* que predomina en el texto kantiano.

La libertad humana y su paradójica garantía

En el sistema kantiano de la razón práctica la expresión “naturaleza humana” indica algo opuesto a la determinación natural: denota el principio de los actos, buenos o malos, que derivan de la libertad. Esta última es el hecho teórico y práctico fundamental del sistema kantiano. En el prefacio de la *Crítica de la razón práctica* la libertad es presenta-

5. En este sentido las páginas que *La religión* dedica al mal están en continuidad con la interpretación kantiana del cuento de Job en su escrito de 1791, *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la Teodicea* (*Über das Misslingen aller philosophischen Versuche in der Theodizee*), en el que el filósofo toma su distancia de las teodiceas tradicionales (ontológica, cosmológica y físico-teológica), afirmando que la mejor teodicea es la que imita la sinceridad de Job y admite honestamente nuestra ignorancia acerca de los planes divinos. Immanuel Kant, “On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy” en Allen Wood y George di Giovanni (Eds.), *Kant, Religion within the boundaries of mere reason and other writings*, Cambridge University Press, Nueva York, 1998.
6. Todas las veces que uso los términos “condicionamiento” y “condicionado” me refiero a una *determinación* que no es de carácter natural, sino sobrenatural o metafísica. Tal como lo argumento detalladamente en las páginas siguientes, la característica dominante del planteamiento kantiano en *La religión* estriba en que, aun considerando la libertad humana como condición necesaria de la moralidad, la entiende ahora de manera *defectiva*, es decir, afirma que el hombre es libre *porque no podemos comprender de qué manera sus acciones están metafísicamente determinadas*. En este escrito la garantía de la autonomía del sujeto moral depende únicamente de la inefabilidad de su condicionamiento originario.

da como la piedra angular (*Schlußstein*) de la razón especulativa y el soporte (*Haltung*) de las ideas de alma y dios. La libertad, que su autor define como trascendental, no puede ser afirmada en el plano científico, en el cual lo único que puede conocerse es lo que puede determinarse estrictamente como sustancia en el marco de ciertos nexos causales; no obstante, es posible conocerla *a priori*, es decir, sin respaldo de la percepción, de la experiencia, como condición (*Bedingung*) de la ley moral. Hay entonces una negación del valor de la libertad a nivel de explicación científica (determinismo), pero también una asunción de la misma en el centro de la comprensión de la moralidad.⁷

Los actos morales no pueden ser determinados por alguna necesidad objetiva, inclinación o impulso natural, sino por una máxima (*Maxime*), una regla que el sujeto escoge y acepta libremente por sí mismo. Estos actos se caracterizan así por ser esencialmente voluntarios y conscientes, esto es, irreductibles a cualquier determinación natural externa o interna. En *La religión* Kant llama “naturaleza humana” a este aspecto

7. Por exigencias de simplificación, en toda esta parte he omitido distinguir entre libertad (*Freiheit*) y libre arbitrio (*freie Willkür*), así como entre voluntad (*Wille*) y arbitrio (*Willkür*). La segunda distinción es explícita en la *Metaphysik der Sitten* (22–227), donde Kant escribe que únicamente el arbitrio puede decirse libre, mientras la voluntad no puede decirse ni libre ni no libre, porque su papel no es decidir, sino legislar. Véase la edición inglesa de Lara Denis (Ed.), *The Metaphysics of Morals*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996. En la misma obra (*Metaphysik der Sitten*, 213) el arbitrio es definido como la facultad del deseo conjunta con la conciencia de su capacidad de actuar; mientras que la voluntad es el fundamento interno que determina el arbitrio (la voluntad no tiene fundamento). Según la interpretación clásica de Lewis White Beck (*A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago, 1960), esa distinción denota dos aspectos de la misma razón práctica: uno legislativo (*Wille*) y otro ejecutivo (*Willkür*). Sobre el desarrollo de estos conceptos en Kant véase Draiton Gonzaga de Souza y Keberson Bresolin, “Wille e Willkür: uma análise e uma interpretação na filosofia de Kant” en *Veritas (Porto Alegre)*, Pontificia Universidad Católica de Río Grande del Sur, Porto Alegre, Brasil, vol. 64, N° 1, 2019, pp. 1–26.

Con respecto a la primera distinción (entre *Freiheit* y *freie Willkür*) se entiende la libertad como la posibilidad de que la acción humana no esté determinada por causas naturales (por este o aquel impulso natural, por ejemplo); mientras que el libre arbitrio (*arbitrium*) se comprende como el uso (*Gebrauch*) que hacemos de esta posibilidad, adoptando esta máxima (mala, por ejemplo) y no otra (buena). Kant comenta en *La religión* que el principio con base en el que efectuamos esta elección (principio subjetivo primero de la aceptación o principio subjetivo del uso de la libertad) nos resulta impenetrable (*unerforschlich*); y establece únicamente que no lo podemos encontrar en un impulso natural, puesto que, de ser así, no sería libre (en este caso, en la *Crítica de la razón pura* lo llama *arbitrium brutum*). Incluso, el filósofo de Königsberg proporciona una prueba formal de esta inaccesibilidad en una nota de R1: si quisiéramos determinar el principio, lo haríamos por medio de una máxima; y toda máxima tiene a su vez un principio, así que nos encontraríamos en una regresión al infinito. Nota 4, p. 666.

no determinado y no pre-determinable del acto moral. Dicha indeterminación del acto no impide que pueda darse una explicación positiva (empírica) de los hechos morales —y, con ello, que sean posibles las ciencias sociales (*Sozialwissenschaften*)—; pero implica reconocer que la comprensión científica no puede neutralizar la imputabilidad del acto humano como acto libre y no pre-determinado.⁸

Ahora bien, en *La religión* la garantía de la imputabilidad del acto moral humano reside en la impenetrabilidad (*Unerforschlichkeit, Unbegreiflichkeit*) del fundamento primero de la aceptación de las máximas buenas o malas.⁹ El filósofo prusiano afirma en esta obra que somos libres porque el principio primero del que deriva nuestra adopción de las máximas (*der erste Grund der Annehmung unsrer Maximen*) queda oculto a toda posible experiencia factual (*kein Faktum sein kann*), es decir, es inefable. Esta idea es continuamente reafirmada en *La religión* e, incluso, queda demostrada mediante un argumento *ad absurdum*.¹⁰

Los que siguen son los pasajes más relevantes en R1:

- a. “El hombre lleva en sí el primer fundamento (para nosotros incomprensible) en virtud del cual acepta máximas buenas o malas (contrarias a la ley)”.¹¹
- b. “De esta aceptación [de las máximas] no se puede conocer ni el fundamento primero subjetivo ni la causa (aunque es inevitable su búsqueda). Puesto que no podemos derivar esta intención o,

8. No tengo el espacio para argumentar la importancia que el planteamiento kantiano podría tener en el debate actual sobre el libre arbitrio, en amplia medida influenciado por premisas naturalistas (en particular, a partir de los experimentos de Benjamin Libet, actualmente relanzados y en amplia medida reconfirmados por la neurociencia del *free will*).

9. “Wenn wir also sagen: der Mensch ist von Natur gut, oder, er ist von Natur böse: so bedeutet dieses nur so viel, als: er enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund der Annehmung guter, oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen”. R1, pp. 666–667.

10. El fundamento primero de la adopción (*Annehmung*) de la máxima, siendo dicha adopción libre, no puede consistir en una inclinación ni en un impulso, sino en otra máxima, que a su vez redirigirá a un fundamento primero.

11. “Er [der Mensch] enthält einen (uns unerforschlichen) ersten Grund der Annehmung guter, oder der Annehmung böser (gesetzwidriger) Maximen [...]”. Véase la nota 9.

mejor dicho, su fundamento supremo, a partir de cualquier acto temporal originario del libre arbitrio, entonces nosotros le consideramos como una condición del libre arbitrio”.¹²

- c. “[...] sobre todo, no somos capaces de explicar por qué el mal pudo corromper la máxima suprema, aunque esta máxima sea nuestro propio acto, así como no podemos explicar una propiedad fundamental de nuestra misma naturaleza”.¹³
- d. “Así que no se puede buscar el origen temporal de este acto, tenemos que buscar únicamente su origen racional [...]. Pero el origen racional de esta perturbación de nuestro libre arbitrio [...], a saber, esta tendencia al mal, nos queda inaccesible”.¹⁴
- e. “Pero el hombre no puede llegar naturalmente a la convicción [del cambio interno] porque la profundidad de su corazón (el fundamento subjetivo supremo de sus máximas) queda impenetrable a sí mismo”.¹⁵

Lo que los pasajes “a”, “b” y “e” declaran inefable es, en general, el fundamento u origen subjetivo de nuestra libertad, que lleva a la interna adopción de máximas buenas o malas. Los pasajes “c” y “d” se refieren más específicamente a la adopción de máximas malas, al principio o causa del mal radical humano:

- 12. “Von dieser Annehmung kann nun nicht wieder der subjektive Grund, oder die Ursache, erkannt werden (obwohl darnach zu fragen unvermeidlich ist). Weil wir also diese Gesinnung, oder vielmehr ihren obersten Grund nicht von irgend einem ersten Zeit-Actus der Willkür ableiten können, so nennen wir sie eine Beschaffenheit der Willkür”. R1, p. 671.
- 13. “[...] warum in uns das Böse gerade die oberste Maxime verderbt habe, obgleich dieses unsere eigene Tat ist, eben so wenig weiter eine Ursache angeben können, als von einer Grundeigenschaft, die zu unserer Natur gehört”. R1, II, p. 678.
- 14. “Wir können also nicht nach dem Zeitsprunge, sondern müssen bloß nach dem Vernunftsprunge dieser Tat fragen [...] Der Vernunftsprung aber dieser Verstimung unserer Willkür [...] d.i. dieses Hanges zum Bösen, bleibt uns unerforschlich”. R1, IV, p. 690.
- 15. “Zur Überzeugung aber hievon kann nun zwar der Mensch natürlicherweise nicht gelangen [...] weil die Tiefe des Herzens (der subjektive erste Grund seiner Maximen) ihm selbst unerforschlich ist”. R1, IV, pp. 70–702.

- a. “El fundamento de aceptación (*Annehmung*) de máximas buenas o malas”.
- b. “El fundamento o causa de la intención–motivación interna” (*Ge-sinnung*).
- c. “El origen de la corrupción de la máxima suprema”.
- d. “El origen racional de la perturbación del libre arbitrio”.
- e. “El fundamento subjetivo supremo de las máximas” (“profundidad del corazón”).

Más allá de la afirmación de inefabilidad del fundamento de la moralidad en general, como veremos, es posible identificar en R1 tres afirmaciones específicas de inefabilidad: el origen del mandato incondicionado de la ley moral (inefable 1), el origen del mal (inefable 2) y el origen de la conversión al bien (inefable 3). Los tres inefables no se refieren a un mismo origen, puesto que, como mostraré al final del artículo, el origen inefable del mal radical es señalado como un ente malo (*das moralisch-Böse*). Todos, sin embargo, implican la adopción y aceptación íntima de las máximas; aceptación cuyo fundamento, en general, es declarado inaccesible.

Prescindiendo de los inefables específicos, hay que observar que se trata de una manera insólita de afirmar la libertad humana, a la que nombro “noción defectiva de la libertad”. Parece que ser libre no es una capacidad que nos pertenezca como sujetos, sino un concepto indeterminado: equivale a la ignorancia de lo que nos condiciona originariamente como sujetos morales (el pasaje “b” es el más claro en este sentido). La libertad no es un atributo *positivo*, sino un nombre que indica una condición *defectiva*, una limitación epistémica insuperable en el sujeto. La libertad es un hecho que deriva de un misterio (*scire*

nefas).¹⁶ Obsérvese bien que en ninguno de los pasajes consignados se cuestiona si la libertad humana tiene o no tiene este fundamento inaccesible; pues que lo tenga no es objeto de cuestionamiento. El único problema es que el fundamento nos resulta impenetrable; y es sólo a causa de esta ignorancia como podemos considerarnos agentes libres. Los humanos somos y nos concebimos libres debido a nuestra drástica limitación epistémica (*epistemic boundedness*) acerca del origen de nuestra adopción de las máximas.

Pero ¿cómo se puede afirmar que la libertad tiene un fundamento (que la determina) y, al mismo tiempo, declarar que este fundamento es inaccesible? Ésta es la paradoja típica que se presenta ante toda afirmación de inefabilidad metafísica, a partir de la cual se constituyen de modo inevitable conceptos auto-contradictorios: si declaro *X* como epistémicamente inaccesible, estoy en realidad declarando algo acerca de *X*; ergo, *X* no es epistémicamente inaccesible.¹⁷ *X* equivale en este caso al fundamento (al origen) de la moralidad. Los tres inefables específicos que consigné están sujetos a la misma paradoja. Llamaré a esta paradoja el primer problema de la libertad kantiana (“Problema 1”).

¿Solución del problema?

No es posible resolver el Problema 1; por lo menos no por vía estrictamente lógica. Sin embargo, puede ser atenuado mediante varias con-

16. Con base en lo que expuse en la nota 7, tenga presente el lector que, más exactamente, lo que en *La religión* es considerado inefable (inaccesible) no son ni la libertad ni el arbitrio, sino el porqué el sujeto moral adopta esta máxima y no otra; o, si se prefiere, inefable es el principio primero que determinaría el uso humano de la libertad. No hay duda sobre la existencia de este principio; y el texto asegura que, aun impenetrable, el hombre lo lleva consigo (*er enthält*). Se trata de una limitación epistémica absoluta. De ahí la vertiente que llamo defectiva de la libertad; y no sólo *negativa*, tal como Kant la presenta a menudo en otras obras (lo que no es necesitado por causas naturales), por ejemplo, en la “Introducción” de la *Crítica de la razón práctica*, en la “Introducción”, de la *Crítica del juicio* y en la *Metaphysik der Sitten* (226).

17. Se trata del problema de la “self-stultification” o “self-reference antinomy”, implícita en las afirmaciones de inefabilidad. Véase William P. Alston, “Ineffability” en John Donnelly (Ed.), *Logical Analysis and Contemporary Theism*, Fordham University Press, Nueva York, 1972; Pietro Montanari, “Epistemic and divine ineffability in Plato” en *Diálogos*, vol. LII, N° 108, 2020; Pietro Montanari, “Strategic and religious ineffability in Plato and Plotinus” en *Diálogos*, vol. LII, N° 108, 2020.

sideraciones y, en nuestro caso, en virtud de la naturaleza eminentemente práctica (moral) y religiosa que el uso del argumento de la inefabilidad tiene en Kant. Este uso es parte del *uso práctico de la razón* (*practical metaphysics*),¹⁸ que el filósofo de Königsberg consideraba un desarrollo positivo de su gnoseología, absolutamente necesario no sólo para conservar la metafísica, sino para instituir la como ciencia. Las ideas centrales de la metafísica tradicional son recuperadas por Kant como “theoretical propositions” sobre objetos no-empíricos (nouménicos), así que, por un lado, pertenecen al dominio de la razón especulativa; aunque, por otro lado, nuestra razón para aceptarlas es eminentemente práctica y su aceptación requiere nuestra creencia o fe (*Glauben*).¹⁹

En este planteamiento teórico la inefabilidad del fundamento no quiere denotar algún fenómeno posible, algo que observamos indirectamente, pero cuya constitución no entendemos de manera exacta (por ejemplo, la materia oscura, la energía oscura, el espacio-tiempo, entre otros). Tampoco quiere mostrar una noción límite y paradójica, que sea puramente pensable, pero que no exprese ninguna realidad determinable (*receptáculo* platónico, *materia prima* aristotélica, vía del *no ser* parmenídea, *ápeiron* anaximandro, el *Uno* de Damascio). ¿Qué es entonces?

La libertad, en Kant, es una noción que denota la condición trascendental de la *acción* moral, es la *ratio essendi* de la moralidad.²⁰ El sujeto no puede no ser postulado como libre porque la moralidad consiste en su capacidad de elegir entre máximas buenas o malas; y esta elección, en última instancia, no puede no ser imputable únicamente a él. El concepto de libertad es *prácticamente* necesario y remonta al

18. Véase, por ejemplo, “Vorrede”, II, 29 en Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1977. Sobre la “practical metaphysics” kantiana véase el capítulo 1 y el “Postscript” en Marcus Willaschek, *Kant on the sources of metaphysics: the dialectic of pure reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.

19. Marcus Willaschek, *Kant on the sources...*, p. 272.

20. “Vorrede”, nota 1 en Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*.

factum de la voluntad.²¹ En *La religión*, sin embargo, la pregunta no es sobre la libertad como condición trascendental de la moralidad, sino acerca de la finalidad (y de las representaciones de esta finalidad) que acompaña inevitablemente a la acción moral sin por ello pervertirla.²² Y el problema del fin de la libertad implica, de modo clásico, el problema de su derivación: la pregunta *¿por qué soy libre?* involucra la pregunta *¿de dónde viene mi libertad?* La interrogante acerca del origen es de carácter teleológico.

En la perspectiva de *La religión* se plantea entonces la cuestión no de la libertad, sino de su fundamento entendido como *la condición de la condición* de la moralidad, el antecedente (*ante-factum*) que es necesario anteponer al *factum* de la libertad para que la noción de esta última adquiera significación religiosa y se enmarque en una religión pensada en los límites de la sola²³ razón práctica. Si en la *Crítica de la razón práctica* la libertad es lo incondicionado (*das Unbedingte*), en *La religión* aparece como lo misteriosamente condicionado. Esta orientación impone descartar la otra posibilidad, a saber, que la libertad no tenga fundamento o que deba ser pensada sin fundamento, que evidentemente Kant no considera religiosamente significativa. *La religión* parte de la premisa de que el sujeto moral piensa la libertad

21. Leemos en la segunda *Crítica*: “Die objektive Realität eines reinen Willens, oder, welches einerlei ist, einer reinen praktischen Vernunft ist im moralischen Gesetze a priori gleichsam durch ein Faktum gegeben; denn so kann man eine Willensbestimmung nennen, die unvermeidlich ist, ob sie gleich nicht auf empirischen Prinzipien beruht”. I, 2, 170 en Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1977. El texto prosigue asociando la noción de voluntad con la noción de causalidad; una *causalidad con libertad* (*Kausalität mit Freiheit*), que no es determinable según leyes naturales.

22. “Vorrede”, I, 649–651 en Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. En el prefacio a la primera edición de *La religión*, al momento de definir el libre arbitrio, Kant añade que a esta noción le resulta indispensable también la representación del fin o consecuencia (*Folge*) de la acción: un libre arbitrio, afirma el filósofo, que no añada mediante representación (*hinzudenkt*) a la acción hacia la cual tiende un objeto (*Gegenstand*) objetiva o subjetivamente determinado (que ésta tiene o debería tener) no puede bastar por sí mismo, puesto que sabría cómo debe actuar, pero no en cuál dirección (*wohin*). De esta otra manera Kant puede reintroducir en su discurso motivos metafísicos tradicionales a los que su gnoseología ha negado todo valor de ciencia.

23. Sobre el significado defectivo del adjetivo “bloß”, referido a “Vernunft”, véase Otfried Höffe, “Holy Scriptures within the boundaries of mere reason: Kant’s reflections” en Gordon Michalson (Ed.), *Kant’s religion within the boundaries of mere reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 10–30, pp. 22–23.

desde la perspectiva no de la ausencia de fundamento, sino de la *presencia inefable del fundamento* que lo constituye. El sujeto moral, en este caso, coincide con un sujeto religioso capaz de experimentar una religiosidad moralmente auténtica y compatible con las limitaciones epistémicas delineadas en la *Crítica de la razón pura*.

Cabe recordar que la afirmación de inefabilidad tiene un papel esencial, aunque no exclusivo, en los planteamientos de tipo religioso, metafísico y teológico. En Kant lo inefable no tiene necesariamente una connotación mística. Además, el filósofo de Königsberg declara repetidas veces su antipatía hacia la inflación del sentimiento religioso.²⁴ Sería, por ejemplo, unilateral sostener que el concepto kantiano de *noúmeno*,²⁵ noción con la cual se denota una cosa en su no ser objeto de intuición sensible, tenga valor religioso, puesto que se trata de un término cuya función es gnoseológica (indica el límite²⁶ del discurso científico). Sin duda, empero, la afirmación de inefabilidad tiene en Kant *también* implicaciones teológico-religiosas fuertes que llegan a ser evidentes e incluso explícitas cuando, por ejemplo, el autor escribe que la incomprendibilidad (*Unbegreiflichkeit*) de nuestra interna (nouménica) disposición a la ley moral proclama “un origen divino”

24. Sobre este rechazo véase Eric Weil, *Problèmes kantians*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1970; Italo Mancini, *Kant e la teologia*, Cittadella Editrice, Asís, Italia, 1975. Este aspecto, sin embargo, no va confundido con un rechazo *tout court* de toda posible experiencia directa de Dios. Sobre estas malinterpretaciones véase las observaciones de Stephen Richard Palmquist, que entiende la posición kantiana al respecto en el marco de lo que define como el “critical mysticism” del filósofo alemán. Stephen Richard Palmquist, *Kant's Critical Religion: Volume Two of Kant's System of Perspectives*, Ashgate Publishing, Farnham, 2000.

25. Véase, por ejemplo, “Lógica trascendental” en Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, p. 276. Ahí Kant habla de “La doctrina de la sensibilidad como doctrina de los noúmenos en sentido negativo” (“Die Lehre von der Sinnlichkeit ist nun zugleich die Lehre von den Noumenen im negativen Verstande”). Contra una tendencia que parece hoy mayoritaria (por lo menos en ámbito anglosajón), Lucy Allais reivindica justamente que el idealismo trascendental es posición (en parte) metafísica y rechaza la identificación entre *noumena* e *intelligibilia*. Véase Lucy Allais, “Transcendental idealism and metaphysics: Kant's commitment to things as they are in themselves” en Dietmar Hermann Heidemann y Katja Stoppenbrink (Eds.), *Kant Yearbook: Anthropology*, De Gruyter, Berlín, 2010, pp. 1–31.

26. Sobre la noción de límite en Kant en el doble significado de Grenze y Schranke véase Constantino Esposito, “I limiti del mondo e i confini della ragione. La teologia morale di Kant” en Luca Fomesu (Ed.), *Etica e mondo in Kant*, Il Mulino, Bologna, 2008, pp. 237–269.

y que esto debería animarnos a enfrentar todo sacrificio en el camino del deber.²⁷

Mediante el recurso de la inefabilidad del fundamento, entendida desde todos sus posibles aspectos (los tres inefables), nuestro filósofo logra que se preserve o refunde la influencia que conceptos metafísicos tradicionales (dios, inmortalidad, libertad, bien y mal, entre otros) tienen sobre el sujeto moral; aunque, gracias al “giro copernicano” y a la crítica de las ideas de la razón en la *Crítica de la razón pura*,²⁸ estos conceptos cesan de significar una realidad suprema que aquél podría conocer objetivamente. A esto me refiero cuando hablo de la *orientación metafísica* del discurso kantiano: la refundación y conservación del valor práctico y religioso de los conceptos metafísicos tradicionales. La inefabilidad del fundamento de la libertad es el eje de la orientación metafísico-teológica de la filosofía kantiana,²⁹ tal como se expresa en *La religión*.

La fuerza insuperable del mal: argumento de la dependencia y rigorismo

Según el autor de las tres *Críticas* existe en el hombre una disposición (*Anlage*) al bien, articulada en tres dominios: animalidad (*amor sui físico*), *humanidad* (*amor sui moral*) y personalidad. Esta disposición

27. “[...] und selbst die Unbegreiflichkeit dieser eine göttliche Abkunft verkündigenden Anlage muß auf das Gemüt bis zur Begeisterung wirken, und es zu den Aufopferungen stärken, welche ihm die Achtung für seine Pflicht nur auferlegen mag”. R1, IV, pp. 699-700.

28. Véase, típicamente, la *dialéctica trascendental*.

29. No puedo presentar un estado de la cuestión acerca de la investigación sobre Kant y la religión. Dirijo al lector interesado a algunos estudios importantes sobre el tema. Véase Karl Jaspers, *Il male radicale in Kant*, Morcelliana, Brescia, 2011; “Kant” en Karl Barth, *Protestant thought: from Rousseau to Ritschl*, Harper & Brothers, Nueva York, 1959; Piero Martinetti, “La religione in Kant” en Piero Martinetti, *Ragione e fede*, Giulio Einaudi Editore, Turín, 1972, pp. 73-95; Eric Weil, *Problèmes kantians*, caps. 1 y 4; Italo Mancini, *Kant e la teologia*; Nestore Pirillo (Ed.), *Kant e la filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia, 1996 (actas de la conferencia para el bicentenario de la obra *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Trento, Italia, enero de 1994); Stephen Richard Palmquist, *Kant’s Critical Religion...*; Aloysius Winter, *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*, Georg Olms, Hildesheim, 2000; Rudolf Langthaler, *Geschichte, Ethik und Religion...*; Edward Kanterian, *Kant, God, and Metaphysics: The Secret Thorn*, Routledge, Londres, 2018.

caracteriza al hombre como un ser que, por naturaleza (es decir, en el sentido no determinístico de la expresión que ya ilustré), es esencialmente bueno. Esta disposición, sin embargo, puede corromperse en sus primeros dos dominios, *animalitas* y *humanitas*, pervirtiendo así el conjunto de esta constitución originaria. Responsable de esta corrupción es una tendencia (*Hang*, *propensio*) al mal que parece ser igualmente “natural e innata”, y que se divide, a su vez, en tres grados de progresiva gravedad: *fragilitas*, *impuritas* y *pravitas*. La tendencia al mal consiste en una predisposición al deseo que se da en el sujeto, prescindiendo de la experiencia efectiva del objeto de este deseo; mientras que la inclinación es el producto de esa tendencia, que depende de la experiencia del sujeto y, con ésta, al parecer, se vuelve más difícilmente extingible (su grado extremo es la pasión, que ya no admite control). Kant describe esta tendencia y su influencia en el acto moral humano como “principio de determinación subjetiva del libre arbitrio que precede todo acto”.³⁰

La relación entre tendencia e inclinación, según nuestro autor, es la misma que hay entre el fundamento (subjetivo) de la experiencia del mal (su condición de posibilidad) y las ocurrencias efectivas de esta experiencia (su efectivo acontecer); o también, podríamos decir, entre lo permanente y lo accidental (*die erste Verschuldung bleibt, wenn gleich die zweite [...] vielfältig vermieden würde*). Se trata de la diferencia entre necesidad y contingencia; aunque dicha necesidad, en este caso, sea moralmente concebida, esto es, no indique algún determinismo naturalista que excluya fatalmente de derecho y *de facto* cualquier imputabilidad del acto moral. Grosso modo, el filósofo identifica en la tendencia el pecado originario y, en las inclinaciones, el pecado derivativo. Kant aclara que la tendencia al mal es un “acto” en dos sentidos: uno que no es posible erradicar (sentido *originario*, necesitado, formal, nouménico), ya que la adopción de la máxima por parte del sujeto no

30. “Dagegen versteht man unter dem Begriffe eines Hanges einen subjektiven Bestimmungsgrund der Willkür, der vor jeder Tat vorhergeht, mithin selbst noch nicht Tat ist”. R1, II, p. 678.

es fenoménicamente determinable; y otro que es un acto fenoménico, material, contingente, malo en sentido *derivativo*. El pecado derivativo depende del originario, así como la inclinación (contingente) depende de la tendencia (necesaria). Llamaré a éste el argumento de la dependencia.

Disposición al bien y tendencia al mal pueden ser consideradas naturales e innatas en el hombre; aunque, como veremos, la primera es pensada como algo que pertenece al sujeto en tanto que algo suyo, interno a su propia constitución natural; mientras que la segunda concierne al hombre como un efecto, algo externamente derivado.³¹ La coexistencia de las dos cosas en el hombre, sostiene el filósofo prusiano, podría generar la idea de que la naturaleza humana se asume al mismo tiempo buena y mala, o ni buena ni mala. Después de todo, ¿por qué deberíamos considerar una de las dos soluciones (el hombre es bueno/el hombre es malo) como la única válida, y así oponerla unilateralmente a la otra?

Kant se esfuerza en procurar una respuesta clara a esta duda en términos que define como *rigorismo*.³² Según su solución no hay posible vía media entre bien y mal, puesto que se trataría de una respuesta contradictoria y, por ende, inaceptable, ya sea con respecto a las acciones o al carácter. Bien y mal son términos contradictorios; no admiten intermedios (prin-

31. Kant hace patente la diferencia formal entre disposición (innata) y tendencia (adquirida o contraída) a la hora de introducir los conceptos: “La tendencia se diferencia de una disposición, puesto que, aunque pueda ser innata, no requiere ser necesariamente representada como tal: sino que puede venir pensada también (cuando es buena) como adquirida, o (cuando es mala) como contraída por el hombre mismo” (“Er [der Hang] unterscheidet sich darin von einer Anlage, daß er zwar angeboren sein kann, aber doch nicht als solcher vorgestellt werden darf: sondern auch (wenn er gut ist) als *erworben*, oder (wenn er böse ist) als von dem Menschen selbst sich *zugezogen* gedacht werden kann”). R1, II, p. 675.

32. R1, *Anmerkung*.

cipio del tercero excluido).³³ Tampoco es posible la posición neutralista (“los hombres no son ni buenos ni malos”).³⁴ De acuerdo con él, por razones cuyo entendimiento no está a nuestro alcance (inaccesibilidad epistémica), se verifica una corrupción o perversión de la disposición buena; y esta perversión, por así decirlo, la “contamina” por completo, en su *totalidad*, no en partes. La disposición (buena) sigue vigente, pero contaminada *globalmente* por la tendencia mala. Por eso el restablecimiento en el bien, como veremos, no sólo es un proceso muy difícil, sino propiamente un evento incomprensible para el sujeto moral. El nuevo estado nunca puede ser alcanzado de forma perfecta (o, por lo menos, no en la representación que el sujeto moral tiene de sí mismo), así que, aun siendo reinstituido en el bien, el sujeto moral queda siempre —y forzosamente tiene que representarse a sí mismo— como malo.

No es difícil ver cómo el argumento de la dependencia y el rigorismo ponen la libertad humana bajo el yugo de un insuperable condicionamiento. Por un lado, expone que el mal radical actúa sobre las inclinaciones de manera análoga a la acción de lo necesario sobre lo contingente. Con ello Kant obtiene dos resultados: 1) establece el mal en una dimensión que trasciende los males empíricos y que, como tal, es insuperable (orientación metafísica); y 2) garantiza que el mal sea sólo *virtualmente* superable a nivel contingente, lo que es compatible con las instancias morales del perfeccionamiento. El mal no puede ser superado en el primer sentido (absoluto); mientras que, en el segundo sentido (relativo), es posible perfeccionarse, pero sin llegar a un límite definitivo (a saber, sin llegar a ser actualmente bueno). Esto, empero, equivale a decir que el mal no puede ser superado ni en sentido abso-

33. Esto no quiere decir que toda la filosofía práctica kantiana sea reconducible a una oposición entre bien y mal, en exclusión de los intermedios (*adiaphora*). Sobre este punto véase Allen Wood, “The evil in human nature” en Gordon Michalson (Ed.), *Kant’s religion within the boundaries of mere reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 31–57, pp. 38–41; y Lawrence R. Pasternack, *Kant on Religion within the boundaries of mere reason*, Routledge, Londres, 2014, pp. 89–93.

34. En una decisión que implique la adopción de una máxima buena o mala (tercero excluido), si el agente no acepta el punto de vista de la ley, adopta inevitablemente el punto de vista opuesto, así que no puede ser neutral.

luto ni relativo. Por otro lado, el rigorismo excluye que el sujeto moral se califique como, al mismo tiempo, bueno y malo, ni como bueno ni malo; así que aquél, dado que nunca puede ser actualmente bueno, es necesario que sea *siempre y totalmente* malo.

El mismo léxico kantiano es elocuente: la ya consignada expresión “fundamento de determinación subjetiva del libre arbitrio” (*ein subjektiver Bestimmungsgrund der Willkür*) indica una vertiente metafísica de la necesidad que, aunque desconocida e inefable, no suena menos ineluctable que el determinismo naturalista.³⁵ La libertad kantiana no es sólo defectiva, sino sujeta al condicionamiento de un mal que no parece ser superable, ni formal ni materialmente. Tenemos aquí un segundo problema (Problema 2) de la libertad kantiana: si la libertad indica la presencia de un condicionamiento originario insuperable, que, en este caso, se caracteriza como tendencia al mal, ¿cómo es posible conciliar con este condicionamiento la noción de la libertad, puesto que esta última, aunque en sentido defectivo, implica la elección entre máximas opuestas y contradictorias (o buenas o malas)?

El carácter defectivo de la noción kantiana de libertad presupone que ésta sea determinada como *inefable* (Problema 1). Con esto tenemos una determinación de la libertad, que, sin embargo, al ser inefable, no elimina la imputabilidad. Pero ¿cómo se puede hablar de un sujeto defectivamente libre en presencia de un “mal radical e innato en la natura humana”,³⁶ que es tan arraigado que resulta, *de jure* y *de facto*, insuperable? Hay aquí un problema del que es difícil no percatarse,³⁷ para el cual buscaré la respuesta más adelante.

35. “Tendencia” y “disposición” tienen un papel muy similar al que poseen, en la *Crítica de la razón pura*, las intuiciones puras del “espacio” y del “tiempo” en la sensibilidad. Stephen Richard Palmquist, *Kant’s Critical Religion...*, p. 155.

36. “[...] ein radikales, angebournes (nichts destoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes) Böse in der menschlichen Natur [...]”. R1, III, p. 680.

37. Richard Jacob Bernstein, “Reflections on radical evil: Arendt and Kant” en *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, Lawrence & Wishart, Londres, vol. 85, Nº 1/2, primavera-verano de 2002, pp. 17-30.

El espectáculo del mal y el problema de su superación

Por un lado, la disposición buena nos orienta naturalmente a la aceptación de la máxima conforme a la ley moral; pero, por otro lado, la tendencia mala produce ineluctablemente inclinaciones contrarias a dicha aceptación. El resultado es una insuficiencia humana radical en el cumplimiento de la ley moral. De acuerdo con el filósofo de Königsberg, esta insuficiencia es verificable, *constatable*, en la historia del género humano, incluso, como a menudo se repite en el texto, en los mejores hombres (*in jedem, auch dem besten*). La palabra apenas mencionada, “constatable”, redirige a una evidencia empírica, que es el único respaldo que Kant parece ofrecer a su teoría del mal radical. Los pasajes relevantes son los dos siguientes:

- a. “[Los que creen en] esta opinión [el progreso hacia lo mejor], sin duda, no la obtuvieron de la experiencia, si es que se refieren al bien y al mal moral (y no a la civilización), puesto que la historia de todos los tiempos la niega de la manera más contundente”.³⁸
- b. “Que una tendencia depravada de este tipo tenga sus raíces en el hombre es algo de lo cual podemos ahorrarnos la prueba formal, en consideración de la abundancia de ejemplos clamorosos que la experiencia nos pone ante los ojos en los asuntos humanos”.³⁹

El énfasis sobre la evidencia del mal es un gesto del Kant moralista, quizás del lector de Rousseau, que, sin proporcionar deducciones, se limita a *indicar* el espectáculo de la *pravitas* humana, en todo momento de la historia y en toda latitud, afirmando que esta ubicuidad ya es

38. “Diese Meinung aber haben sie sicherlich nicht aus der Erfahrung geschöpft, wenn vom Moralisch-Guten oder Bösen (nicht von der Zivilisierung) die Rede ist; denn da spricht die Geschichte aller Zeiten gar zu mächtig gegen sie”. R1, pp. 664–665.

39. “Daß nun ein solcher verderbter Hang im Menschen gewurzelt sein müsse, darüber können wir uns, bei der Menge schreiender Beispiele, welche uns die Erfahrung an den Taten der Menschen vor Augen stellt, den förmlichen Beweis ersparen”. R1, III, pp. 679–680.

elocuente de por sí y constituye una prueba material suficiente del mal radical contra toda ilusión de progreso moral.⁴⁰ La referencia (en “b”) a una prueba formal de la existencia del mal es una *vexata quaestio* en la interpretación de R1.⁴¹ Me parece que no existe razón alguna para creer que el texto proporciona una prueba de este tipo; por el contrario, el pasaje consigna claramente que no hay necesidad de ofrecerla y que la mejor prueba es representada por el espectáculo endémico y universal del mal.

En otras ocasiones, sin embargo, nuestro filósofo juzga de manera diferente el criterio de la evidencia empírica en la moral. En *La religión*, por ejemplo, nos recuerda que, frente al acto moral, bueno o malo, nunca estaremos seguros de imputarlo al individuo, puesto que de éste no conocemos las intenciones y podemos únicamente postular que ellas dependen de la íntima, consciente adhesión a alguna máxima, buena o mala. La indicación de la experiencia es aquí inmediatamente denunciada como criterio insuficiente.⁴² En otro pasaje afirma que, aun cuando la experiencia compruebe la tendencia al mal, esta prueba (*Erfahrungsbeweis*) no consigue permitirnos conocer el verdadero carácter del mal y el fundamento de nuestra interna oposición a la ley moral.⁴³ El texto kantiano muestra entonces una cierta oscilación en su estima del valor probatorio de la evidencia empírica: por un lado, la acepta; por otro, la rechaza.

40. Kant polemiza con la idea “heroica” de quienes piensan que el mundo camina, aunque de manera apenas perceptible, de lo peor hacia lo mejor (*vom Schlechten zum Bessern*).

41. Varios autores ofrecen reconstrucciones de una —o incluso más— prueba *a priori* por parte de Kant. Véase, por ejemplo, Henry E. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Nueva York, 1990; Stephen Richard Palmquist, *Kant's Critical Religion...*, pp. 155–160. Concuerdo con Wood en sostener que, si Kant tiene en mente y proporciona una prueba, ésta no será una deducción trascendental ni una demostración *a priori* (Allen Wood, “The evil in human nature”, pp. 54–57); aunque la posición de Pasternack es aún más compleja (Lawrence R. Pasternack, *Kant on Religion...*, pp. 98–118).

42. “[...] aber die Maximen kann man nicht beobachten, sogar nicht allemal in sich selbst, mithin das Urtheil, daß der Täter ein böser Mensch sei, nicht mit Sicherheit auf Erfahrung gründen”. R1, p. 665.

43. “Wenn nun aber gleich das Dasein dieses Hanges zum Bösen in der menschlichen Natur, durch Erfahrungsbeweise des in der Zeit wirklichen Widerstreits der menschlichen Willkür gegen das Gesetz, dargetan werden kann, so lehren uns diese doch nicht die eigentliche Beschaffenheit desselben, und den Grund dieses Widerstreits [...]”. R1, III, p. 683.

El énfasis de Kant sobre la universalidad del mal, además, se revela potencialmente letal con respecto al proyecto político ilustrado del cual se acompaña. Si el hombre tiende necesariamente —aunque libremente— al mal, si toda idea de progreso moral es imposible, ilusoria, o se reduce sólo a una premisa indulgente de los moralistas (*eine gutmütige Voraussetzung der Moralisten*), cuyo valor es únicamente parenético, ¿para que deberíamos esforzarnos en construir contextos públicos orientados a la educación de sujetos moralmente capaces y en transformarnos en sujetos morales responsables? ¿Qué razón y qué posibilidad real habría de *salir* del estado de inmadurez (*Unmündigkeit*)⁴⁴ construyendo repúblicas respetuosas de los derechos subjetivos y hasta grandes ligas permanentes para la realización de un estado de paz mundial, cuyo requisito es, en última instancia, la existencia de una comunidad civil de personas moralmente adultas?⁴⁵

La respuesta kantiana, como es sabido, consiste en lo siguiente: si vale la máxima que nos ordena ser hombres mejores, entonces debe valer como consecuencia que, efectivamente, *podamos* ser mejores. La inderogabilidad de la ley moral implica la posibilidad de su aplicación. Si nuestra razón nos ordena hacer algo, debe también ser posible obedecerla. Lo que no es posible, según Kant, es comprender de qué manera ocurre este restablecimiento del sujeto en el bien; pero que sea posible, eso no podemos dudarlo, ya que la ley moral lo impone y no es pensable que nos ordene lo imposible. Esta posibilidad, no obstante, es planteada en términos de perfectibilidad y no de efectivo alcance de la perfección moral. El filósofo apunta a la perfectibilidad indefinida

44. Literalmente, “minoría de edad” según el famoso incipit de la *Respuesta a la pregunta ¿qué es la Ilustración?* (1784): “Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen [...]”. Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1977.

45. En *La religión* hay referencias sustanciales al proyecto republicano, internacional y cosmopolítico kantiano. Véase en particular R1, III, pp. 681–682 y R3 (en relación con el concepto de una esencia ética común, *ein ethisches gemeines Wesen*).

del sujeto moral,⁴⁶ que es sin duda compatible con la idea del progreso moral (e, incluso, según él, con la idea de la inmortalidad del alma).⁴⁷

En otros pasajes del corpus kantiano, sin embargo, esta noción de perfectibilidad, evidentemente progresiva, choca con un duro pesimismo antropológico, que, por el contrario, parece incompatible con toda vertiente político-transformativa de la *Aufklärung* y explícitamente adverso respecto a la noción misma de un progreso moral. A menudo este pesimismo es tan marcado que Kant prefiere representarse la acción de una finalidad buena inmanente a la natura (su propia versión de la noción tradicional de providencia) para suplir las deficiencias de la disposición moral humana.⁴⁸ Es como si él reconociera que el individuo, quizás, pueda ser perfectible, aunque de manera imperfecta y reversible, pero la especie, no; y que no sea posible entonces prescindir de la representación de una astucia de la natura o de la historia para poder *esperar* su redención. La pregunta, frente a esta versión peculiarmente iluminista del mal radical, es entonces la siguiente: si creemos que el mal radical es insuperable, ¿tiene todavía sentido un proyecto político iluminista orientado al desarrollo de la persona?

La exigencia de la superación de este estado corrupto es un imperativo y, como tal, decíamos, hay que considerarlo actuable. Si la ley manda incondicionadamente, entonces debe ser posible cumplirla; aunque, como sabemos, nunca en términos de una definitiva adquisición, sino de un perfeccionamiento indefinido y siempre reversible. Tradicionalmente, la superación del condicionamiento del mal se pone como reinstitución o reinstauración del hombre en el bien por medio de la gracia (*Gnade*). El autor prusiano, sin embargo, no acepta la doctrina de

46. Sobre la idea del perfeccionamiento en Kant véase Gerardo Cunico, *Il millennio del filosofo. Chiliasmo e teleologia morale in Kant*, ETS, Pisa, 2001.

47. Ver, por ejemplo, II, 4, 252 en Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*: “Dieser unendliche Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer ins Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich”.

48. Véase, por ejemplo, *Sobre la paz perpetua*, primer suplemento: *Von der Garantie des ewigen Friedens* en Immanuel Kant, *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1977.

la gracia (o, por lo menos, no cuando implique la creencia en una “influencia divina sobre nuestra moralidad”, creencia que induce al sujeto a sentirse dispensado de la obligación moral del auto-perfeccionamiento⁴⁹), pues la considera una superstición productora de sentimientos fanáticos⁵⁰ y favorable a las pretensiones mundanas de un clero que se cree depositario de los medios de la gracia. Finalmente, sin embargo, la acepta como una de estas “ideas exuberantes” que son inaccesibles al conocimiento; algo incomprensible (*als etwas Unbegreifliches*), pero útil desde el punto de vista práctico.⁵¹

En lugar de la gracia, Kant habla de un restablecimiento (*Wiederherstellung*) en el camino del bien mediante el progresivo auto-perfeccionamiento (*Selbstbesserung, Fortschreitung*). En este punto, sin embargo, propone una tercera limitación epistémica insuperable (inefable 3): todo lo que el sujeto puede saber, asegura el autor, es que este restablecimiento es posible; pero, con respecto a la comprensión de su modalidad, tanto a) en nosotros mismos como b) en la realidad del mundo, el sujeto permanece drásticamente limitado.⁵² b) En la realidad del mundo no es posible entender cómo puede realizarse el progreso moral, ya que el hombre (como especie) sugiere actuar bajo el condicionamiento irresistible de la tendencia opuesta; así que, como ya lo consigné, Kant recurre a menudo a la representación de una astucia providencial de la natura, si bien la considera privada de todo valor científico. a) En nosotros mismos el cambio viene descrito como una transformación de la intención consciente (*Umwandlung der Gesinnung*)⁵³ que

49. Véase R4.

50. Sobre el fanatismo (*Schwärmerei*) remito al lector al pasaje fundamental en la segunda *Crítica*. I, 3, 206–208 en Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*.

51. Véanse las notas 67 y 68.

52. “Allerdings, was die Begreiflichkeit, d.i. unsere Einsicht von der Möglichkeit derselben betrifft, [...] als durch Freiheit möglich vorgestellt werden soll; aber der Möglichkeit dieser Wiederherstellung selbst ist er nicht entgegen”. R1, All. Anm., p. 701.

53. Sobre la noción kantiana de “Gesinnung” véase Alison Hills, “Gesinnung: responsibility, moral worth, and character” en Gordon Michalson (Ed.), *Kant’s religion within the boundaries of mere reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 79–97; Lawrence R. Pasternack, *Kant on Religion...*, segunda parte.

descansa en una transformación del fundamento interno supremo en el sentido de la aceptación de todas las máximas en la ley moral.⁵⁴ Se trata de un cambio total, una transformación integral del sujeto, que nuestro autor evoca mediante la expresión “el nuevo corazón” (*das neue Herz*), un cambio cuya profundidad, sin embargo, permanece insondable al mismo sujeto moral: “la profundidad de su corazón (el fundamento subjetivo supremo de sus máximas) queda impenetrable a él mismo”.⁵⁵

Debido a la orientación metafísica de su noción del mal (respuesta fuerte), no sorprende que nuestro filósofo declare inefable también este tercer aspecto de su reflexión sobre el mal, es decir, el cambio de la motivación interna —o, como también podríamos decir, la *conversión* del sujeto al bien—. Es en realidad inexplicable e incomprensible cómo un sujeto moral concebido como algo tan radicalmente condicionado por el mal (un mal insuperable, cuya raíz es inhumana e inefable) pueda reinstaurarse en la vía del bien y perfeccionarse en ella ilimitadamente. De ahí que resulte necesario contemplar que se realice en él un cambio interno de la intención que lo instituya (¿y conserve?) en el camino de la perfección. Pero ¿de dónde proviene el cambio? Es aquí inevitable, creo, encontrar ciertas semejanzas entre la teoría kantiana de la incomprensibilidad de la conversión (que, *mutatis mutandis*, hallamos también en Platón y en William James)⁵⁶ y la doctrina tradicional de

54. “Veränderung des obersten inneren Grundes der Annehmung aller seiner Maximen dem sittlichen”. R1, All. Anm., p. 701.

55. “[...] weil die Tiefe des Herzens (der subjektive erste Grund seiner Maximen) ihm selbst unerforschlich ist”. *Idem*.

56. William James, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Routledge, Londres, 2002, lecciones IX y X. Sobre la teoría jamesiana de la conversión véase Pietro Montanari, “El mal y el ‘ateísmo funcional’ en creencias de tipo liberatorio. Reflexiones sobre las *Variedades de la experiencia religiosa* de William James” en *Contextualizaciones Latinoamericanas*, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, vol. 2, N° 21 (12), junio de 2019. Sobre la inefabilidad del evento de la conversión en Platón, véase Pietro Montanari, “Lógos-páthos. Motivos de la conversión en Platón” en *Hypnos. Revista Digital de Filosofía greco-romana*, Facultad de Filosofía de São Bento/Pontificia Universidad Católica de São Paulo, São Paulo. Artículo aceptado y en proceso de publicación.

la gracia, tan influyente, además, en el *milieu* protestante en el cual se formó el filósofo de Königsberg.⁵⁷

La doble condición negativa de la libertad

El hombre aparece a sí mismo como integralmente determinado cuando se considera como fenómeno (*sub specie necessitatis*), pero como defectivamente libre cuando se advierte como sujeto moral. Esta libertad, decíamos, es el resultado de una limitación epistémica, una palabra positiva que denota una condición originaria defectiva. Cabe añadir ahora que consiste en una doble incapacidad: por un lado, la imposibilidad de determinar por qué la ley se impone al sujeto moral de manera absoluta e incondicionada; y, por otro lado, la imposibilidad de entender por qué, pese a esa imposición, éste se aleja de la ley. La solución a estos dos *incomprehensibilia* no está al alcance del sujeto; pero *ambos* constituyen su condicionamiento originario como ser moral, el *factum* de la voluntad (causalidad con libertad). La libertad del sujeto significa entonces una doble negación: 1) no es libre de no ser fiel a la ley, pero 2) tampoco es libre de no tender al mal... mientras ignora el porqué de ambas cosas (el *ante-factum*).

Conforme a la segunda limitación (inefable 2), que ya conocemos, el mal es algo que *trasciende* al sujeto. La trascendencia del mal, como vimos, no estriba en alguna representación metafísica sobrenatural, esto es, no tiene un contenido metafísico determinado y explícito que, según nuestro autor, sería inadmisibile por razones ya sea teoréticas (las representaciones metafísicas no conocen propiamente nada) o

57. En una importante contribución sobre el tema, Michalson habla de una “Kantian theory of grace” (Michalson, Gordon, “Moral regeneration and divine aid in Kant” en *Religious Studies. An International Journal for the Philosophy of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, vol. 25, Nº 3, septiembre de 1989, pp 259–270, p. 264). Sobre la influencia protestante (Lutero) véase Robert Merrihew Adams, “Introduction” en Allen Wood y George di Giovanni (Eds.), *Kant, Religion within the boundaries of mere reason and other writings*, Cambridge University Press, Nueva York, 1998, pp. VII–XXXII, pp. XIV–XV. Martinetti coloca la gracia (persistencia de la voluntad en la vía del bien) entre las teorías secundarias del sistema kantiano de la religión. Véase Piero Martinetti, “La religione in Kant”, p. 76.

prácticas (inmoralidad de las supersticiones). Más bien, si es que el mal indica una corrupción originaria de la disposición buena que tiene que ser (defectivamente) imputada al sujeto moral, la trascendencia del mal resulta hasta ahora de dos órdenes de consideración:

- Insuperabilidad: el mal es condición y horizonte insuperable de la existencia del hombre (no está en su poder superar el mal).
- Inaccesibilidad: el fundamento del mal es declarado epistémicamente inaccesible (el hombre ignora cuál es el origen de su propia corrupción interna).

Ambos aspectos apuntan hacia una dimensión inhumana del mal radical; indican algo que no está al alcance del hombre con respecto al poder de condicionamiento (el sujeto no puede superarlo) y a su origen (el sujeto no puede conocerlo). El hombre verifica este poder, que influye sobre él de manera derivada, a cada momento en sus propios actos y en los actos de los demás. El mismo valor otorgado a la evidencia, al espectáculo del mal, sugiere en cierto sentido que el sujeto observa el resultado de su acción no como algo que le pertenece esencialmente, sino derivativamente, como el efecto de una causa desconocida.⁵⁸ De esta manera, el filósofo, al mismo tiempo que resta todo valor al contenido del discurso metafísico tradicional sobre el mal, lo reafirma en su propio discurso como *orientación* metafísica, inefable y alusiva.

Sin embargo, la tendencia al mal no es el único principio que limita al sujeto moral. Hay también otra limitación (inefable 1) que se trata ahora de ilustrar. El sujeto tampoco es libre de ser plena y perfectamente malo. La razón, escribe Kant, nunca puede pervertirse hasta el punto de destruir la autoridad de la ley moral en ella y la fuerza de la obligación que consigue de esta autoridad. En el primer apartado de R2 (“Personifizierete Idee des guten Prinzips”) la figura de Jesús como

58. El sujeto, afirma Kant, no puede conocer “el verdadero carácter (*Beschaffenheit*) del mal ni el fundamento (*Grund*) de [la] oposición (*Widerstreit*)” entre libertad y ley.

hijo unigénito de Dios es interpretada como ideal de la plenitud moral, imagen arquetípica (*Urbild*) de la intención moral en su plena integridad, capaz de elevarnos a la idea del deber humano universal.⁵⁹ En un pasaje fundamental el autor señala:

Es justamente porque no somos nosotros los autores de esta [idea de la razón], sino que ella se ha instalado en el hombre sin que podamos entender ni siquiera cómo la natura humana ha podido ser receptiva para ella, que es mejor decir que esta imagen originaria ha descendido del cielo hacia nosotros y que ha adquirido la humanidad (en efecto, representarse que el hombre, por naturaleza malo, se aleja del mal con su sola fuerza hasta elevarse al ideal de la santidad, no es para nada más fácil que representarse que este último adquiere la humanidad, que de por sí no es mala, y que se degrada en ella).⁶⁰

El modelo cristológico, “modelo de la humanidad en que Dios se complace”, es el símbolo insuprimible de la “disposición moral originaria” que se impone al sujeto de manera absoluta e incomprensible, proclamando así que su mismo origen como ser moral es divino e inalcanzable para los hombres.⁶¹

Como puede verse, la idea es declarada incomprensible en su origen, pero también es en absoluto vinculante en su condicionamiento sobre el sujeto (orientación metafísica). La moralidad, por medio del mo-

59. “Zu diesem Ideal der moralischen Vollkommenheit, d.i. dem Urbilde der sittlichen Gesinnung in ihrer ganzen Lauterkeit uns zu erheben, ist nun allgemeine Menschenpflicht, wozu uns auch diese Idee selbst, welche von der Vernunft uns zur Nachstrebung vorgelegt wird, Kraft geben kann”. R2, 1a, p. 712.

60. “Eben darum aber, weil wir von ihr nicht die Urheber sind, sondern sie in dem Menschen Platz genommen hat, ohne daß wir begreifen, wie die menschliche Natur für sie auch nur habe empfänglich sein können, kann man besser sagen: daß jenes Urbild vom Himmel zu uns herabgekommen sei, daß es die Menschheit angenommen habe (denn es ist nicht eben sowohl möglich, sich vorzustellen, wie der von Natur böse Mensch das Böse von selbst ablege, und sich zum Ideal der Heiligkeit erhebe, als daß das letztere die Menschheit (die für sich nicht böse ist) annehme, und sich zu ihr herablasse)”. *Idem*.

61. “[...] imgleichen würde die Idee eines Verhaltens nach einer so vollkommenen Regel der Sittlichkeit für uns allerdings auch als Vorschrift zur Befolgung geltend, er selbst aber nicht als Beispiel der Nachahmung, mithin auch nicht als Beweis der Tunlichkeit und Erreichbarkeit eines so reinen und hohen moralischen Guts für uns, uns vorgestellt werden können”. R2, 1b, pp. 716-717.

delo, manda incondicionadamente (*unbedingt*) permanecer fiel (*treu bleiben*) a la ley. El sujeto, sostiene Kant, nunca puede transgredir las leyes morales “a la manera de un rebelde” (*rebellischerweise*). Pero ¿cómo ocurre que este “incondicionado”, que nos constituye y que no somos libres de no aceptar, coexiste con la otra limitación, la tendencia igualmente innata, originaria e insuperable al mal radical, que igualmente nos condiciona de raíz? ¿Qué quiere decir que el hombre no puede superar el mal, pero tampoco puede rebelarse al mandato de la ley moral?

En efecto, daríamos por sentado, con base en lo antedicho, que esto sea exactamente lo que ocurre en virtud de la tendencia al mal, a saber, una abierta rebelión del sujeto moral ante la ley misma. Puesto que en todo acto moral la máxima, buena o mala, debe ser libremente aceptada por el sujeto; y puesto que la aceptación de la máxima expresa una elección libre y consciente, parece obvio concluir que la elección del mal debe coincidir con una abierta negación del bien. Si para actuar mal es necesario aceptar libremente la máxima mala, ¿cómo es posible que el sujeto, al aceptarla, no sea también ‘rebelde’ a la ley? Para tratar de contestar es preciso determinar previamente cuál es el aspecto en específico humano del mal: *en cuáles límites* concibe Kant que se puede definir al hombre como malo por naturaleza.

Qué es el mal humano: inversión axiológica y oposición al mal absoluto

El autor de *La religión* afirma que el mal radical humano tiene un carácter específico y limitado, a saber, no consiste en una perversión de la razón legisladora como tal, en una perfecta negación de la ley interna —lo que sería contradictorio y absurdo—, sino en la subordinación, efectuada por el sujeto moral, de la máxima moral a la máxima del *amor sui*. El hombre (como especie) es malo porque —y en la medida en que— “invierte [*umkehrt*] el orden moral de los motivos [*Triebfe-*

dern, fuerzas impulsoras] en el momento mismo que los acepta en sus máximas”.⁶² El mal humano no es otra cosa que la inversión (*Umkehrung*) de la jerarquía correcta que debe haber entre los motivos que impulsan la acción. Lo que antes se presentó en general como una corrupción de la disposición, se define ahora de manera más específica como una inversión axiológica, un poner abajo el valor que debería estar arriba. Es sólo de esta manera específica y limitada como el sujeto humano puede decirse malo.

Como se recordará, el *amor sui* es parte de la disposición al bien y constituye los primeros dos grados de éste, la animalidad y la humanidad (la tercera, la personalidad, queda inmune a toda corrupción).⁶³ Esta disposición, como vimos, es esencialmente buena. Además, según el autor prusiano, las tres clases de esta disposición (animalidad, humanidad y personalidad) son buenas no sólo negativamente (porque no se oponen de por sí a la ley moral), sino positiva y activamente (porque la promueven). El principio que corrompe la disposición humana y lleva al sujeto a la inversión no puede entonces sino ser externo al hombre. El sujeto es malo también en el sentido que, en él, el origen de mal remonta a un origen externo a su propia disposición interna (buena). El mal radical, en *La religión*, no es tratado como un problema que pueda resolverse en la comprensión del sujeto trascendental, de su constitu-

62. “Folglich ist der Mensch (auch der beste) nur dadurch böse, daß er die sittliche Ordnung der Triebfedern, in der Aufnehmung derselben in seine Maximen, umkehrt”. R1, III, p. 684.

63. La disposición a la personalidad es asociada por Kant con el sentimiento del respeto (*Achtung*) hacia la ley moral, siendo así un fin de la disposición natural de un carácter bueno. Dicha disposición no es todavía la personalidad misma, que es la idea de la ley moral, o la idea de la humanidad, sino el principio subjetivo que nos empuja a adoptar esta idea en nuestras máximas (véase R1). En la *Crítica de la razón práctica* se define la personalidad como libertad e independencia frente al mecanismo de la naturaleza toda (“Persönlichkeit, d.i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur”), la segunda y suprema naturaleza del hombre (“seine zweite und höchste Bestimmung”) hacia la cual el sujeto experimenta veneración (*Verehrung*) y respeto. Véase I, 3, 209 en Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*.

ción interna y de su autonomía,⁶⁴ sino que es noción heterónoma, que presupone e implica constantemente la referencia a una dimensión sobrenatural que lo condiciona.

Para no ver en las páginas kantianas el resultado de una incomprensible contradicción entre instancias lógicamente incompatibles (autonomía y heteronomía), es necesario entender de qué manera específica el mal caracteriza al sujeto moral humano, a saber: a) como una inversión axiológica efectuada por este último (autonomía), b) cuyo fundamento, sin embargo, es externo a él (heteronomía). Esto se explica de la manera siguiente. El sujeto no está predeterminado a actuar mal (el acto malo contingente no es *materialmente* predeterminado), pero la tendencia lo condiciona a la inversión axiológica (el sujeto está *formalmente* predispuesto a realizar actos contingentes malos). El condicionamiento formal deriva de una causa externa e inefable (metafísica, como veremos), y, en este sentido, el hombre no es libre de no actuar mal; pero sus actos contingentes no son predeterminados: la disposición le permite actuar de manera conforme a la ley, aunque sea en el marco de una tendencia al mal formalmente insuperable.

Kant construye esta noción limitada y relativa del mal humano mediante otra, a saber, la noción de un mal absoluto, inhumano, llevado a cabo en abierta y proclamada oposición al modelo cristológico.⁶⁵ El autor distingue explícitamente el mal humano (*Bösartigkeit*), innato y radical,

64. Bernstein declara que, en su noción de mal radical, la semántica de la tendencia al mal (“causal influence”, “causal efficacy”) es incompatible con la necesidad de la responsabilidad y autonomía del sujeto, admitida por el mismo Kant como indispensable para la acción moral (“Kant is at war with himself”). Véase Richard Jacob Bernstein, “Reflections on radical evil: Arendt and Kant”, p. 26. Bernstein, como muchos intérpretes antes de él (empezando por Goethe), considera inaceptable el condicionamiento metafísico en el que Kant sitúa al sujeto moral. El problema, sin embargo, es que la autonomía de este sujeto, en Kant, no significa una oposición al condicionamiento metafísico y teológico. Giovanni Ferretti, *Ontologia e teologia in Kant*, Rosenberg & Sellier, Turín, 1997.

65. Sobre la figura de Jesús en Kant véase Giovanni Ferretti, “Immanuel Kant. Dal Cristo ‘ideale’ della perfetta moralità al ritorno del Cristo della fede ai ‘confini’ della ragione” en Silvano Zucal (Ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea. I. Da Kant a Nietzsche*, San Paolo, 2000, pp. 51–72; Manfred Kuehn, “Kant’s Jesus” en Gordon Michalson (Ed.), *Kant’s religion within the boundaries of mere reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 156–174.

respecto a una maldad diabólica (*Bosheit*), que consiste en la consciente intención (*Gesinnung*) de aceptar como motivo en sus máximas el mal como tal.⁶⁶ Este término extremo del mal se define en el curso del primer libro de manera genérica y, en un primer momento, parece servir sólo como hipótesis límite que denota negativamente lo que el mal humano *no puede ser* (aunque, como veremos, al final de R1 y al comienzo de R2, Kant indicará —de manera que considero inequívoca— que el mal absoluto tiene para él un referente sobrenatural, aunque inefable).

La tendencia humana al mal, en su faceta formal e insuperable (el mal radical), *no puede* coincidir con el mal absoluto, ya que su condicionamiento es opuesto a —y derivado de— una fuente externa que, por el contrario y por el hecho de no ser humana, es capaz del mal en sentido absoluto. Es únicamente en este sentido relativo y limitado que Kant declara al hombre como malo por naturaleza: entendiendo que una tendencia mala —de la cual el sujeto ignora el origen (externo a su propia constitución moral), pero que lo predispone formalmente a elegir mal (por inversión axiológica de los motivos)— lo ha llevado a una corrupción insuperable.

La corrupción humana se manifiesta así en una fragilidad natural, la cual puede degenerar en la perversidad de un corazón malo (*ein böses Herz*), si bien queda siempre enmarcada en la disposición natural originaria, que es buena y naturalmente orientada a la obediencia de la ley (aunque esta orientación no sea suficiente para el restablecimiento del sujeto en el bien). Rebelarse, en el caso diabólico, significa llevar a cabo una consciente y frontal insurrección contra el mandato incondicionado de la razón que nos impone ser fieles (*treu bleiben*) a la ley. En otros términos, para un sujeto definido *ex hypothesi* como diabólico (esto es, capaz del mal absoluto) no existe la primera condición limita-

66. "Die Bösartigkeit der menschlichen Natur ist also nicht sowohl Bosheit, wenn man dieses Wort in strenger Bedeutung nimmt, nämlich als eine Gesinnung (subjektives Prinzip der Maximen), das Böse als Böses zur Triebfeder in seine Maxime aufzunehmen (denn die ist teuflisch) [...]". R1, III, p. 685.

tiva del sujeto moral humano (inefable 1), y el mandato de ley resulta por completo negado. Para los hombres, al contrario, la adopción de la máxima mala se realiza siempre en el marco de la primera limitación, la de una razón legisladora cuyo imperativo resuena de manera incondicionada en la conciencia, aun cuando el sujeto actúe mal (así que, como veremos, en el hombre el máximo de perfidia corresponde en realidad a un máximo de autoengaño o mala fe).

Puede decirse entonces que en el sujeto humano es necesario que los dos condicionamientos (inefables 1 y 2) operen contemporáneamente si es que se debe encontrar una solución al Problema 2 (¿cómo es posible que el sujeto pueda elegir entre bien y mal si en él es insuperable la tendencia al mal?). Tal problema puede resolverse únicamente mediante la limitación y especificación del concepto de mal radical humano. Esta limitación, repito, se obtiene en tres pasos: a) distinguiendo entre la tendencia formal (necesaria) y los actos (contingentes) del sujeto; b) enmarcando la presencia en el hombre de la tendencia al mal en una disposición buena, interna, que orienta (necesariamente) al sujeto al respeto de la ley (de manera que éste no pueda negarla aun cuando sus actos contingentes sean malos); y c) separando el mal humano, así relativizado, de un —hasta ahora hipotético— mal diabólico, absoluto, capaz de llegar a una perfecta negación de la moralidad. De ello resulta que, si bien el hombre no puede no ser malo (tendencia formal), sus actos contingentes no resultan predeterminados por esa tendencia natural.

Tras haber expuesto de qué manera específica y limitada es posible decir que el hombre es malo por naturaleza, hay sólo dos maneras de considerar el problema del mal radical en el escrito kantiano, una débil y una fuerte:

- a. El mal humano se resuelve en la subordinación del grado superior de la disposición (la personalidad) a los grados inferiores (el *amor*

sui), sin tomar en cuenta los factores trascendentes, inhumanos e inefables, cuyo valor queda a nivel hipotético.

- b. El mal humano consiste en la ya consignada inversión; pero ésta no es autónoma, deriva de la perversión de los grados inferiores de la disposición por parte de un principio exterior (desconocido, inefable), así que es algo que trasciende lo humano.

En el primer caso se enfatiza sólo lo que hay de específicamente humano en el mal: una subordinación mala (errónea) en el marco de una disposición humana natural que es y permanece esencialmente buena. El mal se esfuma en una simple connotación adjetival, o bien, no indica nada más que una especie de disfuncionalidad del sujeto moral. En el segundo caso, por el contrario, se acentúa el origen inhumano del mal: hay corrupción de la disposición buena en virtud de la acción de una causa trascendente inefable. El mal, en este caso, adquiere una acentuada connotación sobrenatural. En ambos casos la corrupción produce máximas perversas, pero sólo en el primero éstas no son más que errores de una personalidad buena (respuesta débil); mientras que, en el segundo caso, indican además la influencia del condicionamiento sobrenatural inefable de la corrupción (respuesta fuerte).

Esta ambigüedad entre respuesta débil y fuerte es el reflejo de la ya presentada ambivalencia del discurso kantiano, a saber, la intención, por un lado, de mantener abierta la puerta al aspecto sobrenatural de la religión (aunque transformándolo en una noción límite teóricamente impenetrable), y, por otro lado, de neutralizar las representaciones corrientes de este aspecto, debido a sus elementos irracionales y supersticiosos. Es por eso que el campo de lo suprasensible (*das Feld des Übersinnlichen*) se declara en la *Crítica del juicio* como inaccesible (*unzugänglich*):

Hay un campo ilimitado, pero también inaccesible, a toda nuestra facultad de conocer, a saber, el campo de lo suprasensible, donde no encontramos

un territorio (*Boden*) para nosotros y sobre el cual no podemos tener, por consecuencia, ni por medio de conceptos del intelecto ni por medio de conceptos de la razón, un dominio (*Gebiet*) de conocimiento teórico; un campo que nosotros tenemos que ocupar con ideas que aventajen el uso tanto teórico como práctico de la razón; ideas a las cuales, sin embargo, no podemos dar [...] nada más que una realidad práctica.⁶⁷

La conservación del aspecto sobrenatural, en su valor práctico, es declarada en una nota en la sección final del primer libro de *La religión*, la *Allgemeine Anmerkung*, cuya función es exponer algunos *parerga*, uno al final de cada libro de la obra, sobre “ideas exuberantes” (*überschwengliche Idee*) relacionadas con la religión racional, aunque estén *stricto sensu* fuera de su alcance:

La razón, siendo consciente de su incapacidad de satisfacer su propia exigencia moral, se extiende hasta algunas ideas exuberantes, que puedan compensar esta carencia, sin que esto signifique una ampliación de su propio dominio [...]. En efecto, considera que, en caso de que en el inaccesible campo de lo sobrenatural haya algo más de lo que ella puede comprender, este algo, aun siendo ignoto para ella, puede ser útil a su buena voluntad.⁶⁸

La utilidad de estas “ideas exuberantes” estriba, según el filósofo, en su capacidad de alimentar una fe reflexiva (*reflektierend*), opuesta a la dogmática (*dogmatisch*), que pretende introducirlas como si se tratara

67. “Es gibt also ein unbegrenztes, aber auch unzugängliches Feld für unser gesamtes Erkenntnisvermögen, nämlich das Feld des Übersinnlichen, worin wir keinen Boden für uns finden, also auf demselben weder für die Verstandes- noch Vernunftbegriffe ein Gebiet zum theoretischen Erkenntnis haben können; ein Feld, welches wir zwar zum Behuf des theoretischen sowohl als praktischen Gebrauchs der Vernunft mit Ideen besetzen müssen, denen wir aber, [...] keine andere als praktische Realität verschaffen können [...]”. Immanuel Kant, *Kritik der Urteilkraft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1977.

68. “Die Vernunft im Bewußtsein ihres Unvermögens, ihrem moralischen Bedürfnis ein Genüge zu tun, dehnt sich bis zu überschwenglichen Ideen aus, die jenen Mangel ergänzen könnten, ohne sie doch als einen erweiterten Besitz sich zuzueignen. [...] Sie rechnet sogar darauf, daß, wenn in dem unerforschlichen Felde des Übernatürlichen noch etwas mehr ist, als sie sich verständlich machen kann, [...] dieses ihrem guten Willen auch unerkannt zu statten kommen werde [...]”. R1, *Allgemeine Anmerkung*, nota 19, p. 704.

de certezas. El resto de la nota se dedica a rechazar esta pretensión y denunciar sus efectos deplorables.

La respuesta débil: el mal como mala fe

Como mostraré, no hay duda de que Kant entendía la tendencia al mal en el segundo sentido (respuesta fuerte). Ya vimos que la tendencia al mal es reafirmada repetidas veces como impenetrable en su origen e insuperable en sus efectos sobre el sujeto, así que parece inevitable considerarla como el resultado de un irresistible condicionamiento, externo y derivado, sobre las “*Annehmungen*” del sujeto. Si es así, lejos de ser el resultado de una simple debilidad humana, la subordinación de la ley moral a la ley del *amor sui* se transforma en un verdadero condicionamiento metafísico que empuja insuperablemente al sujeto a alejarse de la norma. Y, sin embargo, no hay duda de que, en ciertos pasajes, el primer sentido es el que resulta dominante (respuesta débil).

Es el caso, por ejemplo, de las páginas centrales de R1 (tercer apartado), en las que leemos que el mal radical se identifica con la ya antedicha inversión de los motivos (*Umkehrung der Triebfedern*), que Kant atribuye a la debilidad humana. La *fragilitas* (*Gebrechlichkeit*), como consigné anteriormente, es el primer grado, el menos grave, de la tendencia al mal y coincide con la debilidad para cumplir con las máximas adoptadas.⁶⁹ Ahora, postula Kant, es justamente de la fragilidad que se origina (*entspringt aus*) todo mal humano *en general*; y afirma que este defecto “puede coexistir con una voluntad generalmente buena”. El hombre es bueno; el mal no es más que una debilidad, una inflexión negativa de esta bondad fundamental, que conoce varios grados de perversión. Ésta es la parte en la que el discurso kantiano encuentra el punto más bajo de inflexión en su ilustración de la tendencia al mal en el hombre. No sólo éste es incapaz de perfidia diabólica, de una consciente y de-

69. “[...] die Schwäche des menschlichen Herzens in Befolgung genommener Maximen überhaupt, oder die Gebrechlichkeit der menschlichen Natur [...]”. R1, II, p. 675.

terminada insurrección contra la ley, sino que la vertiente sobrenatural ha pasado por completo a segundo plano.

Se abre, en este punto, una consideración sobre la *mala fe* que acompaña a la fragilidad. Aunque actuando mal —esto es, invirtiendo el orden de la jerarquía y subordinando la ley moral a las inclinaciones del *amor sui*—, el hombre puede mantener las acciones exteriormente conforme a la ley, “como si derivaran de leyes puras”.⁷⁰ Éste se contenta únicamente con ver, en el mejor de los casos, la conformidad (exterior) de sus acciones con la ley, pero no la derivación (interna) de éstas a la ley. No se cuestiona, en otros términos, si la conformidad corresponde a una auténtica motivación e intención consciente (*Gesinnung*). Se trata así de una deslealtad (*Unredlichkeit*); pero, al mismo tiempo, de un *no querer ver* que su propia motivación es impura.⁷¹ Con respecto a su propia intención, el hombre se miente a sí mismo y a los demás. Este vicio, añade el autor, permanece a nivel de una *culpa* no premeditada en los primeros dos grados de la tendencia al mal, *fragilitas* e *impuritas*; mientras que, en el tercero, *pravitas*, se torna una culpa premeditada (*dolus*).

La definición de este grado último del mal humano como premeditado nos reconfirma que, lejos de ser un acto diabólico (una rebelión plenamente consciente y transparente), el acto malo tiene que ver con una especie de autoengaño del sujeto: el culmen del mal humano no es más que una perfidia (*Tücke*) que lo lleva a engañarse (*sich selbst zu betrügen*) con respecto a su propia motivación, haciendo que no se

70. “[...] als ob sie aus echten Grundsätzen entsprungen wären [...]”. R1, III, p. 684.

71. “Diese Unredlichkeit, sich selbst blauen Dunst vorzumachen, welche die Gründung echter moralischer Gesinnung in uns abhält, erweitert sich denn auch äußerlich zur Falschheit und Täuschung anderer [...] und liegt in dem radikalen Bösen der menschlichen Natur [...]”. R1, III, p. 686.

cuide de ésta y se considere justificado (*gerechtfertigt*).⁷² Es sin duda sorprendente que el punto máximo del autoengaño coincida con el único acto humano malo que Kant reconoce como premeditado y doloso. Parecería más bien que las cosas deberían estar al revés (que a un máximo de premeditación correspondiera un máximo de conciencia); pero, evidentemente, el filósofo de Königsberg no piensa que entre premeditación y autoengaño exista contradicción, puesto que interpreta a este último como mala fe, como un *querer* justificarse, de lo cual el sujeto, en el fondo, tiene conciencia. Sea como fuese, según Kant, esta deslealtad con nosotros mismos y con los otros constituye la mancha (*Fleck*) de la corrupción de nuestra especie. Y, añade, no será sino hasta que nos liberemos de ella cuando lograremos realizar adecuadamente el bien (el proyecto socio-político ilustrado).

¿A qué se ha reducido aquí el mal radical innato y su abominable espectáculo? A los productos de la fragilidad humana, cuyo grado de perversión aumenta conforme incrementa nuestra tendencia, en parte hipócrita y en parte alucinada, a la auto-justificación. Pero la respuesta no se acaba en este punto. La fragilidad humana, a partir de sus faltas interiores (en la “*Gesinnung*”), se extiende y se hace visible en falsedad y engaño *socialmente* generalizados y amplificados.⁷³ Se abre entonces otro capítulo en la definición kantiana del mal radical, que, esta vez, su autor constata en las perversas influencias recíprocas que se instituyen entre *amor sui* y vida social.

El amor propio se transforma ahora en un querer adquirir valor ante los ojos de los demás (el vicio de la *humanitas*), una disposición que, aun siendo originariamente buena (constitutiva de la *Menschheit*), se

72. En sus clases sobre ética, impartidas entre 1775 y 1781, Kant definía esta tendencia a la auto-justificación como una alucinación incurable: “Every man must guard against moral self-conceit, against believing himself morally good and having a favourable opinion of himself. This feeling of moral self-sufficiency is self-deception; it is an incurable hallucination”. Citado en Stephen Richard Palmquist, *Kant's Critical Religion...*, p. 162.

73. Véase la nota 71 (“erweitert sich denn auch äußerlich zur Falschheit und Täuschung anderer”).

corrompe rápidamente produciendo una verdadera plétora de vicios sociales, finalmente culminante en la *lubido dominandi*. Sobre este aspecto y su importancia no será necesario detenernos más tiempo, puesto que ha sido adecuadamente enfatizado por otros.⁷⁴ La transcendencia del mal, su origen imperscrutable, queda ahora detrás del escenario. Resalta en su lugar “l’aiuola che ci fa tanto feroci”,⁷⁵ el efecto visible y antropológicamente cognoscible del mal, el triste espectáculo de la *vanitas* en todas las formas de la vida social.

La respuesta fuerte: metafísica del mal e interpretación del pecado original

Como ocurre con la doctrina de la gracia, existen importantes analogías y diferencias también entre la teoría kantiana del mal y la doctrina tradicional del pecado original. Comparada con la doctrina cristiana del pecado, la perspectiva de Kant muestra un desacuerdo irresoluble acerca de la *herencia* del mal, que el autor define como la menos adecuada (*die unschicklichste*) entre todas las maneras de representar la propagación del mal entre los miembros de nuestra especie. El mal radical, si es que debe ser algo moralmente significativo, debe ser imputable al sujeto que lo realiza. Y esto es suficiente para excluir cualquier transmisión hereditaria de la culpa.⁷⁶

En contraparte, el filósofo se declara de acuerdo con el método de las Escrituras en su representación del origen del mal (el pecado original). En realidad Kant propone una interpretación alegórico-racional-

74. Allen Wood, “The evil in human nature”, pp. 47–50.

75. “Paraíso” en Dante Alighieri, *Divina comedia*, XXII, 151.

76. Es ésta la tercera explicación de la derivación del mal criticada por Kant (teoría 3). Como ya vimos, nuestro autor excluye que el mal pueda venir de la sensibilidad, que pertenece al primer grado de la disposición, buena por naturaleza: si la sensibilidad fuera la raíz del mal, el acto malo no sería imputable al sujeto (teoría 1). Sería también contradictorio y absurdo si viniera de una corrupción de la razón legisladora, que no puede pervertirse a sí misma, ya que es la condición misma de la moralidad (teoría 2).

lista del cuento bíblico,⁷⁷ según la cual el episodio narrado en el *Génesis* no ilustraría el origen temporal y empírico del mal, sino su “origen racional”. Con esta distinción se entiende que no hay un primer evento histórico positivo en virtud del cual el hombre, a) ni como especie, b) ni como individuo particular, se vuelve malo para luego permanecer sustancialmente en esta situación.

Según nuestro autor no sólo a) no sería posible imputar a un hombre una culpa cometida antes por otro hombre, sino que tampoco b) sería posible considerar a un hombre imputable de un mal en virtud de *otras* culpas cometidas antes por él mismo. Si así fuese, el sujeto nunca sería libre de culpa y, con eso, su acción dejaría *ipso facto* de ser moralmente imputable. Así que es preciso concebir al hombre siempre en un estado de inocencia (libertad) originaria antes de que realice cualquier acto moral, con independencia de toda prestación anterior, buena o mala, aun sabiendo que en él la tendencia al mal es inextirpable y lo predispone —pero no predetermina— a fallar. Kant interpreta entonces la inocencia originaria del cuento bíblico como una manera de referirse al estado de libertad, actual y necesitada, en el que el sujeto siempre se encuentra ante la acción moral: “En efecto, cualquiera haya sido su conducta anterior y cualesquiera sean las causas naturales que influyen en él, que sean internas o externas, su acción queda libre y no determinada por ninguna de estas causas, de manera que puede y debe siempre ser juzgada como un uso originario de su libre arbitrio”.⁷⁸

El texto bíblico, según el filósofo, en el mito del pecado originario representa la condición necesariamente libre del sujeto moral (origen

77. Kant declara, acerca de esta interpretación, que no pretende ser filológica ni históricamente fidedigna, sino compatible con el planteamiento de una religión racional (que, sin embargo, define como el punto verdaderamente esencial de la cuestión). Véase R4, nota 15, p. 692: “Das hier Gesagte muß nicht dafür angesehen wer den, als ob es Schriftauslegung sein solle, etc.”.

78. “Denn: wie auch sein voriges Verhalten gewesen sein mag, und welcherlei auch die auf ihn einfließenden Naturursachen sein mögen, imgleichen ob sie in oder außer ihm anzutreffen sein: so ist seine Handlung doch frei, und durch keine dieser Ursachen bestimmt, kann also und muß immer als ein ursprünglicher Gebrauch seiner Willkür beurteilt werden”. R1, IV, p. 689.

racional), con independencia de toda conducta anterior suya, así como de sus antepasados, quienes no podrían de ninguna manera determinar su acción en un sentido o en otro (origen temporal). Así, Kant entiende el pasaje bíblico en exacta contradicción respecto a la doctrina tradicional de la transmisión del pecado.

En su lectura del pasaje bíblico, sin embargo, añade otra consideración hermenéutica de gran importancia que reintroduce, esta vez explicitándola más allá de cualquier duda, la orientación metafísica de su planteamiento sobre el mal. El mito del pecado, según él, poniendo la corrupción originaria no en un hombre sino en un espíritu (*in einem Geiste*) cuyo destino es más elevado que el humano (simbolizado por la criatura tentadora del cuento), representaría lo que, para nosotros, hay de inefable, impenetrable, externo e inhumano en el mal.⁷⁹ El discurso vuelve ahora a la dimensión trascendente del mal, que ya vimos implicada de manera continua en el trasfondo del texto.

El argumento se construye de la siguiente manera:

(P1) Puesto que el mal debe haberse originado *de lo que es moralmente malo* (y no de los límites de la naturaleza humana),⁸⁰

(P2) y, puesto que nuestra disposición natural es buena,⁸¹

(C1) resulta que no podemos comprender de dónde nos llega el mal moral.⁸²

Hay otra posible conclusión:

79. "Diese Unbegreiflichkeit, zusamt der näheren Bestimmung der Bösartigkeit unserer Gattung drückt die Schrift in der Geschichtserzählung dadurch aus, daß sie das Böse, zwar im Weltanfange, doch noch nicht im Menschen, sondern in einem Geiste von ursprünglich erhabener Bestimmung voranschickt, wodurch also der erste Anfang alles Bösen überhaupt als für uns unbegreiflich [...]". R1, IV, pp. 692–693.

80. "Das Böse hat nur aus dem Moralisch-Bösen (nicht den bloßen Schranken unserer Natur) entspringen können [...]". R1, IV, p. 692.

81. "[...] und doch ist die ursprüngliche Anlage [...] eine Anlage zum Guten [...]". *Idem*.

82. "[...] für uns ist also kein begreiflicher Grund da, woher das moralische Böse in uns zuerst gekommen sein könne". *Idem*.

(C2) resulta también que el hombre cae en el mal únicamente por un alejamiento del bien, y no de manera irremediable (*nicht von Grund aus verderbt*), sino por seducción (*durch Verführung*).

Con base en C2 el sujeto puede entonces hacer lo que debe, por ejemplo, perfeccionarse como sujeto moral en devenir (de manera que el proyecto ilustrado readquiere su relativa viabilidad), aunque lo hace en un mundo en el que dominan las tendencias al mal.⁸³ En virtud de lo antedicho, no es difícil entender cómo el autor de *La religión* logra relativizar (*Milderung*) el mal radical humano haciéndolo compatible con la instancia del perfeccionamiento.

Tenemos aquí la evidencia textual del punto más importante, a saber, que en Kant se conserva la referencia a un origen sobrenatural del mal, que, aun cuando sea declarado inaccesible a nuestra comprensión, conserva su papel tradicional de influencia sobre la corrupción de la disposición buena (la inversión axiológica). La acentuación del aspecto humano del mal, identificado con la fragilidad, la inversión, la mala fe y los vicios sociales, impide ver en buena parte del escrito la presencia de esta sombra sobrenatural inhumana (P1) que, en realidad, está presente todo el tiempo en el discurso kantiano, si bien lo está oscura e implícitamente.

Con el pasaje consignado adquirimos también la importante indicación, esta vez explícita, de que la tendencia humana al mal (el mal radical) no deriva de un genérico fundamento primo inaccesible, sino, más directamente, de *algo* moralmente malo (*aus dem Moralisch-Bösen*) y no identificable con lo humano. Ignoramos de cuál otro fundamento depende a su vez este último, pero es ahora evidente que, de acuerdo

83. “[...] der Mensch aber nur als durch Verführung ins Böse gefallen, also nicht von Grund aus (selbst der ersten Anlage zum Guten nach) verderbt, sondern als noch einer Besserung fähig [...]”. R1, IV, p. 693.

con Kant, hay un “ente” moralmente malo, inefable y que se caracteriza por lo siguiente:

- No coincide con el fundamento primo inefable de la aceptación de las máximas buenas y malas.
- Tampoco coincide con la debilidad (*fragilitas*) humana, con nuestra naturaleza, sino que es su corruptor: produce el mal radical en el hombre (mediante la inversión axiológica, la *Umkehrung*).
- Es nuestro antagonista (y seductor) en el camino de perfeccionamiento, un antagonista diferente de lo humano, puesto que es capaz de una rebelión activa y deliberada contra la ley moral.⁸⁴

Se añade otro misterio al misterio: no sólo ignoramos el fundamento (del mal moral, de la aceptación de las máximas buenas y malas), sino que también ignoramos qué es este ente moralmente malo del cual nuestra propia maldad deriva. Por esta razón ha sido representado a menudo de manera intuitiva, afirma Kant, como un espíritu superior y diabólico. Este punto es reiterado en R2 cuando el filósofo reprocha a los antiguos estoicos el no haber sido capaces de discernir al verdadero enemigo (*Feind*) del bien, sino que lo identificaron erróneamente con las inclinaciones naturales, mientras él se refiere a

[...] un enemigo en cierto sentido invisible, que se oculta detrás de la razón [...]. Así que es fácil entender cómo lo filósofos, para quienes no es bienvenido un principio de explicación que permanece eternamente envuelto en la oscuridad, aunque sea inevitable, pudieron malinterpretar al verdadero antagonista del bien [...]. Así, no debería sorprender si el apóstol [Pablo, Ef. 6, 11] representa a este enemigo *invisible* que corrompe los principios,

84. “[...] im Gegensatz mit einem verführenden Geiste, d.i. einem solchen Wesen, dem die Versuchung des Fleisches nicht zur Milderung seiner Schuld angerechnet werden kann, vorgestellt [...]”. *Idem*.

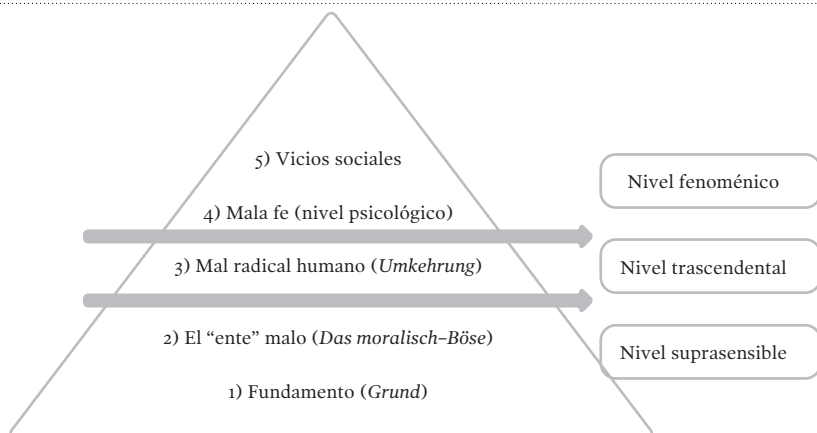
conocible únicamente mediante sus efectos sobre nosotros, como un *espíritu* [*Geist*] externo a nosotros y malo [...].⁸⁵

La trascendencia del mal estriba, pues, no sólo en su aspecto inaccesible e insuperable, sino también en su explícita inhumanidad representada simbólicamente en un “espíritu” antagonista. La posición del mal absoluto deja de ser una hipótesis y revela tener aquí un referente objetivo inefable. La teoría kantiana del cambio de la “*Gesinnung*” (la interna conversión al bien) adquiere esta vez toda su dramática centralidad. ¿Cómo puede el sujeto intentar liberarse de las garras de este ente inefable (el mal absoluto) si no es por medio de un incomprensible cambio del “corazón” que lo instituya y preserve en esta intención? Como puede verse, el esquema de la doctrina tradicional es, en gran medida, preservado.

No nos queda más que representar a este “ente” malo en una posición jerárquica intermedia, enigmáticamente “autónoma”, entre el fundamento inefable de la moralidad en general (que, se supone, no puede ser malo, por no poder corromperse) y el mal radical humano (que es malo sólo por derivación), del cual es explícitamente reconocido como la fuente. Obtenemos así una especie de jerarquía de las fuentes y manifestaciones del mal en *La religión*, cuyos primeros grados, originarios y fundamentales (inhumanos), son inaccesibles al entendimiento; mientras que los efectos (humanos) llegan a ser visibles y cognoscibles desde el punto de vista fenoménico mediante la perspectiva de la inversión axiológica situada a nivel trascendental (humano).

85. “[...] ein gleichsam unsichtbarer, sich hinter Vernunft verbergender Feind [...] so lässt sich's wohl begreifen, wie Philosophen, denen ein Erklärungsgrund, welcher ewig in Dunkel eingehüllt bleibt und obgleich unumgänglich, dennoch unwillkommen ist, den eigentlichen Gegner des Guten verkennen konnten [...] Es darf also nicht befremden, wenn ein Apostel diesen unsichtbaren, nur durch seine Wirkungen auf uns kennbaren, die Grundsätze verderbenden Feind, als außer uns, und zwar als bösen Geist vorstellig macht [...]”. R2, pp. 708 y 710.

Figura 1. La trascendencia del mal desde la teoría kantiana



Con eso ya no es posible reducir el mal radical kantiano a la sola inversión axiológica (nivel 3) con sus manifestaciones fenoménicas, psicológicas y sociales (niveles 4 y 5), como sugiere la respuesta débil al problema del mal humano, sino que es inevitable hacer remontar la tendencia humana al mal a la acción eficiente de un "ente" malo eficiente e inefable (nivel 2), que, cabe pensar, coincide con el mal absoluto, o diabólico, presentado anteriormente *ex hypothesi* con la finalidad de delimitar la noción del mal humano. Es evidente, en fin, que el discurso planteado en *La religión* se mueve en el marco de una trasposición racionalista de motivos religiosos tradicionales. En las páginas centrales de este artículo creo haber ilustrado de manera suficientemente clara el motivo por el cual esta enmarcación heterónoma no entra en contradicción con la premisa kantiana de la autonomía del sujeto moral.

Conclusiones

Pese a los problemas interpretativos que el texto pueda suscitar, y que aquí en parte intenté aclarar reconduciéndolos a una matriz unitaria,

la reflexión kantiana acerca del mal radical nos recuerda los límites de otras respuestas tradicionales ante el problema. Consignaré, por ejemplo, las cuatro siguientes:

- Reducción (lógico-ontológica) del mal humano a ignorancia, privación o ausencia del bien⁸⁶ (de derivación socrático-platónica y neoplatónica). Frente a esta respuesta Kant subraya, por un lado, a) que la disposición humana es naturalmente buena cuando se la considera bajo sus aspectos no ideales (animalidad, humanidad); y reafirma, por otro lado, b) que no puede ser neutralizada la cuestión del origen metafísico del mal, si bien su contenido se muestra impenetrable al sujeto moral. El mal humano (relativo) deriva de un mal inhumano (absoluto). Ambos puntos impiden que sea posible reducir el mal a ignorancia, privación o ausencia del bien.
- Origen corpóreo y sensible del mal humano (quizás de origen platónico, pero deriva esencialmente de la creencia cristiana en el pecado y en su transmisión). Ante esta solución Kant reitera que no es posible ni la herencia de la culpa ni la determinación del mal a nivel de la sensibilidad y de las inclinaciones naturales por dos razones: a) porque éstas son innatas, así que no son imputables al sujeto moral; y b) porque éstas “no tienen relación inmediata con el mal” (se vuelven malas por efecto de otro factor agente) y no constituyen la ocasión de su manifestación.
- Reducción del mal humano a sentimiento moral y a la dimensión social (enfoque de derivación empirista y positivista). Frente a esta explicación Kant enfatiza que la tendencia al mal, sin duda, se extiende y manifiesta (emerge) bajo la forma de sentimientos sociales, los cuales, sin embargo, no son más que expresiones de un “origen racional” del problema (la trascendencia del mal). Los sentimientos morales y la socialidad no explican de por sí ni el bien ni el mal, sino que reflejan la existencia de un problema

86. Maria Antonietta Pranteda enfatiza la importancia de este enfoque tradicional también en el caso kantiano (Maria Antonietta Pranteda, *Il legno storto. I significati del male in Kant*, Leo S. Olschki, Florencia, 2002). Efectivamente, en las *Lecciones de filosofía de la religión* (Immanuel Kant, *Lezioni di filosofia della religione*, Bibliópolis, Nápoles, 1988), el mal es interpretado todavía como una “mera negación”. Véase Lawrence R. Pasternack, *Kant on Religion...*, p. 105.

más fundamental a nivel de la voluntad y de sus inefables condicionamientos metafísicos.

- Identificación del mal humano, por lo menos en sus manifestaciones extremas, en la perversión de la razón legisladora. Posición declarada como contradictoria y absurda, ya que implicaría la transformación del sujeto moral en uno capaz de una consciente rebelión contra la ley moral (diabólico). El rechazo kantiano de esta identificación es completo. Kant plantea que la tendencia humana al mal deriva de un mal absoluto como ente metafísico. Una negación tan perfecta de la ley no está al alcance del sujeto moral (humano) y es literalmente inhumana (mal absoluto). El máximo de perfidia, en el hombre, coincide con un máximo de auto-justificación y autoengaño (mala fe). ✕

Fuentes documentales

- Adams, Robert Merrihew, “Introduction” en Wood, Allen y Giovanni, George (Eds.), *Kant, Religion within the boundaries of mere reason and other writings*, Cambridge University Press, Nueva York, 1998, pp. VII–XXXII.
- Allais, Lucy, “Transcendental idealism and metaphysics: Kant’s commitment to things as they are in themselves” en Heidemann, Dietmar Hermann y Stoppenbrink, Katja (Eds.), *Kant Yearbook: Anthropology*, De Gruyter, Berlín, 2010, pp. 1–31.
- Allison, Henry E., *Kant’s Theory of Freedom*, Cambridge University Press, Nueva York, 1990.
- Alston, William P., “Ineffability” en Donnelly, John (Ed.), *Logical Analysis and Contemporary Theism*, Fordham University Press, Nueva York, 1972.
- Barth, Karl, *Protestant thought: from Rousseau to Ritschl*, Harper & Brothers, Nueva York, 1959.
- Beck, Lewis White, *A Commentary on Kant’s Critique of Practical Reason*, University of Chicago Press, Chicago, 1960.

- Bernstein, Richard Jacob, “Reflections on radical evil: Arendt and Kant” en *Soundings: An Interdisciplinary Journal*, Lawrence & Wishart, Londres, vol. 85, Nº 1/2, primavera-verano de 2002, pp. 17-30.
- Cunico, Gerardo, *Il millennio del filosofo. Chiliasmo e teleologia morale in Kant*, ETS, Pisa, 2001.
- Esposito, Costantino, “I limiti del mondo e i confini della ragione. La teologia morale di Kant” en Fonnesu, Luca (Ed.), *Etica e mondo in Kant*, Il Mulino, Bolonia, 2008, pp. 237-269.
- *Lezioni di filosofia della religione*, Bibliópolis, Nápoles, 1988.
- Ferretti, Giovanni, “Immanuel Kant. Dal Cristo ‘ideale’ della perfetta moralità al ritorno del Cristo della fede ai ‘confini’ della ragione” en Zucal, Silvano (Ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea. I. Da Kant a Nietzsche*, San Paolo, 2000, pp. 51-72.
- *Ontologia e teologia in Kant*, Rosenberg & Sellier, Turín, 1997.
- Gonzaga de Souza, Draiton y Bresolin, Keberson, “Wille e Willkür: uma análise e uma interpretação na filosofia de Kant” en *Veritas (Porto Alegre)*, Pontificia Universidad Católica de Río Grande del Sur, Porto Alegre, vol. 64, Nº 1, 2019, pp. 1-26.
- Gregor, Mary (Ed.), *The Metaphysics of Morals (Metaphysik der Sitten)*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.
- Hills, Alison, “Gesinnung: responsibility, moral worth, and character” en Michalson, Gordon (Ed.), *Kant’s religion within the boundaries of mere reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 79-97.
- Höffe, Otfried, “Holy Scriptures within the boundaries of mere reason: Kant’s reflections” en Michalson, Gordon (Ed.), *Kant’s religion within the boundaries of mere reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 10-30.
- James, William, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Routledge, Londres, 2002.
- Jaspers, Karl, *Il male radicale in Kant*, Morcelliana, Brescia, 2011.
- Kant, Immanuel, “Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?” en *Gesammelte Werke*, Andhof, Estocolmo, 2015.

- “On the miscarriage of all philosophical trials in theodicy” en Wood, Allen y Giovanni, George di (Eds.), *Kant, Religion within the boundaries of mere reason and other writings*, Cambridge University Press, Nueva York, 1998, pp. 1–30.
- *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1977.
- *Kritik der praktischen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1977.
- *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1977.
- *Kritik der Urteilskraft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1977.
- *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1977.
- *The Metaphysics of Morals (Metaphysik der Sitten)*, Lara Denis (Ed.), Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido, 1996.
- Kanterian, Edward, *Kant, God, and Metaphysics: The Secret Thorn*, Routledge, Londres, 2018.
- Kuehn, Manfred, “Kant’s Jesus” en Michalson, Gordon (Ed.), *Kant’s religion within the boundaries of mere reason*, Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido, 2014, pp. 156–174.
- Langthaler, Rudolf, *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluß an Kant Philosophische Perspektiven* “zwischen skeptischer Hoffnungslosigkeit und dogmatischem Trotz”. Vol. I & II, De Gruyter, Berlín, 2014.
- Mancini, Italo, *Kant e la teologia*, Cittadella Editrice, Asís, 1975.
- Martinetti, Piero, “La religione in Kant” en Martinetti, Piero, *Ragione e fede*, Giulio Einaudi Editore, Turín, 1972, pp. 73–95.
- Michalson, Gordon, “Moral regeneration and divine aid in Kant” en *Religious Studies. An International Journal for the Philosophy of Religion*, Cambridge University Press, Cambridge, vol. 25, Nº 3, septiembre de 1989, pp. 259–270.
- Montanari, Pietro, “El mal y el ‘ateísmo funcional’ en creencias de tipo liberatorio. Reflexiones sobre las *Variedades de la experiencia religiosa* de William James” en *Contextualizaciones Latinoameri-*

- canas, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, vol. 2, Nº 21 (12), junio de 2019.
- “Epistemic and divine ineffability in Plato” en *Diálogos*, Departamento de Filosofía/Universidad de Puerto Rico, San Juan, vol. LII, Nº 108, 2021, pp. 7–35.
- “Lógos–páthos. Motivos de la conversión en Platón” en *Hypnos. Revista Digital de Filosofía greco-romana*, Facultad de Filosofía de São Bento/Pontificia Universidad Católica de São Paulo, São Paulo. Artículo aceptado y en proceso de publicación.
- “Strategic and religious ineffability in Plato and Plotinus” en *Diálogos*, Departamento de Filosofía/Universidad de Puerto Rico, San Juan, vol. LII, Nº 108, 2021, pp. 148–75.
- Palmquist, Stephen Richard, *Kant’s Critical Religion: Volume Two of Kant’s System of Perspectives*, Ashgate Publishing, Farnham, 2000.
- Pasternack, Lawrence R., *Kant on Religion within the boundaries of mere reason*, Routledge, Londres, 2014.
- Pirillo, Nestore (Ed.), *Kant e la filosofia della religione*, Morcelliana, Brescia, Italia, 1996 (actas de la conferencia para el bicentenario de la obra *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, Trento, enero de 1994).
- Pranteda, Maria Antonietta, *Il legno storto. I significati del male in Kant*, Leo S. Olschki, Florencia, 2002.
- Weil, Eric, *Problèmes kantians*, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1970.
- Willaschek, Marcus, *Kant on the sources of metaphysics: the dialectic of pure reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018.
- Winter, Aloysius, *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*, Georg Olms, Hildesheim, 2000.
- Wood, Allen, “The evil in human nature” en Michalson, Gordon (Ed.), *Kant’s religion within the boundaries of mere reason*, Cambridge University Press, Cambridge, 2014, pp. 31–57.



Esta obra está bajo una licencia internacional Creative Commons
Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0.