

EL MAL RADICAL DEL CORAZÓN HUMANO

PROBLEMAS FUNDAMENTALES DE LA ÉTICA DE KANT



POR MARTÍN VALDEZ OYAGUE

ASESOR: CIRO ALEGRÍA VARONA

A mis padres, María Julia y Alfredo, por su amor y su apoyo incondicional sin el cual estudiar filosofía me hubiera sido imposible. A mi hermano, Raúl, por aguantarme. A Kristell, corazón.



"[...] quizá, también en el alma debemos considerar no menos la existencia de algo contrario a la razón, que se le opone y resiste".

Aristóteles. *Ética nicomáquea* (1102b 23–25).

"El mal proviene de nosotros mismos porque no tenemos un ideal colectivo, una meta segura en el porvenir y, en nuestra incertidumbre del futuro, en la falta de nexos sociales estables y definidos, no sabemos dónde queremos ir juntos y nos debatimos en una perfecta vacilación y discontinuidad de propósitos colectivos".

Raúl Porras Barrenechea.

"Debí, por tanto, suprimir el *saber*, para obtener lugar para la *fe*".

Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura* (Bxxx).

"Pues tenéis que saber, estimados míos, que cada uno de nosotros es culpable por todos y por todo en la tierra, sin duda alguna, no sólo de la culpa general de la humanidad, sino por todos y por cada uno de los hombres en particular, en esta tierra".

Fiódor Dostoievski. *Los hermanos Karamázov*.

Índice.

Introducción.

1. El hombre es por naturaleza malo.

1.1. La predisposición al bien.

1.2. La propensión al mal.

1.3. La problemática diferencia entre una predisposición y una propensión.

1.4. La *Gesinnung*.

1.4.1. Voluntad, arbitrio y libertad.

1.4.2. Amor propio y ley moral.

1.4.2.1. Sobre el último confín de toda filosofía práctica.

1.4.3. Estructura de la máxima mala.

1.4.4. Ubicación de la *Gesinnung* en las profundidades del corazón humano.

1.5. El apriorismo de la tesis explicado.

2. La maldad desde un punto de vista histórico y antropológico.

2.1. La dialéctica natural del arbitrio.

2.2. La insociable sociabilidad.

2.2.1. Valor social contra valor absoluto.

2.2.2. El lento despertar de la razón.

2.2.3. Una teoría ética universal e histórica.

2.3. La presunción (*Eigendiunkel*).

2.4. Sobre la personalidad del filósofo y la empiricidad de la tesis del mal.

3. El corazón humano.

3.1. El misterio de la fundamentación.

3.2. El corazón como punto de contacto entre la ley moral y la sensibilidad humana.

3.3. El corazón humano como el lugar de lo insondable.

3.4. Una ética de la conciencia moral.

4. El corazón malo (o sobre la razón deformada).

4.1. El conocimiento de las fuerzas que mueven al hombre.

4.2. Narcisismo, o una deformación de la racionalidad.

Consideraciones finales: El discurso sobre los límites de la razón humana.

Apéndice I.

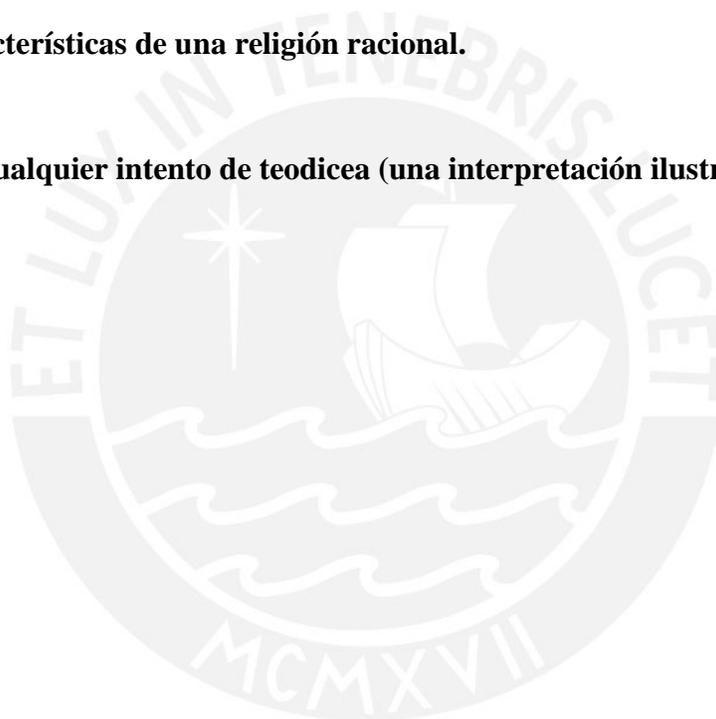
La ley moral.

Apéndice II.

Las características de una religión racional.

Apéndice III.

Contra cualquier intento de teodicea (una interpretación ilustrada del Libro de Job).



Abreviaciones y citado

Las citas a la obra de Kant son a las traducciones al español presentes en la Bibliografía, y refieren a la numeración de la Academia de Berlín (Ak), acompañadas de las siglas en alemán de la respectiva obra: *Antropología en sentido pragmático*, VA; *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*, G; *Crítica de la razón práctica*, KpV; *Crítica del discernimiento*, KU; "Ideas para una historia universal en clave cosmopolita", I; *La religión dentro de los límites de la mera razón*, R; "Probable inicio de la historia humana", MA; *La metafísica de las costumbres*, MS; *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, P; *Sobre la paz perpetua*, EF. Excepciones serán la *Crítica de la razón pura* (KrV), donde referiremos a la numeración A/B, las lecciones de antropología, citadas de *Antropología práctica*, donde citaremos esa edición por página, y al escrito "Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos de Teodicea", que traducimos del inglés, en el compendio de *Religion* en inglés presente en la bibliografía.

Introducción

Este trabajo constituye una investigación sobre el mal radical tal como aparece en la primera parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (en adelante, *Religión*). De lo que se trata es de presentar de forma crítica la tesis de Immanuel Kant que afirma una maldad innata en la naturaleza humana (R 6:32-39). Y si bien la tesis aparece de forma explícita y sistemática únicamente en dicha obra, nos preocuparemos en mostrar que, *mutatis mutandis*, atraviesa toda la filosofía moral kantiana, dado que articula una visión del ser humano que se hace presente en todas sus obras de moral, así como en sus escritos de antropología y de historia.

Este trabajo no sólo presenta sino que aboga por *dicha forma de hacer teoría ética*, en constante diálogo con otras disciplinas. No teme nutrirse de cuantos datos empíricos pueda extraer de investigaciones antropológicas y psicológicas, a la vez que sienta su preocupación máxima en el destino de nuestra especie, para lo que es necesario formular proyectos políticos y religiosos de magnitud histórica. Entender el mal radical significa entender cómo la ética se articula con estas otras disciplinas como la política, la antropología, la psicología y la historia.

Además del fin exegético de hacer inteligible la difícil tesis del mal radical en la naturaleza humana, se añade la propuesta de que dicha posición, de más de 200 años de antigüedad, sirve de base todavía hoy para reflexionar sobre problemas fundamentales. Un tema que subyace el presente trabajo, y considero de suma importancia, versa sobre la delgada línea

entre moral y religión, entendida esta última no como un cuerpo de creencias y prácticas de origen histórico (en ese sentido la diferencia para Kant es clara), sino como un tipo de experiencia humana tan antigua como la historia misma (y la razón), y por tanto, cierto discurso filosófico pero a la vez religioso. Tomo como ejemplo de este tipo de discurso, que además presenta a la perfección la doctrina kantiana del mal¹, el siguiente pasaje:

The difference between a good and a bad man does not lie in this, that the one wills that which is good and the other does not, but solely in this, that the one concurs with the living inspiring spirit of God within him, and the other resists it, and can be chargeable with evil only because he resists it. (William Law, citado por Huxley 2009: 178)

El autor es William Law, citado por Aldous Huxley, en el excelente compendio de una filosofía universal y eterna, titulado *The Perennial Philosophy*.

Al abordar la tesis de la maldad innata en el ser humano, tendremos que responder dos preguntas distintas, si bien conectadas. La primera interrogante se puede expresar del siguiente modo: *¿qué es el mal y cómo es posible?* Kant está en contra de una respuesta que pretenda total claridad y comprensión del problema, del "supuesto" de que "la existencia del mal moral en el hombre se deja explicar con toda facilidad" (R 6:59). El mal moral, al igual que la idea de una ley moral que opere con total realidad en el ser humano, es en última instancia "incomprensible" (R 6:59). La respuesta de Kant al problema del mal no pretende una inteligibilidad absoluta, sino que se tiene que aceptar como un tipo de discurso adecuado al tema, y por tanto, limitado, con supuestos razonables pero en última instancia indemostrables. Cualquier respuesta a esta pregunta supone una creencia ético-religiosa y supone un discurso histórico y en última instancia contingente. Para este trabajo nos limitaremos a mostrar qué elementos de la teoría del mal kantiana, y de toda su teoría ética, suponen propiamente un *creencia*, o un acto de fe.

La segunda interrogante apunta al carácter de moral de nuestra especie. Se trata de si el hombre es por naturaleza bueno o malo. Para Kant, la respuesta es obvia, evidente, si nos

¹ Kant caracteriza el "mal auténtico", adelantamos, como no querer "resistir a aquellas inclinaciones cuando le incitan [al hombre] a la transgresión, y esta intención es propiamente el verdadero enemigo" (R 6:58).

dirigimos a los hechos, a una investigación empírica no sólo de los individuos y de su interioridad sino de las relaciones sociales y entre los Estados; la respuesta es que el ser humano es malo por naturaleza. Pero, por supuesto, la tesis que afirme la maldad innata de la especie humana supone una respuesta, ya no tan obvia, a la primera interrogante. No obstante, una respuesta que se quede en el primer momento pecará de arbitrariedad y no podrá ser completa. Responder adecuadamente qué es el mal y cómo es posible requiere una investigación empírica acerca de nuestra propia naturaleza. Este trabajo debe mostrar cómo ambas respuestas se articulan en la tesis kantiana del mal radical y en el resto de la filosofía moral de Kant.

El primer capítulo presentará el mal radical tal como aparece en la primera parte de la *Religión*. Esta presentación, en tanto corresponde a lo expuesto por Kant, es confusa e incompleta, dado que se queda en la primera interrogante y sólo da luces sobre la segunda. Para compensar esta oscuridad recurriremos, en el segundo capítulo, a toda la investigación empírica de Kant sobre el carácter de nuestra especie, lo que supone la elaboración de una concepción histórica del ser humano en tanto ser natural y a la vez racional. En el tercer capítulo, nos volveremos sobre las bases de una posible respuesta a ambas interrogantes, al examinar el lugar donde la maldad se encuentra en el ser humano, a la vez que los límites inherentes a cualquier discurso sobre el mismo. En el cuarto y último capítulo recogeremos aquellos elementos de la teoría kantiana del mal que se encuentran vigentes en una tradición más amplia de pensamiento racionalista y humanista.

No deben dejar de consultarse los tres apéndices. El primero, breve, donde hago explícita la interpretación de la ley moral que trasciende (en sentido kantiano) todo el presente trabajo, con particular énfasis tanto en su calidad de una idea de la razón, como en lo que significa para nuestro actuar, dejando de lado muchas de las sutilezas que caracterizan el debate especulativo contemporáneo, completamente prescindibles para el entendimiento moral común, que juzga moralmente con la facilidad que distingue la mano derecha de la izquierda (KpV 5:155). El segundo presenta de forma sistemática las características de la iglesia racional que Kant tiene en mente como la comunidad ética, única forma mediante la cual los seres humanos podemos sobreponernos a nuestra maldad. El tercer y último

apéndice presenta un ejemplo del tipo de discurso religioso que Kant tiene en mente es posible acerca del problema del mal, así como del límite que supone para nuestra comprensión especulativa.



Capítulo I

El hombre es por naturaleza malo

Kant no era misántropo. Valga la aclaración en un trabajo acerca de la doctrina que señala la existencia en el ser humano de una maldad innata, que lo corrompe de raíz (R 6:29-39). Este *mal radical*, en realidad, se encuentra inserto, *entretelado* en un ser que está predispuesto "*al bien*" (R 6:28). Esta predisposición consta de tres clases.

1.1. La predisposición² al bien.

La primera predisposición, a la **animalidad**, refiere al instinto de supervivencia, de reproducción sexual (propagación de la especie), y a la necesidad de vivir en comunidad (R 6:26). Sobre esta predisposición se insertan vicios tales como la gula, la lujuria y la necesidad salvaje de vivir fuera de cualquier orden legal, aunque Kant es decisivo al aclarar que estos vicios "no proceden por sí mismos de aquella [pre]disposición como raíz" (R 6:26-27). Es decir, si bien el mal radical contamina esta predisposición, su origen propiamente debe buscarse en otro lado. En el capítulo 1.4.3 examinaremos exactamente cómo el mal radical corrompe las primeras dos clases de la predisposición al bien.

La predisposición a la **humanidad**, o social, involucra ya un elemento racional (ausente en la primera), y nos insta a lo que a grandes rasgos llamamos *cultura*, que en un principio

² La palabra alemana que usa Kant es *Anlage*. Martínez Marzoa la traduce como 'disposición' mientras que Wood y Di Giovanni hablan de una '*predisposition*'. Optaremos por la segunda alternativa, traducida al español.

puede entenderse como la necesidad de procurarnos la calidad de iguales ante los ojos de los demás, pero eventualmente puede derivar en "los mayores vicios" (R 6:27). Los vicios respectivos se darían sobre la base de actitudes como los celos y la rivalidad, y serían tales como "la *envidia*, la *ingratitude*, la *alegría del mal ajeno*, etc.", y en el "más alto grado de su malignidad" se denominan "*vicios diabólicos*" (R 6:27). Más adelante, Kant negará que el ser humano sea capaz de poseer una intención diabólica, que entiende como la capacidad de "acoger lo malo *como malo*" (R 6:37); exactamente qué está en juego con la resistencia de Kant para permitir dicha intención, será abordado en el capítulo 1.5. Pero, como acabamos de ver, Kant no niega que el ser humano sea capaz de realizar las peores acciones, al punto de considerar a los vicios respectivos con el calificativo de *diabólicos*.

Hay todavía una tercera predisposición, a la **personalidad**, o a la moralidad, que, siguiendo a la tradición, consiste en considerarnos como teniendo la ley moral inscrita —ya de alguna forma— en nuestros corazones³. En lenguaje de Kant, esto se expresa como considerando al respeto que nos genera la ley moral como un incentivo, suficiente por sí mismo, para determinar nuestro arbitrio (R 6:27); es decir, que la razón pura sea efectivamente práctica⁴. En esta predisposición "absolutamente nada malo puede injertarse" (R 6:27-28).

Es en el mismo texto de la *Religión* donde Kant afirma categóricamente que nuestra sensibilidad, tanto animal como social, nos constituye *para el bien* (R 6:28). Al comienzo de la segunda parte de la *Religión*, Kant es todavía más directo, y afirma que el enemigo de la moralidad "no ha de ser buscado en las inclinaciones naturales, meramente indisciplinadas pero que se presentan abiertamente y sin disfraz a la conciencia de todos, sino que es un enemigo en cierto modo invisible, que se esconde tras la Razón, y es por ello tanto más peligroso" (R 6:57), a la vez que agrega que "las inclinaciones naturales son, *consideradas en sí mismas, buenas*, estos es: no reprobables, y querer extirparlas no solamente es vano, sino que sería también dañino y censurable" (R 6:58). Kant descarta

³ Probablemente el ejemplo más cercano a Kant: "Y lo que Dios quiere que haga un hombre, no se lo hace decir por otro hombre, se lo dice él mismo, lo escribe en el fondo de su corazón" (Rousseau 1998: 313).

⁴ Sin embargo, esto es indemostrable: "[...] explicar *cómo pueda ser práctica la razón pura*, es algo para lo que toda razón humana es totalmente incapaz y cualquier esfuerzo destinado a buscar una explicación para ello supondrá un esfuerzo baldío" (G 4:461). Profundizaremos en este punto a lo largo del tercer capítulo.

explícitamente que el origen del mal se encuentre en nuestra sensibilidad (R 6:34-35). Que quede establecido que el origen del mal está ligado, pues, a la segunda predisposición, a nuestra humanidad.

Y sin embargo, el ser humano es considerado, en la teoría de Kant, como malo por naturaleza. Exactamente qué significa "naturaleza" en este contexto será explicado en las próximas secciones. Por el momento, hay que señalar que Kant cree que la maldad innata implica una propensión (*Hang*) que todos los seres humanos poseemos y de la que somos responsables, condición que, además, resulta evidente a cualquier observación.

1.2. La propensión al mal.

En un primer momento, la propensión se manifiesta como una mera **fragilidad**, como "la debilidad del corazón humano en el seguimiento de las máximas adoptadas" (R 6:29). Es decir, reconocemos a la ley moral como el incentivo "insuperable", pero a la hora de actuar, termina siendo más débil que la motivación del amor propio. Un ejemplo de esto sería reconocer la rectitud de la máxima 'no mentir', pero en una u otra circunstancia, por temor a lo que otras personas puedan pensar, o para salvarnos de una situación incómoda, terminar mintiendo precisamente por este temor, a pesar que reconozcamos que hicimos mal.

En segundo lugar, la **impureza** en la adopción de las máximas consiste en no admitir "la ley *sola* como motivo impulsor *suficiente*", sino que necesita de otros incentivos para determinar el arbitrio a lo que la ley moral le exige (R 6:30). Un claro ejemplo sería realizar acciones caritativas, no sólo porque es lo correcto, sino porque además nos genera cierto prestigio y valor social⁵.

En tercer lugar, la **malignidad** (o el estado de corrupción y perversión del corazón humano) consiste en la postergación del incentivo de la ley moral, y permite la adopción de máximas propiamente malas (si bien todavía podrían darse acciones conformes al deber). El libre arbitrio deja de reconocer la autoridad de la ley moral y por tanto, puede elegir cualquier máxima. Pretende encontrarse más allá del bien y del mal.

⁵ Al respecto, tanto Kant (G 4:398) como Jesús (Mateo 6: 1-4) reconocen que la caridad, por ese preciso motivo, para que tenga valor moral alguno, debe hacerse en secreto.

Claro que se podría afirmar que todas las características que hemos descrito, en especial las que corresponden al primer y segundo nivel de la propensión, son naturales en la especie; el ser humano simplemente *es así*. Pero tal afirmación está fuera de un lenguaje propiamente moral, únicamente desde el cual podemos afirmar categóricamente que si bien el ser humano *es así*, no obstante, *debería ser de otro modo*. Justamente, que reconozcamos que *debemos ser* de otro modo, implica que efectivamente *podemos serlo* (R 6:45, 49n).

Cuando Kant habla de la propensión al mal perteneciendo al ser humano *por naturaleza*, es decisivo al señalar que no por ello los seres humanos dejan de ser responsables moralmente (R 6:20-22). Esta propensión es natural al ser humano en la medida que es una característica de la especie de la que ningún individuo se ve exento, pero en tanto está vinculada al uso más elemental de su arbitrio, de ningún modo la podemos juzgar como determinante y exculpándonos de responsabilidad moral.

1.3. La problemática diferencia entre una predisposición y una propensión.

El ser humano está predispuesto, constituido para el bien; al mismo tiempo, señala la existencia de una propensión presente en la especie humana (en cada individuo de la especie, sin excepción) al mal moral. Esto es problemático; pero existe una forma, si bien sutil y oscura, de resolver esta aparente paradoja.

Una predisposición es *original* a un ser en tanto pertenece a su naturaleza, y puede referir tanto a sus partes constitutivas como la forma en que se conectan y funcionan (R 6:28). Se podría hablar de la predisposición del ser humano a respirar, que referiría a su sistema respiratorio. Las tres predisposiciones estudiadas, como señalamos al inicio del capítulo, pertenecen únicamente a la facultad de desear y al arbitrio. Kant cree que no podemos pensar la agencia humana sin esas características. La primera y la segunda resultan obvias; sólo la tercera está lejos de ser evidente, si bien aceptar su realidad es fundamental para toda la teoría ética del filósofo alemán. Una propensión, en cambio, no es sino "el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación⁶" (R 6:29), a saber, algo en el arbitrio humano, en la elección, que *tiende* al mal.

⁶ Kant define inclinación como un "apetito sensible, que le sirve al sujeto de regla (hábito)" (VA 7:265).

Esto sigue siendo, por supuesto, problemático. La propensión implica cierta (pre)determinación de la libertad humana, pero de tal forma que nuestro arbitrio sigue siendo responsable, puede *elegir* no contraerla. El razonamiento de Kant, tomando en cuenta las predisposiciones específicas que él mismo reconoce (a la animalidad, a la humanidad y a la personalidad), y los tres niveles de propensión al mal (fragilidad, impureza, malignidad), implicaría que las tres primeras operan y están presentes siempre, hagamos lo que hagamos, bien o mal, pues así estamos constituidos, mientras que los tres grados de la propensión, si bien tan difundidos en la especie que son considerados justamente innatos, puede el ser humano sobreponerse, y el solo hecho de no hacerlo ya lo vuelve responsable moralmente, es decir, malo.

Kant parece no querer decir otra cosa que: somos por naturaleza frágiles en nuestras determinaciones, impuros en nuestras motivaciones, e incluso propensos a elegir en contra de los fines que reconocemos morales. Esta cualidad, a saber, el mal radical, si bien natural y presente en todo individuo de la especie, debe, sin embargo, ser pensada "como *contraída* por el hombre mismo" (R 6:29), en cada acto de su libertad. Podemos sobreponernos a ella.

En la siguiente sección examinaremos el lugar donde se encuentra el mal radical, así como su estructura.

1.4. La *Gesinnung*.

La mera conformidad de las máximas con una ley universal, requerida por el imperativo categórico en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (en adelante *Fundamentación*), nos presenta la figura de un agente moral ubicado fuera del tiempo, de su sociedad, de su cultura, preocupado únicamente por la forma pura de sus máximas. En realidad, más que de un *agente*, Kant parece estar hablando de un mecanismo o procedimiento⁷. Por supuesto que dicha lectura, si bien difundida entre los intérpretes, no soporta un examen a profundidad de dicha obra, y menos aún de toda su filosofía moral.

A esta imagen aparentemente atemporal, ahistórica, puramente formal y en última instancia caótica cuando es aplicada a un ser de carne y hueso, se le contraponen el cuadro que se

⁷ No sorprende, pues, que su ética haya sido tomada como una ética *procedimental*.

termina de formar en la *Religión*, al introducirse la *Gesinnung*⁸, que, como procederemos a mostrar, le aporta direccionalidad, coherencia, sistematicidad y en últimas instancia orden a la agencia humana.

Cuando Kant habla de la maldad que el ser humano posee "por naturaleza", se refiere únicamente al "fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas), que precede a todo hecho que se presente a los sentidos, dondequiera que resida este fundamento" (R 6:21). La *Gesinnung* se define como el "primer fundamento subjetivo de la adopción de las máximas, no puede ser sino única, y se refiere universalmente al uso todo de la libertad" (R 6:25). La *Gesinnung* es, por tanto, la forma específica de la naturaleza humana, en lo que se refiere al uso de la libertad, y es en sí misma una elección, un acto de la libertad.

De esto queda claro que no se refiere a la naturaleza del hombre en un sentido sensible y, por lo tanto, biológico, sino que apunta a un lugar insondable para nuestra experiencia (R 6:21, 25, MS 6:392, G 4: 406-408), y este *lugar*⁹, se podría decir, está ubicado, o *arraigado*, en las profundidades del arbitrio del ser humano en tanto ser libre.

⁸ Felipe Martínez Marzosa traduce *Gesinnung* por 'intención', añadiendo la siguiente nota:

"Intención" significa en general algo interno y oculto, en oposición al "hecho". Ahora bien, en el uso de esta palabra para traducir el término kantiano *Gesinnung* (al menos en el uso más característico de este término) no se trata de la interioridad captable a través del sentido interno, ni en general de ninguna interioridad visible (sensible), sino de la interioridad del hombre en cuanto pertenece al mundo inteligible ("la libertad, si nos es atribuida, nos traslada a un orden inteligible de las cosas", etc.), en oposición a lo sensible, interno o externo.

Wood y Di Giovanni, en cambio, traducen el término por '*disposition*'. E. Miñana y Villagrasa y Manuel García Morente, traducen *Gesinnung* por 'disposición de ánimo', haciendo referencia directa a la impropiedad de la palabra 'intención' como traducción respectiva. Tal vez sería apropiada la palabra castellana 'índole', que refiere a una disposición, condición o inclinación natural, a un carácter innato, término que proviene del latín '*indolēs*', cuya etimología refiere a algo interior, que crece en cierta dirección.

En todo caso, siendo esta una diferencia importante, y no meramente estética, es que hemos decidido dejar la palabra alemana intacta. Lo que se espera es que dicho término, crucial para esta trabajo, se deje entender por sí mismo. Vale aclarar, mientras tanto, que la *Gesinnung*, a diferencia de una predisposición, *dispone*, supone una actividad del albedrío, y no es simplemente dada. Esta *Gesinnung* le otorga direccionalidad al resto de máximas de un sujeto.

⁹ En el tercer capítulo de la *Fundamentación*, Kant ha delimitado un espacio metafísico, donde coloca el uso de la libertad (la libertad misma), y que luego procederá a *llenar* con datos empíricos (aunque esto no resulte

Que quede hasta el momento establecido que la propensión al mal está ligada a este fundamento subjetivo del uso de la libertad en general, que viene a ser una máxima, pero no una más entre varias, sino la máxima que *funda* a todas las demás, que está a su base, y que, de acuerdo al rigorismo kantiano, puede ser ésta buena o mala, pero *tiene* necesariamente que ser una de las dos (R 6:23-25).

1.4.1. Voluntad, arbitrio y libertad.

A estas alturas, se vuelve necesario hacer explícita la diferencia entre arbitrio (*Willkür*) y voluntad (*Wille*), que se establece claramente en *La metafísica de las costumbres*¹⁰:

Las leyes proceden de la voluntad [*Wille*]; las máximas, del arbitrio [*Willkür*]. Este último es en el hombre un arbitrio libre; la voluntad, que no se refiere sino a la ley, no puede llamarse libre ni no libre, porque no se refiere a las acciones, sino inmediatamente a la legislación concerniente a las máximas de las acciones [...]. Por consiguiente, sólo podemos denominar *libre* al arbitrio. (MS 6:226)

Kant se plantea el problema de pensar un arbitrio completamente libre, que procede a distinguir de la voluntad, cuya única labor consiste en *legislar*: es la razón práctica pura. Si bien el arbitrio humano muchas veces elige actuar en contra de la ley moral, tal descripción no sobrepasa el orden de cosas sensible, es decir, el arbitrio en tanto *fenómeno*, como lo conocemos a través de las acciones de otros seres humanos, y de nuestras propias cavilaciones.

En el contexto de esta discusión, Kant afirma con seguridad que "la libertad [del arbitrio] jamás puede consistir en que el sujeto racional pueda elegir también en contra de su razón (legisladora)" (MS 6:226). En realidad, la libertad del arbitrio es sólo la facultad de actuar de acuerdo a la "legislación interna de la razón", es decir, de seguir su propia voluntad autónoma (MS 6:227).

del todo aparente). El apriorismo de esta parte deberá mostrar cómo la estructura del albedrío que ha venido esbozando en obras anteriores es perfectamente compatible con lo que sabemos empíricamente del ser humano.

¹⁰ Esta diferencia se encuentra ya en la *Fundamentación*, cuando Kant diferencia la voluntad humana de una propiamente racional (G 4:412-413). Existe, en efecto, un cambio de terminología: la voluntad humana pasa a ser ahora el albedrío, reservando el término voluntad a una puramente racional.

Por supuesto que si nos quedásemos con una definición de libertad que no implique legislación alguna, a saber, la capacidad del arbitrio de hacer lo que se le venga en gana, ésta no sería, pues, de ningún interés para la moralidad. Un arbitrio radicalmente libre en sentido negativo podría ser tanto bueno como malo, en realidad, estaría (considerado en sí mismo) al margen de la moralidad, y necesitaría de una autoridad externa (como Dios) para introducir la diferencia entre el bien y el mal. Kant quiere que pensemos la ley moral no como algo que elegimos porque nos gusta, con la ligereza de un niño que juega, que depende de una elección nuestra (voluntarismo), sino más bien, que preceda *de alguna forma* cualquier elección arbitraria. Que esté de alguna forma ya dentro de nosotros. Que sea una verdadera ley de la razón. De ahí que la voluntad legisladora no sea considerada libre. Ya está dada.

Enfocándonos ahora en el arbitrio, y de vuelta en la *Religión*, tenemos el siguiente pasaje fundamental:

La libertad del albedrío tiene la calidad totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor [*Triebfeder*] si *no es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima* (ha hecho de ello para sí una regla universal según la cual él quiere comportarse); sólo así puede un motivo impulsor, sea el que sea, sostenerse junto con la absoluta espontaneidad del albedrío (la libertad). (R 6:23-4)

Siempre actuamos por algún motivo o incentivo [*Triebfeder*]. Y sin embargo, estos no nos determinan mecánicamente, sino que únicamente nos mueven en tanto elegimos que lo hagan. De aceptar esto depende la libertad del arbitrio humano. En la siguiente sección examinaremos cuáles son los dos incentivos que, de acuerdo a la teoría de Kant, nuestro arbitrio contiene necesariamente.

1.4.2. Amor propio y ley moral: los incentivos humanos.

Kant reconoce los incentivos del amor propio [*Selbstliebe, Eigenliebe*] y de la ley moral como presentes en el arbitrio humano de modo natural (R 6:36). Esto no es arbitrario, sino que responde a nuestra predisposición al bien. Examinemos primero el amor propio que Kant formula siguiendo de cerca a Jean-Jacques Rousseau.

Kant concibe el amor propio, primero, como meramente mecánico, lo que corresponde a la predisposición del hombre a la animalidad (R 6:26); pero además, como físico, pero que involucra la comparación con otros hombres, lo que identifica con la predisposición a la humanidad (R 6:27). En este punto resulta inconfundible la influencia de Rousseau, pues ambos niveles de amor propio corresponden, en los términos del filósofo francés, al amor de sí y al amor propio, respectivamente:

El amor de sí, que sólo nos afecta a nosotros, se contenta cuando nuestras verdaderas necesidades son satisfechas; pero el amor propio, que se compara, nunca está contento y no podría estarlo, porque ese sentimiento, al preferirnos a los demás, exige que los demás nos prefieran a sí mismos, lo cual es imposible. [...] De esta forma, lo que hace al hombre esencialmente bueno es tener pocas necesidades y compararse poco con los demás; lo que lo hace esencialmente malo es tener muchas necesidades y atenerse mucho a la opinión. (Rousseau 1998: 315)

En el capítulo 2.2.1 veremos exactamente cómo la propensión al mal es una corrupción de la razón que parte precisamente del acto de comparar nuestro valor con el de los otros, ubicándose la raíz del mal no en nuestro carácter sensible, ni tampoco en un incentivo suprasensible, contrapuesto a la ley moral, sino en el carácter social del ser humano, en tanto "ser viviente y a la vez *racional*" (R 6:26).

Por otro lado, la ley moral, para Kant, es respecto del hombre un incentivo, suficiente por sí mismo para determinar nuestro arbitrio. El hombre, en tanto ser libre, tiene la ley moral ya dentro de sí, y Kant llega tan lejos como para decir que, de no ser ese el caso, incluso el ser más racional (calculador) necesitaría de otros incentivos para determinar su arbitrio, y ni la más racional de las reflexiones podría siquiera atisbar algo así como una ley moral (R 6:26n)¹¹. Que tengamos a la ley moral como incentivo, por el respeto que nos genera, significa que tenemos una predisposición al bien.

Insistamos en este punto. Que la ley moral sea un incentivo inamovible en el arbitrio humano significa que la razón pura en el ser humano es en sí misma práctica, que contiene una ley que nos obliga incondicionalmente. Y sin embargo, cabe preguntarse ¿qué argumentos tiene Kant para sostener esto, con la seguridad y firmeza que lo hace?

¹¹ A estas alturas ya debería dejar de ser un lugar común confundir la razón ilustrada con la mera razón instrumental, que no es sino el uso más básico de la razón práctica (G 4:415-6).

1.4.2.1. Sobre el último confín de toda filosofía práctica.

En las últimas páginas del tercer capítulo de la *Fundamentación*, Kant es enfático en señalar que es teóricamente imposible explicar *cómo sea posible la libertad*, y en consecuencia, la moralidad con el imperativo categórico a su base. Otra forma de señalar este impedimento aparece como la imposibilidad de "hacer concebible un *interés*" del hombre por las leyes morales, a saber, un interés puro, que significa que la razón pura se haga práctica (G 4:459-460).

El sentimiento moral¹², de acuerdo a Kant, es un *efecto* de la ley moral. Exactamente cómo se produce este efecto, es decir, que un "simple pensamiento" depurado de todo lo sensible "engendre una sensación de placer o displacer" es incomprensible, si bien nunca se pone en duda (G 4:460). Si bien esta incomprensibilidad, la explicación que Kant nos brinda a lo largo del capítulo, alude a que la ley moral es válida para el ser humano puesto que "ha surgido de nuestra voluntad como inteligencia y, por lo tanto, ha emanado de nuestro auténtico yo" (G 4: 460-461). No está de más señalar que tal explicación se salva de un dogmatismo pre-crítico puesto que no se reclama como conocimiento de las cosas en tanto son verdaderamente, sino meramente como una posibilidad que basta para refutar al fatalista.

Kant espera también haber simplificado el problema filosófico que constituye la fundamentación de la moralidad al haberlo reducido a un solo "presupuesto", a saber, la idea de la libertad, de la que sigue la autonomía con la moralidad toda como corolario (G 4:461). Este presupuesto, se ha preocupado en mostrar Kant, es compatible con nuestra experiencia de un mundo sujeto a leyes naturales, si es que recurrimos al recurso de un mundo inteligible, de las cosas en sí mismas que se encuentran a la base de los fenómenos. Es, además, para un ser racional "*necesario* ponerla como condición práctica en la idea de todas sus acciones arbitrarias" (G 4:461).

¹² Kant define el sentimiento moral en *La metafísica de las costumbres* como la "*receptividad* del libre arbitrio para ser movido por la razón pura práctica (y su ley)" (MS 6:400).

Cabe recordar que el conocimiento de la libertad es imposible puesto que, al tratarse de una idea de la razón, no hay experiencia posible de su objeto en el mundo de los fenómenos¹³ (P 4:328). De esta forma, la idea de libertad únicamente "denota un algo que resta cuando excluyo de los motivos determinantes de mi voluntad todo cuanto pertenece al mundo sensible" (G 4:462), y fija a su vez el límite respecto de aquello incognoscible, que sólo podemos presuponer. El interés de Kant en fijar este límite, nos revela al final de la obra, ha sido doble. Por un lado, servirá para no encontrar la "motivación suprema" en algún móvil empírico, y, por otro lado, para no perder tiempo con quimeras pretendiendo un conocimiento de aquello que se halla más allá del límite (G 4:462). Pero además, Kant espera haber sido fiel a su promesa de suprimir el saber para dejar lugar para la fe (Bxxx) con aquel "magnífico ideal de un reino universal de *fines en sí mismos*" (G 4:462), indemostrable, pero fundamento de una creencia razonable.

Kant explica la imposibilidad última de hacer comprensible un mandato moral incondicional dentro de los parámetros de su idealismo trascendental. La ley moral implica un tipo de causalidad, es decir, implica necesidad. Pero toda necesidad exige como fundamento una condición. No obstante, el imperativo categórico no puede estar sujeto a condición alguna, y por tanto la razón se ve impotente al tratar de hacer inteligible semejante idea, al no poder encontrar jamás una condición que la satisfaga. Kant se da por servido al haber hecho explícita esta limitación de la razón humana. Así, el último confín de toda filosofía práctica limita con un espacio misterioso e insondable, precisamente el lugar donde el discurso religioso tiene su lugar legítimo, que examinaremos con más detalle en el tercer capítulo.

Ahora se vuelve imperativo sentar una posición crítica al respecto. Toda la filosofía moral de Kant, en última instancia, descansa sobre un presupuesto indemostrable, el de la libertad. Por un lado, como hemos visto en esta sección, tenemos a un Kant humilde, que acepta los límites del conocimiento humano, y limita las pretensiones de su propio intento de

¹³ Si bien Kant afirma que la idea de libertad es la única excepción, al señalar que su objeto "es un hecho" (KU 5:468), esto es asimismo problemático y supone el tema de otra investigación distinta examinar si es que se puede hablar de una cuestión de *hecho*, o si más bien tratamos con una cuestión de *creencia* (*Glauben*). En todo caso, podríamos hablar de un hecho *práctico* que no puede ser esclarecido por la especulación.

fundamentación de la moral. Mientras que, por otro lado, tenemos a un Kant seguro, que afirma sin dudar la existencia de la ley moral¹⁴.

En tanto este trabajo versa sobre el mal radical, nos encontramos inmersos en el campo de batalla entre ambas orientaciones. En tanto nos limitemos a presentar la teoría de Kant, nuestra posición se preocupará en mostrar que no existe contradicción entre afirmar la incapacidad de la razón humana para demostrar la existencia de la libertad humana, por un lado, y afirmar con certeza que efectivamente existe. Demostrar esto equivale a examinar precisamente ese punto en que la fundamentación de la moralidad deviene religión, no como un discurso teórico o histórico, sino únicamente como una fe racional y práctica, que no necesita de texto sagrado alguno.

Que Kant afirme la existencia del incentivo de la ley moral en el arbitrio humano supone un juicio de fe, de un tipo absolutamente necesario para su teoría ética.

1.4.3. Estructura de la máxima mala.

La *Gesinnung* es la máxima que está a la base de todas las otras máximas de una persona, y versa necesariamente sobre los dos incentivos que todos poseemos. Propiamente, la *Gesinnung* es la máxima en la que elegimos priorizar un incentivo por sobre el otro. Todos los seres humanos, en tanto agentes morales, tenemos una *Gesinnung* que puede ser, ya sea buena o mala, dependiendo de qué incentivo prioricemos. Kant introduce la *Gesinnung*, la índole moral del ser humano, precisamente, su interioridad más profunda, propiamente insondable, dado que ella constituye su carácter moral. Preguntar si el ser humano es bueno o malo por naturaleza equivale a preguntar por la dirección de su *Gesinnung*.

La distinción entre una *Gesinnung* buena y una mala radica "no en la diferencia de los motivos que [ella] acoge", puesto que posee siempre ambos inevitablemente, sino "en la subordinación (la forma de la máxima): *de cuál de los dos motivos hace el hombre la*

¹⁴ El ejemplo más famoso:

Dos cosas colman el ánimo con una admiración y una veneración siempre renovadas y crecientes, cuanto más frecuente y continuadamente reflexionamos sobre ellas: *el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí*. Ambas cosas no debo buscarlas ni limitarme a conjeturarlas, como si estuvieran ocultas entre tinieblas, o tan en lontananza que se hallaran fuera de mi horizonte; yo las veo ante mí y las relaciono inmediatamente con la consciencia de mi existir. (KpV 5:161-162)

La misma actitud, no obstante, está presente a lo largo de toda su obra.

condición del otro" (R 6:36). El ser humano es considerado malo por naturaleza, en tanto se considera que el fundamento de la adopción de sus máximas, su *Gesinnung*, subordina el incentivo de la moralidad al del amor propio. La *Gesinnung* de cada individuo expresa el carácter de la especie humana.

Aterricemos un poco esto. Digamos que alguien se pone la máxima 'ayudar al próximo'. Esa máxima es sin lugar a dudas una máxima buena. Y sin embargo, alguien podría tener esa máxima como consecuencia de esta otra: 'realizaré acciones que me generen prestigio ante otros'. En este caso, tenemos a una persona que sufre del segundo grado de la propensión al mal. Si examinamos su motivación última, la ley moral no prima sino que está subordinada al amor propio: su *Gesinnung* es mala. Este mal es radical, precisamente, puesto que corrompe el resto de máximas que un individuo pueda adoptar, y no importa si estas, vistas aisladamente, son buenas.

Con la tesis del mal radical, Kant pretende un conocimiento acerca del carácter de cada integrante de la especie humana, carácter que ha señalado repetidas veces es en última instancia insondable. Pero, como veremos en la siguiente sección, y con mayor detalle a lo largo del segundo capítulo, ese conocimiento es empírico, o puesto de otro modo, es un conocimiento a posteriori. Y, sin embargo, será propiamente en el último capítulo y en las consideraciones finales donde examinaremos que sólo podemos llamar malo al ser humano si aceptamos ciertos presupuestos ético-religiosos, en última instancia indemostrables.

1.4.4. Ubicación de la *Gesinnung* en las profundidades del corazón humano.

Con miras al tercer capítulo del presente trabajo se vuelve necesario establecer que Kant usa la figura de las profundidades del corazón (*Herz*) para referirse al lugar donde se halla la *Gesinnung*, ya en un lenguaje más reconocible por la tradición. Esto no sólo se extrae del uso sistemático de la figura del corazón que Kant lleva a cabo en sus obras (que detallaremos en el tercer capítulo), sino que también lo señala explícitamente en la *Religión*:

[...] pues lo profundo de su corazón (el fundamento subjetivo de sus máximas) es insondable para él mismo [el ser humano]. (R 6:51)

El corazón se refiere a la *Gesinnung* efectiva de tal o cual ser humano, o de todos en tanto que posean la misma. Una persona tendrá un mal corazón si su *Gesinnung* es mala, y viceversa. La tesis del mal radical, en tanto describe al mal como una *Gesinnung* que tiene cierta forma, versa sobre un lugar insondable a toda experiencia: es un discurso acerca del corazón de los hombres.

1.5. El apriorismo de la tesis explicado.

Que el ser humano sea por naturaleza malo significa que la *Gesinnung* humana subordina el incentivo de la ley moral al del amor propio, lo que genera la propensión al mal en los tres grados vistos en 1.2. Pero con esto no quiere decir que seamos inevitablemente así, y en ese sentido, que estemos exentos de culpa. Lo que quiere decir Kant es mucho más fuerte, a saber, que todas las personas somos efectivamente así porque elegimos serlo.

La tesis del mal radical no pretende *un conocimiento a priori* de cómo es el ser humano. Lo examinado en la sección anterior es una descripción a priori de la naturaleza de la propensión al mal, en tanto se encuentra en un lugar insondable. Y sin embargo, el punto de partida de dicha descripción a priori de la subordinación del incentivo de la moralidad al del amor propio es *la realidad misma de la propensión*. Si bien sólo podemos describir a priori la forma de la *Gesinnung*, ya sea buena o mala, dado que es inescrutable, que la *Gesinnung* del ser humano efectivamente subordine la moralidad al amor propio y no más bien del modo contrario, es decir, *que sea efectivamente mala*, es una tesis a posteriori y que Kant señala claramente sólo puede demostrarse mediante una "investigación antropológica" (R 6:25) que supone "pruebas empíricas del antagonismo, efectivamente real en el tiempo" (R 6:35). El juicio "el hombre es por naturaleza malo" es un juicio sintético a posteriori.

Queda establecido no sólo que la tesis del mal radical en la naturaleza humana, tal como la concibe Kant, es una tesis antropológica, sino también que podemos identificarla con justicia con aquel otro antagonismo que describe con mayor detalle en "Ideas para una historia universal en clave cosmopolita" (en adelante "Idea"), bajo el nombre de insociable sociabilidad, e inclusive relacionarla con la dialéctica natural que menciona en la *Fundamentación*.

El objetivo del siguiente capítulo será justamente examinar esta evidencia antropológica, no sólo como aparecen en la *Religión*, sino con mayor detalle en escritos como "Idea" y en sus lecciones de Antropología, es decir, el *contenido* de la tesis del mal radical, lo que nos llevará a profundizar en la concepción histórica del ser humano en tanto ser racional pero a la vez animal. Sólo cuando examinemos la condición inevitablemente social del ser humano podremos hacer inteligible *por qué* la naturaleza del arbitrio humano es propensa a elegir por defecto priorizar el incentivo del amor propio.



Capítulo II

La maldad desde un punto de vista histórico y antropológico

Habiendo establecido que el *contenido* de la tesis de la maldad innata en el ser humano es empírico, en el presente capítulo procederemos a examinar su realidad antropológica e histórica, desde su equivalencia con la insociable sociabilidad, característica que Kant atribuye a la especie humana, al igual que la forma en que la razón está presente en nuestra especie, limitada a un despertar lento y progresivo, asintótico a la perfección, seguido de un examen de las características de esta maldad desde un punto de vista psicológico, en conductas que todos podemos reconocer, complementando lo visto en 1.2, pero apuntando, en última instancia, a mostrar cómo la ley moral se inserta ya en una teoría madura, y bastante tradicional, de la conciencia moral. Primero, no obstante, empezaremos argumentando que esta configuración empírica está ya presente en la primera gran obra de moral de Kant, la *Fundamentación*.

2.1. La dialéctica natural del arbitrio humano.

Hasta qué punto Kant tenía ya a mediados de la década de 1780 la concepción del arbitrio humano de la que se sirve en la *Religión*, no nos interesa. No obstante, sí resulta de suma importancia mostrar que *al menos* tal concepción de la voluntad humana resulta *compatible* con lo expuesto en sus escritos fundacionales, de tal forma que no estemos tratando con un *punto de quiebre* en su pensamiento, lo que socavaría el objetivo de este trabajo.

En la *Fundamentación*, obra muy cercana temporalmente a "Idea", precisamente, Kant emprende la tarea *sui generis* de establecer una moral universal que no "valga tan solo para

los hombres", sino para *todos* los seres racionales (G 4:389). Más que consideraciones ufológicas, de lo que se trata es de no obviar que la racionalidad está presente en nuestra especie de cierta forma particular, mas esto no debe distraernos a la hora de buscar la fuente de la obligación moral, que no depende de particularidad alguna.

La ley moral, entonces, será válida para toda voluntad racional, al punto que si existiera una especie de seres completamente racionales, dicha ley moral sería seguida "con la regularidad de una ley natural" (Wood 2009: 120; cf. G 4:421). Pero la voluntad humana no es enteramente racional, sino imperfecta y subjetiva, puesto que posee otros incentivos al de la ley, y este hecho *empírico* ocasiona que las leyes objetivas de la razón se nos presenten como mandatos, constriñéndonos (G 4:412-413). Lejos de ser un ente completamente racional, el ser humano debe obedecer la ley, que le obliga; tiene que existir algo, propio de su naturaleza, que se le resista. El deber moral es la idea central del primer capítulo de la *Fundamentación*, más aun que la buena voluntad, dado que presenta la ley moral ya en conflicto con la naturaleza humana. Al final del primer capítulo, Kant hace explícito este enfrentamiento o dialéctica:

El hombre siente dentro de sí un poderoso contrapeso frente a todos los mandatos del deber, que la razón le representa tan dignos de respeto, en sus necesidades e inclinaciones, cuya total satisfacción compendia bajo el nombre «felicidad». Ahora bien, la razón ordena sus prescripciones inexorablemente, sin prometer nada con ello a las inclinaciones, postergando irreverentemente a esas pretensiones tan impetuosas y aparentemente plausibles (que no consienten verse suprimidas por mandato alguno). De aquí emana una *dialéctica natural*, esto es, una tendencia [*Hang*] a sutilizar contra esas severas leyes del deber y a poner en duda su validez, o cuando menos, su pureza y rigor, para adecuarlas cuanto sea posible a nuestros deseos e inclinaciones [...]. (G 4:405)

Nótese que la palabra en alemán para describir esta resistencia es *Hang*, que en la cita aparece como tendencia, pero que en la *Religión* (como vimos con detalle en 1.4) denota precisamente el mal radical, una *propensión* al mal. Las particularidades de la condición humana, a saber, aquella *propensión* a sutilizar las leyes del deber, requieren que la ley moral sea presentada en forma de *imperativo* en el segundo capítulo, pues, como señala Allen Wood, "el contenido de la ley resulta estar en directa oposición respecto de todas las tendencias naturales y sociales presentes en nuestra insociable sociabilidad" (2009: 120). Si bien la ley moral, en su estado puro, es una idea regulativa de la razón, a saber, "la idea de

la voluntad de cualquier ser racional como una voluntad que legisla universalmente" (G 4:431), que no es propiamente un imperativo, sino la descripción de una voluntad propiamente autónoma, únicamente accesible al pensamiento, las formulaciones de la ley moral en forma de imperativo equivalen a esta idea, pero ya aplicada o *adecuada* a la existencia de un ser imperfectamente racional. De ahí que no sea exagerado afirmar que las particularidades de nuestra especie, accesibles mediante la investigación antropológica, y que Kant recoge bajo la etiqueta de insociable sociabilidad (en la cita presentada como una dialéctica), resulten fundamentales para comprender su filosofía moral, y cuya importancia es "virtualmente imposible de sobreestimar" (Wood 2009: 115).

Del mismo modo, no sólo está presente ya en la *Fundamentación* la insociable sociabilidad como característica de la especie humana, que termina influenciando la forma misma en que la ley moral se presenta en dicha obra, sino que, como no podría ser de otro modo, dada su equivalencia con el mal radical, este se encuentra también ya presente en dicha obra, como una propensión a anteponer los incentivos del amor propio, o la felicidad, a la dignidad de la ley moral. No sólo es compatible la concepción de voluntad humana de la *Fundamentación* con aquella de la *Religión*, sino que el mal radical mismo, si bien de forma no explícita, está presente también ya en aquella obra.

El desprecio a las inclinaciones en dicha obra fundacional, por ejemplo, es visto usualmente como Kant atribuyéndoles el rol de principal enemigo de la moralidad. Justamente continuaremos, en los siguientes apartados, con un examen más minucioso de la concepción kantiana de la naturaleza de nuestra especie, para mostrar esta mucho más sutil "*dialéctica natural*" que no sólo es la causa de toda la maldad en el mundo, sino que es al mismo tiempo responsable del reconocimiento de los principios éticos capaces de contrarrestarla.

2.2. La insociable sociabilidad.

Cualquier investigación que aborde la teoría del mal kantiana, no únicamente como está presente en la *Religión*, sino desde el marco más amplio de toda la teoría ética de Kant, no puede obviar la importancia de la insociable sociabilidad, característica de la especie humana (I 8:19). Seguiremos a Allen Wood cuando señala que la insociable sociabilidad no

es sino otro nombre para el mal radical (2010: 162), si bien visto desde un enfoque social e histórico, distinto del punto de vista religioso donde la presencia del mal se piensa tal como pueda aparecer dentro del arbitrio de cada individuo. Lo que sigue es un examen de esta característica.

Para entender cómo la insociable sociabilidad no es sino otra manifestación del mal moral dentro de la filosofía de Kant, procederemos a posicionar su proyecto ético de fundamentación y establecimiento de una moral universal *dentro* de su visión de la especie humana en la historia, de tal forma que esto nos ayude a entender mejor su filosofía moral, comúnmente pensada como ahistórica, y el lugar preciso de su teoría del mal en la historia. Antes, no obstante, dirijamos nuestra mirada a "Idea", donde examinaremos la dialéctica natural vista a nivel de la especie, y luego a "Probable inicio de la historia humana", donde examinaremos cómo la racionalidad no ha despertado completamente (todavía) en el ser humano.

2.2.1. Valor social contra valor absoluto.

En el cuarto principio de "Idea", Kant introduce el "bastante obvio" carácter antagónico de nuestra especie, que llama insociable sociabilidad, y se refiere a que la inclinación de los seres humanos "a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad" (I 8:19). Lo que propone Kant con esta tesis es algo que espera se mantenga ajeno a controversia alguna, y que responda a lo que la mayoría de nosotros pueda aceptar sin ningún problema, es decir, que a veces trabajamos cooperativamente en perfecta armonía, pero a veces, y no tan pocas veces, nos matamos despiadadamente, con todo lo que pueda oscilar en el medio.

Es de fundamental importancia resaltar que Kant atribuye la insociable sociabilidad al ser humano "considerado como un miembro más del reino animal", como una cuestión relativa a su "carácter físico" (2007: 71)¹⁵, sin considerar "su condición de inteligencia cósmica" o propiamente racional (2007: 73).

¹⁵ En sus lecciones de Antropología, nos dice:

¿Ha sido el hombre creado para vivir en sociedad? El ser humano no ha sido creado para la colmena como la abeja, ni tampoco ha sido colocado en el mundo como un animal solitario. Por una parte,

Ya en "Idea", Kant nos brinda el concepto bastante más elaborado. El hombre "encuentra [...] en sí mismo la insociable cualidad de doblegar todo a su mero capricho y, como se sabe propenso a oponerse a los demás, espera hallar esa misma resistencia por doquier" (I 8:20). Mas es justamente este lado insociable, expresado en conductas como la "ambición", y vicios como el "afán de dominio" y la "codicia", que permiten el paso de la barbarie hacia la cultura, que Kant considera como el "valor social del hombre" (I 8:20). Sin estas propiedades "verdaderamente poco amables" de la insociabilidad, los seres humanos nos habríamos quedado contentos en una vida de pastores, y seríamos tan bondadosos como las ovejas que cuidásemos (I 8:20).

Si comparamos esto con la predisposición a la humanidad, tal como aparece en la *Religión* (y como la expusimos en 1.1), empezará a resultar evidente la identificación del mal radical con la insociable sociabilidad. Ahí, Kant identifica tal predisposición con la etiqueta de 'amor propio' (*Selbstliebe, Eigenliebe*), "ciertamente físico, pero *que compara* (para lo cual se requiere Razón)" (R 6:27). Lo que está en juego en tal comparación es el "juzgarse dichoso o desdichado" en relación con otros, es decir, "*procurarse un valor en la opinión de otros*" (R 6:27). Y si bien al inicio no buscamos más que "no conceder a nadie superioridad sobre uno mismo", es decir, "el valor de *igualdad*", de forma paralela surge "un constante recelo de que otros podrían pretenderla", y esto deriva gradualmente en "un apetito injusto de adquirirla para sí sobre otros" (R 6:27).

A diferencia de la primera predisposición, exclusivamente física, esta segunda involucra nuestra racionalidad para comparar nuestra dicha, o felicidad, que Kant identifica siempre con la satisfacción de nuestras inclinaciones (G 4:399, MS 6:480). Si bien en la primera predisposición pueden encontrarse vicios como la "gula" y la "lujuria", estos "no proceden por sí mismos de aquella [pre]disposición como raíz" (R 6:26-27). Si además tomamos en cuenta que en la tercera predisposición "nada malo puede injertarse" (R 6:27-28), es en la segunda donde debemos buscar la raíz del mal, en la propensión a procurarnos un *falso*

alberga una propensión hacia la sociedad, al ser sus necesidades mayores que las de cualquier otro animal; sin embargo, por otro lado, tampoco deja de inclinarse hacia la insociabilidad, ya que una sociedad demasiado grande le coarta, le incomoda y le obliga a estar ojo avizor. (Kant 2007: 73)

valor superior a otros¹⁶, que no corresponde a nuestro verdadero valor absoluto o dignidad, del cual nos percatamos racionalmente y todos poseemos por igual. El mal radical consiste en el acto de subordinar el incentivo de la ley moral al del amor propio (ver 1.3.3), que significa, en la práctica, creer que nuestras propias inclinaciones (y su respectiva satisfacción) valen más que la dignidad de uno mismo y de los demás. El mal aparece cada vez que nos relacionamos con otros y fallamos en reconocer este valor absoluto. No surge, pues, en tanto individuos aislados, sino *siempre* que estamos en relación unos con otros:

La envidia, el ansia de dominio, la codicia y las inclinaciones hostiles ligadas a todo ello asaltan su naturaleza, en sí modesta, tan pronto *como está entre hombres*, y ni siquiera es necesario suponer ya que éstos están hundidos en el mal y constituyen ejemplos que inducen a él; es bastante que estén ahí, que lo rodeen, y que sean hombres, para que mutuamente se corrompan en su disposición moral y se hagan malos unos a otros. (R 6:93-94)

De la misma forma, Rousseau hace referencia a la inevitabilidad del surgimiento del mal, del cual ningún hombre se ve excepto:

Al no tener la especie de estas pasiones su germen en el corazón de los niños, no puede nacer allí por sí misma; sólo nosotros la llevamos a él, y nunca arraiga sino por culpa nuestra; mas no es así como ocurre en el corazón del joven: sea lo que fuere lo que podamos hacer, nacerán allí a pesar nuestro. (Rousseau 1998: 317)

Es en este sentido que la propensión al mal se encuentra en la especie, y no se puede "exceptuar de ello a un solo hombre" (R 6:25-26).

El valor que los seres humanos nos otorgamos unos a otros, y a nosotros mismos, en sociedad, es el valor social del hombre, y está presente en toda cultura humana. De acuerdo a la teoría ética de Kant, este valor es falso o ilusorio puesto que contradice el verdadero valor absoluto que todos poseemos por igual y que reconocemos racionalmente en nuestra conciencia del mandato categórico de la ley moral. Sin embargo, la conciencia de este valor absoluto, si bien está presente en la especie humana en tanto es una especie racional, no aparece por completo sino después de un largo proceso histórico. Veamos.

¹⁶ Del mismo modo, otorgarnos a nosotros mismos un valor inferior, o lo que es lo mismo, a otros un valor superior, es un tipo de conducta patológica que entra en el mismo patrón de la propensión al mal.

2.2.2. El lento despertar de la razón.

Volvamos ahora a nuestro intento de posicionar la teoría ética de Kant en la historia. Gracias a la insociable sociabilidad es que poco a poco nuestra especie da el paso hacia la cultura, que no debemos entender dicotómicamente como buena en comparación a una pagana barbarie¹⁷, sino que justamente es con aquella que las personas empiezan a atribuirse unas a otras el ya mencionado valor social, producto de la comparación, y surge la *desigualdad*, a la cual Kant se refiere como "ese rico manantial de tantos males, pero asimismo de todo bien", y que no puede evitar sino acrecentarse (MA 8:118).

Nos encontramos de esta forma con una idea seminal para toda la filosofía crítica de Kant, y se vuelve imperativo hacerla explícita. Para Kant la racionalidad surge en el ser humano gradualmente, y lo *arranca* de la naturaleza. Es una característica que sólo puede realizarse en la especie, y no en los individuos (I 8:17).

Un intento de definir exactamente cómo aparece esta capacidad en el ser humano está presente en el artículo "Probable inicio de la historia humana", donde Kant señala que la razón despierta en el ser humano gradualmente a lo largo de un extenso periodo de tiempo. Son cuatro los momentos que identifica Kant, y que corresponden a cuatro características fundamentales de la razón humana. Procederemos a examinar estos cuatro momentos, de modo que ilustremos qué capacidades concretas subyacen la actividad humana en tanto la actividad de un ser racional.

La razón empieza a despertar en el ser humano cuando deja de buscar alimentos únicamente guiado por el sentido del olfato (estrechamente ligado con el del gusto), a saber, instintivamente, y empieza en vez "mediante la comparación de lo ya saboreado con aquello que otro sentido no tan ligado al instinto —cual es el de la vista— le presentaba como similar a lo ya degustado, [a tratar] de ampliar su conocimiento sobre los medios de nutrición más allá de los límites del instinto" (MA 8:110).

¹⁷ Kant creía que todavía nos encontramos a la mitad de un estado que podamos considerar propiamente civilizado o moral, de tal forma que su posición no se contradice con la de Rousseau, al que consideraba que "no andaba tan desencaminado al encontrar preferible ese estado de los salvajes" (I 8:25).

Kant identifica este despertar con el mito bíblico de la caída (Génesis 2-4), pues el ser humano ensaya probar un fruto que le es prohibido por la naturaleza, es decir, por el mero instinto, y esto resulta en su muerte (como sería probar un fruto venenoso similar a uno no venenoso). Semejante daño, no obstante, resultaba insignificante en la medida que el ser humano descubriría en sí mismo la "capacidad para elegir por sí mismo su propia manera de vivir y no estar sujeto a una sola forma de vida como el resto de los animales" (MA 8:111).

El segundo momento se refiere ya no al instinto de nutrición, sino al instinto sexual:

La razón, una vez que despierta, no tardó en probar también su influjo a este instinto. Pronto descubrió el hombre que la excitación sexual —que en los animales depende únicamente de un estímulo fugaz y por lo general periódico— era susceptible en él de ser prolongada e incluso acrecentada gracias a la imaginación, que ciertamente desempeña su cometido con mayor moderación, pero asimismo con mayor duración y regularidad, cuanto más *sustraído a los sentidos* se halle el objeto, evitándose así el tedio que conlleva la satisfacción de un mero deseo animal. (MA 8:111-112)

El cubrirse los genitales "muestra ya la conciencia de un dominio de la razón sobre los impulsos", supone "una inclinación a infundir en los otros un respeto hacia nosotros" y constituye el "verdadero fundamento de toda auténtica sociabilidad", a la vez que "la primera señal para la formación del hombre como criatura moral", a saber, la decencia (MA 8:112).

El tercer paso "fue la reflexiva *expectativa de futuro*", que le permitió al ser humano proyectarse más allá del momento actual, y concebir, en pareja y con sus hijos (o futuros hijos), aquel momento que "también afecta inevitablemente a todos los animales, pero no les preocupa en absoluto: la muerte"¹⁸ (MA 8:113).

Hasta el momento tenemos a los seres humanos preocupados en obtener y mantener todo conocimiento que les permita alimentarse y sobrevivir, a la vez que se reproducen y relacionan mutuamente más allá de la mera inmediatez, de modo que se puede hablar ya de la existencia de normas que delimitan qué está y no está permitido en lo que respecta a la satisfacción de los deseos sexuales. Además, todo esto se hace ya con una perspectiva a futuro, con un entendimiento del fin inevitable de la existencia (entierro de los muertos).

¹⁸ El *ser para la muerte* es una característica fundamental del ser humano en tanto ser racional.

Esto nos lleva al cuarto y último momento, que, se podría argumentar, *todavía no ha concluido*:

El cuarto y último paso dado por la razón eleva al hombre muy por encima de la sociedad con los animales, al comprender éste (si bien de un modo bastante confuso) que él constituye en realidad el *fin de la Naturaleza* y nada de lo que vive sobre la tierra podría representar una competencia en tal sentido. (MA 8:113)

Esto corresponde a tomar conciencia de que los objetos del mundo pueden ser usados como medios, y, por lo tanto, el ser humano mismo, en tanto poseedor de esta capacidad, debe representarse como algo que no puede ser usado sólo como medio, sino que debe ser tratado como *un fin en sí mismo*, lo que le confiere el valor más elevado concebible, a su vez, fundamento de toda la moralidad, y que nos coloca "en pie de *igualdad con todos los seres racionales*" (MA 8:113).

Así, la razón en el ser humano, en su elemento más básico de un imperativo hipotético, conlleva necesariamente la conciencia de un imperativo categórico, es decir, la obligación de tratarse a sí mismo a la vez que a sus congéneres con el respeto que exige esta condición. Resulta evidente la simpatía de Kant hacia el mito bíblico de la caída, que lejos de ser tomado literalmente, refleja cómo de ciertas capacidades elementales, en tanto suponen una *elección*, al mismo tiempo implican mucho más: la existencia, por primera vez, de la facultad de reconocer el bien y el mal. La razón, lejos de ser una capacidad meramente instrumental¹⁹, no puede pensarse sin este elemento moral, que le es propio, pues involucra que siempre tengamos buenos razones (motivos) para realizar lo que la moralidad requiere de nosotros.

El reconocimiento del valor absoluto de todos los seres humanos, como resulta evidente, está todavía lejos de haberse propagado en toda la especie. La insociable sociabilidad, como característica de nuestra especie, y el mal radical en nuestros corazones, propiamente,

¹⁹ Recordemos que en la *Fundamentación* Kant nos habla de tres niveles de imperativos: los de habilidad (instrumentales), los de prudencia, y finalmente los propiamente morales (niveles que corresponden a grandes rasgos a las tres predisposiciones que detalla en la *Religión*, así como a los incentivos del amor propio, en sus dos niveles, y a la ley moral. Si pensamos la racionalidad exclusivamente como instrumental, entonces viciamos de arranque cualquier esfuerzo de entender la teoría de Kant.

es inextirpable de nuestra naturaleza. Al preguntarse, al final de sus lecciones publicadas de Antropología, sobre el carácter moral de la especie, Kant cree que debemos ser capaces de sobreponernos a esta "propensión", como veremos en la siguiente sección, no a partir de esfuerzos individuales (la práctica interior de la virtud), sino que sólo puede esperarse de "una progresiva organización de los ciudadanos de la Tierra dentro de la especie y para la especie como un sistema unificado cosmopolíticamente" (VA 7:333).

2.2.3. Una teoría ética universal e *histórica*.

Si nos limitamos a los *hechos*, resulta imposible encontrar algún sentido o propósito en los pocos cientos de miles de años que tiene nuestra especie dentro de los aproximadamente 14 mil millones de años de existencia del Universo. Si queremos ir todavía más allá, a preguntas sobre el origen del mismo, sobre la eternidad y el infinito, pronto no nos quedará otra opción que postrarnos ante el peso del sinsentido cósmico que se coloca con absoluto esplendor sobre nuestra insignificancia.

De esta forma, "al filósofo no le queda otro recurso" —nos dirá Kant— "que intentar descubrir en este absurdo decurso de las cosas humanas una *intención de la Naturaleza*" (I 8:17), que no debemos entender como una realidad objetiva, que desvelamos, sino más bien como una *idea* en el sentido técnico del término, cuya "función propia, en asuntos teóricos, es regular nuestra investigación racional con el objetivo de lograr la máxima completitud y sistematicidad entre nuestras cogniciones" (Wood 2009: 112).

Es dentro de esta concepción de nuestra especie que Kant concibe tres grandes etapas de la historia humana: el estado de naturaleza, la civilización y el estadio intermedio, donde nos encontramos (2007: 75). La civilización, propiamente, será aquel momento "en el que se hayan desarrollado todos los gérmenes del hombre tendentes a la mejor constitución de la sociedad civil" (Kant 2007: 75), a saber, la organización de la especie en "un sistema unificado cosmopolíticamente" (VA 7:333) o "*la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho*" que implica conseguir una "*constitución civil perfectamente justa*" (I 8:21), problema que depende a su vez de la "*reglamentación de las relaciones interestatales*" (I 8:23). Kant describe el estadio actual duramente —al igual

que Rousseau— como "representado por la época del lujo, del refinamiento del gusto y de la sociabilidad" (Kant 2007: 75).

El mal, propiamente, surge "en el seno del antagonismo de humanidad y animalidad, esto es, del conflicto que las disposiciones naturales físicas mantienen con las morales" (Kant 2007: 79). El mal moral sólo es inteligible en el trasfondo de una especie de animales racionales, cuyas circunstancias sociales, temporalmente, les impide respetar y desarrollar adecuadamente esta racionalidad, a saber, el reconocimiento del valor absoluto que poseen²⁰.

Como examinamos en la sección 2.2.1 (y con más detalle en el apéndice I), la concepción kantiana de la moralidad puede resumirse con justicia en un solo mandato: respeta en tus acciones la dignidad inherente a todos los seres racionales. El valor social del hombre, o la cultura, consiste justamente en considerarnos unos a otros como *cosas*, dándonos valores distintos, o poniéndonos *precio*, lo que nos impide reconocer el valor absoluto que todos los seres racionales poseemos por igual. La cultura, entendida de esta forma, es un sustituto temporal del estado de civilización, necesario en vista de la lenta salida de nuestra especie del estado de naturaleza²¹.

²⁰ Para contrarrestar lo abstracto de lo que acabamos de afirmar, aterricémoslo con un ejemplo. Pensemos en una persona cualquiera con suficiente poder adquisitivo para comprar ropa importada, ya sea un ciudadano de Perú, Europa o Estados Unidos. Si esta persona no hace el esfuerzo consciente de informarse acerca de la procedencia de las prendas que provienen, digamos, de China, y de las condiciones de los trabajadores que las confeccionan, entonces bien podría uno, sin saberlo, estar apoyando condiciones de esclavitud. O no vayamos tan lejos y pensemos en las trabajadoras del hogar, y las condiciones en que todavía son tratadas en muchos lados. Ahora, asumamos que visitamos a los papás de algún amigo (o a un amigo) que emplea a estas personas en esas condiciones, y nos dejamos servir. Estaremos, de ese modo, participando en una institución que atropella el igual valor de todos los seres humanos. Ejemplos como estos son innumerables en la actualidad.

²¹ No deberíamos confundir este estado de naturaleza con el que suele usarse en el ámbito del derecho, necesariamente hipotético. En realidad, todavía hoy podríamos concebir el estado de naturaleza que menciona Kant en este contexto como la prehistoria de nuestra especie, que nos remontaría gradualmente hasta especies de primates indiscutiblemente no racionales.

Ahora, Kant argumenta que llegamos a un momento en la historia, o al menos así podemos *pensarlo*, en que la insociabilidad —o el mal, propiamente— deja de cumplir su papel de llevarnos a desarrollar nuestras capacidades y talentos, y se vuelve más bien un obstáculo para dicho desarrollo, y que sólo el "discernimiento ético en principios prácticos" permite superar (I 8:20); esto es, el reconocimiento del imperativo categórico o de una teoría ética universal fundada en el valor absoluto de la dignidad que ha sido ocultado (oscurecido, confundido) por la cultura, o la tan humana tendencia a desconocer nuestra inherente igualdad²². Es en el mismo cuarto principio de "Idea" que Kant habla del paso de un consenso social patológico a uno propiamente moral, donde poco a poco el hombre se va dando cuenta, mediante una continua ilustración, del valor absoluto de su humanidad, o la ya mencionada dignidad inherente a todas las personas, lo que no puede sino desestabilizar cualquier consenso social que se le oponga, como la esclavitud de un grupo étnico, la sumisión del género femenino, la servidumbre en cualquier forma, o inclusive un modo de producción regido por el capital, y no racionalmente dirigido por seres humanos.

No debemos malentender a Kant, como ya debe haber quedado claro, y pensar que se está sentando en los laureles de la civilización occidental europea, sino que más bien esto le permite ser crítico de ella²³.

Se podría argumentar que el reconocimiento de la dignidad ha estado presente de distintas maneras en un sinnúmero de culturas a lo largo de la historia, aunque ciertamente en la minoría de individuos; mas es recién en la época que Kant cree estar viviendo que la propagación de la ilustración se vuelve verdaderamente necesaria para que continúe el desarrollo de las capacidades humanas. Si bien la Ilustración, entendida como la

²² En la *Lecciones de pedagogía* leemos: "La desigualdad entre los seres humanos es una institución que surge por la lucha entre ellos mismos por dominarse unos a otros" (VP 9:498).

²³ Veamos, por ejemplo, la siguiente cita: "Estamos *civilizados* hasta la exageración en lo que atañe a todo tipo de cortesía social y a los buenos modales. Pero para considerarnos *moralizados* queda todavía mucho. Pues si bien la idea de la moralidad forma parte de la cultura, sin embargo, la aplicación de tal idea, al restringirse a las costumbres de la honestidad y de los buenos modales externos, no deja de ser mera civilización" (I 8:25). Hay un cambio de terminología que no debería distraernos respecto de las lecciones (*Antropología práctica*), pues ahora (en "Idea") define el estadio intermedio como civilización, y deja sin nombre a la etapa final, a la que debemos aspirar llegar.

consciencia de que todas las personas poseemos igual dignidad, debe extenderse a las masas²⁴, la solución que Kant propone para sobreponernos a nuestro carácter insociable es, como mencionamos en la sección anterior, el establecimiento de una constitución civil perfectamente justa²⁵, de corte republicano (EF 8:349-353), problema que depende a su vez de la regulación de las relaciones entre Estados.

La garantía de la realización de esta idea nos la da Kant en *Sobre la paz perpetua*, asegurando que no pueda darse con coacción alguna de la Naturaleza respecto de nuestra libertad, y por eso la obtiene en tres formas del derecho público: "el *derecho político*, el *derecho de gentes* y el *derecho cosmopolita*" (EF 8:365), al que nos vemos *obligados* a recurrir por causa de la guerra, y entrar unos con otros "en relaciones más o menos legales" (EF 8:363). Es de esta forma que nos vemos arrastrados por el destino²⁶, pues nadie decide por su cuenta entrar en un estado de derecho, y eventualmente, en una federación de estados libres (EF 8:354-357).

Lo que obtenemos en "Idea", entonces, no es una garantía "suficiente para *vaticinar* (teóricamente) el futuro", pero sí lo es "en sentido práctico", y "convierte en un deber el trabajar con miras a este fin (en absoluto quimérico)" (EF 8:368). La insociable sociabilidad, o el mal radical en la naturaleza humana, se mantiene, por supuesto, imposible de erradicar por completo, pero parece poder ser *contenido* por el derecho, mediante el establecimiento de dicho orden legal.

²⁴ Kant era cualquier cosa menos intelectualista respecto del conocimiento más elevado, pues consideraba el resultado positivo de la *Crítica de la razón pura* como nada más que dos artículos de una fe práctica: la certeza moral acerca de la existencia de Dios y de la inmortalidad de nuestra alma.

¿Pero exigís, entonces, que un conocimiento que es importante para todos los seres humanos haya de sobrepasar el entendimiento común, y tenga que ser revelado sólo por filósofos? Eso mismo que reprocháis es la mejor confirmación de lo acertado de las afirmaciones hechas hasta ahora, porque con ello se pone al descubierto lo que al comienzo no se podía prever, a saber, que a la naturaleza, en aquello que es importante para [todos] los seres humanos sin distinción, no se la puede culpar de distribuir sus dones con parcialidad, y que en lo que respecta a los fines esenciales de la naturaleza humana la más alta filosofía no puede ir más lejos que la guía que ella ha otorgado también al más común entendimiento. (KrV A831/B859)

²⁵ Aunque sólo estamos obligados a aproximarnos a esa idea (I 8:22).

²⁶ Y Kant adopta como suerte de motto de su idea la siguiente frase de Séneca: *fata volentem ducunt, nolentem trahunt*, o "el destino guía a quien se somete, arrastra al que se resiste" (EF 8:365).

De forma paralela, la virtud también puede apoyar a combatir el mal, y en este contexto se entiende que deba practicarse en comunidad, lo que la asemeja a una religión propiamente moral. Kant es explícito al respecto en la *Religión*:

El dominio del principio bueno [...] no es [...] alcanzable de otro modo que por la erección y extensión de una sociedad según leyes de virtud [...]. (R 6:94)

No debemos confundir ambos proyectos, uno propio de la legalidad, y el otro de la virtud (o moralidad, en sentido limitado), distinción que corresponde claramente a la división de su sistema ético, presentado de forma íntegra recién en *La metafísica de las costumbres*.

Deberíamos considerar, entonces, ambas propuestas, la del establecimiento de un orden civil justo, como la de una comunidad regida por leyes éticas, más bien, como dos flancos por los cuales atacar nuestro carácter insociable, que en el momento actual, no sólo está impidiendo a nuestra especie enfocar sus recursos en el desarrollo de nuestras capacidades, sino que amenaza seriamente nuestra continua existencia.

Una teoría ética que tenga como objetivo reconocer el valor absoluto, es decir, la dignidad de las personas, sería la respuesta histórica de Kant ante el absurdo de la condición humana. En este contexto, el mal radical, o la insociable sociabilidad, es aquello a lo que la especie tiene que sobreponerse. El lado sociable al lado insociable. La dignidad humana al amor propio y a la presunción.

2.3. La presunción y otros conceptos antropológicos.

Cuando Kant afirma en la *Antropología en sentido pragmático* que "las pasiones son cánceres de la razón pura práctica y, las más de las veces, incurables" (VA 7:266), no debemos confundir tales palabras como una dictatorial crítica a la sensibilidad, que como ya vimos es de por sí buena, sino como la corrupción de nuestra racionalidad de dejar de reconocer sistemáticamente el valor absoluto de nuestra propia persona o de cualquier otra.

Kant define pasión como aquella "inclinación que impide a la razón compararla [...] con la suma de todas nuestras [otras] inclinaciones" (VA 7:265); siendo a su vez una inclinación un "apetito sensible, que le sirve al sujeto de regla (hábito)" (VA 7:265). Por ejemplo, una inclinación sería el hambre. Cuando sentimos hambre, por lo general, buscamos comer.

Sólo podríamos hablar de una pasión en lo que respecta a dicha inclinación cuando el comer nos impida tomar en cuenta nuestra salud u otros aspectos de nuestra vida social. El vicio respectivo sería la gula.

Kant distingue todavía pasión de emoción, siendo esta última bastante más intensa y, por lo tanto, pasajera, mientras la primera es compatible "con la más tranquila meditación, [...] pudiendo arraigarse y coexistir incluso con el más sutil argüir, causan[do] el mayor quebranto a la libertad"²⁷ (VA 7:265-266).

Las pasiones pueden denominarse "con la palabra *afán*", y los ejemplos predilectos de Kant son el afán de honores, el afán de venganza y el afán de dominación (VA 7:266), y actitudes como la codicia, la ambición, la tiranía, etc. Las pasiones implican un uso de nuestra racionalidad, pues "suponen siempre una máxima del sujeto, la de obrar según un fin que le prescribe la inclinación", y son "como enfermedades contra las que sólo hay paliativos" (VA 7:266). La razón no debe (ni puede) suprimir las inclinaciones, sino únicamente encargarse de que cada una "pueda coexistir con la suma de *todas* las inclinaciones" (VA 7:266), es decir, la felicidad (G 4:399, MS 6:480).

Divide Kant además las pasiones en dos tipos: las que surgen de inclinaciones *naturales*, como la inclinación sexual y la inclinación a la libertad, que están unidas a las emociones; de las que surgen de inclinaciones procedentes de la cultura, donde encontramos recién a las ya mencionados afán de honores, afán de dominación y afán de poseer, que ya no están ligados "a la impetuosidad de una emoción, sino a la perseverancia de una máxima dirigida a ciertos fines", lo que las vuelve mucho más sutiles y peligrosas (VA 7:267-268).

²⁷ Pensemos en alguien que justifique su ambición desmedida aludiendo a una concepción egoísta de la naturaleza humana, e incluso filosofe al respecto. Pensemos, por ejemplo, en el monólogo del príncipe Valkovski (2002: 351-358) frente al protagonista de *Humillados y ofendidos*, de Fiódor Dostoievski, donde niega la realidad de toda virtud y la remite al más profundo egoísmo:

Lo que es absurdo... es la personalidad, soy yo mismo. Todo es mío, y el mundo entero se ha hecho para mí. [...] Yo, por ejemplo, ya hace tiempo que me emancipé de todo fin y hasta de toda obligación. Yo sólo me considero obligado cuando eso me reporta alguna utilidad. Usted, naturalmente, no puede mirar así las cosas: usted tiene los pies gafos y estragado el gusto. Usted habla de ideales, de virtudes. Pero, amigo mío, yo estoy dispuesto a asentir a todo lo que usted diga; pero ¿qué hacerle si sé fijamente que en la base de todas esas virtudes humanas hay un profundísimo egoísmo? ¿Y qué cosa más virtuosa que el egoísmo? El amor de sí mismo: he aquí la única norma que yo reconozco. (Dostoievski 2002: 355)

La identificación de estas pasiones con el mal radical puede demostrarse sin dificultad, si tomamos en cuenta que en la misma *Religión* Kant nos ofrece como demostraciones de la existencia de la propensión al mal no sólo la guerra entre los Estados (que encaja con la problemática de "Idea"), sino una durísima descripción del actual estado civilizado, que contrapone con el estado de naturaleza de Rousseau, reiterando la opinión de que la corrupción mayor nos llega junto con la cultura y el refinamiento (R 6:33-34, I 8:25)

Muchas de estas pasiones culturales son en la actualidad tomadas como naturales, y en ese sentido suelen ser justificadas. Pero Kant las concibe claramente como una deficiencia de nuestra racionalidad, incluso como una suerte de locura, que consiste en hacer de una *parte* de nuestros fines el todo (VA 7:266), pero que puede ser remediada por cualquiera de las dos vías que vimos en la sección anterior.

Pretender que nuestras propias inclinaciones —o pasiones— toman preferencia respecto de los límites que nos impone la obligación de tratar a todos respetando su dignidad absoluta, es precisamente lo que Kant denomina presunción (*Eigendiünkel*; en inglés, *self-conceit*), es decir, concebirnos como poseyendo un valor falso, ilusorio, que no corresponde a nuestro valor verdadero.

También podemos entender la presunción (tal como vimos en 2.2.1) como el otorgarnos a nosotros mismos un valor social que consideramos superior al de otras personas. Es esta tendencia humana el mayor enemigo de la moralidad, la expresión del mal radical en una conducta humana que todos somos capaces de reconocer, y la ley moral se manifiesta en todo su esplendor cuando, por el respeto que nos genera, consigue aniquilarla y humillarla (KpV 5:73).

2.4. Sobre la personalidad del filósofo y la empiricidad de la tesis del mal.

Si la realidad de la tesis del mal radical debe ser probada *a posteriori* (como afirmamos en 1.5.2), esto dependerá de observaciones a nivel de la especie humana, de su carácter social e histórico, pero también de lo que pasa en la psique de cada individuo, es decir, de observaciones psicológicas que Kant llamaba antropológicas en tanto las consideraba comunes a todos los seres humanos. La validez de la tesis del mal radical depende de observaciones que la respalden. A lo largo de este capítulo, hemos mostrado los distintos

flancos que permiten a Kant respaldar el juicio que afirma la maldad innata de nuestra especie.

Consideramos relevante para esta investigación preguntar acerca del sujeto que realiza las observaciones, dada la delicadeza del tema. El juicio de un misántropo, que además viva alejado del resto de sus congéneres, difícilmente podría ser considerado imparcial a la hora de juzgar el carácter moral de nuestra especie. Una persona sin mucha experiencia en el trato con otros con dificultad podrá ser un buen psicólogo, entender lo que pasa en su alma y en la de los demás.

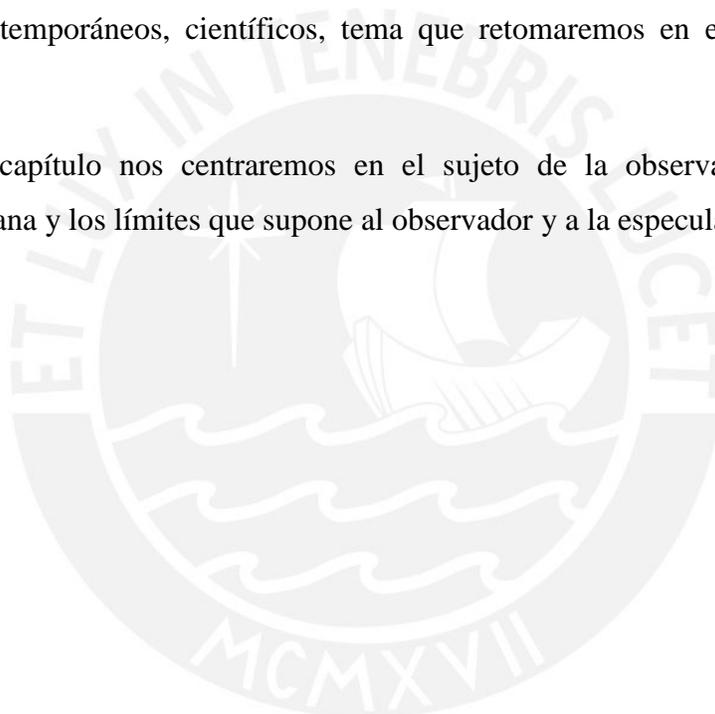
Al contrario de los distorsionados lugares comunes acerca de la personalidad de Kant, podemos saber ahora que era una persona muy sociable, al punto de ser considerado, en su juventud y adultez temprana, un *dandy* (Kuehn 2002: 238). No sólo era invitado regular a cenas y fiestas de las principales familias de Königsberg, tanto de nobles como de importantes familias mercantes y de oficiales del Ejército Prusiano (Kuehn 2002: 218), sino que durante décadas almorzó diariamente en diversos restaurantes disfrutando de la compañía de personas de cualquier clase social y de orígenes distintos al suyo (Kuehn 2002: 220-221).

Cuando Kant escribe de las personas en la actual condición civilizada lo siguiente:

Pero si uno se ha decidido por la opinión de que la naturaleza humana se deja conocer mejor en el estado civilizado (en el que sus disposiciones pueden desarrollarse de un modo más completo), entonces habrá que oír una larga letanía melancólica de acusaciones a la humanidad; acusaciones de secreta falsedad, incluso en la amistad más íntima, de modo que la moderación de la confianza en las revelaciones recíprocas, incluso de los mejores amigos, es contada como máxima general de prudencia en el trato; de una propensión a odiar a aquel a quien se está obligado, para lo cual ha de estar siempre preparado el bienhechor; de una benevolencia cordial que, sin embargo, permite observar que «hay en la desdicha de nuestros mejores amigos algo que no nos desagrade del todo», y de muchos otros vicios escondidos bajo la apariencia de virtud, sin hablar de aquellos que no se disimulan en absoluto porque para nosotros se llama bueno aquel que *es un hombre malo de la clase general*; y se tendrá bastante con los vicios de la *cultura* y civilización (los más hirientes entre todos) para preferir apartar los ojos de la conducta de los hombres a fin de no contraer uno mismo otro vicio, el de la misantropía. (R 6:33-34)

No debemos pensar por un momento que este duro juicio sobre los seres humanos responde a prejuicios, resentimientos o alguna patología social de parte del observador. Kant, el hombre, fue un gran psicólogo, dotado de una profunda y sutil comprensión de la psique humana, como resulta evidente de una detenida lectura de la cita (y, por supuesto, de sus obras). Con esto no queremos afirmar que Kant haya sido una persona exenta de prejuicios y torpezas en el trato con otros, menos aún que podamos considerarlo como uno de los grandes psicólogos de la humanidad (rubro en donde, sin lugar a dudas, sí encontramos a Dostoievski). Pero sí queremos establecer que la parte empírica y psicológica de la tesis del mal radical apunta en buena dirección, y puede nutrirse de estudios y descubrimientos psicológicos contemporáneos, científicos, tema que retomaremos en el cuarto y último capítulo.

En el próximo capítulo nos centraremos en el sujeto de la observación, a saber, la interioridad humana y los límites que supone al observador y a la especulación.



Capítulo III

El corazón humano

Immanuel Kant se refiere al proyecto que lleva a cabo en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* como el de "la búsqueda y el establecimiento del principio supremo de la moralidad" (G 4:392). En el primer capítulo, Kant allana el terreno partiendo de algunos conceptos –que él supone son– propios del entendimiento moral común, limitándose a mostrar que una buena forma de explicar el origen del deber moral es recurriendo a la figura de una ley universalmente válida. Es en el segundo capítulo, propiamente, donde Kant encuentra el principio partiendo del examen del concepto de una voluntad que en el ser humano no es sino imperfecta (G 4:412-413), y tras explicitarlo como una idea de la razón (G 4:431) termina presentándolo como el principio de la autonomía de la voluntad: "no elegir sino de tal modo que las máximas de su elección estén simultáneamente comprendidas en el mismo querer como ley universal" (G 4:440). Esto, puesto de otro modo, significa únicamente que estamos obligados por una ley interna, presente en nosotros nos guste o no, y que nos manda a respetar la dignidad de todas las personas, respetar su capacidad de elegir cómo vivir sus vidas, su humanidad, en tanto respeten la misma capacidad en los demás.

No obstante, Kant reconoce al final del capítulo que todavía no ha logrado establecer dicho principio como algo más que una fantasmagoría, es decir, que exista "de verdad y de modo absolutamente necesario" (G 4:445). Precisamente, en el tercer capítulo, Kant se propone concluir con su proyecto de fundamentación, y se encuentra finalmente con un límite insuperable, al punto de terminar afirmando que "cualquier esfuerzo destinado a buscar

una explicación para ello [cómo sea posible la libertad, y por lo tanto, la moralidad misma] supondrá un esfuerzo baldío" (G 4:461, 4:458-459, cf. KpV 5:72).

En las últimas líneas de la obra, Kant termina rindiéndose ante el "*misterio*" que supone "la incondicionada necesidad práctica del imperativo moral" (G 4:463), que equivale justamente a no poder demostrar aquello que quedó pendiente al final del segundo capítulo: que la ley moral *exista de verdad*. El problema es de la mayor importancia. Si bien una ley de la razón operando en un orden distinto del fenoménico es ciertamente *pensable*, la moralidad no puede concebirse como descansado en una mera posibilidad del pensamiento. Tiene que ser *real* para todos y cada uno de los seres racionales, pertenezcan o no a este planeta llamado Tierra. Reconocer el **misterio** que supone el problema, insoluble, dirá Kant, constituye "todo cuanto en justicia puede ser exigido de una filosofía que, en materia de principios, aspira a llegar hasta los confines de la razón humana" (G 4:463).

Cuando en la *Crítica de la razón práctica* Kant parece haber reemplazado por completo su intento —fallido— de establecer definitivamente la ley moral del tercer capítulo de la *Fundamentación*, y termina más bien apelando a su existencia como la "del único *factum* de la razón pura" (KpV 5:31), cabe preguntarse si nos encontramos ante un giro dogmático en su pensamiento ético fundacional, lo que significaría haber dejado de lado el misterio reconocido en su obra anterior.

El objetivo de este capítulo será mostrar que el misterio señalado en la *Fundamentación* **persiste** en sus obras posteriores sobre moral y religión, incluida la supuestamente dogmática segunda *Crítica*. Así, el problema insoluble para la razón humana de cómo pueda ser práctica la razón pura, se mantiene al afirmar que la ley moral hace contacto en nuestra sensibilidad precisamente *en* el corazón humano, contacto a su vez incomprensible; *el corazón humano es el lugar donde la ley moral se hace real*. De la misma forma, el problema que supone *nuestro yo verdadero*, nuestra interioridad más recóndita, independiente del mundo de los fenómenos, se mantendrá cuando Kant señale, también de forma constante, la insondabilidad última del corazón, refiriéndose al razonamiento moral y a nuestras motivaciones. Para lo primero nos basaremos principalmente en la *Crítica de la razón práctica*, y, para lo segundo, en *La metafísica de las costumbres*, las dos obras de moral más importantes junto con la *Fundamentación*.

Esperamos establecer que, más que un rol accesorio, la figura del corazón denota un uso sistemático que, al salir a la luz, mostrará todo un ámbito inherente de la teoría ética de Kant preocupado por delimitar el misterio que aparece al final de la *Fundamentación*, habiendo cumplido cabalmente su promesa de limitar el conocimiento para dejarle lugar a la fe.

3.1. El misterio de la fundamentación.

Pero es desde la misma *Fundamentación* que Kant introduce la figura del corazón humano, donde es mencionado dos veces, justamente cada una en alusión a los dos problemas que hemos delimitado y que abordaremos en secciones posteriores. Vale hacerse la siguiente pregunta: ¿De qué habla Kant cuando habla del corazón? ¿Es simplemente un recurso cuasi literario, un guiño de Kant a la tradición? ¿O se podría hablar efectivamente de un uso sistemático del término, de un concepto propiamente filosófico? Empecemos esta investigación examinando, precisamente, el uso que hace Kant del término en la *Fundamentación*, su primera gran obra sobre moral, y discutiblemente la más importante.

En el segundo capítulo, en el contexto de una justificación acerca de la necesidad de una indagación filosófica práctica pura, es decir, de una metafísica de las costumbres, por sobre meros intentos descriptivos de la virtud humana, que mezclan cosas tales como la perfección, el sentimiento moral y el temor de Dios (G 4:410), Kant señala:

Pues la representación pura del deber, y en general de la ley moral, sin mezcla de adiciones ajenas provistas de acicates empíricos, ejerce sobre el corazón humano, a través del solitario camino de la razón (que así se da cuenta de que también puede ser práctica por sí misma), un influjo cuyo poder es muy superior al del resto de los móviles que pudieran reclutarse desde el campo empírico, ya que aquella representación pura del deber desprecia estos móviles empíricos al hacerse consciente de su dignidad y puede aprender a dominarlas poco a poco [...]. (G 4:410-411)

Reconocer algo a lo que estemos moralmente obligados (representárnoslo) es suficiente motivo para determinar nuestro actuar, sin necesidad de recurrir a ayudas empíricas, como la utilidad que tal acción pueda traer, o de la misma forma, el bienestar que nos genere; si bien estas cosas son importantes para la vida humana, la moralidad debe reinar suprema, no las necesita, e inclusive debe aprender a despreciarlas, en caso que, como sucede a menudo, se atrevan a discutirla. La dignidad sola de una ley moral, que conocemos racionalmente,

basta para determinar nuestra voluntad. De ahí que la ley moral deba indagarse *a priori* en y por nuestra razón, y sea válida, por tanto, para cualquier ser *racional*, no necesariamente humano.

Tras haber aislado la capacidad racional de la sensibilidad humana, la ley moral, no obstante, "ejerce sobre el corazón humano [...] un influjo" capaz de movernos a obedecerla por sobre cualquier otra motivación o interés. Que la ley moral sea un móvil en sí mismo suficiente para determinar nuestro actuar equivale a decir que la razón pura es en sí misma práctica, o puesto todavía de otro modo, que somos libres y no estamos determinados por las leyes naturales. Por el momento, entonces, nos limitaremos a resaltar el primer uso que Kant parece designar el corazón humano como el punto donde la ley moral tiene contacto con nuestra sensibilidad, cosa que es de por sí inexplicable, más aún, incomprensible.

El otro lugar de la *Fundamentación* donde Kant menciona el corazón está en el primer capítulo (G 4:398-399). Al hablar de una persona caritativa, Kant intenta distinguir la motivación del deber puro (precisamente la ley moral, como se mostrará algunas páginas más adelante) de otras como el regocijo en el contento ajeno, es decir, de las inclinaciones. Se pregunta:

Es más, si la naturaleza hubiera depositado escasa compasión en el corazón de alguien que, por lo demás, es un hombre honrado y éste fuese de temperamento frío e indiferente ante los sufrimientos ajenos, quizá porque él mismo acepta los suyos propios con el peculiar don de la paciencia y los resiste con una fortaleza que presume, o incluso exige, en todos los demás; si la naturaleza —digo— no hubiese configurado a semejante hombre (que probablemente no sería su peor producto) para ser propiamente un filántropo, ¿acaso no encontraría todavía en su interior una fuente para otorgarse a sí mismo un valor mucho más elevado que cuanto pueda provenir de un temperamento bondadoso? ¡Por supuesto! Precisamente ahí se cifra el valor del carácter, que sin parangón posible representa el supremo valor moral, a saber, que se haga el bien por deber y no por inclinación. (G 4:398-399)

En esta cita el corazón parece referir a la constitución sensible de una voluntad humana concreta, donde confluyen el temperamento (compasivo o no), por un lado, y el carácter, por otro lado, que supone una elección libre, precisamente la capacidad de determinarse a sí mismo a obrar por deber, de obedecer la ley moral, y podemos reconocer así una clara coherencia con el uso que se hace del término en el segundo capítulo. El corazón humano

es dónde la ley moral choca con nuestro temperamento sensible, y da como resultado la formación de un carácter elegido.

Hay todavía una posible tercera referencia, que ha sido señalada por Allen W. Wood. Al comienzo del segundo capítulo, donde en la traducción al español de Roberto Rodríguez Aramayo leemos:

Por amor a la humanidad quiero conceder que la mayoría de nuestras acciones son conformes al deber; pero **si se miran de cerca sus caprichos y cavilaciones** uno tropieza por doquier con ese amado yo, que siempre descuella, sobre el cuál se apoya su propósito, y no sobre ese severo mandato del deber que muchas veces exigiría abnegación. (G 4:407)

En la traducción de Wood nos encontramos:

From love of humanity I will concede that most of our actions are in conformity with duty; but **if one looks more closely at "the imagination of the thoughts of their hearts,"*** then everywhere one runs into the dear self, which is always thrusting itself forward; it is upon this that the aim is based, and not the strict command of duty, which would often demand self-renunciation. (G 4:407)

El resaltado en ambas citas es mío. Wood explica la referencia en la siguiente nota:

* *ihr Dichten und Trachten*; this is an allusion to the phrase *Tichten un Trachten* in the Lutheran translation of Genesis 6:5, which reads (in the King James version): "And God saw that the wickedness of man was great in the earth, and that every imagination of the thoughts of his heart was only evil continually."²⁸ (Kant 2002b: 23n)

Esta es una referencia probable al mal radical, que se encuentra, precisamente, en una esfera insondable de nuestra interioridad, o, dirá también Kant sin ambigüedad alguna, en nuestros corazones (R 6:29-30). Justamente un párrafo antes, Kant refiere, de forma indudable, a esta insondabilidad:

De hecho, resulta absolutamente imposible estipular con plena certeza mediante la experiencia un solo caso donde la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, descansa exclusivamente sobre fundamentos morales y la representación de su deber. [...] pues aunque nos gusta halagarnos atribuyéndonos falsamente nobles motivos, en realidad ni siquiera con el examen más riguroso

²⁸ La traducción a la misma cita en la Nueva Biblia de Jerusalén lee: "Viendo Yahvé que la maldad del hombre cundía en la tierra y que todos los pensamientos que ideaba su corazón eran puro mal de continuo" (Genesis 6:5).

podemos llegar nunca hasta lo que hay detrás de los móviles encubiertos, porque cuando se trata del valor moral no importan las acciones que uno ve, sino aquellos principios íntimos de las mismas que no se ven. (G 4:407)

Esto precisa, sobre la descripción de las motivaciones de la persona caritativa del primer capítulo, que el conflicto entre la motivación del deber y las de la sensibilidad (o del amor propio) se da en un lugar oscuro, propiamente invisible; el corazón, en su segundo uso, es este lugar. Esta oscuridad se presta a que las personas se engañen a sí mismas sobre sus propias motivaciones, la imaginación o la arbitrariedad que refiere el *Dichten*, tema que detallaremos en 3.4, al hablar de la mentira interior. En las siguientes dos secciones elaboraremos, respectivamente, los dos usos que Kant hace de la figura del corazón.

3.2. El corazón como punto de contacto entre la ley moral y la sensibilidad humana.

Que la ley moral (una idea de la razón, válida por lo tanto para todo ser racional²⁹) pueda ejercer una influencia determinante en nuestra sensibilidad a la hora de actuar, constituye un problema insuperable para el uso especulativo de nuestra misma razón³⁰.

¿Por qué la existencia de la moralidad supone tanto problema? Nadie duda de su existencia. Todos reconocemos la validez de ciertas normas: no mentir, no matar, ayudar al prójimo. Y estas pueden ser explicadas como resultado de una mezcla de mecanismos evolutivamente adquiridos como la capacidad empática, por un lado, y ciertas convenciones sociales, relativas a un determinado lugar y momento histórico. Pero si nos quedamos a este nivel, creía Kant, entonces alguien podría decidir usar su libertad para ponerse por encima de esta obligación, que falla en ser absolutamente categórica. Pensemos en alguien que no haya desarrollado su capacidad empática, o la descuide día a día. Esta persona, además, reconoce que las normas son convenciones sociales, y con este pensamiento decide poner su propia libertad por encima, encontrarse más allá del bien y del mal. Para esta persona, Dios ha

²⁹ A saber, "la idea de la voluntad de cualquier ser racional como una voluntad que legisla universalmente" (G 4:431).

³⁰ En la *Crítica de la razón práctica* Kant reitera lo mencionado repetidas veces en el tercer capítulo de la *Fundamentación*: "Pues cómo pueda una ley constituir por sí misma e inmediatamente un fundamento para determinar la voluntad (lo cual resulta sustantivo para toda moralidad) supone un problema insoluble para la razón humana y equivale a plantearse cómo es posible una voluntad libre" (KpV 5:72).

muerto y todo está permitido. Kant considera esta posibilidad y la rechaza. Del mismo modo, Dostoievski también rechaza esta posibilidad. Tiene que haber algo, tan fuerte como un Dios monoteísta con poder absoluto, que nos obligue además de nuestra constitución sensible y de las convenciones morales, o costumbres. Su propuesta de una ley moral como una ley de la razón humana es precisamente eso. No resulta curioso que finalmente probar la existencia de dicha ley resulte tan difícil como probar la existencia misma de Dios.

No obstante, que efectivamente lo haga, que la razón pura pueda ser en sí misma práctica, y que la ley moral no sea una mera "idea quimérica desprovista de verdad" (G 4:445), es un supuesto que subyace toda la filosofía moral kantiana y que no se pone realmente en duda³¹. Siguiendo esta misma creencia, que tenemos originariamente a la ley moral de alguna forma dentro de nosotros³², nos ocuparemos del problema de su contacto con nuestra sensibilidad.

De lo que se trata es "de qué modo la ley moral se torna un móvil", o puesto de otra forma, cómo puede el ser humano actuar *por principio*, incluso con la exclusión de todos los estímulos sensibles "y con el apaciguamiento de cualesquiera inclinaciones en tanto que pudieran mostrarse contrarias a la ley" (KpV 5:72). La ley moral tiene, en su cualidad de móvil, un efecto en nuestra sensibilidad, si bien negativo, precisamente, pues "aquieta" cualquier inclinación que se le oponga. En este pasaje clave del capítulo "En torno a los móviles de la razón pura práctica", Kant explicita dicha conexión:

Por consiguiente, podemos apercibirnos *a priori* de que la ley moral, en cuanto fundamento para determinar la voluntad [precisamente, un móvil], ha de originar un sentimiento al hacer callar todas nuestras inclinaciones, sentimiento que puede ser tildado de «dolor», obteniendo así el primer y quizá también el único caso en que podemos determinar *a priori* por conceptos la relación de un conocimiento (aquí lo es de una razón pura práctica) con el sentimiento de placer o displacer. (KpV 5:73)

³¹ Charles Taylor tiene razón al ubicar el origen del racionalismo ilustrado de Kant en aquella experiencia primigenia que se asemeja a la idea estoica de la razón como una chispa de Dios dentro de nosotros (Taylor 2007: 251-252; cf. KpV 5:161-162).

³² Ver el famoso pasaje del colofón de la *Crítica de la razón práctica*, citado debajo del título (KpV 5:161-162).

En las páginas siguientes (KpV 5:73-76), Kant elabora: la búsqueda por satisfacer el conjunto de nuestras inclinaciones, en tanto que pueden sistematizarse, es propiamente la búsqueda de la felicidad propia, y tal búsqueda constituye el egoísmo, que puede dividirse tanto en amor propio (benevolencia para con uno mismo) como en vanidad (complacencia con uno mismo). La razón pura práctica, es decir, la ley moral, puede quebrantar nuestro amor propio y, en tanto se circunscriba a aquella, se vuelve un amor propio racional (un egoísmo moderado, que se somete a la moralidad); es la vanidad la que se ve completamente abatida, aniquilada, inclusive humillada, en tanto pretende una autoestima que preceda al acuerdo con la ley moral. Este sentimiento negativo supondrá también, entonces, algo positivo, a saber, "la forma de una causalidad intelectual, o sea, la libertad", y que "supone un objeto de máximo respeto, con lo cual constituye también el fundamento de un sentimiento positivo que no tiene origen empírico y es reconocido *a priori*".

Esto sólo cobra sentido si no perdemos de vista que Kant ha posicionado la ley moral (en su forma pura) fuera del orden de cosas sensible, y ahora se ve obligado a explicar cómo puede ejercer influencia alguna en un mundo sometido a leyes naturales³³, es decir, cómo y dónde se da el contacto entre el orden de cosas sensible con el orden de cosas inteligible, regido por las leyes de la razón.

Pero no encontramos explicación alguna por parte de Kant en dicho capítulo, sino una indagación *a priori*, que asume sencillamente que dicho contacto es tal (KpV 5:72). Kant se limita a argumentar cómo el sentimiento moral, puesto a la base de la moralidad por tales como David Hume, Adam Smith y Francis Hutcheson (a quienes Kant admiraba), no sólo puede, sino que *debe* ser explicado como "un sentimiento de respeto hacia la ley moral" que "se ve producido exclusivamente por la razón", purgado de cualquier determinación sensible (KpV 5:74-76). Será recién en la segunda parte de la obra, la "Metodología de la razón pura práctica", donde Kant dará luces al respecto, al abordar el problema de cómo la ley moral accede al interior de cada individuo concreto, y ejerce influencia sobre sus máximas.

³³ El problema, precisamente, del tercer capítulo de la *Fundamentación*.

Para Kant, la naturaleza humana está constituida de tal modo que la representación inmediata de la ley moral, de la virtud pura, *puede* ser un móvil subjetivamente más poderoso que cualquier incentivo placentero o amenaza de dolor (KpV 5:151-152). Esto equivale, nuevamente, a su gran presupuesto según el cual la razón pura puede ser en sí misma práctica. Más que una explicación teórica sobre cómo sea esto posible (como ya se dijo, tarea imposible, de acuerdo a Kant), lo que obtenemos es una propuesta pragmática sobre cómo facilitar esta determinación netamente racional, y nos encontramos con que el corazón humano juega un papel predominante.

A lo largo del breve capítulo, Kant menciona el corazón humano repetidas veces (KpV 5:152, 155n, 156-157, 158, 161). La mayoría de menciones lo refieren siempre a la ley moral: el corazón será el lugar donde aquella puede incardinarse con toda su pureza, lo que significaría que se halle sometido al deber. Así también, el corazón puede marchitarse, fortalecerse, enderezarse, moderarse, languidecerse, liberarse y aligerarse, o verse oprimido.

Veamos el siguiente pasaje, donde Kant sigue preocupado en mostrar cómo la moralidad (la ley moral como móvil) puede tener cabida en el ser humano:

Por lo tanto, la moralidad ha de tener tanto mayor fuerza sobre el corazón humano cuanto más pura sea presentada. De donde se sigue que, si la ley de las costumbres, la imagen de santidad y virtud, debe ejercer en general alguna influencia sobre nuestra alma, sólo puede hacerlo en la medida en que se vea insertada dentro de nuestro corazón como algo puro, sin mezcla de propósitos relativos a su bienestar cual móviles, ya que es en el padecimiento donde se muestra con mayor magnificencia. Sin embargo, aquello cuya marginación fortalece el efecto de una fuerza motriz ha de haber sido un obstáculo. Por consiguiente, cualquier adición de móviles relativos a la propia felicidad procura un obstáculo al influjo de la ley moral sobre el corazón humano. (KpV 5:156)

El corazón hace del *lugar* donde la ley moral se inserta y ejerce su influjo puro en nuestra sensibilidad. Constituye así el punto de contacto entre el mundo inteligible y el mundo sensible, donde la razón pura puede ser en sí misma práctica. Pero la respuesta a la pregunta de *cómo la ley moral se inserta en el corazón* es un método práctico: mientras más pura sea presentada, tendrá mayor fuerza en el individuo (KpV 5:156). Cualquier intento especulativo de explicar este contacto nos refiere al misterio de la libertad humana, que en la *Fundamentación* queda sin resolución.

En la próxima sección nos centraremos en *La metafísica de las costumbres*, y profundizaremos sobre el aspecto insondable del corazón humano como el lugar donde entran en contacto la ley moral y nuestra sensibilidad.

3.3. El corazón humano como el lugar de lo insondable.

Nuestra investigación sobre el corazón humano nos dirige ahora a la segunda parte de la obra, titulada "Principios metafísicos de la doctrina de la virtud", para lo que se vuelve necesario, si bien rápidamente, señalar la diferencia fundamental entre un deber de virtud y un deber jurídico; el primero diferirá del segundo en tanto que "para este último es posible moralmente una coacción externa, mientras que aquél sólo se basa en una autocoacción libre" (MS 6:383).

La virtud se ocupará de aquella esfera de la existencia, tan antigua como la religión misma, desde la cual los seres humanos tratamos de ser mejores, ya sea de acuerdo a una imagen ideal (por ejemplo, de una divinidad), o un juego de principios (en la filosofía del mismo Kant, los principios estarán fundados en una idea de la razón). Kant pretende estar hablando de una virtud *verdadera* en la medida que los individuos puedan hacer esto libremente, sin coacción externa alguna, como sería la del Estado.

Es uno de los dos deberes de virtud principales el buscar la perfección moral propia, que Kant define para el ser humano como "cumplir con su deber y precisamente *por deber*" (MS 6:392). La autocoacción que es una condición esencial de la virtud humana, como es evidente, corresponde al actuar no sólo *conforme* al deber, sino hacer todo lo posible por hacer del respeto a la ley moral un móvil suficiente para determinar nuestras acciones, o el actuar *por deber* del primer capítulo de la *Fundamentación*. No obstante, sólo podemos acercarnos a este fin, pues nunca podremos estar seguros de que nuestras motivaciones sean puras, puesto que, señala Kant, "no le es posible al hombre penetrar de tal modo en la profundidad de su propio corazón que alguna vez pudiera estar completamente seguro de la pureza de su propósito moral y de la limpieza de su intención, aunque fuera en *una* acción; aun cuando no dude en modo alguno de la legalidad de la misma" (MS 6:392; cf. G 4: 407). Exactamente esta misma idea aparece al comienzo del segundo capítulo de la *Fundamentación*, y en numerosos otros pasajes.

Asimismo, en la sección sobre el deber más importante del ser humano hacia sí mismo, el *conócete a ti mismo* de la tradición, Kant refiere a un autoconocimiento moral que nos "exige penetrar hasta las profundidades del corazón más difíciles de sondear (el abismo)", y que requiere "examina[r] si [nuestro] corazón es bueno o malo", lo que equivale a examinar la pureza o impureza en la "fuente de [nuestras] acciones" (MS 6:441). Kant señala:

Las profundidades del corazón humano son insondables. ¿Quién se conoce lo suficiente como para saber, cuando siente el móvil de cumplir el deber, si procede completamente de la representación de la ley, o si no concurren muchos otros impulsos sensibles que persiguen un beneficio (o evitar un perjuicio) y que, en otra ocasión, podrían estar también al servicio del vicio? (MS 6:447)

Los pasajes donde se menciona el corazón, que atraviesan toda la doctrina de la virtud en lugares clave como los referidos a la propia perfección moral, a la mentira, a la conciencia moral (como detallaremos en el siguiente apartado) y en la misma didáctica ética, están relacionados con la esfera más profunda de nuestra experiencia de la moral, y son donde Kant ubica la semilla desde la cual, por analogía, surgirá el mismo concepto de una divinidad; aluden también deliberadamente a una insondabilidad en lo que respecta a nuestra propia interioridad, y que Kant ubica de manera explícita, sin ambigüedad, en el corazón humano.

No es difícil encontrar continuidad con los pasajes de la *Fundamentación* introducidos en la primera sección sobre el tema en lo que respecta a la insondabilidad; sobre el contacto, que examinamos en la segunda sección, encontramos de la misma forma una confirmación en el capítulo sobre el método, esto es, sobre cómo la ley moral ha de arraigarse en la voluntad humana. Kant se pregunta:

[...] ¿qué es lo que en ti se puede atrever a luchar con todas las fuerzas de la naturaleza en ti y fuera de ti y a vencerlas cuando entran en conflicto con tus principios morales? Si esta pregunta, cuya solución supera completamente la capacidad de la razón especulativa y que, sin embargo, se plantea por sí misma, brota del corazón, el hecho mismo de lo inconcebible en este autoconocimiento tiene que conferir al alma una elevación, que la estimule a observar rigurosamente su deber tanto más intensamente cuanto más se la combata. (MS 6:483)

Queda reiterada la incapacidad teórica de comprender aquella esfera inmediata de nuestra existencia en dónde reconocemos la presencia de algo misterioso, si bien cuya realidad práctica para Kant jamás entra en discusión.

De esta forma, hemos mostrado con suficiencia que existe un uso constante de la figura del *corazón* en las principales obras de ética de Kant, y que refiere tanto al lugar donde la ley moral hace contacto con la sensibilidad del ser humano, lugar donde además se dan nuestras cavilaciones morales más profundas y que resulta a su vez insondable y más allá de cualquier indagación teórica. Esto deja al descubierto que la teoría ética de Kant, en dos aspectos fundamentales, reposa en un terreno misterioso. La ley moral que Kant intentó establecer en la *Fundamentación*, se mantiene siempre un paso más allá de nuestras indagaciones. Incluso en relación a nuestra experiencia íntima de la moralidad, nunca podemos estar seguros de su existencia, si bien Kant insiste en que *debemos* de estarlo. La fe religiosa, precisamente, consistirá únicamente en la creencia de que la virtud es algo real, de que existe algo más allá de nuestra arbitrariedad que nos obliga a ser mejores.

En el siguiente apartado veremos cómo la ética de Kant, desde esta nueva perspectiva, insondable y misteriosa, se articula como una ética de la conciencia moral.

3.4. Una ética de la conciencia moral.

Antes de comprender las implicancias últimas del concepto de mal radical tendremos que, de una vez por todas, librarnos completamente de la imagen que concibe a la ética kantiana como una ética procedimental, basada, supuestamente, en una fría evaluación de las máximas valiéndonos de un test de universalización, como si Kant hubiese diseñado su ética especialmente para las sutilezas de la filosofía analítica.

En la *Crítica de la razón práctica*, Kant nos brinda un ejemplo acerca de la forma del razonamiento moral que puede darse a partir de la ley moral. Ahí, hablando sobre cómo debe un ser racional pensar la relación entre sus máximas y las leyes prácticas universales, Kant reitera lo dicho ya en la *Fundamentación* y en la *Crítica de la razón pura*, acerca de cómo esta sabiduría está al alcance del "entendimiento más común carente de toda instrucción" (KpV 6:27; cf. KrV A831/B589, G 4:403-404). Al preguntar si una máxima tal puede "adoptar la forma de una ley", obtenemos una respuesta "inmediatamente", sin necesidad de un refinado análisis filosófico (KpV 6:27).

Esto se confirma también ya en *La metafísica de las costumbres*, donde no hay siquiera un asomo de una ética procedimental, sino que lo que tenemos es una doctrina acerca de la

virtud, que consiste en una serie de deberes, que no se obtienen tras efectuar un test de universalización lógico, sino mediante una reflexión sin mucho rigor acerca del valor de la humanidad, y el respeto que requiere de nosotros³⁴.

En su obra cumbre sobre moral, precisamente, Kant reconoce cuatro "condiciones *subjetivas*" presentes en todos los seres humanos sin los cuales no podríamos considerarnos siquiera "afectado[s] por los conceptos del deber" (MS 6:399); estas son el sentimiento moral, la conciencia moral, la benevolencia y el respeto (MS 6:399-403).

La conciencia moral no puede adquirirse, "sino que todo hombre, como ser moral, la *tiene* originalmente en sí" y no es sino la razón práctica misma, "que muestra al hombre su deber en cada caso concreto", y constituye "un hecho inevitable" (MS 6:400). Puesto que es inconcebible un "deber de reconocer deberes" (MS 6:400), Kant afirma que el único deber respecto de la propia conciencia moral es el de cultivarla, "aguzar la atención a la voz del juez interior y emplear todos los medios para prestarle oído" (MS 6:401).

Kant describe también esta conciencia moral usando la imagen de un "*tribunal interno*", en especial con la de un juez interno que en el ser humano no "se *forja* (arbitrariamente), sino que está incorporado a su ser" (MS 6:438). Solamente "un futuro juez universal", o sea, Dios, es "alguien que conoce profundamente los corazones" (MS 6:430). La figura del juez es fundamental al hablar de la conciencia moral, donde se vuelve explícito que dicho hipotético ser se encuentra en el "*interior* del hombre", y en tanto "persona ideal [...] tiene que conocer los corazones" y "todos los deberes en general han de considerarse también como mandatos suyos" (MS 6:439). Este juez interior ha de poder pensarse como "un ser moral todopoderoso", a saber, Dios, aunque esto no le baste al ser humano para poder "*admitir* fuera de sí como *real* a semejante ser supremo" (MS 6:439). "El concepto de religión en general", afirma Kant, "es aquí para el hombre únicamente «un principio para considerar todos sus deberes como mandatos divinos»" (MS 6:440).

Para examinar con mayor detalle el funcionamiento de la conciencia moral, tomemos el caso de la mentira, en particular, la mentira interior (a uno mismo), que es "peor" y amenaza con la "destrucción de la propia dignidad" (MS 6:429). Combatir esta mentira

³⁴ Esto ha sido suficientemente documentado por Wood (1999: 139-141).

interior equivale a combatir el mal radical en uno mismo ayudándonos del cultivo de la propia conciencia moral. Observemos:

Sin embargo, esta falta de sinceridad en las interpretaciones, que cometemos hacia nosotros mismos, merece la más seria reprensión: porque a partir de esta situación corrompida (la falsedad, que parece estar arraigada en la naturaleza humana) el mal de la falta de veracidad se propaga también a otros hombres, una vez el principio supremo de la veracidad ha sido violado. (MS 6:430-431)

La referencia a una corrupción presente en la *naturaleza humana* y arraigada hasta el mismo principio supremo (es, precisamente por eso, *radical*) no deja dudas de que Kant se está refiriendo al mal radical, ya en un lenguaje más reconocible y cercano a la tradición³⁵.

También en dicha obra encontramos, en el apartado sobre el primer mandato de todos los deberes del hombre hacia sí mismo, otra referencia al mal radical, nuevamente en torno a la figura del corazón humano. El autonocimiento moral, que requiere el examen del propio corazón, "exige del hombre ante todo apartar los obstáculos internos (de una voluntad mala que anida en él) y desarrollar después en él la disposición originaria inalienable de una buena voluntad (sólo descender a los infiernos del autoconocimiento abre el camino a la deificación)" (MS 6:441).

³⁵ Por ejemplo, veamos las palabras del stárets Zosima, personaje sabio de *Los hermanos Karamázov*:

Sobre todo, evite la mentira, toda mentira, en particular la mentira consigo misma. Observe su mentira y no deje de mirarla cada hora, cada minuto. Evite también la repulsión hacia los demás y hacia sí misma: lo que en su interior le parezca malo, por el mero hecho de que lo vea usted en sí se purifica. Evite el miedo también, aunque el miedo nunca es más que la consecuencia de la mentira. (Dostoievski 1996: 145)

Capítulo 4

El corazón malo (o sobre la razón deformada)

Recapitulemos. En el primer capítulo examinamos la tesis del mal radical tal como aparece en la primera parte de la *Religión*, mostrando la estructura de la máxima mala (la *Gesinnung*) que constituye precisamente la propensión al mal, así como los grados de dicha propensión. Además, problematizamos el carácter formal de la tesis, a saber, qué parte de la misma se puede considerar a priori, al margen de la experiencia, y qué, de forma concreta, sí corresponde a la experiencia. Señalamos que, si bien la descripción de la propensión tal como se encuentra en el arbitrio no puede ser sino a priori dado que se encuentra en un lugar insondable a la experiencia (lo profundo del corazón), y contiene a su vez un elemento indemostrable como es la ley moral, sin embargo, que efectivamente la *Gesinnung* de todo ser humano subordine el incentivo de la ley moral al del amor propio, y no al revés, es algo que sólo puede ser afirmado basándose uno en pruebas empíricas. Kant cree que estas son bastante obvias. Cuanto menos, resulta plausible si examinamos los tres grados de la propensión (capítulo 1.2; fragilidad, impureza y perversión) y hacemos el esfuerzo de considerar humildemente no sólo lo que pasa en nuestro interior, sino aquello que razonablemente se puede desprender de las acciones y confesiones de otros. Por todo lado veremos fragilidad e impureza, sino una flagrante perversión del accionar de las personas.

Dado que esta "obviedad" resulta insuficiente para sostener una tesis filosófica, en el segundo capítulo examinamos de forma más completa el pensamiento sistemático de Kant sobre el carácter del individuo y de la especie humana. Vimos que desde la

Fundamentación, Kant reconoce algo en la especie que resiste la ley, que tiene como causa las inclinaciones naturales, pero no equivale propiamente a ellas, sino a una propensión a anteponerlas a los mandatos de la moralidad, implica necesariamente el libre uso de la razón³⁶. Esto visto a nivel de la especie es la insociable sociabilidad. Mostramos que esta característica de la especie humana implica la oposición entre el valor social del ser humano (la cultura misma) y un valor absoluto que todos poseemos por igual y que reconocemos racionalmente. En este sentido, el mal sólo puede pensarse como un fenómeno social, y no puede surgir sino en tanto un hombre se encuentra entre otros hombres (R 6:93-94). En términos de la tesis del mal radical, la *Gesinnung* de un individuo se corrompe, *elige* anteponer el amor propio a la ley moral, dado que las condiciones sociales lo enfrentan al resto de sus congéneres, debe preocuparse de dominar a otros para que no lo dominen a uno, debe procurarse un valor mayor al resto, puesto que de otro modo correría el riesgo de ser considerado poseedor de un valor *inferior*. Este juego oscurece el reconocimiento del igual valor de todas las personas, reconocimiento que no es teórico, sino práctico, y equivale a hacer de la ley moral, el respeto a la dignidad de todas las personas, a su *humanidad*, el incentivo supremo de la vida humana, reconocimiento práctico que no significa otra cosa que sobreponerse completamente a la propensión al mal. La insociable sociabilidad refiere al mismo fenómeno que el mal radical, pero se limita a observar a los seres humanos en sus relaciones. De este modo, la insociable sociabilidad se controla mediante un estado jurídico. El mal radical, en cambio, es un discurso de la interioridad insondable de los seres humanos, y es en ese sentido más ambicioso, y su lucha corresponde al ámbito de una religión moral (ver apéndice II). Se trata de la libertad interna (que supone la existencia de una ley moral) y no de la libertad externa, que corresponde al derecho. El discurso sobre el mal en la interioridad humana requiere examinar el problema acerca de la validez y los límites de dicho discurso.

En el tercer capítulo profundizamos en el espacio donde se ubica el mal radical, es decir, en el corazón del hombre. Vimos cómo la figura del corazón delimita un espacio de misterio que no puede ser penetrado por la especulación, y que arrastra el problema de la

³⁶ La *Gesinnung* es, precisamente, un acto de la libertad de cada individuo, en su calidad de miembros de la especie humana..

fundamentación misma, a saber, de la realidad de la ley moral. Y, sin embargo, el discurso en torno al corazón es central en la doctrina de la virtud de Kant, y de la misma religión, donde su ubica la tesis del mal radical. Mostramos la ética kantiana como una ética de la conciencia moral, mucho más cercana a la tradición y al sentido moral común que la interpretación superficial y errónea de la misma como una ética procedimental. Antes de volver al texto de la *Religión* en este cuarto y último capítulo, ya desde la *Crítica de la razón práctica* y *La metafísica de las costumbres*, la ética kantiana, una doctrina de la virtud, está más cercana en sí misma a una praxis reconociblemente religiosa, pero sin la necesidad de una divinidad exterior al ser humano y a su razón legisladora. El terreno del corazón denota el misterio que supone la *existencia* de una ley moral y su *modus operandi* en el ser humano concebido como ser racional y a la vez corpóreo. La teoría del mal radical, es una teoría que se da en este terreno, de por sí misterioso, y debemos pensarla y aceptarla en dichos estándares, recordando la máxima aristotélica de no pedir mayor precisión de lo que la materia permite (EN 1094b10-15).

En este cuarto y último capítulo haremos un esbozo acerca de cómo la concepción kantiana del mal como una deformación de la razón y la libertad humana puede encontrarse en conceptos claves psicoanalíticos, clínicamente observables y atribuibles a todo individuo de la especie humana. Nos limitaremos a la exposición de Erich Fromm del concepto de narcisismo, que desarrolla siguiendo a Sigmund Freud. Con esto, no esperamos revivir el cadáver de la tesis kantiana del mal radical, sino insertarla en una tradición humanista y científica todavía vigente.

4.1. El conocimiento de las fuerzas que mueven al hombre.

Kant presenta su ética como una doctrina de la virtud en la segunda parte de *La metafísica de las costumbres*. La virtud supone necesariamente obstáculos que deben superarse. Para Kant, los obstáculos no son las inclinaciones naturales en sí mismas inocentes, sino la propensión de nuestra elección de anteponerlas a lo que ordena la ley. Toda su doctrina de la virtud presupone la existencia de una ley moral que ordena categóricamente, existencia indemostrable e incomprensible a nuestra razón especulativa, pero que el ser humano puede volver práctica en sus acciones morales. Además de la ley, Kant dedicó gran parte de su actividad filosófica al estudio de su contraparte, aquello que hay en el ser humano que

resiste la autoridad de la ley, "un enemigo en cierto modo invisible, que se esconde tras la Razón y es por ello tanto más peligroso" (R 6:57). La estrategia es evidente. Para combatir a un enemigo, hay que conocerlo. Cualquier teoría filosófica de la virtud debe conocer el interior del hombre, en la medida que sea posible.

Precisamente, al margen de cómo se conciban las distintas fuerzas que mueven al ser humano (en el caso de Kant, agrupadas en dos incentivos o motivaciones, uno puramente racional y el otro sensible), Erich Fromm concibe "el punto esencial del que depende toda teoría o terapia que pueda llamarse psicoanálisis" como "el concepto *dinámico* de la conducta humana", a saber, "el supuesto de que motivan la conducta fuerzas altamente cargadas, y que la conducta sólo puede comprenderse y preverse conociendo esas fuerzas" (1966: 71).

Fromm ve la relación entre la ética y el psicoanálisis como complementaria. En una ética humanista, en la que la filosofía de Kant está inserta, las normas emanan de la razón humana (Fromm 1960: 18)³⁷ y el hombre es "quien da las normas y es a la vez el sujeto de las mismas, su fuente formal o agencia reguladora y el sujeto de su materia" (Fromm 1960: 20; cf. G 4:434). Pero corresponde únicamente a una parte de la ética el estudio acerca de las normas, su origen y su validez; otra parte, de no menor importancia, es el estudio del carácter, en donde las normas deben tener asiento. El psicoanálisis, en tanto tiene como objeto principal la personalidad total del ser humano, se inserta "en la tradición del pensamiento que desde Buda y Sócrates sostiene que la verdad es el poder capaz de hacer al hombre virtuoso y libre" (Fromm 1960: 46).

El estudio de la energía narcisista por parte de Freud y de Fromm es precisamente el intento por conocer aquella fuerza que en el ser humano se resiste al desarrollo de sus capacidades, a la objetividad y a su salud y que, propiamente, lo dirige al mal. En lo que resta del capítulo nos limitaremos a mostrar cómo la descripción psicoanalítica del narcisismo corresponde en buena medida a lo que Kant reconoce como una propensión a otorgarse a uno mismo un valor por encima del que su razón reconoce (lo que corrompe el resto de sus máximas), a saber, un valor falso, distorsionado.

³⁷ "La razón humana, y ella sola, puede elaborar normas éticas válidas".

4.2. Narcisismo, o una deformación de la racionalidad.

En *El corazón del hombre*, Erich Fromm aborda tres fenómenos que en su experiencia "constituyen la base de la forma más maligna y peligrosa de la orientación humana", a saber, el amor a la muerte (necrofilia), el narcisismo maligno y la fijación simbiótico-incestuosa que, juntas, forman el *síndrome de decadencia* (1966: 18). Se le oponen, respectivamente, el amor a la vida (biofilia), el amor al hombre y la independencia, que componen el *síndrome de crecimiento* (Fromm 1966: 18-19). "Sólo en una minoría de individuos", señala Fromm, "aparece plenamente desarrollado uno u otro de los dos síndromes" (1966: 19).

Fromm entiende el narcisismo como una energía psíquica³⁸ presente en el ser humano, "cuya intensidad en muchos individuos sólo puede compararse con el deseo sexual y el deseo de seguir viviendo" (1966: 80). Al margen del grado de intensidad, el punto de partida de todo ser humano, como feto en el seno materno, es de un "narcisismo absoluto" (Fromm 1966: 70). Sobre este hecho, cabe resaltar que el estado natural de cada individuo es el de un narcisismo total, al punto que se podría afirmar que el ser humano es por naturaleza narcisista. Esto es completamente razonable si pensamos la especie a nivel evolutivo:

¿Cómo podría sobrevivir el individuo si sus necesidades corporales, sus intereses, sus deseos, no estuvieran cargados de gran energía? Biológicamente, desde el punto de vista de la supervivencia, el hombre tiene que atribuirse a sí mismo una importancia muy por encima de la que da a cualquier otro. Si no lo hiciese, ¿de dónde sacaría la energía y el interés para defenderse contra otros, para trabajar por su subsistencia, para luchar por su supervivencia, para sustentar sus derechos contra los de los demás? (Fromm 1966: 80-81)

El narcisismo se puede entender como una energía dirigida a uno mismo en detrimento de los objetos del mundo exterior, y de otras personas. Todo lo que forme parte de uno será preferible a lo que no lo sea, por el sólo hecho de ser *de uno mismo*. En un grado extremo,

³⁸ Cómo entender este concepto de energía es de por sí problemático, si bien Fromm le otorga una importancia secundaria a dicho debate. Para esta investigación, entenderemos la energía simplemente como "fuerzas psíquicas, visibles sólo mediante manifestaciones, que tienen cierta intensidad y cierta dirección" (Fromm 1966: 71). Los incentivos de la moralidad y del amor propio serían fuerzas psíquicas.

como en el recién nacido, no hay mundo exterior, no hay distinción entre yo y no yo. En una persona demente, el mundo exterior se pierde y sus sentidos empiezan a registrar la experiencia subjetiva.

Fromm sigue a Freud en su visión del ser humano como poseyendo un núcleo narcisista indestructible, pensando el desarrollo del individuo como la reducción del narcisismo "al mínimo socialmente aceptado, sin que desaparezca nunca por completo" (Fromm 1966: 70). Superar el narcisismo por completo significaría lograr un grado de santidad, amar al prójimo verdaderamente como a uno mismo, amar a todos los seres humanos por igual. ¿Cómo podría afirmarse, por experiencia, que una persona haya logrado un estado tal? Si bien es pensable, la limitación señalada por Freud y que Fromm acepta está completamente acorde al límite impuesto por Kant acerca de la propia perfección, meta máxima de la virtud, que, sin embargo, es únicamente algo a lo que debemos acercarnos, más nunca podemos alcanzar por completo.

El narcisista será quien "no puede percibir la realidad de otra persona como diferente de la suya" (Fromm 1966: 76) y en sus distintas manifestaciones tienen en común "la falta de verdadero interés por el mundo exterior" (Fromm 1966: 78). En sus variantes más agudas, el narcisismo supone un peligro nada despreciable:

El resultado más peligroso de la adhesión narcisista es la deformación del juicio racional. El objeto de adhesión narcisista es considerado valioso (bueno, hermoso, sabio, etc.) no sobre la base de un juicio de valor objetivo, sino porque soy yo o es mío. (Fromm 1966: 82)

La objetividad se define a su vez en oposición al narcisismo, como "la capacidad de ver a la gente y las cosas *tal como son*, objetivamente, y poder separar esa imagen *objetiva* de la imagen formada por los propios deseos y temores" (Fromm 1959: 139). Claro está que la objetividad no es un punto de vista privilegiado e infalible, al que unos pocos acceden de forma misteriosa, sino precisamente la conciencia de nuestra propia falibilidad, y es por eso que "la humildad y la objetividad son indivisibles" (Fromm 1959: 141). Fromm se inserta en la tradición racionalista tan antigua como la filosofía misma:

La facultad de pensar objetivamente es la *razón*; la actitud emocional que corresponde a la razón es la humildad. Ser objetivo, utilizar la propia razón, sólo es posible si se ha alcanzado una actitud de

humildad, si se ha emergido de los sueños de omnisciencia y omnipotencia de la infancia. (Fromm 1959: 141)

Hasta el momento tenemos que el narcisismo es una energía psíquica que todos los individuos poseemos naturalmente y que deforma la facultad de pensar objetivamente, es decir, deforma la racionalidad. Esto, por supuesto, no queda sin consecuencias en la práctica. Y sin embargo, el narcisismo se puede canalizar hasta lograr un grado óptimo, o un narcisismo benigno, que es compatible con la cooperación social, y se asemeja al aspecto positivo de la insociable sociabilidad, que es contenida en un estado de derecho. Eso no quita que una persona completamente sana es aquella que ha transformado su energía narcisista en un amor igualitario a todos los seres humanos, si bien, como ya dijimos, esto es un ideal inalcanzable. Superar el mal en uno mismo equivale a superar el propio narcisismo.

No menos importante para comprender el fenómeno del mal es el hecho que la energía narcisista deviene en un narcisismo de grupo, o social, que también tiene una función biológica de supervivencia en tanto que a lo largo de la existencia de la especie el ser humano siempre ha necesitado de otros para sobrevivir. Pero, al mismo tiempo, su peligro es mucho mayor. Una persona narcisista en extremo no podrá sino ser vista como demente en tanto se oponga al resto de personas. Pero si la misma persona incluye en su narcisismo ciertas característica del grupo, es decir universaliza el objeto de la energía narcisista ya no a su yo, sino, por ejemplo, a todos los miembros de una raza o de una religión, entonces puede ganar un respaldo de sus congéneres igual de demente. Esta distorsión de la realidad, en tanto deviene grupal y es aceptada por una mayoría, explica muchos de los ejemplos más extremos de maldad conocida por el ser humano. Fromm tiene a Adolf Hitler en mente; a nuestra realidad está mucho más cercano el ejemplo de Abimael Guzmán, si bien, en tanto un fenómeno de intensidad gradual, permite explicar innumerables otros fenómenos menos extremos, como la adhesión a un líder partidario o a una autoridad eclesiástica a los que se les respalda incondicionalmente.

Otro ejemplo de actualidad sería el respaldo de Alberto Fujimori por buena parte de la población, que va acompañado de ciertas creencias equivocadas en torno a su gobierno, como por ejemplo el supuesto papel fundamental que tuvo el ex Presidente en la lucha

contra el terrorismo. Se ha comprobado que Fujimori no cumplió este rol, y que los crímenes por los que se encuentra preso no eran en absoluto necesarios (y menos aún, justificables). Pero un defensor de Fujimori será incapaz de ver la evidencia y de escuchar cualquier argumento que vaya en contra de su visión deformada de los hechos. Como este, es fácil pensar un sinnúmero de ejemplos de mayor o menor intensidad y que, dada la universalidad del narcisismo (o de la propensión al mal), difícilmente se puede exceptuar a un individuo. Pensarse uno mismo exento de cualquier grado de esta deformación del juicio racional sería precisamente un ejemplo más de esta deformación del juicio racional.

El peligro del narcisismo en uno mismo corresponde a la preocupación de Kant, que examinamos en 3.4, de combatir la mentira interior, que equivale a combatir el mal radical en uno mismo. No debemos subestimar lo difícil de esta lucha:

Habitualmente, el individuo está convencido de que no hay deformación, y de que su juicio es objetivo y realista. Esto conduce a una grave deformación de su capacidad de pensar y de juzgar, ya que dicha capacidad se embota una y otra vez cuando él trata de sí mismo y de lo que es suyo. De manera correspondiente, el juicio de la persona narcisista también es tendencioso contra lo que no es "él" ni es suyo. El mundo exterior (el "no yo") es inferior, peligroso, inmoral. El individuo narcisista termina, pues, en una deformación enorme. Él y sus cosas son sobrevalorados. Todo lo exterior es subvalorado. Es evidente el daño para la razón y la objetividad. (Fromm 1966: 83)

Habiendo reconocido al enemigo, la propensión de otorgarse a uno mismo, a sus deseos y necesidades, y a otros con quienes uno se identifica un valor superior que el que se posee verdaderamente, esta distorsión del juicio racional, puede contrarrestarse con una ética universalista, que promulgue el igual valor (la dignidad) de todas las personas. Pensamos, por supuesto, en la ética de Kant, pero en lo absoluto le atribuimos exclusividad o un carácter especial, sino que no es sino una entre muchas otras teorías filosóficas, al igual que corrientes religiosas que señalan esta igualdad capaz de sobreponerse al narcisismo, o al mal radical. Al igual que Kant concibe a distintas religiones como capaces de contrarrestar el mal radical, del mismo modo, Fromm reconoce que este combate se da en el terreno en que la ética colinda con la religión:

La importancia del fenómeno del narcisismo desde el punto de vista ético-espiritual se hace muy clara si tenemos en cuenta que las enseñanzas esenciales de todas las grandes religiones humanistas pueden resumirse en una sola frase: *la meta del hombre es vencer su narcisismo*. (Fromm 1966: 101)

Una superación de esta condición requerirá de la adhesión y puesta en práctica de ideales políticos y religiosos como los que suponen el cristianismo y el socialismo, en tanto que implican altruismo y fraternidad, así como de la creación efectiva de "las condiciones materiales para una vida humana digna para todos" y la salida, por primera vez, del hombre "de su estado semianimal a un estado plenamente humano" (Fromm 1966: 106).

Esto corresponde perfectamente con los dos grandes proyectos de Kant, una constitución jurídica perfectamente justa para contrarrestar la insociable sociabilidad, y una religión racional y libre para combatir el mal radical de nuestros corazones.



Consideraciones finales: El discurso sobre los límites de la razón humana.

El presente trabajo ha tratado sobre el mal moral, basándonos fundamentalmente en la teoría de Kant, pero también del modo que esta se inserta en una línea de pensamiento e investigación todavía vigente, tanto conceptual como empírica, para lo que la conectamos con el concepto psicoanalítico de narcisismo, descubierto por Sigmund Freud, y que Erich Fromm recoge. Lejos de negar o afirmar la validez de la tesis kantiana del mal radical, de lo que se trata es de señalar ciertos elementos que nos pueden permitir, todavía hoy, pensar el problema del mal. Recogeremos cuatro elementos que se pueden rescatar tanto de la tesis de Kant como de la visión psicoanalítica de Fromm.

En primer lugar, que el mal debe pensarse como una deformación de la racionalidad, propiamente, del juicio racional, que sigue siendo libre. Esta deformación del juicio tiende a considerar como poseyendo mayor valor aquello que corresponde a uno mismo, por ese mismo hecho. Es, a su vez, gradual, de modo que hay una continuidad entre los peores crímenes concebibles con faltas que podríamos considerar insignificantes.

Esto nos lleva al segundo punto, a saber, que tal deformación se encuentra universalmente en la especie, hecho que sólo puede afirmarse empíricamente, ya sea mediante observaciones antropológicas o experiencia clínica, afirmación que puede sonar controversial, pero en la medida que tomamos en cuenta que esta deformación puede ser mínima, entonces no pasa de señalar el hecho de que nadie es perfectamente objetivo o santo.

En tercer lugar cabe señalar el carácter social del mal, en la medida que la deformación aparece siempre en relación a la negación de un otro, y de forma más precisa, con aquello que hay en el otro que nosotros poseemos por igual, a saber, la humanidad (o naturaleza racional). Del mismo modo, Fromm señala:

Un individuo representa a la raza humana. Es un ejemplo específico de la especie humana. Él es "él" y es "todos"; es un individuo con sus peculiaridades y, en ese sentido, único y, al mismo tiempo, representante de todas las características de la raza humana. Su personalidad individual se determina por las peculiaridades de la existencia humana comunes a todos los hombres. (Fromm 1960: 48)

Por último, no hemos querido dejar de señalar como cualquier discurso honesto sobre el mal requerirá siempre de ciertos presupuestos éticos que limitan con lo religioso, en un bien que existe objetivamente al margen del arbitrio de cualquier individuo o de las costumbres de cualquier sociedad, ya sea una ley de la razón o el estado de salud mental y espiritual. Cualquier discurso sobre el mal, en tanto incorpore estos elementos, poseerá siempre elementos históricos, propios de una tradición y de un momento de la historia, si bien puedan referir al mismo fenómeno.

El mismo Fromm reconoce el valor del discurso simbólico acerca de la interioridad humana y equipara la misión del psicoanálisis con la de las grandes religiones morales, al punto de afirmar que la experiencia de la unión con Dios "no es en modo alguno irracional" sino que es la consecuencia "más audaz y radical" del racionalismo" (1959: 45-46).

Kant, por su parte, señala que la "ciencia de la naturaleza nunca nos descubrirá lo interior de las cosas" (P 4:353), pero es precisamente este conocimiento de las cosas en sí mismas lo único con lo "que puede la razón esperar ver satisfecha alguna vez su exigencia de integridad" (P 4:354). Mas en la medida que la razón tiene que ponerse a sí misma un *límite* entre los fenómenos, que podemos conocer, y las cosas en sí mismas, que nos son incognoscibles, es precisamente sobre la superficie de este límite, nos dice astutamente Kant, que la misma razón ve "un espacio para el conocimiento de las cosas en sí mismas, aunque no puede nunca tener conceptos determinados de ellas y está limitada sólo a los fenómenos" (P 4:354). En la *Religión*, Kant recurre constantemente a mitos y figuras bíblicas (al igual que de otras religiones) para hacer inteligible ciertos problemas fundamentales para la razón humana, incluido el problema del mal. La idea misma de una

ley moral, análoga a las leyes de la naturaleza pero que opera en un mundo distinto, implica cierto carácter mitológico y supone un *misterio*, que es lo único que la filosofía, cuando aborda ciertos temas, se puede limitar a mostrar.

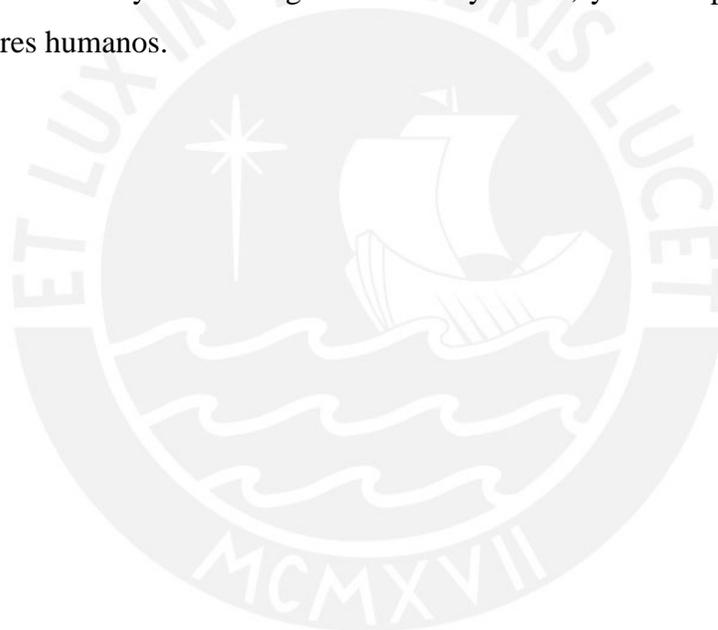
Retomemos ahora las dos preguntas que planteamos en la introducción. Kant responde la pregunta sobre el carácter del mal como una propensión a priorizar el incentivo de la sensibilidad al de la moralidad; esta propensión supone un acto de la libertad humana, a la base de cualquier otro uso de la misma. Por eso el mal es radical, dado que corrompe todas nuestras máximas de raíz. Esto responde parcialmente a la primera pregunta: ¿qué es el mal y cómo es posible? Sobre cómo sea posible el mal, a saber, por qué el ser humano tiene en efecto una propensión tal, la respuesta se conecta con la segunda interrogante: ¿es el ser humano bueno o malo por naturaleza? Sólo si observamos el carácter social del ser humano, las relaciones humanas, entendemos tal propensión como una deformación de la razón humana (y de la libertad) en lo que respecta a reconocer el valor absoluto y verdadero que todos poseemos por igual; que efectivamente ese valor absoluto sea el valor *verdadero* del ser humano, es una creencia indemostrable, que equivale a la creencia en la ley moral y que la razón pura sea en sí misma práctica.

La forma en que Kant presenta la tesis del mal radical en la *Religión* está claramente dirigida a un público cristiano, y su semejanza con el mito de la caída no es casual. Pero más allá de la presentación de la tesis, Kant concibe el mal como una deformación de la razón humana, de tal forma que el ser humano tiende a preferir satisfacer sus propias inclinaciones por sobre los mandatos de la moralidad, el mal por sobre el bien: juzga equivocadamente que la satisfacción de sus inclinaciones tiene más valor que su humanidad y la de los demás. La maldad radica en esa deformación.

La virtud, desde un punto de vista individual, es la encargada de combatir el mal radical en uno mismo, aunque eso no se opone a que la forma más efectiva, dada nuestra condición de seres sociales, sea practicarla en comunidad, lo que la asemeja a una religión propiamente moral (ver apéndice II). Kant es explícito al respecto en la *Religión*:

El dominio del principio bueno, en cuanto los hombres pueden contribuir a él, no es, pues, a lo que nosotros entendemos, alcanzable de otro modo que por la erección y extensión de una sociedad según leyes de virtud y por causa de ellas; una sociedad cuya conclusión en toda su amplitud se hace, mediante la Razón, tarea y deber para todo el género humano. (R 6:94)

La ética kantiana se nos revela como una ética de la conciencia moral, una ética de seres racionales³⁹ que buscan contrarrestar la condición hostil en la que se encuentran unos respecto de otros, ya sea mediante el establecimiento de un orden legal justo (como vimos en 2.2.), la virtud interna, y la práctica de esta virtud en sociedad, de forma libre. Mientras que la insociable sociabilidad es reconocida en el derecho, la reflexión histórica y la antropología, el mal radical muestra su lado en la interioridad de los individuos, su combate le corresponde a la virtud y a una religión racional y moral, y su campo de batalla es el corazón de los seres humanos.



³⁹ En el caso de la especie humana, inevitablemente sociales.

Apéndice I

La ley moral

Cuando hablamos de la ley moral nos referimos al mandato supremo de la ética kantiana, que podría resumirse de la siguiente forma: *Respetar la dignidad en tu persona y en la de los demás*. Entendemos la dignidad como la capacidad autónoma de las personas, la libertad de decidir cómo vivir sus vidas, en comunidad con otros.

De forma más específica, nos referimos a la ley que es presentada por Kant de forma completa en la *Fundamentación*, primero, como el requerimiento de universalidad de las máximas: "[...] *obra sólo según aquella máxima por la cual puedas querer que al mismo tiempo se convierta en una ley universal*" (G 4:421); en segundo lugar, como incluyendo un elemento material, un fin en sí mismo, algo con valor absoluto sin el cual un mandato que obligue categóricamente sería imposible: "Obra de tal modo que uses a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca simplemente como medio" (G 4:429); en tercer lugar, ambas fórmulas son integradas en una idea de la razón, a saber, "la idea de la voluntad de cualquier ser racional como una voluntad que legisla universalmente" (G 4:431). En este sentido, la ley moral es indemostrable dado que es un concepto de la razón al cual no puede corresponderle un contenido empírico, si bien la moralidad exige que la consideremos como algo real (para una elaboración sobre este problema, ver el capítulo 3.1).

La versión definitiva de la ley moral, en forma de imperativo y no de mera idea, es el principio de autonomía, que reza así: "no elegir sino de tal modo que las máximas de su

elección estén simultáneamente comprendidas en el mismo querer como ley universal" (G 4:440). Considerar que este principio se encuentra como una ley operando en el interior de todo ser racional, o de forma más precisa, en el uso de su capacidad racional, significa que todo ser racional posee dignidad, en tanto no está sometido a otra ley que la que él mismo se da (en tanto ser racional). El imperativo categórico nos exige que veamos a todas las personas como poseyendo igual valor, el valor más elevado que podamos concebir, y que actuemos acorde a dicho reconocimiento.



Apéndice II

Las características de una religión racional

Para Kant, la praxis religiosa corresponde a la necesidad de salir del *estado de naturaleza ético*, en el cual nos encontramos al pertenecer a un estado civil de derecho, que nos coloca bajo leyes públicas ejercidas coactivamente por una autoridad estatal (R 6:95). A diferencia del estado de naturaleza jurídico, nadie puede obligarnos a salir del estado de naturaleza ético:

[...] en una comunidad política ya existente todos los ciudadanos políticos como tales se encuentran en el *estado de naturaleza ético* y están autorizados a permanecer en él; pues sería una contradicción [...] que la comunidad política debiese forzar a sus ciudadanos a entrar en una comunidad ética, dado que esta última ya en su concepto lleva consigo la libertad respecto a toda coacción. (R 6:95)

Lo propio de salir del estado de naturaleza ético, entrando de esa forma en un *estado civil ético*, que consiste en la unión de los hombres "bajo leyes no coactivas, esto es: bajo meras leyes de virtud" (R 6:95), es precisamente que lo hacemos de forma *completamente libre*, y nadie puede obligarnos. La praxis religiosa únicamente tiene sentido dentro del ámbito de la libertad moral, de un querer ir más allá de las leyes jurídicas que ya de por sí son suficientes para vivir en paz y de forma segura en una sociedad, como concluimos en la primera parte.

De esta forma, es considerado aberrante y hasta contradictorio cualquier intento por parte del Estado de imponer leyes de naturaleza ética o religiosa:

Pero ¡ay del legislador que quisiera llevar a efecto mediante coacción una constitución erigida sobre fines éticos! Porque con ello no sólo haría justamente lo contrario de la constitución ética, sino que además minaría y haría insegura su constitución política. (R 6:96)

La purga de cualquier aspecto religioso de lo político no sólo tiene como mira proteger los derechos civiles de los ciudadanos, sino dar el espacio adecuado para una verdadera praxis religiosa, libre.

Consistentemente con lo ya dicho, una iglesia deberá respetar ciertos principios. Primero, debe apuntar a la **universalidad**. Si bien puede estar "dividida en opiniones contingentes y desunida, sin embargo, atendiendo a la mira esencial, está erigida sobre principios que han de conducirla necesariamente a la universal unión en una iglesia única (así pues, ninguna división en sectas)" (R 6:101). En segundo lugar, su **composición** (o calidad) debe darse mediante "la pureza, la unión bajo motivos impulsores que no sean otros que los morales. (Purificada de la imbecilidad de la superstición y de la locura del fanatismo)" (R 6:101-102). En tercer lugar, la **relación** entre sus miembros debe darse "bajo el principio de *libertad*, tanto [de] sus miembros entre sí como la externa de la iglesia con el poder político, ambas cosas en un *Estado libre*", y sin jerarquías de ningún tipo (R 6:102). En cuanto a su **modalidad**, su constitución tiene que permanecer inmutable. Lo que no quita que su administración, enteramente contingente, pueda variar "según el tiempo y las circunstancias" (R 6:102).

Finalmente, entonces, cómo sería esta iglesia, *¿a qué se parecerá?* Kant nos brinda la siguiente comparación:

Con la que mejor podría ser comparada es con la de una comunidad doméstica (familia) bajo un padre moral comunitario, aunque invisible, en tanto su hijo santo, que conoce su voluntad y a la vez está en parentesco de sangre con todos los miembros de la comunidad, le representa en cuanto a hacer conocida más de cerca su voluntad a aquéllos, que por ello honran en él al padre y así entran entre sí en una voluntaria, universal y duradera unión de corazón. (R 6:102)

Hay una clara alusión a Jesús en dicha cita, cuya peculiaridad no descansa en cualquier elemento sobrenatural, sino en que, en su condición de un ser humano más, es capaz de comprender y seguir la voluntad divina (para Kant netamente moral), que también se encuentra a nuestro alcance, aunque la condición humana de enfrentamiento o insociable

sociabilidad (precisamente, el estado de naturaleza ético), nos dificulte seguirla, y de ahí que necesitemos (o podamos necesitar) de un guía moral, cuya autoridad es reconocida gracias a nuestra propia facultad moral autónoma.

Debemos introducir ahora la diferencia entre una *fe religiosa pura* (fe racional) y una *fe eclesiástica* (histórica). Esta diferencia será fundamental para entender la –aparentemente– controversial tesis de Kant, según la cual "sólo hay *una* (verdadera) *Religión*" (R 6:107-108; cf. EF 8:368n). Kant nos explica la diferencia del siguiente modo:

La fe religiosa pura es ciertamente la única que puede fundar una iglesia universal; pues es una mera fe racional, que se deja comunicar a cualquiera para convencerlo, en tanto que una fe histórica basada sólo en hechos no puede extender su influjo más que hasta donde pueden llegar, según circunstancias de tiempo y lugar, los relatos relacionados con la capacidad de juzgar su fidedignidad. (R 6:102-103)

Esta mera fe racional equivale a nuestra capacidad autónoma de reconocer a qué estamos obligados moralmente, mediante el uso de nuestra razón, el pensar por nosotros mismos, aunque nunca de forma solipsista, sino siempre en diálogo con otros, y buscando la máxima coherencia posible entre nuestras creencias.

En cambio, creencias acerca de la supuesta divinidad de Jesús, acerca de la naturaleza de la Trinidad, e incluso las enseñanzas mismas de Jesús (al igual que de cualquier otro profeta), corresponden a una fe eclesiástica e histórica, que es enteramente contingente, y cuya validez justamente depende de su conformidad con la fe religiosa pura.

Mas Kant no va a negar la importancia que tiene la fe eclesiástica, pues, en vista de sus contenidos más tangibles, es la única sobre la que se puede "fundar una iglesia", pues no basta con la frialdad de la fe racional, y esto debido a "una particular debilidad de la naturaleza humana" (R 6:103). Añade:

Los hombres, conscientes de su impotencia en el conocimiento de las cosas suprasensibles [...], no son fáciles de convencer de que la aplicación constante a una conducta moralmente buena sea todo lo que Dios pide de los hombres para que éstos seas súbditos agradables a él en su reino. (R 6:103)

Queda señalado que lo único que podemos considerar racionalmente es requerido de nosotros por Dios es una conducta moralmente buena, o el cultivo de una buena voluntad. De esta forma, la única religión verdadera es aquella que se sostiene en la fe racional, y es

accesible a todos universalmente mediante el uso de nuestra propia razón autónoma, en cualquier tiempo y cultura.

Debe quedar absolutamente claro, no obstante, que esta afirmación no atenta contra la diversidad de religiones, sino que precisamente reafirmar la capacidad autónoma de cada persona (y por tanto, de distintos grupos de personas, o comunidades) de acceder a esta única religión generará necesariamente distintos *modos de creencia*. Veamos:

Se puede añadir que en las iglesias diversas, que se separan unas de otras por la diversidad de sus modos de creencia, puede encontrarse sin embargo una y la misma verdadera Religión. (R 6:108)

Esta distinción se tendría que hacer notar en nuestro uso cotidiano del lenguaje:

Es, pues, más conveniente [...] decir: este hombre es de esta o aquella *creencia* (judía, mahometana, cristiana, católica, luterana), que decir: es de esta o aquella Religión. (R 6:108)

Así, no sólo ningún modo de creencia puede imponerse a otro (pues sería absurdo que *un* modo de creencia pretenda el monopolio de la única religión verdadera), sino que quedan sólidamente establecidas las bases para el diálogo entre los distintos modos de creencia, pues comparten esta religión única y netamente moral.

Evidentemente, existe una clara correspondencia entre la fe eclesiástica histórica y los modos de creencia, por un lado, y la fe racional con la única religión verdadera, por el otro. Ambas formas de fe pueden coexistir, pero la fe eclesiástica tiene a la fe racional como su "intérprete supremo" (R 6:109).

Es más, es necesario afirmar que la fe eclesial puede contener dentro de sí a la fe racional (aunque muchas veces oscurecida o corrompida), y es la presencia de esta última lo que "constituye aquello que [en la primera] es auténtica Religión" (R 6:112).

De este modo, Kant afirma que la moralidad no debe ser interpretada según la Biblia, sino más bien la Biblia según la moralidad (R 6:110n); y si bien adecuar el texto sagrado a los principios morales racionales puede generar interpretaciones forzadas respecto de ciertos pasajes, esto es igual preferible a "una interpretación literal que o bien no contiene absolutamente nada para la moralidad o bien opera en contra de los motivos impulsores de esta" (R 6:110).

La función de una fe eclesial (o un modo de creencia) se dirige siempre a "un cierto pueblo en un cierto tiempo en un sistema que se mantiene de un modo constante" (R 6:114); la función de la fe religiosa pura, posesión de cada persona, será la de regular y hacer primar la moral en un determinado modo de creencia, pues resulta innegable la propensión de las instituciones religiosas (tanto de las personas que las integran como sus seguidores) a corromperse, y buscar la dominación terrena, traicionando de esta forma los principios fundamentales de la moralidad y de la religión misma, que como hemos visto, coinciden.

Puesto que en realidad la fe religiosa jamás podrá darse en su forma pura, sino que siempre estará acompañada de ciertas características de una fe eclesiástica, Kant introduce dos nuevos tipos de fe, mutuamente excluyentes. La *fe beatificante* sería posesión de "todo aquel en quien la creencia eclesial, refiriéndose a su meta, la fe religiosa pura, es práctica" (R 6:115); esta fe será libre, "fundada sobre puras intenciones del corazón" (R 6:115). Por otro lado, tenemos a la *fe de prestación*, que "busca hacerse agradable a Dios mediante acciones (del *cultus*) que (aunque trabajosas) no tienen por sí ningún valor moral", y son por lo tanto acciones "que también un hombre malo puede ejecutar" (R 6:115-116).

Debe resultar evidente que *ambos* tipos de fe se encontrarán en los distintos modos de creencia históricos, y ningún modo de creencia particular podrá adjudicarse la exclusividad de la fe beatificante. Esta terminología kantiana, por lo tanto, no debe resultar hostil a ningún modo de creencia existente o pasado, así como tampoco favoreciendo a uno específico (como el cristianismo, o dentro de él, al protestantismo, y menos aún, al pietismo).

Existe también una idea de progreso o avance en lo que respecta a los distintos modos de creencia, a saber, que "el tránsito gradual de la fe eclesial al dominio único de la fe religiosa pura es el acercamiento del reino de Dios" (R 6:115). Puesto de otra forma, el cambio de "la forma de una degradante fe coactiva por una forma eclesial que sea adecuada a la dignidad de una Religión moral, a saber: la forma de una fe libre" (R 6:123n). Este progreso, que depende de la *idea* de una religión racional, se mantendrá siempre

inalcanzable, al igual que el del ámbito del derecho, y cualquier intento humano con miras a este fin será siempre uno de acercamiento⁴⁰.

Esta teoría de la religión, no obstante, no formará parte propiamente de una metafísica de las costumbres, pues "no se extrae *de* la mera razón", sino que únicamente exige "la *concordancia* de la razón pura práctica" con las "doctrinas históricas y reveladas" (R 6:488). Esta idea de una religión racional es una propuesta que se construye a partir del estado de naturaleza ético, que equivale a la condición de maldad innata de los seres humanos. Kant ve claramente cómo el mal radical no se puede contrarrestar en el interior de los corazones sino mediante una religión que no se entiende sino como el sometimiento libre a las leyes de la virtud. Esto no contradice que la insociable sociabilidad no pueda ser controlada bajo leyes jurídicas, que controlan el actuar de los ciudadanos, pero no se entrometen en su interior, no combaten el mal *desde su raíz*.

⁴⁰ Kant afirma, consecuentemente con su epistemología:

[Una religión racional] Es una idea de la Razón, cuya presentación en una intuición que le sea adecuada nos es imposible, pero que como principio regulativo práctico tiene realidad objetiva para actuar en orden a ese fin de la unidad de la Religión racional pura. (R 6:123n)

Apéndice III

Contra cualquier intento de teodicea: una interpretación ilustrada del libro de Job

En este apéndice expondremos la interpretación que hace Kant del libro de Job, en su escrito para el público "Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos de Teodicea"⁴¹, en el contexto de una discusión acerca de las posibilidades de la filosofía de llevar a cabo –con éxito– una teodicea, es decir, volver coherentes tanto la existencia de un Dios justo y todopoderoso con la existencia del mal en el mundo, o, puesto todavía de otro modo, establecer un puente entre el ser y el deber ser. De ningún modo espera Kant, con su teoría del mal, *justificar* su existencia en el mundo. Si bien se puede apreciar la función de la insociable sociabilidad en nuestra especie de fomentar mediante la competitividad muchos avances culturales (o la cultura misma), y en ese sentido *pensar* en una Providencia, con la tesis del mal radical queda claro que cada individuo es moralmente responsable de su maldad, y que está obligado a sobreponerse a ella. Sigamos.

Kant entiende por teodicea "la defensa de la sabiduría más alta del creador contra las acusaciones que la razón trae por cualquier cosa carente de finalidad [*das Zweckwidrige*] en el mundo" (Ak 8:225). De lo que se trata es de pensar, de hacer inteligible la existencia del mal a la vez que mantenemos un orden moral en el mundo. Kant elabora:

⁴¹ Para este trabajo ha sido consultada la traducción al inglés "On the miscarriage of all philosophical trials in theodocy". Las traducciones son mías.

Toda teodicea debería ser verdaderamente una *interpretación* de la naturaleza en la medida que Dios anuncia su voluntad a través de aquella. Ahora, cada interpretación de la declarada voluntad del legislador puede ser ya sea *doctrinal* o más bien *auténtica*. La primera es una inferencia racional de aquella voluntad desde las manifestaciones de las cuales se ha valido el legislador, en conjunción con sus propósitos ya reconocidos; la segunda es hecha por el legislador mismo. (Ak 8:264)

Pero, ¿cómo podríamos penetrar de tal forma en la realidad de las cosas al punto de afirmar poder conocer efectivamente la voluntad de Dios? Resulta elemental para el idealismo trascendental de Kant reconocer que todo conocimiento de la realidad está mediado por la actividad de nuestro entendimiento propiamente humano, y por lo tanto, contingente. Jamás podremos conocer el mundo *tal como es*, tal como sería intuido por Dios. De ahí que cualquier interpretación filosófica de este tipo, una teodicea propiamente, sea denominada doctrinal, tenga siempre algo de arbitrario, y de ahí que jamás logre su objetivo, y esté destinada al fracaso antes de nacer.

Pero queda todavía una segunda alternativa, la interpretación *auténtica*, realizada por el legislador mismo. Lo que Kant tiene en mente es que tampoco "podemos negar el nombre de «teodicea» al mero rechazo de todas las objeciones hechas en contra de la sabiduría divina, siempre y cuando este rechazo sea a su vez un *decreto divino*" lo que equivale a decir que el rechazo sea "un pronunciamiento de la misma razón mediante la cual nos formamos nuestro concepto de Dios –necesaria y previamente a cualquier experiencia– como un ser moral y sabio" (Ak 8:264). Lo que dice Kant bordea, por no decir que cae completamente en, lo sacrílego:

Pues mediante nuestra razón Dios se vuelve él mismo el intérprete de su voluntad tal como está anunciada en la creación; y podemos llamar a esta interpretación una *auténtica* teodicea. (Ak 8:264)

Pero, para evitar caer nuevamente en una interpretación doctrinal, Kant aclara que no es la razón especulativa la que lleva a cabo esta interpretación auténtica, sino es más la labor de "una *eficaz* razón práctica que, al igual que al legislar ordena absolutamente sin un fundamento mayor, de la misma forma puede considerarse sin mediación como la definición y la voz de Dios mediante la cual Él da significado a la letra de su creación" (Ak 8:264).

Digámoslo sin rodeos. Nos es imposible conocer *cómo opera* la voluntad de Dios en el mundo (o todavía más, si es que existe Dios), pero sí nos es posible actuar *de acuerdo a* su voluntad, cuando actuamos moralmente, de forma autónoma, dado que el mismo concepto de una divinidad tal *procede* de dicha razón legisladora. Lo más que nos puede decir la filosofía al respecto es señalar precisamente esta limitación.

Ahora, antes de que los bienintencionados defensores de la "tradicción" peguen el grito al cielo, Kant usa como ejemplo de una interpretación auténtica nada menos que uno de los libros más antiguos de la Biblia: el libro de Job. Veamos como resume la historia:

Job es representado como un hombre cuyo disfrute de la vida incluye todo aquello que cualquiera podría imaginar como haciéndola completa. Él era sano, acomodado, libre, amo sobre otros a quienes podía hacer felices, rodeado de una familia feliz, entre amigos queridos –y por encima de todo esto (lo que es más importante) en paz consigo mismo con una buena conciencia. Un duro destino que le es impuesto con miras a probarlo repentinamente le arrebató todas estas bendiciones, excepto la última. Aturdido por este cambio inesperado, mientras recupera gradualmente el sentido, se quiebra y termina lamentándose sobre su mala suerte; con lo cual rápidamente empieza una disputa entre él y sus amigos –supuestamente reunidos para consolarlo– en donde los dos lados exponen sus particulares teodiceas para dar cuenta del deplorable destino en cuestión, cada lado de acuerdo a su particular modo de pensar (sobre todo, de acuerdo a su condición). Los amigos de Job se declaran a favor de aquel sistema que explica todos los males del mundo desde la *justicia* de Dios, como tantos castigos por crímenes cometidos; y, aunque no puedan nombrar ninguno *por el cual* el infeliz hombre es culpable, aún así creen que pueden juzgar *a priori* que debe tener algunos pesando sobre sí, pues su desgracia sería de otro modo imposible de acuerdo a la justicia divina. Job –que protesta indignado que su conciencia no tiene nada que reprocharle por toda su vida; y, en tanto que los inevitables errores humanos nos afectan, Dios mismo sabe que ha hecho al hombre una criatura frágil– Job termina declarándose a favor del sistema de una *incondicional decisión divina*. "Si algo decide, ¿quién le hará cambiar?", nos dice Job, "Si algo se propone, lo lleva adelante" (Job 23:13)⁴². (Ak 8:265)

Lo que caracteriza a Job es que dice lo que piensa y no se preocupa de ganarse los favores de una divinidad que no termina de comprender, a la que, además, no podría engañar con palabras o gestos vacíos pues Dios conoce el corazón de los hombres mejor que ellos mismos.

⁴² Las citas a la Biblia son a la Nueva Biblia de Jerusalén.

Kant ve la aparición de Dios al final de la historia precisamente como dándole la razón a su idealismo trascendental, pues confirmaría la inescrutabilidad de la verdad más profunda sobre la divinidad, el mundo, y los asuntos humanos. Por otro lado, las construcciones doctrinales de los amigos teólogos dan "apariencia de una mayor razón especulativa y humildad piadosa", y resultarán por tanto más populares "ante cualquier corte de teólogos dogmáticos, ante un sínodo, una inquisición o una venerable congregación" (Ak 8:266), pero no ante Dios mismo.

A Kant le interesa resaltar, por supuesto, otro tipo de fe, una que denote "sinceridad del corazón", "honestidad para admitir abiertamente las dudas cuando uno las tenga", así como "mostrar repugnancia ante un convicción fingida, especialmente ante Dios (donde además este truco es vano)" (Ak 8:266-267). Concluye:

La fe que brotó en él desde tan desconcertante resolución a sus dudas –a saber, meramente de ser culpable de su ignorancia– podría sólo surgir en el alma de un hombre tal que, en el medio de sus dudas más fuertes, podía todavía decir (Job 27:5-6): "Hasta la muerte me aferraré a mi justicia sin ceder, etc"⁴³. Pues con esta disposición probó que no encontraba su moralidad en la fe, sino su fe en la moralidad: en tal caso, a pesar de lo débil que pueda ser su fe, es a pesar pura y de un tipo verdadero, es decir el tipo de fe que se encuentra no en una religión de suplicación, sino en una religión de la buena vida y conducta. (Ak 8:267)

Kant prefirió siempre una fe débil, pero honesta, a una fe de hierro, pero falsa, fingida. Como interpretación doctrinal, el libro de Job nos brinda un mensaje paupérrimo de la divinidad y de su relación con el mundo de los asuntos humanos (si bien a muchos pueda gustarles su carácter *absurdo*); es, no obstante, como una interpretación auténtica que el libro de Job sienta las bases para una lectura *práctica* de *todo* el libro sagrado.

⁴³ El pasaje entero lee: "Pero no pienso daros la razón, me mantendré cabal hasta la muerte. Me aferraré a mi justicia sin ceder, no me reprocho ninguno de mis días".

Bibliografía

ANDERSON-GOLD, Sharon y Pablo MUCHNIK (editores)

2010 *Kant's Anatomy of Evil*. Nueva York: Cambridge University Press.

ARISTÓTELES

1985 *Ética Nicomáquea. Ética Eudemia*. Traducción de Julio Palli Bonet.
Madrid: Editorial Gredos.

BERNSTEIN, Richard J.

2005 *El mal radical: una indagación filosófica*. Buenos Aires: Lilmod.

DOSTOIEVSKI, Fiódor M.

1996 *Los hermanos Karamázov*. Traducción de Augusto Vidal. Madrid:
Cátedra.

FROMM, Erich

1966 *El corazón del hombre*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

1960 *Ética y Psicoanálisis*. Tercera edición (reimpresión). México D. F.:
Fondo de Cultura Económica.

1959 *El arte de amar*. Traducción de Noemí Rosenblatt. Buenos Aires:
Editorial Paidós.

GUYER, Paul

2007 *Kant's Groundwork for the Metaphysics of Morals: A Reader's Guide*.
New York: Continuum.

KANT, Immanuel

- 2012 *Crítica del discernimiento*. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo y Salvador Mas. Madrid: Alianza Editorial.
- 2007a *Antropología práctica*. Segunda edición. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Editorial Tecnos.
- 2007 *Crítica de la razón pura*. Traducción de Mario Caimi. Buenos Aires: Colihue.
- 2006 *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia*. Traducción de Concha Roldán Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo. Tercera edición. Madrid: Editorial Tecnos.
- 2004 *Antropología en sentido pragmático*. Traducción de José Gaos. Madrid: Alianza Editorial.
- 2002a *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza Editorial.
- 2002b *Groundwork for the Metaphysics of Morals*. Traducción de Allen W. Wood. Nueva York: Yale University Press.
- 2002c *Sobre la paz perpetua*. Traducción de Joaquín Abellán. Madrid: Alianza Editorial.
- 2001 *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Traducción de Felipe Martínez Marzoa. Madrid: Alianza Editorial.
- 2000 *Crítica de la razón práctica*. Traducción de Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Alianza Editorial.
- 1999 *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Traducción de Mario Caimi. Madrid: Istmo.

1998 *Religion within the Boundaries of Mere Reason: And Other Writings*. Traducción de Allen Wood y George di Giovanni. Cambridge: Cambridge University Press.

1989 *La metafísica de las costumbres*. Traducción de Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho. Madrid: Editorial Tecnos.

KORSGAARD, Christine

2009 *Self-Constitution: Agency, Identity, and Integrity*. Nueva York: Oxford University Press.

KUEHN, Manfred

2002 *Kant: A Biography*. Nueva York: Cambridge University Press.

NEIMAN, Susan

2008 *Moral Clarity: A Guide for Grown-Up Idealists*. Orlando: Harcourt.

OKSENBERG RORTY, Amélie y James SCHMIDT (editores)

2009 *Kant's Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Aim: A Critical Guide*. Nueva York: Cambridge University Press.

RAWLS, John

1995 *Liberalismo político*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto

2006 "Estudio Preliminar: El 'utopismo ucrónico' de la reflexión kantiana sobre la historia". En *Kant* 2006, pp. ix-xliv.

PORRAS BARRENECHEA, Raúl

2011 "Hemos hecho un culto de la impunidad". *Hildebrandt en sus trece*. Lima, año 2, número 61, pp 25.

ROUSSEAU, Jean-Jacques

1998 *Emilio, o De la educación*. Traducción de Mario Armiño. Madrid: Alianza Editorial.

WOOD, Allen W.

2010 "Kant and the Intelligibility of Evil". En Anderson-Gold y Muchnik 2010: 144-172.

2009 "Kant's Fourth Proposition: the unsociable sociability of human nature". En Oksenberg Rorty y Schmidt 2009: 112-128.

2008 *Kantian Ethics*. Nueva York: Cambridge University Press.

2005 *Kant*. Blackwell Publishing.

1999 *Kant's Ethical Thought*. Nueva York: Cambridge University Press.