

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
MAESTRÍA EN FILOSOFÍA**

**La idea del mal moral en *La Religión dentro de los límites de la mera razón.***

**Tesis que presenta el alumno:**

**Edgar Eligio Ávalos Soto**

**Para obtener el título de Maestro en Filosofía**

**Directora de Tesis:**

**Dulce María Granja Castro**

**México, DF. Mayo de 2006.**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## **AGRADECIMIENTOS:**

A mis padres, Leobardo Ávalos y Natalia Soto, a quienes tanto amo, por haberme educado bajo el principio de la libertad y por confiar siempre en mis decisiones.

A mis hermanos, Ángel, Carlos y Jazmín, porque aún en la distancia siempre han estado conmigo.

A mi esposa, Lidia, por su incondicional apoyo y su cuidadoso trabajo.

A mi directora de tesis, Dra. Dulce María Granja, por su infinita paciencia y sus sabios consejos.

A mis lectores, Dr. Mauricio Pilatowsky, Mtro. Ignacio Palencia, Dr. Cresenciano Grave, y Dr. Bolívar Echeverría, por su valioso tiempo y sus aportaciones.

**LA IDEA DEL MAL MORAL EN LA RELIGIÓN DENTRO DE LOS  
LÍMITES DE LA MERA RAZÓN**

**INTRODUCCIÓN.....Pág. 5**

**CAPÍTULO I**

**EL MAL EN EL ENTENDER KANTIANO.....Pág. 32**

**A. DISPOSICIÓN AL BIEN VS PROPENSIÓN AL MAL.....Pág. 34**

A.1. Naturaleza..... Pág. 35

A. 2. Innato..... Pág. 36

A. 3. Disposición natural al bien en la naturaleza humana..... Pág. 39

A. 3. 1. Disposición a la animalidad..... Pág. 39

A. 3. 2. Disposición a la humanidad..... Pág. 44

A. 3. 3. Disposición a la personalidad..... Pág. 47

A. 4.- Propensión..... Pág. 54

A. 4. 1. A la fragilidad..... Pág. 76

A. 4. 2. A la impureza.....Pág. 77

A. 4. 3. A la malignidad..... Pág. 77

A. 5.- Relación entre disposición y propensión..... Pág. 87

**B.- EL ORIGEN DEL MAL EN EL HOMBRE..... Pág. 94**

C.- RESARCIR EL MAL MORAL ¿DESDE DÓNDE?.....	Pág. 122
C.1. Kant y la ilustración.....	Pág. 123
C.2. Erasmo, Lutero y el Mal Moral.....	Pág. 127
C.3. Religión-moral: reducción o ensanchamiento.....	Pág. 141
C.4. Kant y el progreso moral.....	Pág. 145
C.5. La ayuda Divina.....	Pág. 158

## **CAPÍTULO II**

<b>FE Y ESPERANZA EN KANT.....</b>	<b>Pág. 174</b>
A. LA FE COMO SALVACIÓN.....	Pág. 176
A.1. La fe moral y el objeto de la voluntad.....	Pág. 192
A.2. La fe moral y su religión.....	Pág. 201
A.3. La fe racional.....	Pág. 211
B. ESPERANZA Y RELIGIÓN.....	Pág. 226
B.1. Kant y la esperanza hoy.....	Pág. 238
B.2. Esperanza y desesperanza.....	Pág. 245
B.3. La esperanza como apertura a lo por-venir.....	Pág. 249
CONCLUSIÓN.....	Pág. 258
BIBLIOGRAFÍA.....	Pág. 264

## INTRODUCCIÓN

El problema del mal es un tema de sumo interés no sólo para la religión sino fundamental para el hombre. Responder por qué el mal y no el bien, no es un asunto sencillo. La historia de la filosofía y de la teología muestran varias plumas agotadas en dicho intento y, sin embargo, las respuestas no son del todo satisfactorias. Sócrates hablaba, por su parte, de preferir sufrir una injusticia (o el mal, si momentáneamente aceptamos su vinculación) a cometerla, pues quien la comete es el ignorante, aquel que desconoce los resultados que sus acciones pueden acarrear y desconoce lo que verdaderamente vale buscar y perseguir. Si bien es cierto que desconocer el resultado de nuestros actos evita que percibamos el daño que pueden resultar tanto para uno como para los demás, tal desconocimiento, al menos en la actualidad, no siempre queda oculto para todos. Por ejemplo, quien comete un acto de corrupción o soborno para apurar o hacer tender hacia sí un beneficio, sabe que tal acto está mal moralmente e incluso pudiera sufrir –dependiendo del caso- una sanción punitiva. ¿Es entonces desconocimiento o ignorancia el que se cometa? O ¿finalmente termina imponiéndose el supuesto beneficio que se busca sobre los motivos morales e incluso penales?

Por qué el hombre comete el mal sobre el mismo hombre e incluso sobre sí mismo en un acto de autoaniquilación, escapa siempre a una definición completa. La irracionalidad con que suele actuar, no pocas ocasiones, lo sitúan por debajo de la brutalidad animal y de un salvajismo misantrópico extremo. Así la premeditación y planeación de la misma guerra no es más que una faceta más de la incapacidad del hombre para resolver sin violencia las diferencias y de entender sinceramente a quienes son distintos. Es por la guerra que la moral, dirá Levinas, vive *la más grande entre las pruebas*, pues *El estado de guerra suspende la moral*.<sup>1</sup> Según Freud, hay cierto goce de la libido humana en la destrucción del otro, esta relación de amor-odio, Eros-Tánatos, no escapó a la visión genial y anticipadora de Kant, quien ya esbozaba hasta cierto punto dicha unión cuando decía que: en el hombre hay cierta satisfacción en el perjuicio del otro, aun cuando éste sea un amigo. Por si fuera poco, sorprende la indolencia con la que el hombre se mueve por la calle frente al necesitado, el hambriento y el desposeído. Lo cotidiano de su presencia ha adormecido poco a poco el interés del hombre por la misma humanidad, justificado –quizá en algunas ocasiones con cierta justicia, o al menos así nos lo hacemos creer- por los problemas personales; y

---

<sup>1</sup> Emmanuel Levinas. *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, trad. Daniel E. Guillelot, Sígueme, España, 1999, p. 47. (Colección: Hermeneia # 8).

remediamos la censura de la conciencia con un mendrugo de pan, o unas cuantas monedas depositadas en una mano ennegrecida.

El problema del mal es en sí mismo inagotable y, quizá en parte, insoluble al ser un asunto de naturaleza humana, la cual abierta a un hacerse continuo tiene siempre como exigencia el mejorarse. Por lo que retomamos como línea rectora de nuestra investigación la perspectiva kantiana sobre el mal moral en su libro *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, para quien el mal, llamado moral, es producto de nuestras acciones, de la libertad con que elegimos no sólo la detención de la realización de un mandato moral – que en cuanto coincidente con una orden de Dios, es un mandato divino- sino su quebranto en la determinación de la voluntad mediante un motivo completamente opuesto.

Kant, como bien sabemos, fue educado dentro del pietismo, doctrina que se desprende del luteranismo. Dicha doctrina fue fundada por Jakob Spener (1635-1705) a fines del siglo XVII, desarrollándose fuertemente en suelo alemán y en especial en Königsberg. El pietismo del Kant de los primeros años fue influencia principalmente de la figura materna, sin embargo también tuvo otro gran empuje por parte de Franz A. Schultz, quien además consiguió que Kant entrara a estudiar al Collegium Fridericianum. Uno de los aspectos principales del pietismo fue la transformación moral del creyente y la



fe en Dios puesta en obra. Si bien esta doctrina no estuvo exenta de prácticas rituales que terminaron ahogando el espíritu libre y crítico de Kant, también dejó un aspecto positivo fuertemente cimentado en el alma de nuestro autor, como comenta Gómez Caffarena en su introducción a *La contienda entre las facultades...*, este aspecto positivo radicó en: *la exigencia moral, la honradez, y la sinceridad.*<sup>2</sup>

Para el estudio del mal moral en *La Religión*, dividimos la tesis en dos capítulos. El primero cuenta con tres apartados y el segundo con dos. El capítulo uno, primer apartado, lo iniciamos con el análisis de los conceptos que Kant emplea en el tratamiento del mal moral. Dichos conceptos abren además el propio trabajo de *La Religión*. Entre éstos destacan: naturaleza, innato, disposición al bien, propensión y predisposición. Con el análisis de estos conceptos buscamos esclarecer porqué Kant habla del hombre como aquel en quien existe un mal radical. Lo cual tiene repercusiones en el hombre entendido como criatura, puesto que, finalmente, el cuerpo como parte sensible, trata de imponerle a la voluntad sus propios motivos para el cumplimiento de las máximas. Sin embargo Kant está lejos de reducir el mal a la parte sensible y de aceptar que termine por imponerse en el hombre y sus acciones, pues el bien es una disposición natural irradicable, de modo que la

---

<sup>2</sup> C. f. Emmanuel Kant. *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Prol. José Gómez Caffarena, Trotta, Madrid, 1999.

conversión al bien es siempre una opción libre de ser electa mediante una revolución en el corazón. En el segundo apartado tratamos de rastrear los fundamentos que están detrás de la concepción del mal radical por parte de Kant, para lo que nos apoyamos en Leibniz y en su libro *La Teodicea*. Es decir, Kant habla del mal como aquello que no puede ser erradicado por las solas fuerzas del hombre, por lo que para vencerle postula la idea de Dios como aquel que concluirá lo que a nuestras fuerzas falta para erradicar el mal. De tal manera que Kant entiende al hombre como un ser limitado, limitación que le viene por el hecho mismo de *ser* hombre, de lo contrario sería semejante a Dios. Leibniz habla de esta limitación connatural a nuestro ser como un *mal metafísico* del que el hombre no es culpable. No obstante dicha limitación no es imposibilidad de un constante mejoramiento tanto personal como de la humanidad. Aunque el hombre necesitará complementar su labor y deber moral con la ayuda divina, para lo que primordialmente tendrá que hacerse digno y no estará en condiciones de averiguar en qué consiste. En el tercer y último apartado del primer capítulo tratamos brevemente el conflicto entre Pelagio y San Agustín, que posteriormente será recogido en el enfrentamiento de Erasmo y Lutero y que reaparecerá en la ilustración, como menciona Ernst Cassirer en su libro *La filosofía de la Ilustración*; esto con la intención de aclarar la validez de llamar a Kant como el último pelagiano. Sin

embargo, anticipamos que Kant no puede ser nombrado abiertamente pelagiano, pues tan solo en la interpretación de Pelagio sobre la voluntad humana como única y suficiente para salvarnos, Kant se distancia suficientemente al considerar a Dios una fuerza insustituible para completar la conversión que venza el mal moral. Otro aspecto que abordamos en este último apartado es la apertura del hombre a la fe moral como el modo en que la razón práctica busca sobreponerse al mal moral. Con la conclusión de este apartado iniciamos el capítulo siguiente al ser el tema de la fe con el que abrimos.

Así, en el segundo capítulo, primer apartado, trabajamos el concepto de fe moral en Kant. Además de la relación de la fe, proveniente de la razón práctica, con otros aspectos como: Dios como postulado, el bien supremo y la religión pura. Por último, cerramos nuestra investigación con el análisis de la esperanza en Kant, concepto que hunde sus raíces en la razón práctica y en nuestra determinación moral que fundamenta la espera digna del sujeto virtuoso que exige, más que el hecho de ser feliz, el pago del malvado sobre su injusticia. Asimismo la esperanza que se funda en el obrar moral es apertura hacia la completitud del hombre como ser inacabado moralmente y que como tal, transforma y abre hacia algo nuevo y distinto un mundo

estrechamente vinculado a su mejoramiento moral. Con este tema finalizamos nuestra investigación del mal moral en Kant y *La Religión*.

Con respecto a nuestro tema aparecieron dos obras importantes durante el siglo XX. La primera apareció de manera póstuma durante la primera mitad del siglo, versa sobre el tema de la religión de la razón pero desde las fuentes del judaísmo. Esta es una obra de Hermann Cohen y tiene como trasfondo la obra de *La Religión...* de Kant. La otra obra que aparece de manos de Hannah Arendt durante la segunda mitad del siglo pasado, aborda el tema del mal en la figura de Adolf Eichmann, quien fue un teniente coronel de la SS en el régimen nazi. Eichmann era el hombre encargado de la transportación de los judíos capturados en Europa a los centros de exterminio. De ambas obras haremos un esbozo general ya que abordan ideas relacionadas con el mal moral.

Hermann Cohen al igual que Kant argumenta a favor de la ampliación de la moral por la religión. Esta ampliación no sólo hay que entenderla en un sentido negativo, en cuanto el hombre reconoce su incapacidad y limitación para eliminar de raíz por sus solas fuerzas el mal moral. Dos aspectos positivos reúne la religión en la ampliación moral. En primer lugar, nos lleva al autoconocimiento, pues la religión también requiere del examen interno, que juzguemos el valor de nuestras acciones por la determinación que

aceptamos como principio de nuestra voluntad. Así la religión saca al hombre de la identificación de la falta de sus actos por el pecado heredado de los Padres de la humanidad. Cohen señala esto como el tránsito del mito a la religión, ya que será a partir de la religión moral que el mal siempre será producto de la determinación que el sujeto hace de su voluntad.

Este descubrimiento del ser humano por medio del *pecado* es la fuente a la que se remonta todo el desarrollo posterior de la religión. Este conocimiento es concebido como autoconocimiento. *Así es como la religión se separa de la mitología*, como de aquel marco en el cual el ser humano aún no es el autor de sus pecados, sino más bien sólo el heredero de sus ancestros y sus respectivas culpas. Con el término alma de la sentencia <<el alma peca>> se está fundando la persona, que está poniendo el conocimiento de su propio pecado, que obtiene al conocerse a sí misma, como fundamento para generar por sí misma su propia moralidad.<sup>3</sup>

En segundo lugar, la religión distingue al individuo cuando éste es homogeneizado mediante la ética en la totalidad llamada humanidad. Cohen menciona al respecto que el trabajo de la ética consistió en sacar al hombre de

---

<sup>3</sup> Hermann Cohen. *La religión de la razón desde las fuentes del judaísmo*, trad. José Andrés Ancona Quiroz, Anthropos, España, 2004, p. 15. (Colección: pensamiento crítico/pensamiento utópico # 142). Incluso líneas antes Cohen señala que, es por ese autocomocimiento que puede ahora hacer el hombre de sí mismo desde la religión que puede situarse al profeta Ezequiel a un lado del propio Sócrates. “si la religión tiene su más profunda razón de ser en el *autoconocimiento* del ser humano, entonces Ezequiel está, sin que haya nadie de por medio, al lado de Sócrates. Como éste fundó teóricamente al hombre, y con él a la ética, en el conocimiento de sí mismo, así Ezequiel fundó la religión en el conocimiento del propio pecado que el hombre obtiene al conocerse a sí mismo”. *Ídem*.

su indeterminación empírica y elevó al individuo al grado de humanidad, es decir, sacó aquello que permitió reconocer al hombre como único, distinto del resto de los seres vivos. Logrando así que se apropiara conscientemente de su historia para ser más que un simple ser movido sólo por lo contingente o el azar o la sola sensibilidad.

*En la ética, el Yo del ser humano se convierte en el Yo de la humanidad. Y en la humanidad es donde primero se realiza cabalmente la primera objetivación, la cual es capaz de asegurar el concepto ético de sujeto humano. Mientras el ser humano no sea capaz de llevar a cabo esta objetivación de sí mismo, permanecerá prisionero de las indeterminaciones de lo empírico, y se malogrará la pureza de la ética, de acuerdo con su método, tiene como tarea. El ser humano no es entonces más que un individuo empírico pero aún no, como tal, un individuo histórico. Llega a ser tal sólo cuando los medios metódicos de la historia se ejercen eficazmente en el concepto de ser humano. Pero todos estos medios metódicos del ser humano histórico tienden a la humanidad como a su meta conceptual. La ética puede conocer y reconocer al ser humano simplemente sólo como humanidad. También en cuanto individuo sólo puede ser el exponente de la humanidad. Y en cuanto exponente de la humanidad no pierde el carácter de individuo al convertirse en símbolo de la humanidad. La humanidad le confiere con este símbolo la auténtica individualidad.<sup>4</sup>*

Pero, la ética al reunir en el concepto de humanidad a los diferentes hombres pierde la capacidad de poder distinguirlos dentro de esa totalidad. Ética y religión tienen en común la indagación del hombre, de modo que la

---

<sup>4</sup> *Ibíd.*, p. 10.

religión no viene a disputar ningún sitio especial o preponderante a la ética, sin embargo hay que reconocer, señala Cohen, que hay aspectos que solamente puede resolver la religión y que está de más exigirselos a la ética.

No se vale objetar que la ética, en cuanto tiene por misión al ser humano en la historia del género humano, tiene que ocuparse ineludiblemente también de la pluralidad de los seres humanos y su clasificación. Pues esta objeción se elimina por el hecho de que sigue reconociéndose su tarea, aunque su solución pueda lograrse sólo desde la totalidad y, por tanto, sólo de acuerdo con esa totalidad. Por tanto, queda siempre pendiente la cuestión de saber si la pluralidad de los seres humano no plantea, con todo, problemas que no pueden resolverse simplemente a partir del concepto fundamental de totalidad. Y este problema se vuelve urgente respecto del Tú [...].<sup>5</sup>

Lo que hace el Tú es dar a cada ser humano su individuación, es el reconocer en el otro una historia única e indisoluble en la totalidad de la humanidad. En ese Tú se ve la historia concreta, encarnada en cada sujeto que, aunque es particular, no por ello está dissociada de la historia que cada ser humano tiene. En la introducción a la obra de Cohen, Reyes Mate define con precisión *¿Qué es el Tú?*, a lo que responde: “lo podríamos traducir, en primera instancia, por personalidad. Cuando hablamos de personalidad tenemos en cuenta la peculiaridad del individuo, sus rasgos sensibles propios, sus condicionamientos materiales. Pues bien, es en el sufrimiento donde se

---

<sup>5</sup> *Ibíd.*, p. 12

expresa el individuo concreto, de ahí que sea el sufrimiento el principio de individuación”.<sup>6</sup> Es decir, si el sufrimiento da la individuación a cada sujeto es porque ese padecer es único en cada persona y es un padecer intransferible, aún cuando un otro pueda ponerse, hasta cierto punto, en la situación de aquel, no obstante se padece de un modo único. Sin embargo el sufrimiento que más le importa a Cohen es el de la pobreza, el cual es, por si fuese poco, el peor de los males en el mundo, y de la forma como ese Yo responda a ese Tú que sufre en la pobreza se mostrará el propio talante moral de ese Yo. “*La pobreza es la principal representante de la desgracia humana. El mal físico se convierte así en moral [...].*”<sup>7</sup>

Aún cuando Kant no discrepe con Cohen sobre la propia definición moral que hacemos de nosotros en nuestra respuesta al sufrimiento del otro y en el hecho de que en la definición del Tú pueden verse cualidades del fin en sí mismo: la autonomía de ese ser en cuanto se determina mediante su libertad trascendental, el respeto que tiene a la ley moral al reconocerle una autoridad que se le impone siempre y en todo momento, y por ende ese ser posee dignidad, y por último, como yo no me tengo en nada menor a dicha definición que atribuyo a ese Tú, lo reconozco idéntico a mi. No obstante, Cohen se ha desprendido de la mano de su tutor intelectual para andar su

---

<sup>6</sup> *Ibíd.*, p. XVIII.

<sup>7</sup> *Ibíd.*, p. 103.



propio camino, que aunque Kant no disienta necesariamente, ya no son los pasos del pensador de Königsberg, sino es el avance propio del pensador de Marburgo. Para quien el problema del sufrimiento social se pone de un modo más que evidente e inmediato en la pobreza, además de ser un asunto que necesita urgente respuesta.

El sufrimiento es un sentimiento real, que no es nada más un hecho social que refleja la pobreza, sino que tiene que ser necesariamente captado y concebido como un hecho que colma la conciencia y codetermina todos los demás procesos y actividades concientes. Por tanto, no se puede borrar la objetivación de semejante hecho; el sufrimiento de la pobreza no puede dejar de ser jamás el problema, el problema religioso, no el metafísico.<sup>8</sup>

Cohen separa acertadamente el sufrimiento de la culpa, de modo que el sufrimiento ni es algo heredado por el pecado ni es el resultado obligado de las propias faltas, al menos cuando pensamos en el sufrimiento del hombre justo, pues como advierte Reyes Mate, “Una cosa es que el mal del mundo sea obra del hombre y otra, muy distinta, que quien padezca ese mal sea culpable, como quiere el mito. Frente al convencimiento mítico de que el inocente nunca sufre, está la sentencia de que la culpa no se hereda”.<sup>9</sup> Es por esto que Cohen dirá: “no nos sirve de ninguna ayuda pensar que el sufrimiento de la

---

<sup>8</sup> *Ibíd.*, p. 104. Por eso para Cohen: “*Sólo el sufrimiento social es sufrimiento espiritual*. Todas las co-implicaciones de la conciencia, hasta las cognoscitivas, están involucradas en el sufrimiento”. *Ídem*.

<sup>9</sup> *Ibíd.*, p. XIX.

mayoría es un atributo de la mayoría a causa de su culpa”.<sup>10</sup> Al romper Cohen explícitamente el vínculo mítico entre culpa y sufrimiento reconduce el problema a la acción humana. La culpa y pecado de los pobres, la cual habría originado su condición de pobreza, es ahora resultado de las acciones del hombre que dañan a ese otro que es el Tú. Por eso la pobreza no tiene nada que ver con el Pecado en el inicio de los tiempos, sino con la decisión equívoca del mismo hombre, decisión que puede ser nefasta o próspera para la vida de ese otro cuando es tomada principalmente por el dirigente de un Estado o Nación.

[...] cuando Cohen habla de sufrimiento está pensando en la pobreza. La fuente del mal en el mundo no es algo tan inevitable como la muerte o la enfermedad, sino el resultado de la acción humana: la pobreza. El verdadero problema del mal es el sufrimiento que causa el hombre [...], dice Cohen, <<[...] que la pobreza y no la muerte constituye el auténtico enigma de la vida humana. [...]>>. La pobreza es un hecho físico, una experiencia dolorosa que afecta al estómago y al cerebro de quien la padece. Es también un asunto social puesto que la pobreza en cuanto resultado de la decisión del hombre, divide a la humanidad en pobres y ricos; por eso dice Cohen que <<sólo el sufrimiento social remite al espíritu>> Es decir la división social es el resultado de la acción del hombre. Por eso la pobreza es, en definitiva, una injusticia –algo no neutral desde el punto de vista moral- y no sólo una desigualdad, producto de alguna fatalidad.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> *Ibíd.*, p. 105.

<sup>11</sup> *Ibíd.*, p. XIX-XX.

Cohen sin lugar a dudas lleva hacia una expresión social los planteamientos que Kant había fijado mayormente en el individuo, cuando éste rompe con el mito del pecado original y sitúa la salvación personal en el despliegue moral de las propias acciones, que sin embargo deben abrir paso hacia el reino de los fines. Cohen adquiere una mayor relevancia a la luz de dichos planteamientos, pues saca a la superficie un gran número de hombres olvidados y vistos más como un estorbo y lastre del desarrollo de la humanidad que vistos como resultado de acciones concretamente humanas.

Además queremos resaltar algunos de los argumentos que presenta Cohen a favor del judaísmo como una religión moral o de la razón como señala en el título de su obra. Para esto Cohen utiliza fuentes judaicas de las que el Viejo Testamento será una de ellas. Aún cuando Cohen es uno de los mejores seguidores kantianos y en ese sentido su obra tiene relación con la obra de *La Religión...* de Kant, no por eso deja de haber factores históricos que motivaron su aparición así como algunos trabajos previos al respecto. Reyes Mate en la introducción a la obra presenta tales motivos históricos de los que solamente tomamos uno. Y es la disputa que generó la condena del judaísmo como una religión que exigía únicamente un trato moral entre judíos, pero no así frente a un no judío. “Un maestro de primaria de Marburgo había afirmado públicamente que la ley de los judíos, el Talmud, restringía la

moralidad al trato entre judíos pero que autorizaba el <<todo vale>> en la relación con los no judíos”.<sup>12</sup> Esta polémica se llevó a los tribunales y ante el Real Tribunal Regional de Marburgo, el cual solicitó dos dictámenes, uno al Dr. Lagarde, de Gottingen (quien además se declaró antisemita) y el segundo a Hermann Cohen. Sin embargo se prestó poca atención al informe de de éste último, por lo que lo publicó bajo el siguiente título: “<<El amor al prójimo en el Talmud>>”.<sup>13</sup> Si bien la intención de Cohen se revela frente al título mismo del informe, dicha intención no es menor en el presente trabajo, que es asentar que: la religión moral en cuanto religión de la razón, está presente en el judaísmo, por ende el amor al prójimo hunde sus raíces en la tradición judaica.

Sus argumentos parten del relato bíblico donde se narra el origen del hombre, pero pone el énfasis a partir del segundo nacimiento de la humanidad, es decir, en la nueva descendencia que viene con Noé y sus hijos, después de que Dios entabla con él un nuevo convenio en el que promete ya no destruir a la humanidad por sus iniquidades. Con Adán todos los hombres tuvieron un origen común y divino, en cuanto que los primeros padres de la humanidad fueron creados a imagen y semejanza divina. Sin embargo cuando Cohen presenta la imagen de Noé como aquél con quien Dios entabla un nuevo pacto, Cohen tiene la intención de ponderar el hecho de que, al igual que como con

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. XIII.

<sup>13</sup> *Ídem.*

Adán, todos los hombres tienen con Noé un origen común y divino, que es lo que les da ese valor único y que tiende a ver al otro no como un extraño o forastero, o compatriota, sino como *prójimo*. En este sentido la nueva humanidad que se deriva de Noé no es inferior en nada a la de Adán, pues el hombre sigue siendo creación hecha a semejanza del Dios creador y vale agregar que Dios salvó a Noé y su familia porque éste fue considerado un hombre justo.

Así, Dios bendice a Noé y a sus hijos, prohibiéndoles a la vez comer carne en su sangre, y añade la expresión: <<Yo os prometo reclamar vuestra sangre en vuestras almas: la reclamaré de la mano de todo viviente y de la mano del ser humano, reclamaré el alma (la vida) del ser humano. Quien derrame la sangre del ser humano, por otro ser humano será derramada su sangre, pues a imagen de Dios hizo Él al ser humano>> (Gn 9, 5-6) Parece como si para impedir el asesinato también hubiera sido prohibido comer carne de animal en su sangre. Sólo se menciona aquí al ser humano, imagen de Dios, y un ser humano es el hermano de otro. De acuerdo con los términos de esta alianza de Dios con Noé, cada ser humano es hermano de los otros.<sup>14</sup>

Finalmente esta unión hecha con Noé y su descendencia es una “<<alianza eterna>>” y “<<para todas las generaciones>> (Gn 9, 12 y 16)”. De modo que la posterior alianza que hará Dios con Abraham, del que nacerá el pueblo elegido, no anula ni cambia un ápice el pacto anterior. Por el

---

<sup>14</sup> *Ibíd.*, p. 90. Las citas bíblicas las tomo del mismo libro de Cohen.

contrario lo refrenda, pues como bien señala Cohen, Israel antes de ser descendiente de Abraham desciende de Noé, así que para hacer válidas las promesas hechas a él deben hacerse también las hechas a Noé:

[...] el monoteísmo mismo impide toda separación intrínseca entre el fiel y todos los infieles. El israelita es primero hijo de Noé antes que hijo de Abraham. Y también en cuanto hijo de Abraham su bendición está condicionada por la bendición de todos los pueblos de la tierra. Pero, antes incluso de ser hijo de Abraham e hijo de Noé, el israelita es como todo ser humano la criatura de Dios hecha a su imagen.<sup>15</sup>

Por eso Cohen podrá concluir que tanto el extranjero como el forastero son precursores del concepto *forastero residente*, lo que para el pueblo de Israel ya constituido implicaba que la ley con la que se juzga al propio israelita sirviera para el *forastero residente*: “<<La misma ley vale para el nativo y para el forastero que viva en vuestro país>> (Ex 12, 49)”. Si la ley que sirve para juzgar al israelita es la misma para hacerlo con el forastero residente, es por que dicho forastero es visto ya desde la época del Talmud como *hijo de Noé*. Cohen agrega además que dicho forastero hijo de Noé también es denominado *noéjida*, concepto que será “fundamento del derecho natural”.<sup>16</sup>

La paridad de derechos entre el israelita y el forastero pone de manifiesto la

---

<sup>15</sup> *Ibíd.*, p. 92.

<sup>16</sup> *Ibíd.*, p. 94. Cohen agrega que existe una *ecuación decisiva* entre: “forastero= noéjida= justo de los pueblos del mundo”. *Ibíd.*, p. 95.

igualdad que hay entre uno y otro, de lo contrario no podría juzgársele con la misma ley que gobierna al israelita. Es esa identidad ante la ley la que sitúa al forastero huésped como prójimo. Dios exige al pueblo de Israel el respeto y cuidado de ese hombre que habita su tierra y si jurídicamente se identifica a ese otro como prójimo y no como extranjero, es porque antes se ha dado ya una identidad moral entre el pueblo de Israel y el *noéjida*. Es decir, de no haber un pleno reconocimiento moral del otro como un Tú difícilmente la identidad jurídica podría ser posible, pues a la base de ley jurídica está antes que nada el reconocimiento en la identidad moral.

Examinemos ahora las principales disposiciones de estas *leyes de extranjería*. El principio es el siguiente: «Lo mismo que vosotros hará la asamblea. No habrá más que *una* norma para vosotros y para el forastero residente, una norma eterna para vuestros descendientes: que el forastero sea igual que vosotros delante del Eterno. Una sola ley y una sola norma regirá para vosotros y para el forastero que reside entre vosotros» (Nm 15, 15-16). «Que haya un solo derecho para vosotros: Del mismo modo juzgarás al forastero y al nativo; porque yo soy Yahveh vuestro Dios» (Lev 24, 22).<sup>17</sup>

Sin embargo la protección de la ley no se queda solamente con la protección del forastero a quien se le juzgará con la misma autoridad e imparcialidad que al israelita, sino también se exige para la viuda y el huérfano, pues quien los defraude maldito será: “«¡Maldito quien defraude

---

<sup>17</sup>*Ibíd.*, p. 96

de sus derechos al inmigrante, al huérfano o a la viuda>> (Dt 27, 19)”. Por último, queremos concluir con lo que Cohen llama *ciudades de asilo*, las cuales están para dar refugio tanto a israelitas, inmigrantes y forasteros residentes que hayan cometido un asesinato impensado, siendo lugares que buscan darles cobijo, pues la sangre que derramaron no fue con premeditación, “<<Estas seis ciudades servirán de refugio a los israelitas, a los inmigrantes y a los forasteros residentes que vivan en medio de vosotros, para que se pueda refugiar en ellas todo aquel que haya matado a alguien sin intención>> (Nm 35, 15)”. Cohen reitera así cómo la ley mosaica daba una protección amplia al noéjida, aun cuando la sangre de alguien se hubiese derramado; el israelita como forastero está al amparo de la ley que sirve para juzgar a ambos. Para terminar vale decir que Cohen nunca intentó reclamar para el judaísmo la unilateralidad de la expresión de Dios a través de la religión de la razón, por el contrario, su intención era mostrar que dicha expresión había iniciado desde las fuentes del judaísmo, aun cuando la manifestación particular con que cada uno de los distintos modos de fe la represente de una forma propia. Así dicha representación particular al tener en la razón su origen más que distanciar una religión de otra muestra la riqueza con que la razón puede presentarse, siendo la propia razón el vínculo que las une fraternalmente, sin caer en adjudicaciones autoritarias de originalidad.



Esta es otra de las aportaciones de Cohen, el reconocer la comunidad de distintos modos de fe en cuanto tienen como origen común a la razón. Pues cuando:

la razón es el principio rector, entonces obtenemos un criterio confiable, que señala la especificidad y a la vez asegura y reclama la comunidad de espíritu. Partiendo de semejante comunidad, la especificidad de una religión determinada no se convierte en una barrera que excluye la posibilidad de otras religiones. En la medida de que a partir de sus fuentes éstas se revelen como religiones de la razón, demuestran su derecho a ser religión. El concepto supremo de la razón abre la posibilidad de que una pluralidad de religiones puedan reunirse bajo él.<sup>18</sup>

Con estas palabras de Cohen concluimos algunas de las ideas que presenta en la obra. Palabras que abren a una mayor búsqueda por encontrar afinidades que distanciamientos entre los distintos modos de creencia. Pues el origen común de dichas creencias lo tienen en la razón. Así pasamos ahora a comentar algunas ideas de la obra de *Eichmann en Jerusalén...* de Hannah Arendt.

Uno de los estudios más importantes sobre el mal en la segunda mitad del siglo pasado fue el de Hannah Arendt, el cual se origina a partir del juicio hecho a Adolf Eichmann en Jerusalén (1961). La obra generó no pocas

---

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 26. Ya para concluir en la misma página Cohen agrega que: “Yo no afirmo que única y exclusivamente el judaísmo sea la religión de la razón; intento comprender cómo otras religiones monoteístas participan de forma fructífera en la religión de la razón, aunque esta participación no se pueda comparar con el judaísmo en cuanto a *originalidad* se refiere”.

respuestas adversas sobre la autora tanto por el título que tuvo (*Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*) como por el tratamiento del tema. Un aspecto bastante sorprendente durante el interrogatorio al que se sometió a Eichmann fue el que hubiera dicho que sus actos se guiaban en *consonancia con los preceptos de Kant*. Aunque llegado el momento de aplicar la Solución Final\*, *había dejado de vivir en consonancia con los principios kantianos*, pues sabía que ya no era <<dueño de sus propios actos>> y que él, Eichmann, no podía <<cambiar en nada>> aquel <<periodo de crímenes legalizados por el Estado>>. Así Kant dejó de ser viable y su imperativo categórico fue sustituido, según Arendt, por una versión acorde a las exigencias asesinas: “compórtate como si el principio de tus actos fuese el mismo que el de los actos del legislador o el de la ley común. O, según la fórmula del <<imperativo categórico del Tercer Reich>>...: <<Compórtate de tal manera, que si el Führer te viera aprobara tus actos”.<sup>19</sup> Hannah Arendt aclara correctamente que esta versión del imperativo está lejos de ser Kant, pues en él el legislador que cada uno debe ser mediante la razón práctica elimina la adopción de principios externos, sin embargo, en este *uso casero* de Kant, agrega, queda parte del *espíritu* de Kant

---

\* Era el nombre que dieron los alemanes a la idea y plan de exterminio de los judíos.

<sup>19</sup> Hannah Arendt. *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*, trad. Carlos Ribalta, Editorial Lumen, España, 1999. p. 207. (Colección: palabra en el tiempo # 271).

y que es: identificar la “propia voluntad con el principio que hay detrás de la ley, con la fuente de la que surge la ley”, que en dicho caso era la identificación de la voluntad de Eichmann con “la voluntad del Führer”.<sup>20</sup> De modo que en ese uso tergiversado de Kant, queda para Arendt, algo innegable de *los preceptos kantianos; una ley era una ley, y no cabían excepciones*. No obstante, Arendt pasa por alto algo que no es posible dejar de lado si hemos de atribuir ese algo del espíritu kantiano en el cumplimiento de una ley: la universalidad de ésta. Es decir, cuando Eichmann deja de obedecer la ley de su razón práctica para seguir aquella ley que le es dada externamente, no puede dejar de omitir la universalidad que ésta debe tener, si dicha ley debe ser respaldada en toda su autoridad.

Cuando el imperativo categórico nos dice en una de sus formas “Actúa de manera que tu voluntad pueda instituir una legislación universal”, y por las circunstancias que sean, se termina adoptando principios externos, dicha adopción no podría pasar por alto el examen de universalidad. Es decir, en dicho examen se tendría que responder a la pregunta: ¿puede dicho principio ser adoptado por todo hombre? De manera que la adopción que Eichmann hace del imperativo del Tercer Reich escapa a dicha posibilidad de universalización o tendría que reconocerse que es una universalidad tramposa

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 208.

en cuanto que solamente tendría validez dentro de la propia Alemania nazi. Por eso, que Eichmann tenga una obediencia celosa del cumplimiento de la orden del Führer lejos está de situarlo como una voluntad que lo acercaría al espíritu kantiano del respeto a la ley. En la Alemania nazi Eichmann se guiaba tanto por órdenes superiores como por leyes asesinas instituidas desde el Estado, en este sentido, el principio “no matarás” se volvió un principio muerto. Lo que sorprende y desconcierta es la incapacidad que la voz de la conciencia tuvo para frenar el avance brutal de aquellos principios opuestos tanto a la moral básica como al derecho en los países democráticos:

[...] desde un punto de vista práctico, para poder desobedecer una orden es necesario que ésta sea <<manifiestamente ilegal>>, y la ilegalidad debe <<flamear>> como una bandera negra en estas órdenes, como un aviso que rece ¡Prohibido!, tal como la sentencia hizo constar. En un régimen político criminal, la bandera negra con su aviso flamea, <<manifiestamente, sobre órdenes que serían las legales en regímenes normales –por ejemplo, <<no matar a ciudadanos inocentes por el solo hecho de ser judíos>>-, tal como ondea sobre una orden criminal dada en circunstancias normales. Recurrir a la inequívoca voz de la conciencia o, dicho sea en el lenguaje todavía más vago que emplean los juristas, al <<general sentimiento de humanidad>> [...] no sólo constituye una petición de principio, sino que significa rehusar conscientemente enfrentarse con el más básico fenómeno moral, jurídico y político de nuestro siglo.<sup>21</sup>

---

<sup>21</sup> *Ibíd.*, p. 224-225. Incluso Arendt llega a mencionar sobre la conciencia en Alemania: “Del conjunto de pruebas de que disponemos solamente cabe concluir que la conciencia, en cuanto tal, se había perdido en Alemania, y esto fue así hasta el punto de que los alemanes apenas recordaban lo que la conciencia era, y en que habían dejado de darse cuenta de que

En los países democráticos, argumenta Arendt, la trasgresión de la ley de Estado se vuelve el motivo para que se actúe en contra de aquel que comete dicha falta, pues además esa falta manifiesta una anomalía de lo que debe ser: el cumplimiento de la ley. Sin embargo cuando la trasgresión de la ley y el “matar” son principios y no lo anormal, cuando son aceptados y sostenidos por un Estado a los que se le suma el silencio social como aval indirecto, la voz de una conciencia siempre alerta se vuelve el único faro capaz de dar luz en esa aplastante oscuridad. Pero la voz de la conciencia en Eichmann, antes de ser ella misma la que determinara la validez de aquellos principios, se bastó y se conformó con la aceptación general que le daba la sociedad, omitiendo entonces el análisis de éstos.

La conciencia de Eichmann quedó tranquilizada cuando vio el celo y el entusiasmo que la <<buena sociedad>> ponía en reaccionar tal como él reaccionaba. No tuvo Eichmann ninguna necesidad de <<cerrar sus oídos a la voz de la conciencia>>, tal como se dijo en el juicio, no, no tuvo tal necesidad debido, no a que no tuviera conciencia, sino a que la conciencia hablaba con voz respetable, con la voz de la respetable sociedad que le rodeaba.<sup>22</sup>

---

<<el nuevo conjunto de valores alemanes>> carecía de valor en el resto del mundo”. *Ibíd.*, p. 157.

<sup>22</sup> *Ibíd.*, p. 192.

Al dejar el Estado de promulgar leyes racionales y objetivas y al sumarse a éstas el apoyo generalizado de una sociedad, ya no hay parámetros generales que puedan apoyar los juicios personales, así que el único medio restante es la sola razón. De este modo, aquellos sujetos que se guían por su sola razón se vuelven la excepción, siendo ahora los transgresores de la ley:

Los pocos individuos que todavía sabían distinguir el bien del mal se guiaban solamente mediante su buen juicio, libremente ejercido, sin la ayuda de normas que pudieran aplicarse a los distintos casos particulares con que se enfrentaban. Tenían que decidir en cada ocasión de acuerdo con las específicas circunstancias del momento, porque ante los hechos sin precedentes no había normas. <sup>23</sup>

Finalmente el logro de Hannah Arendt con respecto a la banalidad del mal y quizá por ello lo desconcertante de su análisis, es el disociar la idea del mal de la figura de un sujeto demente, egoísta y vengativo, quien encarnaría físicamente lo más grotesco de la índole humana. Por el contrario, Eichmann estaría lejos de cualquier caracterización semejante en este sentido:

Según Arendt, ni el antisemitismo ciego, ni el odio sádico, y ni siquiera profundas convicciones ideológicas lo motivaban, sino el móvil trivial y de lo más mundano de ascender en su carrera profesional, complacer a sus superiores, demostrar que

---

<sup>23</sup>*Ibíd.*, 144-145. pp.

podía hacer el trabajo en forma correcta y eficiente. *En este sentido*, sus motivos eran a la vez banales y demasiados humanos.<sup>24</sup>

Lo que caracteriza a Eichmann y lo lleva a cometer acciones muy por encima de aquellas producto de las pasiones humanas es la irreflexividad en el seguimiento de principios y su incapacidad de situarse en el lugar del otro.<sup>25</sup> Esta irreflexividad la entendemos como un uso pasivo de la razón, es una razón que no juzga ni depura los principios que hace suyos, sino, más bien, sólo los adopta sin antes discernir su validez y pureza moral. Si en un Estado libre y democrático en donde el derecho surgido de la razón busca traer orden, paz, equidad y justicia a los ciudadanos no necesariamente tiene correspondencia con la moral y el juicio individual de las personas debe buscar hacer justicia en aquellos que por cuestiones legales quedan fuera de

---

<sup>24</sup> Richard J. Bernstein. *El mal radical. Una indagación filosófica*, trad, Marcelo G. Burello, Ediciones Lilmod, Buenos Aires, 2002, p. 308. (Colección estudios y reflexiones).

<sup>25</sup> Además dicha irreflexividad tiene que ver con la incapacidad de elegir autónomamente, de ser autor único de principios rectores de la conducta. Para Arendt esto es lo que señala el mal radical: la eliminación de la espontaneidad del sujeto, producto de un Estado Totalitario. En una carta que dirige a Karl Jasper dice: “ ‘[...] No sé lo que el mal radical sea en realidad, pero me parece que de algún modo tiene que ver con esto: hacer que los seres humanos en tanto seres humanos se vuelvan superfluos (no usarlos como medios para un fin, lo que deja intacta su esencia humana y sólo choca con su humana dignidad; en cambio, volverlos superfluos en tanto seres humanos). Esto sucede apenas se elimina toda impredecibilidad (la cual, en los seres humanos, es el equivalente de la espontaneidad). [...]’ ”. *Ibíd.* p. 288. Arendt no discrepa con Kant en lo que se refiere a la espontaneidad del hombre en cuanto sujeto racional, sin embargo mientras en Kant dicha espontaneidad es ineliminable en cuanto es la característica deliberativa del sujeto moral, y por ende es irradicable de nuestra condición humana, es aquí donde Arendt se desmarca de Kant pues “piensa que incluso esa condición aparentemente *trascendental* de la vida humana *puede* ser eliminada *empíricamente*, por medios totalitarios. Y esto [...] está en el centro de su visión del mal radical”. *Ibíd.*, p. 290.

ella, qué papel más importante tiene esta razón en un Estado donde la ley es frontalmente enemiga de la moral. El juicio individual se vuelve la única brújula que puede conducir las acciones, pues el posible apoyo que prestan a la medición de la conducta tanto la ley jurídica -en cuanto partimos del hecho de que ésta se origina en la razón y busca la objetividad-, como la sociedad que está formada por sujetos racionales, quedan anulados cuando la universalidad de dicha ley que sigue Estado y sociedad se reduce a un grupo determinado que pone sus intereses incluso por encima de la vida de otros.

¡Qué se le va a hacer, la vida es así, atroz, ya se sabe,  
pero, con algo de decisión, de valor y un poco de  
suerte  
tal vez podríamos corregirla!

Sergio Pitol. *Los cuentos de una vida.*



## CAPÍTULO I

### EL MAL EN EL ENTENDER KANTIANO

El tiempo de la vida humana, un punto; su sustancia, fluyente; su sensación turbia; la composición del conjunto del cuerpo, fácilmente corruptible; su alma, una peonza; su fortuna, algo difícil de conjeturar; su fama, indescifrable. En pocas palabras: todo lo que pertenece al cuerpo, un río; sueño y vapor, lo que es propio del alma; la vida, la guerra y estancia en tierra extraña; la fama póstuma, olvido. ¿Qué, pues, puede darnos compañía? Única y exclusivamente la filosofía.

Marco Aurelio. *Meditaciones*.

Este capítulo consta de tres apartados, en el primero esclareceremos los conceptos básicos con los que Kant en el libro de *La Religión*, trata el problema del mal en el hombre: *naturaleza, innato, disposición original al bien, propensión, inclinación e instinto*. También veremos la relación que se establece entre ellos en la definición del problema del mal moral, el cual es además un asunto único del hombre. Asimismo analizaremos lo que le permite a Kant afirmar que *existe en el hombre un mal radical*, y por qué las solas fuerzas del hombre son insuficientes para superarlo.

En el segundo apartado se analizará el origen del mal en el hombre, el cual sólo puede ubicarse desde la autonomía y libertad de elección del sujeto si se le ha de imputar el bien o el mal que resulta de sus acciones.

Advertiremos, incluso desde el primer apartado, que el cuerpo juega un papel preponderante para la manifestación del mal en las acciones, aun cuando debamos decir que el mal no puede tener su origen en la sensibilidad o en lo físico de los hombres, ya que lo físico llega a ser un enemigo considerable debido al amor propio frente a la razón práctica; sin embargo la sola razón debe ser el único fundamento posible del incentivo para el cumplimiento de la ley si tal incentivo tiene que ser moral. Otra idea ineludible para el fundamento del mal será lo incognoscible de las razones o del motivo electo en lo profundo del corazón, pues dicha incognoscibilidad limitará la capacidad del hombre para escrutar con fidelidad la elección del incentivo. De manera que la razón práctica puede así elegir por puro un incentivo opuesto a dicha pureza.

En el último apartado se hace un breve recuento histórico de la postura de la Ilustración frente a la religión. Tratamos de ligar la idea del pecado original y la libertad de San Agustín y Pelagio a Erasmo y Lutero, y de éstos últimos a Kant para ver hasta dónde es posible señalar a Kant como el último pelagiano. En el último apartado trataremos el problema que se cierne en: ¿cómo resarcir el mal en el hombre? Para lo que partimos del planteamiento mismo de *La Religión*, que gira sobre la conversión del corazón. A través de este análisis se pretende mostrar que la conversión

personal es indispensable pero insuficiente, pues se requiere además una conversión superior, la conversión social o la comunidad ética.

### **A. DISPOSICIÓN AL BIEN VS PROPENSIÓN AL MAL**

El tema del mal es uno de los tópicos más interesantes y polémicos dentro de los problemas de la religión. Las preguntas que suscita ponen en cuestión la existencia del hombre y el trato con sus congéneres, así como la certidumbre de su finalidad en el mundo y la definición de su ser en cuanto se presume moral. Un autor imprescindible para comprender y delimitar este tema, al menos desde la perspectiva moral, es Immanuel Kant, quien en 1793 publica *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, obra que tiene como eje central el problema del mal en las acciones del hombre. Para desarrollar este tema Kant utiliza distintos términos con los que separa y especifica lo que interviene en la aparición e interpretación del mal. De manera que en este primer apartado nuestra intención es aclarar cada uno de los siguientes términos, así como su función en conjunto: naturaleza, innato, disposición, propensión, predisposición e instinto. La aclaración de tales conceptos nos permitirá comprender porqué Kant menciona que: *el mal es radical*, y que por ende *el hombre es malo por naturaleza*.

### **A.1. Naturaleza**

Este es uno de los primeros términos que Kant emplea desde las páginas iniciales de *La Religión*. Por *naturaleza*, nos dice, va a llamar (en el ser humano) aquello que es el fundamento último en la elección de una máxima: “hay que notar que aquí por naturaleza del hombre se entenderá sólo el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas), que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos, donde quiera que resida este fundamento.”<sup>1</sup>

Para Kant es importante la independencia total de la elección, es decir, que siempre se produzca como un acto libre separado de todo contenido material que lo estimule; de lo contrario, sería imposible imputarle al hombre que actúe moralmente bien o mal. Que Kant nos diga entonces que el hombre es por *naturaleza* bueno o malo, significa que éste tiene en su especie como fundamento la posibilidad de adoptar en un acto libre máximas buenas o máximas malas en la realización de su ser moral. Sin que este fundamento tenga que ver con algún rastro físico, puesto que la palabra *naturaleza* tiene en *La Religión*, a diferencia de otras obras de Kant, *el sentido de carácter*

---

<sup>1</sup> Immanuel Kant. *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. Felipe Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 2001, p. 37. Abreviaré el título como *RLMR*. Además señalamos la cita correspondiente a la edición de la Academia Prusiana, VI, 21.

*inteligible de la libertad.*<sup>2</sup> Esto es, únicamente como fundamento para la elección de toda máxima sin que nada intervenga en dicha elección, salvo la autodeterminación del sujeto.

## **A. 2. Innato**

Otro de los términos que merecen aclaración es el de *innato*, ya que su empleo varía a lo largo del primer capítulo, por ello se dificulta presentarlo clara y diferenciadamente. En una primera ocasión Kant dicta:

Diremos por lo tanto de uno de estos caracteres (de la distinción del hombre respecto a otros seres racionales posibles): le es *innato*, y sin embargo nos resignaremos a que no lleva la naturaleza la culpa (si el hombre es malo) o el mérito (si es bueno), sino que es el hombre mismo autor de ello. Pero como el primer fundamento de la adopción de nuestras máximas, que a su vez ha de residir él mismo en el libre albedrío, no puede ser un hecho que pueda ser dado en la experiencia, el bien o el mal en el hombre (como primer fundamento subjetivo de la *adopción* de esta o aquella máxima con respecto a la ley moral) es llamado innato solamente en *el* sentido de que es puesto a la base antes de todo uso de la libertad dado en la experiencia (en la más temprana juventud, retrocediendo hasta el nacimiento) y de este modo es representado como presente en el hombre a una con el nacimiento; no que el nacimiento sea la causa de él.<sup>3</sup>

---

<sup>2</sup> Olivier Reboul. *Kant et le problème du mal*, Presses Universitaires Montreal, 1971, p. 216. Además agrega en la misma pagina, que el término naturaleza tiene distintas acepciones: en primer lugar se reduce al mundo objetivo sometido a los principios del entendimiento; así como se confunde con la finalidad biológica; y en *La Religión* se identifica con nuestra libertad inteligible; mientras que en la filosofía de la historia aparece como una clase de demiurgo que orienta la evolución del hombre.

<sup>3</sup> Kant. *Op. cit.*, p. 38; VI, 25.

Con esta primera acepción Kant se refiere a la facultad de elección que el hombre tiene desde el momento mismo de su nacimiento, facultad de determinarse adoptando una máxima en cada una de sus acciones. Hay que agregar que los conceptos de naturaleza e innato (en este primer sentido) no tardan en mostrar su vinculación a partir de sus respectivas definiciones. La naturaleza da la parte subjetiva que es la libertad, base para que, de manera innata, se adopte o se elija la máxima. De modo que la naturaleza es el fundamento sobre el que tiene base firme lo innato. Es decir, la facultad electiva del sujeto moral.

Más adelante las complicaciones aumentan cuando Kant coloca el término innato junto a la idea de un *mal radical*, así un *mal radical* innato parece excluir la primera posibilidad que nos ofreció de mera facultad electiva de una máxima, independientemente de que ésta sea buena o mala. La ambigüedad aumenta cuando Kant emplea los términos naturaleza e innato junto al término propensión,\* que en parte modifica lo que ha dicho sobre lo innato. De este modo, si Kant habla del *mal radical* innato es porque éste finalmente se asocia a una propensión que:

---

\* *Vid., Infra.* Por propensión únicamente adelantaremos que Kant entiende la posibilidad de que surja en el sujeto una inclinación.

[...] no puede ser extirpada (para ello la máxima suprema tendría que ser la del bien, cuando en esa propensión misma es aceptada la máxima suprema como mala); pero sobre todo por la razón siguiente: que acerca de por qué en nosotros el mal ha corrompido la máxima suprema, aunque ello es nuestro propio acto, podemos indicar una causa tan [escasamente] como podemos indicarla de una propiedad fundamental perteneciente a nuestra naturaleza.<sup>4</sup>

Así tenemos un término de innato que apela a lo que no puede ser extirpado y que pone, aparentemente, en contradicción la idea de Kant de colocar en las manos del sujeto su propia salvación, ya que para esto se requiere de una máxima buena en el seno donde se ubica ya una máxima mala. Y por otro lado, se apela a un innatismo debido a la imposibilidad de ofrecer un sitio donde asentar la facultad electiva de las máximas. Dicha imposibilidad se sostiene por la espontaneidad con que actúa la naturaleza, en cuanto carácter inteligible de la libertad. Es decir, esta facultad electiva es un atributo o resultado de la libertad; pues, ¿qué función tendría sin la posibilidad de actuar que le proporciona la libertad? El determinismo atrofia cualquier órgano o atributo de la libre elección, y la libertad que no es fundamento de elección, es una libertad sin sentido al no permitir optar por el objeto que se quiere.

---

<sup>4</sup> Kant. *RLMR*, p. 50; VI, 31-32.

No creemos equivocarnos con la propuesta de Kant si para lo innato subrayamos en el hombre esta capacidad de elegir y adoptar máximas de la que dependerá el hacerse moralmente bueno o malo. Lo innato radica en ser una facultad electiva, facultad que antecede a todo acto de elección y como Kant dice, aparece en el momento mismo del nacimiento.

### ***A. 3. Disposición original al bien en la naturaleza humana***

Sobre el concepto de la *disposición original al bien en la naturaleza humana*, Kant presenta tres maneras de manifestación en el sujeto. La primera es la *disposición a la animalidad*, la segunda a la *humanidad* y la tercera a la *personalidad*.

#### ***A. 3. 1. Disposición a la animalidad***

Esta primera disposición a la animalidad la encierra básicamente en el amor a sí mismo, tanto físico como *mecánico*, que por ende no requiere de la razón para llevarse a cabo. Esta disposición encuentra en la biología del sujeto los elementos necesarios para completarse y realizarse. Por ello Kant subraya que no hace falta la razón, pues la razón suficiente está en el cuerpo mismo. Igualmente señala que esta disposición a la animalidad tiene a su vez tres



vertientes,<sup>5</sup> es decir es una disposición triple. La primera de ellas se ocupa de la autoconservación del sujeto; la segunda de la propagación de la especie mediante el impulso sexual y el cuidado de ese ser engendrado con la pareja; y, por último, el impulso a vivir en sociedad.\* Esta disposición a la animalidad está todavía muy impregnada de lo biológico y sensible del hombre, por eso su descripción se basa en los impulsos (que pueden ser los de conservación, alimentación, resguardo o protección y sexuales) como necesidad físico-biológica, en donde la razón, como Kant menciona, poco tiene que hacer para satisfacerlos. Sobre tal disposición pueden injertarse *vicios bestiales*, de los cuales dos de éstos ponen en relieve la participación biológica del cuerpo: la gula y la lujuria; mientras que el tercer vicio, la *salvaje ausencia* de la ley (en la relación a otros hombres), refuerza la idea de la inexistencia de la razón (al

---

<sup>5</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 44; VI, 26.

\* En la obra *Antropología práctica*, con una diferencia de alrededor de una década del libro de *La Religión*, Kant se pregunta si: “¿ha sido el hombre creado para vivir en sociedad? [para lo cual responde] 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, alberga una propensión hacia la sociedad, [cabe notar que aquí Kant habla por el momento de propensión y no de disposición] 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.” Immanuel Kant, *Antropología Práctica. Según el manuscrito inédito de C. C. Mongrovius*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1990, p. 73. Un comentario extra sobre esta insociabilidad del hombre es que incluso para Kant esta es la razón por la que se ha poblado la tierra, al rehuir el hombre del hombre mismo. Con esta nota queremos poner una cierta reserva a la idea del impulso a vivir en sociedad, pues tanto en la *Antropología Práctica* como en *La Religión* Kant mirará con cautela a la sociedad y la idea de progreso. Cabe agregar que esta fue una idea que Kant nunca abandonó y que incluso la trasladó a *La paz perpetua*, (obra aparecida en 1795) en la que esa *atracción y repulsión* es nombrada <<insociable sociabilidad>> (p. XX). Immanuel Kant. *La paz perpetua*, trad. Joaquín Abellán, Tecnos, Madrid, 1989.

menos en su sentido moral) en la autodeterminación del sujeto y de su máxima, es decir, la ausencia de la ley significa la determinación de ésta por un contenido material y no formal en la actuación de los hombres. Asimismo mediante la descripción de esta disposición, Kant hace una crítica a la postura de Rousseau y a quienes se adscriben a la idea de una naturaleza humana primordialmente buena (la idea del buen salvaje) corrompida posteriormente por el medio social.

La crítica de Kant subyace en su teoría de la libertad de elección, pues únicamente desde la libertad conseguimos atribuir la idea fundamental que trata de mantener a lo largo de sus escritos éticos, y que en *La Religión* no es una excepción: la responsabilidad del sujeto sobre sus acciones. La idea de la libertad y de la responsabilidad entrañan en Kant una correlación que se opone a toda pretensión de situar el incumplimiento de la ley moral, y en *La Religión* la idea del mal moral, en un lugar distinto al sujeto. Ya que la intención moral no puede determinarse desde ningún contenido material (aun cuando esta fuera la idea de la bondad) ni por la naturaleza interna del sujeto (psicológica) ni por su medio social; de lo contrario se pierde la autonomía y la pureza de la intención moral volviéndose heterónoma la voluntad del sujeto. Pues al carecer de libertad para autodeterminarse elimina su responsabilidad sobre sus acciones y estaría determinado por cualquier cosa menos por su propia razón.

La crítica expuesta en *La Religión*<sup>6</sup> en contra de Rousseau y sus partidarios, recuerda la mención que Kant hace sobre los salvajes que vivieron en las islas de *Tofoa, Nueva Zelanda y Navegantes*, en la *Antropología Práctica*. En esta última obra Kant menciona el acto de asesinato y canibalismo en contra de Nicolás Thomas Marion-Dufresne (1729-1777) y los miembros de su tripulación por parte de los indígenas nativos.<sup>7</sup> La crítica de Kant surge ante su negativa de tomar sólo a un grupo de hombres libres de todo mal, como Rousseau lo hace con la idea del buen salvaje; ya que para Kant el hombre parte de una pureza en sus acciones si ha de señalársele culpable de infringir la ley moral. Mientras que Rousseau les atribuye una libertad muy general, esto es, carente de sentido moral, pues no se determinan por una ley práctica. El adjetivo de bondadosos pierde validez moral ya que tal bondad no es producto de su propia elección, en sentido estricto tales salvajes no son ni buenos ni malos moralmente, aun cuando posean un sentimiento natural de piedad.

En el solo instinto tenía cuanto necesitaba para vivir en estado de naturaleza [es decir el instinto es suficiente para dirigir los actos del sujeto, pero sin poder ser calificados desde lo moral]

---

<sup>6</sup> Cf. Kant. *RLMR*, p. 51; VI, 33.

<sup>7</sup> Kant. *Antropología práctica*. p. 81. Nota # 52. En *La Religión* Kant dice que la corrupción del hombre esta incluso en el llamado *estado de naturaleza* [recordando a Rousseau]: “pueden compararse con esta hipótesis las escenas de crueldad no provocada en las ceremonias sangrientas de *Tofoa* [...]” Kant. *RLMR*, p. 51; VI, 33.

Parece en primer lugar que, no teniendo entre sí los hombres de ese estado ninguna clase de relación moral, ni de deberes conocidos, no podían ser ni buenos ni malos, y no tenían ni vicios ni virtudes [...].<sup>8</sup>

Por otro lado, la idea de la responsabilidad no puede eludirse por una supuesta perversión producto de una sociedad corrompida, contrariamente, se es responsable por la propia decisión de cada sujeto de respetar o no la ley moral. Finalmente si Kant habla de ausencia de la ley en relación de los hombres, es porque aún la razón práctica no determina la máxima, sino regían motivos de índole distintos a los morales.

---

<sup>8</sup> Jean-Jacques Rousseau. “Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres” en *Del contrato social*, trad. Mauro Armíño, Alianza, Madrid, 1985, p. 260. Además Rousseau agrega que: “de suerte que podría decirse que los salvajes no son precisamente malvados porque no saben lo que es ser buenos”. p. 262. La relación entre Rousseau y Kant, no obstante no es fácil de acotar. Con respecto a la libertad moral Kant menciona cierta deuda al autor de Ginebra “¿cuál fue la principal <<revelación>> que Rousseau hizo a Kant? Fue, sin duda, la igualdad esencial de los hombres. El mismo Kant refiere cómo esta revelación chocó en un primer momento con su espíritu ilustrado, que ponía en el conocimiento <<el honor de la humanidad y menospreciaba a la plebe ignorante. Rousseau me abrió los ojos. Aquella superioridad que me cegaba se desvaneció; aprendo a honrar a los hombres; y me consideraría más inútil que el común de los trabajadores si no creyese que estas reflexiones pueden tener un valor para los demás, *restableciendo los derechos de la humanidad*>>.” Si tal igualdad es posible, es debido a que todos los hombres pueden gobernarse por la imposición libre de la ley moral, ley que otorga dignidad a los hombres, ser fin en sí mismo, “las morales de Rousseau y de Kant son autónomas, y lo son por definición, ya que ambas parten del principio de dignidad humana, que sólo es inteligible prácticamente como autonomía moral; ahora bien, ambos reaccionan frente a la moral utilitarista de la ilustración.” José Rubio Carracedo. “El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant”, en *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Barcelona, Anthropos, 1988, 36, 40. pp.

### A. 3. 2. *Disposición a la humanidad*

La segunda disposición se llama disposición a la *humanidad* del hombre como ser viviente y a la vez *racional*. En esta disposición, aunque el hombre no deja de sentir amor por sí mismo, establece una comparación entre él y los otros en donde participa la razón. Esta comparación se lleva a cabo para representar el estado de dicha o desdicha del sujeto ante los demás. Del amor a sí mismo “procede la inclinación *a procurarse un valor en la opinión de los otros* [...]”<sup>9</sup> Aquí funciona en un primer momento la idea de igualdad en la que el hombre quiere estar con sus semejantes, por lo que procura obtener y guardar un valor en la admiración de ellos. Este mantenerse en tal admiración y no concederla a nadie por encima de sí mismo, lo lleva poco a poco a la injusticia debido a la intención de permanecer en tal grado de admiración. A este hecho pueden agregarse *celos y rivalidades*, y es posible que aparezcan *vicios de la cultura o vicios diabólicos*.<sup>10</sup> Entre los cuales Kant sitúa: *la envidia, la ingratitude, la alegría del mal ajeno*, etc. Esto resulta porque la razón se determina mediante el amor a sí mismo, es decir, la razón elige como su máxima la satisfacción que encuentra en la complacencia de sí mismo y no la máxima de la propia razón práctica. Así la razón se determina a partir de cualquier incentivo distinto al deber. “En efecto, en esas pasiones de rivalidad y en los vicios que

---

<sup>9</sup> Kant. *RLMR*, p. 44; VI, 27.

<sup>10</sup> *Cf. Ibid.*, p. 45; VI, 27.

de ellas resultan (envidia, ingratitud, alegría o gusto sádico), nosotros vemos a la razón al servicio de las pulsiones naturales.”<sup>11</sup> Sin embargo esto no significa que la razón sea la causante de los males, el problema está en que el sujeto pasa de la simple comparación de su bienestar a un estado de egoísmo, al amor propio,\* el cual implica y trae como consecuencia que la razón preste a los incentivos no morales su preferencia, de modo que es la propia autosatisfacción del sujeto la medida para el cumplimiento de la ley. “Rousseau creyó sin razón que si la humanidad está pervertida, esta perversión es la consecuencia de una historia, que habría torcido nuestra naturaleza y nuestra razón; naturaleza y razón son siempre buenas y, si hay perversión, ella viene de otro lugar.”<sup>12</sup> Pero ese otro lado no puede ser ni la sociedad ni la razón, pues la razón solo motiva la adopción de aquello que vale universalmente y que es deber elegir siempre y en todo momento de modo incondicional.

Además en los llamados vicios de la cultura que aparecen en *La Religión*, se perciben algunos gérmenes incipientes en las lecciones de la *Antropología Práctica*. “El hombre siempre quiere detentar una primacía

---

<sup>11</sup> Olivier Reboul. *Op. cit.*, p. 83.

\* Kant menciona en la *Crítica de la razón práctica*, que: “la tendencia a hacer de sí mismo, de acuerdo a los fundamentos determinantes subjetivos del propio arbitrio, el fundamento objetivo de la voluntad en general, se puede llamar *amor propio* [...]”. Emmanuel Kant. *Crítica de la Razón Práctica*, traducción y notas de Dulce María Granja Castro, UAM, México, 2001 (Biblioteca Signos), [74] Cita de la Academia Prusiana.

<sup>12</sup> Olivier Reboul. *Op. cit.*, p. 83.

sobre los demás hombres y este afán por dominar a los otros es lo que suscita la hipocresía y la falsedad. De ahí que el hombre sea más proclive a la falsedad cuanto más desarrollada esté la sociedad civil.”<sup>13</sup> Cabe notar que tanto los vicios que surgen en la primera como en esta segunda disposición “no proceden por sí mismos de la naturaleza [ni] de su raíz [...]”<sup>14</sup> Y por tanto, estas dos disposiciones no son malas en sí mismas. Para la primera disposición (a la animalidad) hubo una *desviación del fin natural*, o, mejor dicho aun, el hombre no ha pasado de su propio estado de animalidad, que es la falta de ley, en la determinación moral, es decir, *no tiene por raíz Razón alguna*.<sup>15</sup> Mientras que para la segunda (a la humanidad), ese cuidado extremo por permanecer en igualdad y no dar a los otros una superioridad termina por degenerarse o corromperse. Es decir, se “tiene por raíz la Razón ciertamente práctica, pero que está al servicio de otros motivos [...]”<sup>16</sup> Ninguna de las dos disposiciones estaba en sí pervertida, sino que en el transcurso del tiempo, en su realización, ésta arribó donde no era su fin inicial. De nuevo se presenta la concreta participación del sujeto desde la libertad de su elección y decisión sin un determinismo natural físico, dándose una implicación activa del sujeto. En la primera disposición hemos de guardar un cierto cuidado, como ya se señaló,

---

<sup>13</sup> Kant. *Antropología práctica*, p. 80.

<sup>14</sup> Kant. *RLMR*, p. 44; VI, 27.

<sup>15</sup> *Cf. Ibid.*, p. 45; VI, 28.

<sup>16</sup> *Ídem*.

por la fuerte asistencia de lo sensible del cuerpo; mientras que en la segunda disposición la razón que actúa es una razón empírica, en cuanto que su motivo se encuentra en el contenido de dicha o amor propio. Pero, si hemos señalado que aún en estas dos disposiciones hay una participación activa del sujeto desde la libertad de su elección, es porque Kant menciona que “la libertad del albedrío tiene la calidad totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor *sino es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima [...]*.”<sup>17</sup>

### **A. 3. 3. Disposición a la personalidad**

La última disposición es nombrada disposición a la *personalidad* como ser racional, y a la vez *susceptible de que algo le sea imputado*. Esta disposición es “la susceptibilidad del respeto por la ley moral como un *motivo impulsor, suficiente por sí mismo, del albedrío*.”<sup>18</sup> Esta susceptibilidad del respeto por la ley moral como único motivo impulsor es también llamado sentimiento moral; éste únicamente es un motivo impulsor para el libre albedrío, motivo dado desde la subjetividad de la máxima por la que el sujeto legisla sobre sí por encima de todo contenido material, para que entonces pueda ser *susceptible de que algo le sea imputado*. Este sentimiento moral de respeto hacia la ley que

---

<sup>17</sup> *Ibíd.*, p. 41; VI, 23-24.

<sup>18</sup> *Ibíd.*, p. 45; VI, 27.



sirve como motivo impulsor al albedrío debe *adquirirse*; es algo que el sujeto debe tomar para sí autónomamente. Un albedrío que admite como incentivo de su máxima el respeto a la ley o el sentimiento moral, es bueno y para que esto suceda ha de estar “presente en nuestra naturaleza una disposición”<sup>19</sup> a tal incentivo. Kant especifica que el respeto por la ley es en sí mismo la personalidad y no una disposición hacia ella, es decir, es la representación intelectual de la humanidad, pero la llama disposición a la personalidad porque aceptar ese respeto o sentimiento moral hacia la ley es un motivo o incentivo subjetivo. Es “una disposición a ser plenamente desinteresada.”<sup>20</sup> Es la cualidad definitoria del hombre, pues al darse la ley, la personalidad es la susceptibilidad de los seres dotados de razón práctica a ser legisladores de sí mismos desde el sentimiento moral, o también es la susceptibilidad de cumplir la santidad de la ley desde el respeto. En palabras de la segunda *Crítica*, la personalidad no es otra cosa que “la libertad e independencia del mecanismo de toda la naturaleza pero considerada, al mismo tiempo, como facultad de un ser sometido a leyes puras prácticas que le son propias, es decir, dictadas por su razón [...]”<sup>21</sup> Esta cualidad que la criatura obtiene mediante la personalidad trae como efecto que la persona jamás se emplee sólo como medio, sino como

---

<sup>19</sup> *Ídem.*

<sup>20</sup> Olivier Reboul. *Op. cit.*, p. 84.

<sup>21</sup> Kant. *Crítica de la Razón Práctica*, [87].

fin en sí misma, puesto que la persona es la que representa o encarna la humanidad a través de la personalidad, y esto se debe a la ley moral (además de adquirir también el hombre cierto tono de santidad por la ley que sigue), que es la expresión de la libertad. “La ley moral es santa (inviolable). El hombre es sin duda muy poco santo, pero la *humanidad*, en su persona, debe ser santa para él [...]. En efecto, él es el sujeto de la ley moral, la cual es santa en virtud de la autonomía de su libertad [...]”<sup>22</sup> Por ello Kant concluye que incluso para la *voluntad divina* esta criatura debe ser vista como fin en sí misma y no como medio debido a su personalidad.

Asimismo, en la segunda *Crítica*, en el capítulo tercero: *de los incentivos de la razón pura práctica*, Kant enfrenta la interrogante: “de qué manera la ley moral viene a ser un incentivo.”<sup>23</sup> Sin embargo el sentimiento moral o el sentimiento de respeto por la ley no deja de estar en segundo término ante la forma pura de la ley que ha de cumplirse por el deber. Kant siempre mirará con recelo todo aquello que motive como contenido material el cumplimiento de la ley (aun el sentimiento de respeto, único sentimiento que acepta Kant como incentivo moral proveniente de la razón) mientras no sea la ley misma, pues toda coincidencia con la ley no dejará de ser contingente, se

---

<sup>22</sup> *Ídem.*

<sup>23</sup> *Ibíd.*, [72].

cumplirá la ley por la letra y no por el espíritu. De esta manera, incluso el sentimiento de respeto ha de estar a la zaga del deber.

*Deber y obligación* son las denominaciones que debemos dar a nuestra relación con la ley moral. Somos sin duda miembros legisladores de un reino moral posible mediante la libertad, representado en nosotros por la razón práctica como objeto de respeto; pero al mismo tiempo somos súbditos, no el soberano, y desconocer nuestro grado inferior, como criaturas, y el rechazo presuntuoso de la autoridad de la ley santa es ya una infidelidad a la ley, según el espíritu, aún cuando se cumpliera la letra.<sup>24</sup>

Esta extrema severidad y sujeción avasallante que se rinde en todo momento ante el deber a la ley acentúa lo secundario del respeto, lo cual parece únicamente un mecanismo que intenta disminuir y hacer menos evidente la autoridad superlativa de la ley a la que todo hombre debe sumisión. Michaelson Gordon ha dicho:

Lewis White Beck ha hecho la interesante puntualización de que, estrictamente hablando, la ley moral tomada por sí misma nunca es nuestro incentivo, pues una 'ley no es justo el tipo de cosa que pueda ser un incentivo'. En vez de eso, es la *conciencia* de la ley moral la que es nuestro incentivo, y esta conciencia es mediada para nosotros en la forma de un sentimiento moral.<sup>25</sup>

---

<sup>24</sup> *Ibíd.*, [82-83].

<sup>25</sup> Michaelson Gordon E. Jr. *Fallen Freedom. Kant's on radical evil and moral regeneration*, Cambridge University Press, New York, 1990, p. 39. Kant menciona en la *Fundamentación* que la conciencia de ese respeto que se debe a la ley no es otra cosa que el reconocimiento de la subordinación de nuestra voluntad a la pureza de la ley. *Cf.* Immanuel

La idea del incentivo en el que se transforma la ley moral, para sí misma y por sí misma, pretende mostrar el hecho de que la ley es autosuficiente; incluso para motivar en el sujeto, por un lado, el total apego a ella, y por otro, el que ella misma se basta para dar al sujeto un recurso más que el solo deber. “*La determinación inmediata de la voluntad por la ley y la conciencia de la misma se llama respeto.*”<sup>26</sup> Pero un incentivo, de una u otra manera es un tipo de retribución (anticipada) que intenta ser un aliciente para disminuir o compensar el acto de severidad que ejerce la ley moral. Es evidente que para Kant incluso la ley como incentivo no hace agradable su cumplimiento, en todo caso hay un tipo de satisfacción en el sujeto al saber que ha vencido un deseo o inclinación (*contento de sí mismo*). De modo que la relación entre el hombre como criatura y la ley moral es de constante tensión o lucha entre ambos, situándose ésta en el hecho de ser el hombre una criatura con impulsos y apetencias, que si bien no son para Kant elementos suficientes para generar el mal moral, sí son un fuerte obstáculo, o al menos un lastre para la sola imposición de la razón.

En efecto, como es criatura es por lo tanto dependiente siempre de lo que requiere para la completa satisfacción de su estado, entonces nunca puede estar totalmente libre de deseos e inclinaciones, los cuales, dependiendo de causas físicas, no concuerdan de por sí con la ley moral, que tiene un origen totalmente distinto, y por consiguiente, hacen que, teniendo en cuenta esas inclinaciones, siempre sea necesario fundar la intención de sus máximas sobre la constricción moral.<sup>27</sup>

---

Kant *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, trad. Manuel García Morente, Ediciones encuentro, Madrid, 2003. (Opuscula philosophica # 18).

<sup>26</sup> María Elvira Martínez Acuña. *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordancia y finalidad*, Universidad de Navarra, España, 1996, p. 210.

<sup>27</sup> Kant. *Crítica de la Razón Pura Práctica*, [84].

Por lo que en el hombre, el punto de fricción con la ley moral surge a partir de la independencia que muestra la parte sensitiva en relación con la categoricidad de dicha ley. Se ha señalado que las sensaciones en sí mismas, o la disposición natural del hombre (a la animalidad, a la humanidad y a la personalidad), no acarrea el mal moral, por el contrario, conduce por sí misma al hombre hacia el bien.<sup>28</sup> Así que si el hombre pudiese determinarse a actuar desde un inicio únicamente por la forma pura de la ley sin dar cabida a nada más, entonces tampoco habría cabida para la aparición del mal. El mal tiene como posibilidad de su aparición la tensión o lucha que se inicia al momento de la convivencia de la parte física del hombre con su parte moral y de la subordinación que la primera debe a la segunda.

El hombre tiene esencialmente dos móviles de determinación de su voluntad. El primero y decisivo es la ley moral [...] Las inclinaciones son el segundo móvil de su acción [...].

Tomados en sí mismos los dos móviles son buenos. Luego el mal no puede estar en ninguno de ellos por sí mismo. La posibilidad del mal está sólo en la forma de relación de los dos móviles. La voluntad es mala cuando la satisfacción de su deseo de felicidad es condición del seguimiento de la ley moral.<sup>29</sup>

---

<sup>28</sup> Cf. Kant. *RLMR*, p. 46; VI, 28.

<sup>29</sup> Francisco Javier Herrero. *Religión e historia en Kant*, Gredos, Madrid, 1975, p. 111.

Kant muestra a través de estos primeros conceptos una antropología que pone al descubierto una naturaleza del hombre que se abre a la posibilidad de las acciones en el mundo moral, existiendo una distinción y una primordial labor que le interesa destacar: la independencia de las acciones del hombre respecto del mundo fenoménico determinado por leyes físicas. Independencia que pone de relieve la libertad y la responsabilidad; y que además los conceptos: naturaleza, innato y disposición mantienen sin quebranto; los cuales Kant procura conservar a distancia de cualquier determinismo que intervenga de manera definitiva en la formación de la máxima del sujeto moral. Para algunos autores Kant no sólo invierte el concepto común que emplea en términos como naturaleza, sino que también efectúa un cambio en la terminología con la que aborda el problema ético.<sup>30</sup> Hay que agregar que para Kant ninguno de los términos antes mencionados porta alguna mancha para la especie humana. Esta es otra clara definición en su postura religiosa, el hombre no nace estigmatizado con la culpa de sus primeros padres. No, para Kant cada hombre inicia desde la pureza de su persona y a él, y solo a él, le corresponde permanecer en esa integridad, o llevarla en dirección opuesta.

---

<sup>30</sup> En la nota número uno del capítulo ocho, Henry Allison menciona las críticas de autores como Schiller, quien en una carta menciona de escandalosa la obra de *La Religión*, así como una carta de Goethe a Herder, la cual tacha la teoría del mal radical de injustificada y de vergonzoso estigma para el pensamiento filosófico kantiano. Henry Allison. *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, United States of America, 1990, p. 270. Para las distintas formas en que Kant emplea el término naturaleza, ver página 2, nota #. 2.

“Toda acción mala, si se busca su origen racional, tiene que ser considerada como si el hombre hubiese incurrido en ella inmediatamente a partir del estado de inocencia.”<sup>31</sup>

#### **A. 4. Propensión**

Con la aparición del término *propensión* surge, a diferencia de los términos anteriores, algo que lo distingue y le permite dejar la puerta más franca para la presentación en escena del mal moral. Ya que la propensión es el fundamento subjetivo de la posibilidad de que surja un apetito, éste, llamado también inclinación, es contingente a diferencia de la propensión. “Por *propensión* (*propensio*) entiendo el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación (apetito habitual, *concupiscencia*) en tanto ésta es contingente para la humanidad en general.”<sup>32</sup>

Al igual que Kant centramos la atención en buscar qué puede hacer que la inclinación deje de ser una posibilidad y se adopte como máxima del sujeto, sostenida a fin de cuenta desde el uso de la libertad.

---

<sup>31</sup> Kant. *RLMR*, p. 61; VI, 41. En la *Antropología en sentido pragmático*, dirá sobre la propensión es: “La *posibilidad* subjetiva de que surja un cierto apetito, anteriormente a la representación de un objeto”. Immanuel Kant. *Antropología en sentido práctico*, trad. José Gaos, Alianza, Madrid, 1991, p. 203.

<sup>32</sup> *Ibíd.*, p. 46; VI, 28-29.

Sobre el término propensión, Kant agrega que “*propensión* es propiamente sólo la *predisposición* a apetecer un goce; en la propensión, cuando el sujeto ha hecho la experiencia de este goce, produce *inclinación* a él.”<sup>33</sup> Y la inclinación es un “apetito sensible que le sirve al sujeto de regla (hábito)”<sup>34</sup> en la determinación del acto. Sin embargo para abordar las implicaciones del término propensión, antes debemos presentar la definición que Kant da del término instinto, pues con su definición ayudará a esclarecerlo de manera más precisa.

Sobre el *instinto* Kant menciona que: “Entre la propensión y la inclinación, que supone conocimiento del objeto del apetecer, está todavía el *instinto*, que es una necesidad sentida de hacer algo o gozar de algo de lo cual aún no se tiene concepto alguno (como el impulso industrioso en los animales o el impulso hacia el sexo).”<sup>35</sup>

La propensión es el fundamento o sustrato subjetivo que permite que una inclinación tenga acceso en el sujeto. Toda inclinación es tal hasta que se conoce el objeto o hasta que se tiene experiencia o goce de él. Así, el instinto antecede a toda inclinación y es, a su vez, el recinto o fuente de donde emana

---

<sup>33</sup> *Ídem.*, Nota.

<sup>34</sup> Kant. *Antropología en sentido pragmático*, p. 203.

<sup>35</sup> *Ídem.*, En la *Antropología en sentido pragmático*, agrega a su vez que el instinto es una “*interna compulsión* de la facultad apetitiva a tomar posesión de este objeto, antes de que se le conozca, [...] (como el impulso sexual o el impulso paternal de los animales a proteger a sus crías, etc.)” p. 203.



la inclinación, en tanto es *una necesidad sentida de hacer algo o gozar de algo* de lo cual no se tiene conocimiento aún, es una *compulsión* hacia un objeto aún desconocido. Por ello, sólo a partir del conocimiento de ese objeto de goce el instinto se vuelve una inclinación. De modo que la propensión entendida como predisposición a apetecer un goce está estrechamente ligada con el instinto. Ya que mediante el instinto, la naturaleza física del hombre está predispuesta o propensa a gozar o apetecer algo desconocido que lo mueve a satisfacer su impulso, como lo industrioso o sexual en las criaturas o en los animales. Y sólo hasta el conocimiento de ese objeto la propensión se convierte en una inclinación que somete o invierte el mandato de la ley moral. Somos “propensos a” porque nuestro instinto abre anticipadamente al conocimiento y a la experiencia un pletórico mundo de objetos o goces que, en la medida en que los vivamos podrían volverse nuestras inclinaciones. Para Kant una inclinación, vuelta una pasión, puede cegar a la razón o, como él mismo dice, “excluye el dominio sobre sí mismo.”<sup>36</sup> Además menciona que solo el hombre puede tener pasiones en cuanto es un ser dotado de razón y cuerpo, en el que toda inclinación hecha ya una pasión –la cual nubla la

---

<sup>36</sup> *Ibíd.*, Nota. p. 46; VI, 29.

autonomía de la razón en la elección- trabaja bajo la siguiente máxima: “la de obrar según un fin que le prescribe la inclinación”<sup>37</sup>

Es evidente que el hombre no es responsable de poseer el instinto o la propensión. La responsabilidad y por tanto el acto de autodeterminación se sitúan en la aceptación del impulso que da el instinto o en la inclinación que sirve para determinar la máxima del sujeto al tener como elemento la experiencia, efectuándose la subordinación del incentivo de la ley moral a un incentivo distinto.

La diferencia entre disposición a la personalidad y propensión al mal está en que esta última, como fundamento subjetivo, tiene que ser a su vez un acto de libertad, pues de lo contrario el mal sería necesario, no sería mal moral imputable al hombre y la moralidad depende del <<modo de pensar>> [...], e. d., del fundamento subjetivo de todas las máximas.<sup>38</sup>

Kant expone la transformación de la propensión en inclinación con el ejemplo del crápula, en quien con semejante predisposición al alcohol, al probarlo, se produce una apetencia o apetito evitable en escasas ocasiones.<sup>39</sup> Este ejemplo adquiere mayores visos de claridad a partir de la relación entre instinto e inclinación. Mas iniciaremos su explicación con la sugerencia de Kant, quien dice que la propensión a embriagarse atañe a los *hombres rudos*.

---

<sup>37</sup> Kant. *Antropología en sentido pragmático*, p. 204.

<sup>38</sup> Francisco Javier Herrero, *Op. cit.*, p. 114.

<sup>39</sup> Cf. Kant. *RLMR*, p. 46. Nota; VI, 29. Nota.

La cuestión es ¿qué significa para Kant el término rudos? A caso algún tipo de factor físico, sensitivo, cultural, social o de conducta que fortalece más esta propensión pensada en oposición a *hombres no rudos*. El calificativo que Kant utiliza no ayuda mucho a su comprensión; por lo que nos apegamos a creer que semejante propensión no tiene nada que ver con un aspecto de rudeza en el hombre (independientemente de cómo la entendamos). Así, esta rudeza no puede aplicarse con un sentido determinante si hemos de dejar en pie la idea de autodeterminación del sujeto en el uso subjetivo de la libertad. La cuestión es que la propensión a la embriaguez dada como una inclinación, tiene al instinto como fuente de origen, que dependiendo de cada sujeto tenderá al alcohol o a cualquier otra inclinación. Y aunque éstas lleguen a coincidir en varios sujetos sólo es eventual o contingente porque pertenecen al sentido del gusto o a la parte sensitiva.

Como ya se dijo, el hombre no es culpable de poseer el instinto ya que constituye parte de su naturaleza física. Su responsabilidad radica en que tiene la facultad de ordenar o subordinar la parte física a la parte moral. Nada determina a actuar al libre albedrío si el sujeto no acepta como fundamento de su máxima tal incentivo. Cuya aceptación permitiría responsabilizar al sujeto por ceder al impulso o a la inclinación y derivarla como un mal moral. En

efecto, una propensión se califica moralmente si *resulta de la libertad, si resulta de una determinación del libre arbitrio al darse una máxima.*<sup>40</sup>

Henry Allison vincula también el término propensión con una condición física, “una propensión es usualmente interpretada como una condición física, una tendencia inherente a comportarse y a reaccionar en ciertas formas.”<sup>41</sup> En este sentido parece haber una relación muy estrecha entre el instinto y la propensión, como ya habíamos señalado, puesto que las dos definiciones que Kant da sobre la propensión dejan espacio para pensar en la intervención el instinto. La primera dice ser un *fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación*, mientras la segunda es una, *predisposición a apetecer un goce*. El término posibilidad como predisposición dejan entrever la base física en la que se apoyan dichas definiciones. Es así que la inclinación es una posibilidad que tiene su pilar de apoyo en el goce del objeto originado por el impulso o por la *necesidad sentida de hacer algo o gozar de algo de lo cual no se tiene conocimiento aún*. Lo mismo podemos decir de la predisposición a apetecer un goce cuyo apoyo se encuentra en la anticipación del impulso que proviene del instinto.

De tal manera que una inclinación es tal únicamente a partir del conocimiento del objeto o como Kant apunta, *cuando el sujeto ha hecho la*

---

<sup>40</sup> Cf. Olivier Reboul. *Op. cit.*, p. 85.

<sup>41</sup> Henry Allison. *Op. cit.*, p. 152.

*experiencia de este goce.* Así la inclinación no existirá sin que el sujeto tenga un instinto que es, como ya se señaló, *una necesidad sentida de hacer algo o gozar de algo.* La necesidad de la experiencia de ese objeto es lo que obliga a la inclinación a esperar estrictamente el impulso dado por el instinto, sólo así aquella inclinación podrá llegar a invertir el orden de los motivos el seguimiento de la máxima moral, de lo contrario ¿cómo la inclinación hacia el alcohol (o a cualquier otro objeto) podría actuar sobre el sujeto al grado de llegar a someter el respeto por la ley moral sin antes tener a través de sus sentidos y sensaciones una estructura que le permita ascenderla para invertir el incentivo de la máxima moral? La inclinación siempre tendrá que esperar a que actúe el instinto, sin que esto llegue a significar la simplificación de la propensión a un mero impulso físico o del gusto y de las sensaciones.

Por consiguiente, ‘por una propensión al mal’ debe entenderse una tendencia a permitir, al menos bajo algunas condiciones, consideraciones no morales surgidas de la inclinación [pero que tiene en el instinto el impulso primario por gozar algo aún desconocido] a pesar de otras morales. Como tal, [la propensión] funciona como un principio práctico subjetivo, un tipo de ‘ley condescendiente’ para una inmoralidad limitada.<sup>42</sup>

---

<sup>42</sup> Henry Allison. *Op. cit.*, p. 153.

La propensión permite actuar como principio un fin dado por la inclinación para corromper el incentivo moral e invertirlo, por eso este mal es radical e irradicable por el hombre. Incluso la propensión va más allá, pues evidencia la incapacidad del hombre tanto para domeñar su parte física que prescribe primero y en todo momento su satisfacción como para notar la inversión del incentivo y la facilidad con que se autoengaña y se fascina a sí mismo creyendo que sigue la ley moral desde su pureza.

Pues bien, si en la naturaleza humana reside una propensión natural a esta inversión de los motivos, entonces hay en el hombre una propensión natural al mal; y esta propensión misma, puesto que ha de ser finalmente buscada en un libre albedrío y por lo tanto, puede ser imputada, es moralmente mala. Este mal es *radical*, pues corrompe el fundamento de todos las máximas [...].<sup>43</sup>

Finalmente la radicalidad de ese mal está en la propia capacidad del hombre para autoengañarse, es decir, en su propensión a convertir el amor propio en el incentivo de la máxima moral revistiéndola tramposamente, de modo que su falsedad pasa desapercibida ante los ojos de la razón.

Que Kant ofrezca entonces como ejemplo un caso que parte de una propensión física significa que él mismo no está dispuesto a aceptar “la *malignidad* de la naturaleza o del corazón humano.”<sup>44</sup> Esto sería aceptar una

---

<sup>43</sup> Kant. *RLMR*, p. 56; VI, 37.

<sup>44</sup> *Ibíd.*, p. 47; VI, 29.

“Razón que libera de la ley moral, una Razón en cierto modo *maliciosa*” que genera una voluntad radicalmente mala, la cual emplearía un incentivo diametralmente opuesto a la ley, en donde no habría ni libertad ni responsabilidad pues dicha Razón tendería por sí misma al mal. Pero para Kant es imposible pensar un motivo semejante porque esto convierte al sujeto en un *ser diabólico*.<sup>45</sup> Y si se acepta un ser diabólico se acepta que la Razón, con la que Kant pretende instaurar el orden explicativo del mundo de la naturaleza y principalmente del mundo moral, es en sí misma mala sin posibilidad de salvación, en tanto que el hombre tiene la labor de hacer realizable la finalidad del Supremo legislador. Si la razón proporciona la forma pura de la ley, en caso de ser mala ¿cómo habría de esperarse un regreso o conversión al bien por parte de las solas fuerzas del hombre? Para Kant es de suma importancia alejar cualquier sospecha de una razón en la que pudiera habitar algún rastro de maldad o posibilidad de ello, antes que esto la maldad se encontraría en cualquier sitio, incluso en la misma libertad o en la naturaleza física, aunque trajera consigo contradicciones internas a su postura. Puesto que la libertad sólo es un fundamento de la elección con independencia de si esa elección es determinada mediante la ley moral o por el amor propio. Mientras que la naturaleza física no es mala en sí misma ni

---

<sup>45</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 54; VI, 35.

conduce al mal si antes no se elige autónomamente subordinar a ella todo incentivo dispuesto a seguir la ley moral. Si la maldad se situara en la razón misma ¿cómo podría Kant argumentar a favor de la responsabilidad moral dado que la razón tiende ya al mal mismo? Una razón que deja espacio para la existencia de la maldad, con origen en ella misma, clausuraría todo acceso hacia el bien. Por ello Kant presenta el mal en la inversión de los incentivos para las máximas producto del libre albedrío y no de la razón. Ya que ésta jamás tendrá rastros de polución al ser ella quien da la ley y el incentivo para la máxima. “Por lo tanto, la diferencia –esto es: si el hombre es bueno o malo– tiene que residir no en la diferencia de los motivos que él acoge en su máxima (no en la materia de la máxima) sino en la *subordinación* (la forma de la máxima): *de cuál de los dos motivos hace el hombre la condición del otro.*”<sup>46</sup>

Una razón radicalmente mala tendría en sí misma el incentivo suficiente para la determinación de la voluntad sin la necesidad de otro incentivo (el respeto), además no existiría la posibilidad de que apareciera en ella algún rastro de la ley moral puesto que tendría tanto su propio incentivo como su ley, que no sería precisamente la ley moral; por lo tanto no es posible que coexistan dos leyes opuestas en una misma razón ya sea buena o mala. Por el contrario, Kant señala que ley sólo hay una: la ley moral; mientras que son dos

---

<sup>46</sup> *Ibid.*, p. 56; VI, 36.



los motivos o incentivos que intervienen para determinar la máxima, el respeto o el amor a sí mismo, siendo éste último el que determina la máxima que invierte el incentivo moral.

[...] el hombre (incluso el mejor) es malo solamente por cuanto invierte el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima: ciertamente acoge en ella la ley moral junto a la del amor a sí mismo; pero dado que echa de ver que no pueden mantenerse una al lado de la otra, sino que una tiene que ser subordinada a la otra como a su condición suprema, hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición del seguimiento de la ley moral, cuando es más bien esta última la que, como *condición suprema* de la satisfacción de lo primero, debería ser acogida como motivo único en la máxima universal del albedrío.<sup>47</sup>

Con el mismo análisis del crápula Kant encauza nuestra atención hacia lo físico, aunque reitera que los impulsos y la sensibilidad ni son malos en sí mismos ni pueden originar el mal moral. El fundamento de este mal “No puede ser puesto, como se suele declarar comúnmente, *en la sensibilidad* del hombre y en las inclinaciones naturales que proceden de ella. Pues, además de que éstas no tienen ninguna relación directa con el mal [...], nosotros no tenemos que responder de su existencia.”<sup>48</sup> Aunque Kant argumente reiteradamente que el mal no tiene origen en la sensibilidad, también trata de relacionarla con la idea de la responsabilidad, considerando que siempre es un

---

<sup>47</sup> *Ídem.*

<sup>48</sup> *Ibíd.*, p. 54; VI, 34-35.

obstáculo a la forma pura de la ley, obligando a que ésta se cumpla de manera coercitiva. De ahí que el término propensión involucre la participación del sujeto al responsabilizarlo por la aparición de una inclinación que tiene como base su naturaleza física.

Teniendo en cuenta la manera como Kant concibe las formas en que nuestra sensibilidad afecta la vida moral, podemos decir que el término propensión es [...] el medio o el término con el que Kant representa la forma en la cual podemos ejercer alguna responsabilidad sobre nuestras inclinaciones sensuales y de ese modo ser responsable de ellas.<sup>49</sup>

El término propensión tiene la intención de responsabilizar al hombre, no de su naturaleza sensible, sino de lo que libremente hace con ella en cada una de sus acciones. Hay que agregar que en el ejemplo del crápula la inclinación se vio favorecida por el sentido del gusto, lo que nos permite pensar que cualquier sentido del sujeto puede favorecer o alimentar distintas inclinaciones y en algunas circunstancias a más de una al mismo tiempo. “La razón va también en la esfera práctica sensible de lo universal a lo particular con arreglo al principio: no por complacer a *una* inclinación relegar todas las restantes a la sombra o a un rincón, sino cuidar de que aquélla pueda coexistir con la suma de *todas* las inclinaciones.”<sup>50</sup> Pero la falta moral sólo aparecerá

---

<sup>49</sup> Michaelson Gordon E. Jr. *Op. cit.*, p. 44.

<sup>50</sup> Kant. *Antropología en sentido pragmático*, p. 205.

cuando se involucre la participación del sujeto en la elaboración de la máxima que antecede a la inclinación, cuando el incentivo del amor a sí mismo sea el medio para el seguimiento de la ley, y esto sólo puede suceder a partir de la libertad del albedrío. La libertad no es en sí misma ni buena ni mala, es la forma en que el sujeto eleva su máxima como ley autonormativa para regular cada uno de sus actos. El valor que se les otorga como justos e injustos, buenos o malos, sólo es parcial, pues los actos externos no evidencian la máxima adoptada, por lo que queda desconocida e ignorada por los sujetos externos. La libertad como fundamento subjetivo para toda elección no permite determinar cuál ha de ser el incentivo último.

La propensión permite que el mal moral se deslice hacia la forma de la máxima al consentir que el sujeto invierta el incentivo del respeto por la ley a la subordinación del amor a sí mismo, ya que hace de éste y de las inclinaciones el medio para seguir la máxima. Es decir, el libre albedrío toma como motivo impulsor de los actos un incentivo opuesto a la ley moral. Es en este preciso momento cuando la obligatoriedad de la ley pierde su fuerza, deja de ser rectora para el cumplimiento de las máximas. Esto es posible porque la parte física del hombre también es una facultad capaz de proporcionar incentivos para la determinación de la máxima. El cuerpo busca erigirse como único y supremo legislador para el sujeto y si sus máximas se aplican sin una

pretensión de universalidad poco importa, pues se basta el amor a sí mismo en la autosatisfacción o en la felicidad que su máxima le proporciona. Por ello el libre albedrío, en su determinación subjetiva tiende a aceptar como suficiente el incentivo ofrecido por el amor a sí mismo en el seguimiento de la ley.

Pero encontramos nuestra naturaleza, como seres sensibles, constituida de tal modo que la materia de la facultad de desear [...] se impone ante todo, y nuestro yo patológicamente determinable, aunque es totalmente inadecuado mediante sus máximas para una legislación universal, a pesar de ello, como si constituyese todo nuestro yo, se esfuerza por hacer valer sus pretensiones como primeras y originales. Esta tendencia a hacer de sí mismo, de acuerdo con los fundamentos determinantes subjetivos del propio arbitrio, el fundamento determinante objetivo de la voluntad en general, se puede llamar *amor propio* [...].<sup>51</sup>

Para Kant es imposible conocer el fundamento de la inversión del incentivo que recoge el libre albedrío, ya que es inescrutable el motivo último que le sirve de base, salvo que es un acto libre y por tanto, sin tiempo. “Tal acto está fuera del tiempo o es inteligible, no en el sentido de que deba considerarse como ocurrido en algún mundo noumenal, sino en el sentido de que este acto no debe ser visto como realizado en un punto específico del desarrollo moral.”<sup>52</sup> Un fundamento último en la determinación de nuestras máximas, ya sean éstas buenas o malas, colocado en un sitio distinto al de una

---

<sup>51</sup> Kant. *Crítica de la razón práctica*, [74].

<sup>52</sup> Henry Allison. *Op. cit.*, p. 154.

libre elección del sujeto eliminaría la responsabilidad del individuo sobre sus acciones y eliminaría la espontaneidad con que actúa la libertad. Por ello Kant habla de la inescrutabilidad de ese fundamento fuera del acto libre:

el primer fundamento subjetivo de la aceptación de máximas morales es insondable [...] dado que esta aceptación es libre, el fundamento de ella (por qué, por ejemplo he adoptado yo una máxima mala y no más bien una buena) no ha de ser buscado en ningún motivo impulsor de la naturaleza, sino siempre de nuevo en una máxima; y puesto que ésta ha de tener también su fundamento, y no se debe ni puede indicar fuera de la máxima ningún *fundamento de determinación* del libre albedrío, uno es remitido siempre más allá en la serie de los fundamentos de determinación subjetivos al infinito, sin poder llegar al primer fundamento.<sup>53</sup>

Kant utiliza este argumento de lo insondable de la razón o del motivo del corazón para dar apoyo a la serie de ideas en donde la libertad de nueva cuenta debe quedar en pie a los embates para acotar el origen del mal, pues nada más allá de una máxima libremente formulada podrá considerarse como fundamento del mal moral. Mientras que para M. Gordon dicha imposibilidad de arribar a ese motivo sirve para cerrar la serie infinita que se produce al dar como fundamento de una máxima otra máxima. Kant ya ha señalado que no existe nada más allá de ésta, por lo tanto, nada podemos decir del porqué se elige una y no otra. Para M. Gordon lo categórico de la afirmación de Kant sobre la inescrutabilidad del fundamento último del mal contrasta con la

---

<sup>53</sup> Kant. *RLMR*, p. 38; VI, 22.

radicalidad y universalidad con la que Kant plantea la existencia del mal en el hombre. Es decir, si no es posible fijar aquello que hace aparecer el mal moral en nuestras máximas, fuera de un acto libre ¿cómo puede afirmar Kant su universalidad?, aunque tal atribución pareciera afirmarse en casos particulares y cotidianos no es razón suficiente para universalizarlo. La inferencia de Kant mediante la experiencia no lo hace posible, si bien, hace suponer su universalidad, no afirmarla, pese a que se sirve de la experiencia para ilustrarla.

<<El hombre es malo *por naturaleza*>> significa tanto como: esto vale del hombre considerado en su especie; no como si tal cualidad [la malignidad moral] pudiese ser deducida de su concepto específico (el concepto de un hombre en general) (pues entonces sería necesaria), sino: el hombre, según se lo conoce por experiencia, no puede ser juzgado de otro modo, o bien: ello puede suponerse como subjetivamente necesario en todo hombre incluso el mejor [...]

Ahora bien, la prueba protocolaria de que tal propensión corrupta tenga que estar enraizada en el hombre podemos ahorrárnosla en vista de la multitud de estridentes ejemplos que la experiencia nos pone ante los ojos *en los actos* de los hombres.<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 51; VI, 32-33. Incluso en la *Fundamentación* Kant advertirá el recelo con que tendría que verse el desempeño moral de los hombres en el mundo, pues con mayor facilidad se mira el retraso moral en el que se halla. “Voy a admitir, por amor a los hombres, que la mayor parte de nuestras acciones son conformes al deber, pero si se miran de cerca los pensamientos y los esfuerzos, se tropieza por doquiera con el amado yo, que de continuo se destaca, sobre el cual se fundan los propósitos, y no sobre el estrecho mandamiento del deber, que muchas veces exigiría la renuncia y el sacrificio. No se necesita ser un enemigo de la virtud; basta con observar el mundo con sangre fría, sin tomar enseguida por realidades los vivísimos deseos en pro del bien, para dudar en ciertos momentos –sobre todo cuando el observador es ya de edad avanzada y posee un Juicio que

Las observaciones que Kant aporta a través de algunos casos acerca de la universalidad del mal y sus diversas manifestaciones en el mundo, pretenden revelarlo en la evidencia de esos hechos, y los acontecimientos que presenta van desde los actos sangrientos y canibalescos de los indios en *estado de naturaleza* en *Tofoa, Nueva Zelanda*, e *isla de los Navegantes*, hasta los “desiertos de la América noroccidental.”<sup>55</sup> Además agrega que si uno pudiera esperar una mejoría en el *estado civilizado*:

[...] habría que oír una larga letanía melancólica de acusaciones a la humanidad: acusaciones de secreta falsedad, incluso en la amistad más íntima [...]; una benevolencia cordial que, sin embargo, permite observar que «hay en la desdicha de nuestros mejores amigos algo que no nos desagrada del todo», y de muchos otros vicios escondidos bajo la apariencia de la virtud [...]; y se tendrá bastante con los vicios de la *cultura* y la 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.<sup>56</sup>

Pero la queja de Kant no termina con la crítica a la cultura y a la civilización al ubicar como su blanco *el estado de los pueblos en sus relaciones exteriores*, pueblos llamados *civilizados* que están en una relación que se halla en el “rudo

---

la experiencia ha afinado y agudizado para la observación- de si realmente en el mundo se encuentra una virtud verdadera.” Kant. *Fundamentación...*, p. 39.

<sup>55</sup> *Ibíd.*, p. 51; VI, 33.

<sup>56</sup> *Ibíd.*, p. 52; VI, 33-34.

estado de la naturaleza,”<sup>57</sup> el cual no es otra cosa que el de constante guerra de unos contra otros. A pesar de los distintos casos que la vida diaria muestra de continuo, el problema de la insuficiencia de la experiencia para afirmar la universalidad del mal radica en el desconocimiento de la máxima que subyace a cada uno de los casos: “la experiencia puede mostrarnos que las acciones del hombre son contrarias a la ley, pero no que el hombre es malo, pues la máxima no aparece en la experiencia.”<sup>58</sup> Henry Allison menciona que ante tales eventos antropológicos “lo *más* que esta evidencia puede mostrar es que el mal es generalizado, no que hay una propensión universal a éste.”<sup>59</sup> Sin embargo veremos que es posible afirmar la universalidad del mal desde la libertad como propone Herrero, y desde la imposibilidad de la santidad del hombre producto de la sensibilidad o del cuerpo, postura que adopta tanto M. Gordon como Allison. El método empleado para dicha universalización no será mediante la experiencia sino que ha de buscarse en los *principios de la filosofía trascendental*.<sup>60</sup>

La interpretación del mal tiene como presupuesto las anteriores aclaraciones de Kant sobre los conceptos: *naturaleza*, *disposición* y *propensión*. Una voluntad mala es aquella que invierte momentáneamente el

---

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 53; VI, 34.

<sup>58</sup> Francisco Javier Herrero. *Op. cit.*, p. 109.

<sup>59</sup> Henry Allison. *Op. cit.*, p. 154.

<sup>60</sup> *Cf.* Francisco Javier Herrero, *Op. cit.*, p. 110.



incentivo moral adoptando uno opuesto en el seguimiento de la ley. Mientras que una voluntad radicalmente mala toma como fundamento de toda máxima el incentivo que desplaza al incentivo moral. No obstante esta inversión es resultado de un acto libre. De modo que, si la libertad es el fundamento que posibilita universalmente el que una máxima se convierta en móvil de la voluntad, la inversión de los incentivos, que se realiza también por la libertad, debe estar enraizada en esa misma facultad. Así Kant puede decir que el hombre es malo por naturaleza o que el mal le es innato, pues esta capacidad para invertir el incentivo moral por otro no moral, aceptar el amor propio o la felicidad en lugar del respeto, es posible por la misma libertad. Es así como la naturaleza, entendida como *fundamento subjetivo del uso de la libertad* para la elección de las máximas, posibilita en la inversión de los incentivos de las mismas máximas subordinando su cumplimiento al amor propio.

Como este fundamento tiene que ser ya un acto de la libertad, la propensión al mal es vista ya como el mal y no sólo como su presupuesto. Por eso Kant dice que el hombre es malo por naturaleza (en el nuevo sentido).

[...] Para que esa *universalidad* no esté en contradicción con el acto *contingente* de la libertad del hombre, por el que ha contraído el mal, tenemos que admitir que el supremo fundamento subjetivo de las máximas [es decir, la naturaleza entendida como libertad trascendental] está «entretejido» (verwebt) con la humanidad y arraigado en ella.<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> Francisco Javier Herrero. *Op. cit.*, p. 114.

Esta caracterización del mal le permite a Kant asentar con firmeza que el mal es inextirpable por las solas fuerzas humanas, ya que ese fundamento subjetivo de toda elección está enraizado en todo hombre desde el nacimiento, haciendo posible la inversión de los motivos o incentivos morales por otros no morales.

La deducción de Henry Allison y M. Gordon tiene su piedra de apoyo en la parte física del hombre, para ello mencionan la imposibilidad de la plena conformidad de la voluntad con la ley moral, lo que origina que el hombre jamás tenga acceso a la santidad en el mundo. “La clave de esta deducción es la imposibilidad de atribuir el bien a seres finitos, afectados sensiblemente como nosotros (o a la especie como un todo o a los individuos particulares). Esta imposibilidad, junto con el rigorismo, conlleva a la necesidad de atribuir una propensión universal al mal a seres como nosotros.”<sup>62</sup>

La atribución de Allison y M. Gordon sobre la universalidad del mal se sostiene debido a que ningún hombre, incluso el mejor, en cuanto criatura, podrá eliminar de sí mismo sus deseos y apetencias, en consecuencia únicamente podrá alcanzar la virtud: estado de continua lucha<sup>63</sup> del hombre entre el incentivo moral y el incentivo del amor a sí mismo. Además, la

---

<sup>62</sup> Henry Allison, *Op. cit.*, p. 155.

<sup>63</sup> En la *Crítica de la razón práctica* [84], Kant habla de la virtud como: *intención moral en lucha*.

atribución de la universalidad del mal es posible por la insuperable tensión o lucha de esos dos incentivos en donde el amor a sí mismo, transformado en amor propio, busca ser el único móvil para las máximas. La imposibilidad de acceder en el mismo mundo a la santidad provoca que el hombre se halle en la constante observancia y alerta sobre los incentivos de sus máximas sin poder superarlos. En efecto, tal superación de dicha tensión significaría la concordancia entre los deseos y la voluntad y semejante resultado es irrealizable para el hombre en el mundo. M. Gordon comenta al respecto:

La cuestión de porqué Kant afirma que el mal radical es universal debe finalmente tener al menos parte de sus respuestas en la profunda sospecha de Kant sobre nuestro cuerpo. [...] Por consiguiente, aun cuando Kant no quiere hospedar específicamente la responsabilidad para el mal radical en el hecho de nuestra corporeidad, parece cierto decir que su afirmación de la universalidad del mal radical es garantizada por este hecho.<sup>64</sup>

Pero, más que la garantía de mal moral, el cuerpo garantiza la irresoluble tensión existente entre la parte moral y la parte física. El cuerpo intenta desde el amor propio ser la parte única que determine la voluntad, por eso la moral y la razón práctica tratan de ordenar el equívoco de los incentivos invertidos, así el sujeto que logra poner en orden y en cintura la parte física es llamado virtuoso, mas no santo, pues la tensión continúa aunque a favor de la

---

<sup>64</sup> Michaelson Gordon E. Jr. *Op. cit.*, p. 69.

parte moral. Esta inextinguible tensión universal favorece que pueda afirmarse que el mal es universal en el hombre.

La interpretación tanto de Herrero como la de Allison y M. Gordon se complementan, pues si bien es cierto que el hombre entendido como criatura intenta desde su yo patológico ser el único legislador de toda máxima, el mal tendrá que ser producto de una elección del sujeto, es decir, siempre deberá tener como fundamento la libertad para que éste pueda ser llamado mal moral. La libertad es el primer y principal presupuesto para que surjan máximas tanto buenas como malas, al ser éstas la elección del libre albedrío de seres dotados de una razón práctica, pues si la tensión existente entre los dos móviles (el amor propio y la moral) permite la afirmación de la universalidad del mal por lo insuperable de ésta, sólo es tal por la misma posibilidad que abre la libertad para que el sujeto se determine por uno u otro incentivo, de lo contrario tal tensión sería inexistente. Además Kant ya mencionó que nada puede determinar el libre albedrío si antes no ha hecho suyo ese incentivo, sólo así puede responsabilizarse al sujeto por la determinación de su voluntad.

Continuando con la propensión Kant habla de tres momentos distintos en que el mal moral puede manifestarse: la *fragilidad*, la *impureza* y la *malignidad*.

#### **A. 4. 1. *Propensión a la fragilidad***

La *fragilidad* como propensión puede imputarse a la falta de carácter del sujeto moral, pues si bien la máxima adoptada pudiera tener como incentivo el respeto a la ley moral, finalmente ésta no se verifica ante el decaimiento del valor que se le otorga frente a la inclinación que termina imponiéndose. En la fragilidad el sujeto no puede mantener la pureza de la máxima que se desplaza y se sustituye. Esta fragilidad se asemeja también a la debilidad, ya que el sujeto deja caer la máxima pura adoptada para tomar una carga más ligera. “<<La fragilidad de la naturaleza humana no viene solamente de una falta de valor moral en el hombre, sino también de la presencia en él de móviles que le empujan fuertemente al mal>>. Ella está muy cerca de eso que los clásicos nombraban <<concupiscencia>>.”<sup>65</sup> Al señalar esta propensión como concupiscencia, Reboul parece determinarla principalmente como resultado de impulsos físicos, donde la parte sensible coloca la máxima, o al menos determina el uso de un incentivo no moral para el cumplimiento de la misma. Así este incentivo exige menos sacrificio y ofrece un resultado más inmediato a quien no desea esperar de manera virtuosa. En la propensión como fragilidad se busca la determinación directa de la sensibilidad mediante la aceptación de

---

<sup>65</sup> Olivier Reboul. *Op. cit.*, p. 85.

un incentivo que reduzca la austeridad tanto del móvil como del resultado que en general exige el comportamiento moral.

#### **A. 4. 2. *Propensión a la impureza***

Acerca de la *impureza*, Kant la señala como la mezcla de elementos que contaminan la máxima, aun cuando no contravengan la ley moral. Es decir, la forma de la ley no contribuye por sí misma a la determinación de la máxima, requiere de otros motivos que permitan completarla. En esta propensión “La máxima es suficientemente eficaz para rechazar las tentaciones inferiores, pero esta eficacia ‘no es puramente moral: la máxima no acogió en sí misma, como ella debió, sólo la ley como móvil suficiente’.”<sup>66</sup> La máxima que tiene su origen en la impureza jamás llega a ser pura y aunque el sujeto cumpla la ley aun desde un sentimiento moral fuera del respeto, la ley se cumple por la letra y no por el espíritu.

#### **A. 4. 3. *Propensión a la malignidad***

Como tercera y última propensión se halla la *malignidad*. De acuerdo al punto de vista de Kant ésta es la que cobra mayor relevancia, pues desde el libre albedrío la elección y adopción de la máxima ya está corrompida:

---

<sup>66</sup> *Ídem.*

la *malignidad* (*vitiositas, gravitas*), o, si se prefiere, el *estado de corrupción* (*corruptio*) del corazón humano, es la propensión del albedrío a máximas que posponen el motivo impulsor constituido por la ley moral a otros (no morales). Puede también llamarse *perversidad* (*perversitas*) del corazón humano, pues invierte el orden moral atendiendo a los motivos impulsores de un libre albedrío, y, aunque con ello puedan aún darse acciones buenas según la ley (legales), sin embargo el modo de pensar es corrompido en su raíz (en lo que toca a la intención moral) y por ello el hombre es designado como malo.<sup>67</sup>

Para Kant es en la propensión a la *malignidad* donde se encuentra, por llamarlo de alguna manera, la maldad en su pureza; ya que en la *fragilidad* el sujeto moral no parte necesariamente de una máxima opuesta a la ley, sino que en el camino de su plena realización algo la hace decaer o cambiar por lo menos exigente. De igual forma la *impureza* no se encuentra en rebeldía con la ley moral; la ley por sí misma no es incentivo suficiente para motivar el acto moral, requiere de un contenido que coadyuve a que éste se concluya. Incluso el motivo puede venir directamente de un contenido material (como el sentimiento de compasión, gratitud o empatía) no opuesto a la ley, el problema es que la ley se cumple sólo por la letra, no por su pureza. Kant menciona esta diferencia entre las dos primeras propensiones y la última de ellas al decirnos que, *aunque puedan darse acciones buenas según la ley (legales) en la malignidad misma, el modo de pensar es corrompido en su raíz*. Cosa que ni

---

<sup>67</sup> Kant. *RLMR*, p. 48; VI, 30.

la *fragilidad* ni la *impureza* tienen, sólo la *malignidad* o *perversidad*. En efecto, en la malignidad el corazón mismo está corrompido, por ello el albedrío tiene como única elección un motivo distinto a la ley moral, pues éste es ya en sí corrupto y si aún así se dan actos externos que no contravienen lo moral es más bien por la falsificación de lo bueno. Esto es, en la fragilidad es más fácil responder a un incentivo que se origina en la sensibilidad para cumplir un mandato que obedecer el incentivo moral, principalmente por que el primero exige menos que el segundo y ofrece un resultado más atractivo e inmediato a los ojos que no reconocen en la sola virtud el mérito propio de la acción. En la impureza dicho incentivo moral se ve ligado a otros incentivos no necesariamente contrarios a la ley, o al menos no en todo momento. Por ejemplo, que se le ligue a un incentivo de compasión, de generosidad, o de intención de ayuda al prójimo –pero todo armado por las circunstancias del momento-, teniendo solo en la casualidad el punto de apoyo para funcionar, restringe severamente que dichos incentivos puedan utilizarse como incentivos morales. Pues si mi compasión se basa sólo en el buen ánimo o en el buen humor que tenga en dicho momento, es evidente que cuando me encuentre en el polo opuesto la compasión por el otro no se presentará, asimismo si mi generosidad se basa en el excedente que no necesito u ocupo momentáneamente, esta generosidad dejará de existir en cuanto ese excedente



desaparezca o encuentre para él algún uso más redituable. No obstante, no es nada fácil dar algún ejemplo de malignidad, pues en esta propensión se niega absolutamente cualquier influjo de la razón en la determinación de la voluntad para hacerse cualquier acto moralmente bueno. Emil L. Fackenheim nos habla de la segunda guerra mundial, suceso que puede mostrarse como ejemplo de esta perversidad del corazón, cito.

¿Por qué ha sido único [el holocausto]? Con todo lo que quiera decirse de Hiroshima, su propósito fue ganar la guerra. Pero el que Eichmann enviara trenes que necesitaban para propósitos militares en diversos sitios, con el único fin de cargar a los judíos y llevarlos a la muerte en Auschwitz, no era un objetivo razonable; por el contrario, se oponía a los propósitos militares. Si me decís entonces que el ganar la guerra no es un propósito razonable, ¿se puede afirmar quizás que había un propósito irrazonable, como por ejemplo el de Torquemada, quien quemaba a los herejes con el fin de salvar sus almas? Una vez más tenéis que contestar, si habéis leído algo acerca de esto, que Eichmann no pretendía salvar almas. Por el contrario, Eichmann trataba de destruir las almas y los cuerpos mediante la humillación por métodos hasta entonces inconcebibles, antes de matarlos. Si de verdad trata uno de entender lo que pasó, aparte de los volúmenes que se han escrito, uno tiene que decir que es ininteligible porque lo que tenemos aquí no es el mal hecho para ciertos propósitos, sino el mal por el mal, o para decirlo de otra manera, el mal diabólico. Se ha dicho que la revolución nazi ha sido la <<revolución del nihilismo>>, que quiere decir la destrucción por amor a la destrucción.<sup>68</sup>

---

<sup>68</sup> Emil L. Fackenheim. “El mandamiento de esperar: respuesta a la experiencia judía contemporánea,” en Walter H. Capps (ed. al), *El futuro de la esperanza*, trad. Luis Bittini y Ángel García, Sígueme, España, 1973, 92-93. pp.

Sin embargo desde la postura kantiana es inaceptable la malignidad: la aceptación voluntaria de hacer el mal por amor al mal, esto es, hacer el mal bajo un principio dictado por la razón práctica en donde ella misma determina con absoluta independencia la realización de un acto malo moralmente.

El fundamento de este mal tampoco puede ser puesto *en una corrupción* de la Razón moralmente legisladora, como si ésta pudiese extinguir en sí la autoridad de la ley misma y negar la obligación que emana de ella; pues esto es absolutamente imposible. Pensarse como un ser que obra libremente y, sin embargo, desligado de la ley adecuada a un ser tal (la ley moral) sería tanto como pensar una causa que actúa sin ley alguna (pues la determinación según leyes naturales queda excluida a causa de la libertad); lo cual se contradice.- Así pues, para dar un fundamento del mal moral en el hombre, la *sensibilidad* contiene demasiado poco; pues hace al hombre, en cuanto que quita los motivos impulsores que pueden proceder de la libertad, un ser meramente *bestial*; pero, al contrario, una *Razón* que libera de la ley moral, una Razón en cierto modo *maliciosa* (una voluntad absolutamente mala), contiene demasiado, pues por ello el antagonismo frente a la ley sería incluso elevado al rango de motivo impulsor (ya que sin ningún motivo impulsor no puede ser el albedrío determinado) y así se haría el sujeto *diabólico*.- Pero ninguna de las dos cosas es aplicable al hombre.<sup>69</sup>

---

<sup>69</sup> Kant. *RLMR*, p. 54; VI, 35. Kant reitera incluso más adelante lo inaceptable de semejante afirmación que busque sostener la existencia de la malignidad en las acciones del hombre, lo cual significaría la realización del mal por el mal. “Por lo tanto, la malignidad de la naturaleza humana no ha de ser llamada *maldad* si esta palabra se toma en sentido estricto, a saber: como una intención (*principio* subjetivo de las máximas) de acoger lo malo *como malo* por motivo impulsor en la máxima propia (pues esta intención es diabólica), sino más bien *perversidad* del corazón, el cual por consecuencia se llama también *mal corazón*.” *Ibíd.*, p. 57; VI, 37.

Por otro lado, aunque la fragilidad y la impureza puedan concordar con la ley en su contenido material, sólo es contingente porque puede darse lo contrario, y lo que en un primer momento ayudaba o facilitaba el cumplimiento de la ley moral (sentimientos de bondad, compasión, el honor, etc) ahora va en su contra. Esta contingencia en el cumplimiento de la ley moral que ofrece el contenido material de la máxima, finalmente no sirve como fundamento último de la ley. Kant señala que el problema radica en que la concordancia externa que puede haber, tanto en los actos que se cumplen por la letra como en los que se cumplen por el espíritu no sirven para sacar algún tipo de conclusión final sobre el sujeto, sólo es posible para la razón interna de él mismo. Pero habría que decir esto matizada y moderadamente, ya que no es sencillo situar el problema sobre el conocimiento de los incentivos propios del sujeto en la realización de un acto. Kant admite que incluso, en sentido categórico, el sujeto desconoce las razones últimas que sirvieron de fundamento a sus actos. Esta profundidad de la razón que oculta a los ojos del sujeto su propio motivo impulsor y que lo deja en la ignorancia, se halla, por ejemplo, en la idea de la conversión del corazón. Kant dice al respecto:

la conversión de la intención del hombre malo en la de un hombre mejor ha de ser puesta en el cambio del supremo fundamento interior de la adopción de todas sus máximas con arreglo a la ley moral, en cuanto este fundamento nuevo (el corazón nuevo) es ahora inmutable él mismo. Pero, ciertamente, el hombre no puede llegar

a convencerse de esto de modo natural, ni por conciencia inmediata ni por la prueba de la conducta de la vida que ha llevado hasta el momento; pues lo profundo de su corazón (el fundamento primero subjetivo de sus máximas) es insondable para él mismo [...]<sup>70</sup>

De modo que el mismo sujeto puede darse falsas razones como motivos para el cumplimiento de sus máximas. Con esto Kant se adelanta a Freud y a sus llamados mecanismos de defensa o de justificación que pretenden avalar el porqué del acto. Es difícil señalar en el sujeto la inversión del corazón a causa de lo insondable de las razones por las cuales realiza una acción, ya que la legalidad externa que muestran las acciones es insuficiente para revelar la pureza de la intención. Kant manifiesta en las dos primeras propensiones que si bien los actos que resultan pueden corresponder con el deber, no tiene origen en él, por lo que en rigor tales sujetos deben ser nombrados malos, puesto que Kant rechaza actos intermedios entre lo bueno y lo malo. La ley moral se cumple por el deber mismo o por el respeto a la ley, de lo contrario, cualquier otro elemento que ordene o coadyuve al cumplimiento de la ley es inaceptable y el sujeto será considerado malo.

*Lo que no acontece en virtud de esta fe es pecado* (con arreglo al modo de pensar) [Kant se refiere al cumplimiento de la ley por la pura forma]. Pues si para determinar el albedrío a acciones *conforme a la ley* son necesarios otros motivos

---

<sup>70</sup> *Ibíd.*, p. 74; VI, 51.

impulsores que la ley misma (por ejemplo: apetito de honores, amor a sí mismo en general, o incluso un instinto benévolo, como es la compasión), entonces es meramente contingente que esos motivos concuerden con la ley; pues podrían igualmente empujar a su transgresión. La máxima, según cuya bondad debe ser estimado todo valor moral de la persona, es, pues, con todo, contraria a la ley, y el hombre, aunque realice sólo buenas acciones, es, sin embargo, malo.<sup>71</sup>

La lectura del apartado anterior presenta la dureza con que Kant juzga el incentivo que adopta el sujeto para determinar el móvil de su acción. Para autores como Allison pone de manifiesto también el rigorismo kantiano, pues el cumplimiento de la ley moral es o por el deber o por el respeto y cualquier otro elemento que favorezca la máxima será una contaminación de su pureza, por lo que siempre debe rechazarse ese otro elemento. Además de que no hay actos morales intermedios, se hace el bien o se hace el mal; se acepta un motivo moral puro para seguir la ley o se acepta un motivo contrario; la ley se cumple por la letra o por el espíritu. Por eso tanto en la fragilidad y en la impureza o mezcla de incentivos para seguir la ley el hombre ha de ser llamado malo, o como Kant ha dicho es un *pecado* a la santidad de la ley.

El rigorismo, así construido, está ya claramente implícito en el concepto de valor moral y en el respeto como el único incentivo moral en la *Fundamentación* y en la *Crítica de la razón práctica*. [...] Iniciando con la premisa de que el respeto por la ley es un incentivo, Kant razona que la libertad de

---

<sup>71</sup> *Ibíd.*, p. 49; VI, 30-31.

la voluntad (*Willkur*) hace que un incentivo puede determinar la voluntad sólo si es adoptado en una máxima, se entiende que la falla de hacerlo el incentivo de uno, es decir, la falla de hacer de la idea del deber o el respeto por la ley el motivo suficiente para la conducta de uno, debe ser considerado como apoyado en la adopción de un principio alternativo para la acción. Pero ya que la adopción de un principio alternativo involucra una desviación explícita de la ley tal acto debe ser considerado como “malo”. En relación a lo dicho, ya que la adopción de un principio desviado o una máxima en sí misma refleja la *Gesinnung* del agente, el agente debe ser considerado como malo [...] Así, Kant argumenta tanto del rigorismo del acto como del agente aunque es claro que el segundo es el foco de su preocupación.<sup>72</sup>

Sin embargo no hay que pasar por alto lo que anteriormente apuntó Kant sobre la profundidad del corazón, que hasta uno mismo desconoce las razones últimas de las propias acciones; así como debemos observar lo dicho en la primera *Crítica*, pues en sentido estricto nunca nos es posible juzgar con total precisión el incentivo de los actos de los demás, ya que dicho incentivo permanece siempre oculto. De manera que el autoengaño o las falsas razones que el sujeto se da a sí mismo ante la profundidad con que éstos se ocultan, evitan, por un lado, que el sujeto se angustie por la impureza de sus motivos en la realización de sus actos; y por otro, le ayudan a no rendirse en su perpetuo mejoramiento moral, confiando en sus continuos triunfos. Si bien,

---

<sup>72</sup> Henry Allison. *Op. cit.*, 155-156. pp. Agrega que el hombre está imposibilitado para *actuar con agrado desde el deber*. Así que, *adoptando el rigorismo*, resulta una propensión universal al mal. De modo que la doctrina del mal radical “se reduce al final a la afirmación bastante ordinaria de que la voluntad humana no es capaz de la santidad.” p. 157.

Kant no acepta la diferenciación de la calidad del sujeto en la fragilidad y en la impureza frente a la malignidad, pues no hay término medio entre ellos, no obstante reconoce que únicamente la malignidad posee *en su raíz el modo corrompido de pensar*. Por consiguiente cabe *designarse* a este sujeto como malo, pese a que incluso se tenga como culpable a los dos primeros por no tomar como incentivo el solo respeto o el deber a la ley, ya que es decisión de cada uno la inversión de los incentivos.<sup>73</sup> Es necesario agregar que sólo en los dos primeros niveles de la propensión se cumple la ley por la letra, pues únicamente en la malignidad *el modo de pensar es corrompido en su raíz*, es decir, existe la plena aceptación del libre albedrío en invertir el orden de los incentivos. Aunque los actos exteriores del sujeto permitan entrever la máxima adoptada debido a que “no hay simetría entre el acto virtuoso y el acto malvado en su relación a la intención y a la calidad moral del agente: si el acto exteriormente bueno puede ser solamente una falsificación, ‘no se puede

---

<sup>73</sup> Reboul menciona que “El rigorismo es la doctrina según la cual el hombre es totalmente bueno o totalmente malo. El no puede ser lo uno y lo otro; o incluso lo uno o lo otro: tanto lo uno, tanto lo otro, puesto que la máxima, buena o mala, es adoptada por una elección <<inteligible>>, intemporal y que involucra toda nuestra existencia”. Olivier Reboul. *Op. cit.*, p. 82. En efecto, como Reboul menciona la adopción de la máxima involucra toda nuestra existencia, pero esa misma intemporalidad de la adopción hace también que ese acto considerado en su carácter absoluto o total, escape a nuestra mirada, es decir, no nos es posible advertir cuando hemos adoptado uno moral o su opuesto, pues el carácter mismo de inteligibilidad lo evita con total radicalidad, presuponemos exteriormente la máxima por el acto hecho, pero si también somos rigoristas hay que decir que a ciencia cierta desconocemos el incentivo último del acto incluso el mismo sujeto lo desconoce por lo profundo del corazón.

falsificar el mal, solamente puede cumplirse’.”<sup>74</sup> Es cierto que la bondad puede falsificarse mientras el mal no y en ese sentido, los actos contrarios a la ley revelarían incentivos opuestos a la moral y un sujeto malo. Mas esto debe decirse con ciertas reservas; puede darse la coacción, el chantaje u otro medio que elimina la autodeterminación del sujeto, quien obligado por algo externo a él, la responsabilidad sobre tales actos no puede ser absoluta. Por ello lo incognoscible de las razones es lo que permite la falsificación de un acto bueno, como en la mentira o en la hipocresía.

#### ***A.5. Relación entre disposición y propensión***

Kant agrega un valor extra a la disposición que no posee la propensión al decirnos que es para el hombre una *disposición original al bien*, que pertenece a la *naturaleza humana*. Esto no elimina que el hombre deba adoptar una máxima buena en cada una de sus acciones. El significado adicional de la disposición sobre la propensión está en la forma misma en que Kant la conceptualiza, esto es, como un tipo de tendencia original que es parte misma del hombre. De esta manera, el hombre no sólo está obligado a realizar el bien a partir del deber a la ley, sino que es parte de su propio ser dirigirse originalmente hacia él.

---

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 92.



La disposición primordial, dentro de las tres que presenta Kant, es la disposición a la personalidad. Esta es la susceptibilidad del respeto hacia la ley moral, la cual sólo:

[...] es posible únicamente por cuanto el libre albedrío lo admite en su máxima, es calidad de un albedrío tal el carácter bueno; el cual, como en general todo carácter del libre albedrío, es algo que no puede ser sino adquirido, pero para cuya posibilidad ha de estar presente en nuestra naturaleza una disposición sobre la cual absolutamente nada malo ha de injertarse.<sup>75</sup>

Así, aunque el albedrío tiene que hacer suya la aceptación del incentivo bueno para la ejecución de la máxima, es *calidad de un albedrío tal el carácter bueno*, es decir, que en el hombre el bien moral es su disposición, el bien es parte de sí mismo, pues la disposición le es original y original es su razón práctica. Cosa que por otro lado no tiene la propensión. El bien es necesario, en cambio el mal surge como interrupción, como suspensión de la máxima que puede concretarse en un acto bueno. De este modo aunque el mal sea universal, no es necesario a pesar de que se encuentre presente como posibilidad en todo hombre, incluso en el mejor. Es universal porque el mal no se excluye de ningún sujeto, pero de esta universalidad no se infiere la obligatoriedad del mal. Así el mal no sería imputable como mal moral sino sería un elemento constitutivo del hombre. Además, visto el mal moral como

---

<sup>75</sup> Kant. *RLMR*, p. 45; VI, 27-28.

necesario en el hombre y constitutivo de la humanidad, habría que concluir que al tratar de erradicarlo el hombre se encaminaría irremediabilmente a su final sin posibilidad alguna de salvación, debido a que la eliminación del mal equivaldría a la eliminación del hombre (como especie), ya que sólo sería tal en la medida en que el mal lo constituye.

Por ello la propensión tiene que surgir sólo y únicamente desde el acto subjetivo proveniente de la libertad con que elige el libre albedrío. En donde la propensión, entendida como *fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación*, “ha de ser finalmente buscada en un libre albedrío”,<sup>76</sup> y el instinto será un subsidiario de los objetos y goces que le ofrece anticipadamente a través del amor propio. De ahí que Kant pueda hablar de la universalidad y radicalidad del mal, puesto que el instinto sirve para este fundamento, al ser a su vez algo que aparece a un mismo tiempo con el nacimiento (en cuanto criatura) y antecede a toda acción temporal, contrario a la inclinación revelada en la experiencia y el tiempo.

Otra de las diferencias entre propensión y disposición es que esta última marca un camino ascendente en el crecimiento del sujeto en el empleo de la razón para el bien, pues aunque Kant no lo mencione explícitamente, está de manifiesto al partir desde la disposición a la animalidad que es ausencia de la

---

<sup>76</sup> *Ibid.*, p. 56; VI, 37.

ley, para pasar a una razón comparativa, hasta su arribo a la personalidad. Estado en el que el hombre cumple la totalidad de sus acciones desde el respeto por la ley. Estado que además no acepta retroceso en la disposición, pues la personalidad es la perfección a la que el hombre debe y puede aspirar. Kant afirma que el hombre tiende originariamente por su propia disposición hacia el bien: “Todas estas disposiciones en el hombre no son sólo (negativamente) *buenas* (no en pugna con la ley moral), sino que son también disposiciones *al bien* (promueven el seguimiento de ella).”<sup>77</sup> Siendo al mismo tiempo disposiciones originales que “pertenecen a la posibilidad de la naturaleza humana.”<sup>78</sup> Cosa que, por otro lado, es totalmente opuesto a la propensión, que de ninguna manera subraya una ascensión en el mal ni que pertenezca originariamente al hombre como parte de su ser. Por ello, aunque Allison menciona que los tres momentos de la propensión muestran un avance sucesivo en la realización de la maldad, se equivoca al asegurar que “Su inicial tratamiento del tema [por parte de Kant] deja en claro que, éstas [las tres propensiones] deben entenderse como tres sucesivas etapas (*Stufen*) en la realización de la propensión original al mal [...]”<sup>79</sup> Entendido el mal como avance sucesivo parece que el hombre que opta por él siempre iniciará con la

---

<sup>77</sup> *Ibíd.*, p. 45-6; VI, 28.

<sup>78</sup> *Idem.*

<sup>79</sup> Henry Allison. *Op. cit.*, p. 157. Esta misma idea la presenta en la página 159.

fragilidad hasta arribar en la malignidad. Pero al ser el mal un acto libre, el hombre en caso de optar contravenir la ley moral en realidad iniciaría desde cualquier momento de la propensión como resultado de elegir libremente la máxima de su acción. Si bien, para caracterizarlas podemos hacer esta distinción tripartita, no existe una conexión de necesidad para pasar de una a otra como cruce de un nivel a otro.

Pese a que Kant intenta reiteradamente deslindar de culpas a lo físico o sensible dentro del origen del mal para dejar en pie tanto la libertad como la responsabilidad, sin duda el cuerpo dificulta el sostenimiento del incentivo moral como fundamento único de la ley, por la tensión entre el incentivo moral y el amor propio, pues entendido el hombre como criatura, está fuertemente ligado a él y a sus impulsos.

El mal radical puede por lo tanto ser visto como el resultado final del resentimiento latente de Kant en contra del cuerpo, su disgusto filosófico es que la razón pura debe coexistir con la sensibilidad.<sup>80</sup>

El cuerpo es el terreno en el que la razón fragua inexorablemente su batalla buscando el dominio, sin embargo, la victoria debe transformarse una y otra vez en episodios interminables debido a los embates continuos que la parte física acomete contra la razón, no sin algunas veces invertir el resultado.

---

<sup>80</sup> Michaelson Gordon E. Jr. *Op. cit.*, p. 69.

La virtud además de un estado de continúa lucha también es un estado de continuo escrutinio escrupuloso que intenta indagar el motivo oculto de los actos; pues el amor propio encuentra un perfecto pretexto para proporcionar sus motivos ante lo inabarcable de las motivos; de manera que el sujeto moral, frente a su propia incapacidad de superar esa antinomia, sitúa la esperanza de la solución del conflicto en la ayuda de un Ser supremo. De tal suerte que el sujeto moral kantiano está obligado a cargar con su cuerpo y sus implicaciones para ser digno de la virtud y merecedor de la felicidad, pues desvestido de su corporeidad ¿en dónde quedaría la valía de ser moral y por ende feliz?

Así, los términos utilizados por Kant para la descripción del mal muestran un entrelazamiento que nos aclara porqué habló de él como un *mal universal*, así como que *en el hombre hay una propensión natural al mal*. En primer lugar la naturaleza es el fundamento subjetivo del uso de la libertad. A partir de este fundamento tiene su base lo innato, que es la facultad electiva. Con esto se han dado los presupuestos necesarios para la propensión, la cual jamás podría ser moral sin la existencia de la libertad y la facultad electiva del hombre. Puesto que sería en todo caso una propensión física y en ésta nada de moral hay por no haber la posibilidad de elección. Por ende la universalidad del mal se comprende porque todo hombre tiene la posibilidad, por su libertad, de tomar como incentivo uno contrario a la ley. Además tal posibilidad se ve

reforzada por la tensión del amor propio frente a la ley moral al ser él quien intenta otorgar las máximas al albedrío. De modo que si en el hombre hay una propensión natural al mal, esta propensión natural se comprendería erróneamente si se le define como física, pues lo natural aquí significa el fundamento de la libertad existente en todo hombre. De tal suerte que todo hombre tiene la posibilidad de elegir libremente un incentivo opuesto a la ley moral.

Finalmente, el término disposición y particularmente la disposición a la personalidad, nos permitirá abrigar la idea de la esperanza en la conversión del corazón humano. La disposición tiende por sí misma al bien en el hombre y en la disposición a la personalidad nada malo puede injertarse, por lo que, incluso en el más desalmado de los hombres siempre permanece esta disposición sin mancha y dispuesta a aflorar con todas sus fuerzas, permaneciendo a la espera de la decisión del sujeto para lograr la conversión.

## B. EL ORIGEN DEL MAL EN EL HOMBRE

La historia de la *Naturaleza* comienza por el bien, pues es la *obra de Dios*; la historia de la *libertad* comienza por el mal, pues es la *obra del hombre*.  
Kant. *Probable inicio de la historia humana*.

En este apartado trataremos el origen del mal desde la visión de Kant; quien presenta al hombre como un ser necesitado de la ayuda divina y, por ende, incapacitado para vencerle desde sus solas fuerzas. Esta perspectiva sobre el hombre la rastreamos en los antecedentes de *La Teodicea...* en Leibniz, para quien el hombre es un ser limitado desde su creación. Por ello sus solas fuerzas no pueden superar el mal moral ni la tensión entre ley moral y amor propio, sin embargo esto no debe entenderse como restricción en la cooperación y por parte de Dios con la renuncia a la obligación que el hombre tiene de mejorar su carácter moral. Además se advertirá que la incognoscibilidad de las razones y su relación con la tensión de ambos móviles es otro de los motivos que permite que el mal moral se deslice en nuestras acciones.

Kant define el concepto de origen como “la procedencia de un efecto de su primera causa, esto es: de aquella causa que no es a su vez efecto de otra causa del mismo tipo. Puede ser traído a consideración como *origen racional*

o como *origen temporal*.”<sup>81</sup> De tal manera, el origen del mal debe comprenderse como una causa sin otra que le anteceda, y, por consiguiente, dicho origen es racional y nunca temporal. Kant agrega que en el origen racional se considera *solamente la existencia del efecto*; mientras que en el origen temporal lo que se considera es el efecto referido a otra *causa en el tiempo*.<sup>82</sup> Y aquello que surge en el tiempo no tiene en el mismo su origen, sino que lo refiere a otra causa externa a sí mismo. Cuando el mal se aloja en la parte sensitiva impide responsabilizar al sujeto del efecto de sus acciones ya que la respuesta sensible se origina en lo externo o en una heteronomía de condiciones; si el sujeto ha de ser responsable de sus actos, entonces el cumplimiento o incumplimiento de las máximas producto la inversión de los incentivos tiene que originarse bajo la espontaneidad de la libertad del sujeto para determinarse. Así en el primer tipo de origen se considera el evento del mal sin posibilidad de remitirlo a un suceso anterior o a una causa externa que le preceda en el tiempo. Contrario a lo que sucede en el segundo tipo de origen, que siempre remitirá a un evento o causa anterior despojando al sujeto de la responsabilidad en la elección del incentivo opuesto a la ley moral.

---

<sup>81</sup> Kant. *RLMR*, p. 59; VI, 39.

<sup>82</sup> *Cf. Ídem*.



Kant precisa que el origen o fundamento de determinación del mal ha de buscarse “no en el tiempo, sino sólo en la representación de la Razón [...].”<sup>83</sup> Esto significa que “Buscar el origen de las acciones libres como tales (igual que si fuesen efecto de la naturaleza) es, pues, una contradicción; por lo tanto, también lo es buscar el origen temporal de la calidad moral del hombre en cuanto es considerado contingente [...].”<sup>84</sup> Que Kant diga que el mal debe buscarse en la representación de la razón no es un indicativo de que éste provenga de la razón misma, por el contrario, es una advertencia de que el mal tiene que buscarse en la libertad con la que actúa la razón, libertad que, por medio de la razón práctica, representa los objetos con los que ella misma se determina a actuar, por lo que no significa que la razón es el origen del mal.

Para Kant es inadmisibles situar la determinación de la voluntad en algo ajeno a la propia razón práctica del sujeto, ya que toda determinación en el tiempo tiene a su vez la causa de su origen en algo fuera de sí; por ello es imposible considerarla como causa primera de la voluntad, pues en la búsqueda de esa causa en el sujeto, ésta debe ser su propio principio de determinación para que el mal pueda serle imputado. La elección de un incentivo no moral no puede situarse en nada ajeno a la determinación propia

---

<sup>83</sup> *Ibíd.*, p. 60; VI, 39.

<sup>84</sup> *Ibíd.*, p. 60; VI, 40.

del sujeto y a la libertad con que actúa, puesto que el sujeto tiene en sí una *determinación de la causalidad*<sup>85</sup> que es incondicionada.

Debido a esto Kant critica diferentes posturas que sitúan el origen del mal en el hombre como resultado de causas externas y no de su libre elección. Crítica que inicia con una frase de *Las Metamorfosis* de Ovidio: “El linaje y los antepasados y lo que no hemos hecho nosotros mismos, apenas lo considero nuestro.”<sup>86</sup> Y que además dirige contra las tres Facultades llamadas superiores. La *Facultad de medicina*, que representa esta causa como: *enfermedad hereditaria*. La *Facultad de derecho* como *culpa hereditaria*; y por último, la *Facultad teológica* como *pecado hereditario*.<sup>87</sup> Como ya se mencionó, la posición fundamental de Kant en torno a la religión y en particular en torno al mal, no acepta ninguna respuesta que coloque el origen del mal en un sitio distinto a la propia elección y determinación de la voluntad por sí misma. Pues el sujeto posee una razón práctica que le permite “determinarse a sí mismo con independencia de la imposición de los impulsos sensitivos”<sup>88</sup>, y no sólo con independencia de éstos, sino de toda causa o determinación extraña a esa razón, sea ésta como enfermedad, herencia o pecado de los primeros padres. Pues tal postura supone un sujeto pasivo en la

---

<sup>85</sup> Cf. Kant. *Crítica de la razón práctica*, [48].

<sup>86</sup> Kant. *RLMR*, p. 60. Nota # 31 del traductor; VI, 40.

<sup>87</sup> *Ídem*.

<sup>88</sup> María Elvira Martínez Acuña. *Op. cit.*, p. 199.

elección de sus máximas, que ha recibido el mal (independientemente de cómo haya llegado) sin tener una participación activa en su aparición.

Kant declara que al indagar el origen del mal aún no se toma en cuenta la *propensión a él* (como *peccatum in potentia*),<sup>89</sup> como *fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación*, es decir, no se considera al hombre como criatura que tiene tanto propensión e instinto, y por ende es un ser físico. Contrariamente Kant inicia por lo que es necesario para que exista la *posibilidad interna y según lo que para el ejercicio de ellas tiene que concurrir en el albedrío*.<sup>90</sup> Sin lugar a dudas lo principal e insoslayable es la libertad como fundamento subjetivo de toda elección (lo que Kant llama *naturaleza* en *La Religión*); en segundo lugar una facultad electiva (que Kant considera *innata*); y, por último, una razón práctica entendida como voluntad, la cual es por sí misma causalidad de los objetos por los que se determina.<sup>91</sup> Sin embargo esta indagación solamente puede hacer, hasta cierto punto, abstracción de la parte física del hombre, hasta donde se reconocen aquellos elementos necesarios para que el sujeto tenga como posibilidad de elección su propia máxima; de lo contrario se aceptaría que dentro de la misma razón se oculta el motivo originario del mal, lo cual es inaceptable. Ya que una razón

---

<sup>89</sup> Kant. *RLMR*, p. 61; VI, 40.

<sup>90</sup> *Ídem*.

<sup>91</sup> Cf. Kant. *Crítica de la razón práctica*, [55], [89].

práctica no encarnada en la criatura estaría en un estado de santidad, y Kant define este estado como la plena conformidad de la voluntad con la ley moral en quien no existe tensión o lucha del incentivo moral contra el incentivo del amor a sí mismo.

De aquí que para la voluntad *divina* y, en general, para una voluntad *santa*, no valgan los imperativos: el <<*debe ser*>> no tiene aquí lugar adecuado, porque el *querer* ya de suyo coincide necesariamente con la ley. Por eso son los imperativos solamente fórmulas para expresar la relación entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad de tal o cual ser racional; v. gr., de la voluntad humana.<sup>92</sup>

Por consiguiente, en la búsqueda del origen del mal, si bien éste no puede plantearse como físico, no obstante hay que reconocer que parte de él encuentra, a partir de la existencia del cuerpo, medios que facilitan su acceso. Puesto que el cuerpo también busca determinar con independencia de la razón práctica a la voluntad con máximas o incentivos derivados del amor propio o de la felicidad. Generándose por esta razón un conflicto entre dos distintos móviles que buscan el dominio sobre la voluntad y el vencimiento del amor propio, no es otra cosa que el triunfo de nuestra incapacidad para lograr que nuestra voluntad se someta siempre y bajo cualquier situación únicamente a leyes morales.

---

<sup>92</sup> Kant. *Fundamentación...*, p. 47.

¿Qué propone, en efecto, la escandalosa primera parte de *Die Religion* sino la reducción del mal a impotencia humana? Sobre este punto no hay desacuerdo entre los comentaristas. Sólo porque guarda silencio de la oposición real puede Bernard Carnois defender con un semblante de verosimilitud la coherencia de la doctrina kantiana en base a esta conclusión de que el poder de apartarse de la ley moral <<no es más que una impotencia>> y de que esta impotencia de nuestra libertad <<es una negación que resulta de la finitud ineluctable de nuestro ser>>.<sup>93</sup>

Sin embargo, para Domingo Blanco la llamada coherencia kantiana significa un *repliegue a la concepción leibniziana del mal como limitación*,<sup>94</sup> cuyo problema plantea excelentemente Philonenko, quien señala que el mal radical “<<es la impotencia humana para erigir sus máximas en leyes universales, impotencia que comprobamos en la experiencia antropológica, pedagógica e histórica>>.”<sup>95</sup> Esta impotencia dejaría advertir que la voluntad encuentra además de motivos morales para la adopción de la ley, incentivos distintos para elegirla y conducir sus acciones, o al menos el hecho de que el incentivo del respeto por la ley puede ser retrasado en su adopción por algún otro incentivo para motivar el cumplimiento de la ley. Blanco agrega que el término *radical* en la tradición neoplatónica y agustiniana “llega hasta Leibniz asociado al significado de <<limitación>>, [que] según Bohatec lo habría

---

<sup>93</sup> Fernández Blanco, Domingo. “¿Un delirio de la virtud? Reflexiones en torno al problema del mal en Kant”, en Javier Murguena y Roberto Rodríguez (eds.), *Kant después de Kant en el bicentenario de la Crítica de la Razón Práctica*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 95.

<sup>94</sup> *Ibíd.*, p. 95.

<sup>95</sup> *Ibíd.*, p. 96.

tomado Kant de Baumgarten, y en éste aludía a la finitud del ser creado.”<sup>96</sup>

Leibniz menciona al respecto en *La Teodicea*:

¿dónde encontraremos la fuente del mal? La respuesta es que debe ser buscado en la naturaleza ideal de la criatura, en cuanto esta naturaleza está encerrada en las verdades eternas que están en el entendimiento de Dios, independientemente de su voluntad. Pues es preciso considerar que antes del pecado hay una imperfección original en la criatura, porque la criatura está limitada esencialmente; de donde se deduce que no podría saberlo todo y que se podría engañar y cometer otras faltas [...] propiamente hablando, la parte formal del mal no tiene causa, pues consiste en la privación, cómo vamos a ver, es decir, en lo que la causa eficiente no hace. Por eso es por lo que los escolásticos tienen costumbre de llamar a la causa del mal *deficiente*.

Se puede tomar el mal metafísica, física y moralmente. El mal metafísico consiste en la simple imperfección; el mal físico, e ne l sufrimiento [*sic*], y el mal moral, en el pecado.<sup>97</sup>

---

<sup>96</sup> *Ídem*.

<sup>97</sup> W. Leibniz G. *La Teodicea o tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*, trad. Eduardo Ovejero y Maury, Aguilar, Madrid, § 20, § 21. 112-113. pp. Esa imposibilidad metafísica de la que habla Leibniz y que antecede a la existencia del hombre, que sobrepasa sus capacidades para sobreponerse a ella y que lo deja en cierta desventaja para indagar por la pureza del incentivo así como para su absoluto cumplimiento, Emil L. Fackenheim lo define como al pecado original tanto moral como metafísico. Pecado que provoca que el hombre este incapacitado para cumplir con absoluta convicción y pureza la ley moral. Aun cuando su libertad de elección lo responsabiliza de la aceptación del incentivo. “El pecado original es un estado en el cual estoy obligado a obedecer una ley la cual soy sin embargo incapaz de obedecer. Esto es una condición paradójica. Un hombre puede reconocer, pero no superar, esta condición; para superarla necesita de un acto de gracia divina. Para Kant el estado del pecado original es una imposibilidad moral y metafísica. [...]” Del pecado moral el hombre siempre será responsable, mas del pecado metafísico no puede responsabilizársele, teniendo que andar el hombre con esa miopía en la elección del incentivo o en cumplimiento de la ley. Emil L. Fackenheim. *The god within Kant, Schelling, and Historicity*, Edited by John Burbidge, University of Toronto, 1995, p. 31.

Leibniz argumenta que este mundo es el mejor de todos, pues de la totalidad de mundos posibles, Dios en su infinita sabiduría únicamente ha elegido aquel que está por encima de todos aquellos y si él eligió uno en donde el mal moral y físico (entendido como el dolor) pueden existir, es porque incluso ese mundo es superior a los otros. Puesto que iría contra su sabiduría y santidad elegir un mundo que fuera menos perfecto y bueno con respecto a algún otro:

esta suprema sabiduría, unida a una bondad no menos infinita que ella, no ha podido menos de elegir lo mejor [...] Llamo mundo a toda la serie y colección de cosas existentes, para que no se diga que podían existir muchos mundos en lugares y tiempos diferentes. Pues sería necesario contarlos a todos como un solo mundo, o si queréis, como un universo. Y aun cuando se llenaron todos los tiempos y lugares, siempre sería verdad que se les había podido llenar de una infinidad de maneras y que hay una infinidad de mundos posibles, entre los cuales Dios ha debido escoger el mejor, puesto que no hace nada sin una suprema razón [...]

Es verdad que nos podemos imaginar mundos posibles sin pecado y sin dolor, y podríamos hacer muchos de estos mundos como novelas, Utopías o Sevarambos; pero estos mismos mundos serían muy inferiores en bien al nuestro.<sup>98</sup>

Sin embargo el fracaso de la teodicea es que justifica a Dios y su creación a partir de los eventos en el mundo, es decir, a través de la experiencia, y de la experiencia no puede inferirse la existencia de Dios puesto

---

<sup>98</sup> *Ibíd.*, §. 8. §. 10. 102-103. pp.

que el mundo de la naturaleza física responde a leyes propias y distintas de las leyes morales. Únicas desde donde es posible hacer dicha apología. De manera que de la experiencia:

no puede concluirse la sabiduría moral del Creador porque la ley natural y la ley moral descansan sobre principios completamente diferentes: la prueba de la [...] sabiduría [moral de Dios] es absolutamente *a priori*, y no puede fundarse en la experiencia de lo que ocurre en el mundo. Para adquirir valor religioso [...] la idea de Dios debe conducirnos a la idea de un ser moral: y esta idea no puede sacarse ni de la experiencia ni del concepto puramente trascendente. A partir de aquí, es suficientemente claro que la prueba de la existencia de un ser como éste no puede ser sino moral.<sup>99</sup>

Respecto al término limitación, Kant menciona en *La Religión*, que “El mal sólo ha podido surgir del mal moral (no de las meras limitaciones de nuestra naturaleza) [...]; por lo tanto, para nosotros no existe ningún fundamento por el cual el mal moral pueda haber llegado por primera vez a nosotros.”<sup>100</sup> No obstante a partir de que el mal metafísico quedó entendido como imperfección y por ende, estamos limitados para cumplir y seguir en su total pureza la ley moral, es que el cuerpo puede participar con mayor fuerza en la determinación de la voluntad. Entendido el sujeto como criatura, a lo que

---

<sup>99</sup> Immanuel Kant. “Sobre el fracaso de todas las tentativas filosóficas en la teodicea”, en Isabel Cabrera (selección de textos), *Voces del silencio Job: texto y comentario*, trad. Juan Villoro y revisión de Isabel Cabrera, UAM, Iztapalapa, México, 1992, p. 118. Nota 1.

<sup>100</sup> Kant. *RLMR*, p. 64; VI, 43.



ya hemos aludido anteriormente, jamás superará la tensión o lucha del amor propio y la ley moral, y en ese sentido el término criatura alude a la idea misma de limitación.

La posibilidad de desviarse de las leyes morales tiene que darse en cualquier criatura. Pues no cabe pensar ninguna criatura que no tuviera ningún tipo de necesidades y de limitaciones. Solo Dios es ilimitado. Pero, si toda criatura tiene necesidades y defectos, entonces también tiene que ser posible que, seducida por impulsos sensibles (pues éstos provienen de las necesidades), pueda abandonar la moralidad.<sup>101</sup>

Asimismo, dicha tensión entre el amor propio y la ley moral tiene su posibilidad por la insubordinación del cuerpo a la ley moral, limitación que a su vez hace referencia a la negación de la santidad del hombre desde su ser en el mundo por la incompatibilidad de su voluntad con la ley moral. Por ello es ilustrativo que con el pasaje bíblico del Génesis, sobre el Edén, Kant proporcione un acercamiento al origen del mal que tiende a poner de relieve el aspecto físico del hombre.

[...] la Escritura en su narración histórica [hace] ir por delante el mal, ciertamente al comienzo del mundo, pero todavía no en el hombre, sino en un *espíritu* de determinación originalmente sublime; por donde el *primer* comienzo de todo mal en general es representado como inconcebible para nosotros (pues ¿de dónde el

---

<sup>101</sup> Immanuel Kant. *Lecciones de filosofía de la religión*, trad. Alejandro del Río, Akal, España, 2000, 154-155. pp.

mal en aquel espíritu?), pero el hombre es representado solamente como caído en el mal *mediante seducción*, por lo tanto *no* corrompido *desde el fundamento* (incluso según la disposición primera al bien), sino susceptible aún de un mejoramiento, en oposición a un *espíritu* seductor, es decir: a un ser al que no puede serle contada la tentación de la carne como atenuante de su culpa; de este modo, al hombre, que, junto a un corazón corrompido, sigue teniendo sin embargo una voluntad buena, se le deja aún la esperanza de un retorno al bien, del que se ha apartado.<sup>102</sup>

Lo relevante de la cita es que Kant pretende ilustrar, primero, que en el hombre no existía originariamente el mal, pues éste existía en un *espíritu* sublime opuesto al hombre, mientras él estaba en un estado de pureza respecto al mal. Estado que no era otra cosa que el sólo gobierno de los instintos en el hombre, de modo que al no haber todavía una razón práctica que distinga entre instinto y ley moral, dicho hombre no incurre en nada que pudiera imputársele moralmente. Sin embargo el mal se presentó al hombre *mediante seducción*, es decir, a través de la fascinación y el engaño. Fascinación que nubla su razón para discernir con claridad aquello que determina su elección.<sup>103</sup> De modo que el hombre es un ser caído en el mal pero no corrompido *desde el fundamento*,

---

<sup>102</sup> *Ibíd.*, p. 64-65; VI, 43-44.

<sup>103</sup> “En el Paraíso aparece ahí el hombre como hijo predilecto de la Naturaleza, grande en sus disposiciones, pero sin cultivar. Así vive sin sufrir trastorno, guiado por los instintos, hasta que por fin se siente hombre y, para dar prueba de su libertad, *cae*”. Kant. *Lecciones sobre filosofía de la religión*, p. 130. En palabras de Romano Guardini: “La teoría según la cual el mal sería una trasgresión necesaria para alcanzar niveles superiores de mayoría de edad espiritual, creatividad y plenitud vital, no es más que un mito de la época moderna y nace de sus deseos de autonomía”. Romano Guardini. *Ética*, trad. Daniel Romero y Carlos Díaz, Biblioteca de Autores Cristianos, España, 1999, p. 66.

cosa que le permite ser *susceptible aún de un mejoramiento*.<sup>104</sup> Este mejoramiento significa la posibilidad de la conversión del corazón del hombre, salir del mal moral hacia el bien mediante la revolución en la elección de sus incentivos, los cuales no serán más contrarios a la ley moral. Si bien es un error situar el mal en la parte física o sensitiva del hombre y como menciona Kant, habría que referirlo a la transgresión del mandato moral en cuanto éste expresa una prohibición. Sin embargo que dicho mandato se dé como ley coercitiva, evidencia el enfrentamiento que nace de la sensibilidad contra la razón: “el mal no empieza por una propensión a él que esté a la base –pues entonces el comienzo de él no surgiría de la libertad-, sino por el *pecado* (entendiendo por pecado la transgresión de la ley moral como *mandamiento divino*) [...]. La ley moral iba delante como *prohibición* [...] como tiene que ser en el hombre en cuanto ser no puro, sino tentado por inclinaciones.”<sup>105</sup> Además de que Kant reitera que el cuerpo y la sensibilidad no pueden ser tomados como el origen del mal, pues éste viene sólo a partir de

---

<sup>104</sup> Esto es lo que, por otro lado, permitirá a Kant dejar a la disposición (a la personalidad) como aquella que permite tener *la esperanza de un retorno al bien*. Cf. Kant. *RLMR*, p. 65; VI, 44. Idea que abordaremos más detalladamente en el siguiente capítulo.

<sup>105</sup> *Ibíd.*, p. 62; VI, 41-42. “La *Religión* es (considerada subjetivamente) el conocimiento de todos nuestros deberes *como mandamientos divinos*”. *Ibíd.*, p. 186; VI, 153. “*Es por eso por lo que la moralidad y, la religión están muy íntimamente unidas, y se diferencian mutuamente sólo por que en la primera deben ser practicados los deberes morales como principios de todo ser racional, y porque éste debe actuar como miembro de un sistema universal de los fines; mientras que en la segunda son contemplados como mandamientos de una suprema voluntad santa, porque, en el fondo, las leyes de la moralidad son las únicas que concuerdan con la Idea de una suma perfección*”. Kant. *Lecciones de filosofía de la religión*, p. 147.

la libertad, sin embargo la trasgresión que el hombre comete por su elección tiene como atenuante *la carne*, cosa que aquel espíritu seductor no puede *serle contada la tentación de la carne como atenuante de su culpa*. Así, Kant acentúa mediante la idea de la carne el uso del cuerpo como medio para la seducción y por ende para el mal, y si esto puede ser utilizado como atenuante en la transgresión de la ley, es porque el cuerpo o la carne abre una pequeña rendija que permite el deslizamiento del mal sin que la razón práctica del hombre pueda dominar de manera absoluta la subordinación del cuerpo a sus mandatos, cosa que además debe poder hacer. De modo que es a partir de la cohabitación de la parte sensible del hombre y la razón práctica, la cual ordena la subordinación de todo impulso ajeno a su elección, que surge como trasgresión de la ley en un *ser no puro* y por ello propenso al mal.

Si embargo se avanza poco al hablar del mal como proveniente de un espíritu seductor, pues incluso en él quedaría la pregunta ¿de dónde le viene el mal?, por eso Kant reitera que lo bueno o lo malo en el hombre “ha de ser efecto de su libre albedrío; pues de otro modo no podría serle imputado, y en consecuencia él no podría ser ni bueno ni malo *moralmente*.”<sup>106</sup> Pero la disparidad entre las intenciones de la voluntad pura y las del amor propio crean la tensión permanente del sujeto moral, quien se ve obligado tanto a

---

<sup>106</sup> *Ibíd.*, 65-66. pp; VI, 44.

vigilar siempre sus intenciones como a cumplir la ley como coacción de sus deseos, o “como diría Kant, bajo la forma de un imperativo; es decir, de un <<mandato>>.”<sup>107</sup> Pues no hay otra forma de que se cumpla la ley por la impureza del hombre, quien no es del todo moral o al menos tiende con facilidad a acomodarse a aquella ley que menos trabajo y disciplina le exige. De tal suerte, la ley moral corresponde únicamente al hombre, en quien recaen dos causalidades distintas: la ley de la naturaleza física y la de la libertad, y solamente con la aplicación de la segunda se cumplirá la ley moral. Por ello Kant aclara que la determinación de la voluntad desde el amor a sí mismo es la fuente de todos los males: “el amor a sí mismo, el cual, aceptado como principio de todas nuestras máximas, es precisamente la fuente de todo mal.”<sup>108</sup> Kant hace en *La Religión* una doble distinción del amor a sí mismo que ya había hecho en la segunda *Crítica*, el amor *benevolencia* y el amor *complacencia*. Amor a sí mismo que a su vez hemos llamado amor propio, como amor en el que se reúnen los dos anteriores. Para Kant ambos tipos de amor son racionales, pero es una racionalidad deficiente moralmente, pues la máxima que sugieren tiene a la base un contenido material; es decir, esa razón se ha fijado un fin para la acción, fin que por ende no es la buena voluntad.

---

<sup>107</sup> Javier Muguerza. “Kant y el sueño de la razón” en Dulce Maria Granja Castro (comp.), Kant: de la *Crítica* a la filosofía de la religión, Anthropos, España, 1994, p. 140.

<sup>108</sup> Kant. *RLMR*, 67-68. pp; VI, 45.

“La Razón ocupa aquí solamente el lugar de una servidora de la inclinación natural; pero la máxima que por ello se adopta no tiene ninguna referencia a la moralidad. Si se hace de ella el principio incondicionado del albedrío, es ella entonces la fuente de un antagonismo inmensamente grande frente a la moralidad.”<sup>109</sup> Ambos tipos de amor son producto de la sensibilidad y de una razón no autónoma, dependiente de impulsos o motivos externos a su propia determinación, siendo esto lo que obliga a que la ley moral se cumpla como imperativo, mandato, o *prohibición como tiene que ser en el hombre en cuanto ser no puro, sino tentado por inclinaciones*; y todo daño a las inclinaciones, originadas en la parte sensible, será también un daño sobre ésta. “Ahora bien, como todo lo que se encuentra en el amor propio pertenece a la *inclinación*, y como toda inclinación descansa sobre sentimientos, por lo tanto, lo que infiere perjuicio a todas las inclinaciones reunidas en el amor propio, tiene por eso un influjo necesario sobre el sentimiento [...]”<sup>110</sup>

Esta idea del amor propio finalmente tiene su conexión con las dos primeras disposiciones: la primera a la animalidad y la segunda a la humanidad. En la primera se dijo que el sujeto responde básicamente a un

---

<sup>109</sup> *Ibíd.*, p. 67. Nota; VI, 45. Nota. Esa máxima originada en la inclinación produce solamente imperativos hipotéticos los cuales “representan la necesidad práctica de una acción posible, como medio de conseguir otra cosa que se quiere (o que es posible que se quiera).” Es decir que “la acción es buena sólo como medio *para alguna otra cosa* [...]” Kant. *Fundamentación...*, p. 48.

<sup>110</sup> Kant. *Crítica de la razón práctica*, [74].

amor a sí mismo físico y mecánico para el cumplimiento de sus necesidades, y por lo tanto la razón moral poco o nada tiene que hacer. Mientras que en la segunda disposición que también responde al amor a sí mismo, lleva unida una razón que actúa como su servidora. “Lo máximo que puede hacer la perversidad humana es cambiar el orden moral entre las [disposiciones]; al hacerlo, lo que hacemos es dar un peso indebido en nuestras deliberaciones a razones basadas en las [disposiciones] de la humanidad y la animalidad. Despreciamos la ley moral e ignoramos la ley de la conciencia.”<sup>111</sup> Es decir que en la inversión de las máximas, en la no aceptación del dominio de la disposición a la personalidad como rectora de las otras dos disposiciones, el amor propio interviene en el orden correcto que deberían tener dichas disposiciones, en donde la disposición a la personalidad tendría que estar a la cabeza tanto de la disposición a la animalidad como de la humanidad. Lo cual trae como consecuencia la aparición de acciones que si no son necesariamente opuestas a la ley, no obstante, no se originan por el deber. Pues en esas dos primeras disposiciones sigue empleándose el amor propio como incentivo de la máxima y no el sentimiento moral o el respeto. De modo que:

---

<sup>111</sup> John Rawls. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, compilado por Bárbara Herman, trad. Andrés de Francisco, Paidós, España, 2001, p. 312.

Para Kant estos vicios [vicios de la humanidad que corresponden a la segunda disposición y los de barbarie a la primera] se injertan en nuestra [disposición] al bien debido al desarrollo histórico de la cultura. Con ello pienso que quiere decir que, dado el medio social producido por el amor a sí mismo que compara y juzga, esos vicios son el resultado inevitable.<sup>112</sup>

Por ello el amor propio, que encuentra en la parte física del hombre su asiento, juega un papel relevante en la visión kantiana del mal. Si bien es claro que esto no es el motivo último del mal, no deja de ser el lastre que el sujeto moral debe cargar.

el primer bien verdadero que el hombre puede hacer es salir del mal, el cual no ha de buscarse en las inclinaciones, sino en la máxima pervertida y por lo tanto en la libertad misma. Las inclinaciones solamente dificultan la *ejecución* de la máxima buena opuesta; el mal auténtico, en cambio, consiste en que uno no quiere resistir a aquellas inclinaciones cuando le incitan a la transgresión, y esta intención es propiamente el verdadero enemigo. Las inclinaciones son sólo adversarios de los principios en general (sean buenos o malos), y en tal medida aquel noble principio de la moralidad es, como ejercicio previo (disciplina de las inclinaciones), provechoso para la ductibilidad del sujeto mediante principios.<sup>113</sup>

El verdadero enemigo, nos dice Kant, es la intención opuesta a la ley que aceptamos sin reparo alguno o bajo justificaciones que evitan tanto la censura como el escrutinio de la conciencia y que lleva a invertir las máximas con la propia aceptación personal. Máximas provenientes del juego del amor

---

<sup>112</sup> *Ibíd.*, p. 309.

<sup>113</sup> Kant. *RLMR*, p. 78. Nota; VI, 58. Nota.



propio con las dos primeras disposiciones de las que resultan los dos tipos de vicios que desplazan a la personalidad. La aceptación de las inclinaciones involucra la participación de la libertad al aceptar o elegir dichas inclinaciones, pues el mal “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.”<sup>114</sup> Kant reconoce el problema que esto significa, y, si es en sí misma mala la aceptación abierta de las inclinaciones, el problema de que esta aceptación se esconda detrás de la Razón habla de algo más serio. No se reduce únicamente a la aceptación o elección de la máxima opuesta a la ley en un acto libre. Kant había dejado entrever que el problema del mal estaba vinculado con la inescrutabilidad de las razones. Es decir, la profundidad con que estas razones del corazón escapan incluso para el mismo sujeto, quien se ve imposibilitado para conocer el incentivo último de sus propias máximas; por lo que una acción mala puede pasar encubierta para el sujeto al desconocer el fondo de ésta, pues sólo alcanza a ver la superficie de sus incentivos, o en el peor de los casos, tales incentivos reciben una justificación como mecanismo de falsificación para pasar el escrutinio de la razón: “<<lo inescrutable consiste en que el mal que

---

<sup>114</sup> *Ibíd.*, 77-78. pp; VI, 57.

siempre comienza *por* la libertad esté siempre ya ahí *para* la libertad>>.”<sup>115</sup> Es la inescrutabilidad de las razones lo que permite la falsificación de las máximas opuestas a la ley moral, es decir, son representadas bajo un aspecto moral cuando el fondo de ellas es contrario a los incentivos morales, pasando así el examen de la razón.

[La] voluntad <<buena en general>> no resulta incompatible con la maldad porque ésta <<procede de la fragilidad de la naturaleza humana que no es lo bastante fuerte para seguir los principios que ha adoptado>>, pero liga esta fragilidad a la impureza que consiste en no separar los móviles impulsores según la norma moral, y atribuye esa indistinción de móviles a la mala fe por la que uno se engaña a sí mismo [...] Tal es, comenta Ricoeur, <<la malicia que hace pasar por virtud lo que es una traición; el mal del mal es la justificación fraudulenta de la máxima por la conformidad aparente de la ley>>.”<sup>116</sup>

Es este autoengaño lo que hace que el incentivo opuesto pase por moral. Además este autoengaño también involucra una razón perezosa a la que le basta la conformidad externa con la ley para tomar como suya la determinación del acto, sin indagar previamente, al menos no a fondo dentro de lo humanamente posible, si realmente el incentivo es moral. “el modo de pensar perezoso, pusilánime, que por completo desconfía de sí mismo y aguarda una ayuda externa (en Moral y Religión ) relaja todas las fuerzas del

---

<sup>115</sup> Domingo Blanco. *Art. cit.*, p. 102.

<sup>116</sup> *Ibíd.*, p. 99.

hombre y lo hace indigno de esa ayuda incluso.”<sup>117</sup> La correspondencia aparente entre un falso incentivo y la ley justifica su elección por el sujeto y le evita presentarse ante el tribunal de su conciencia, pues todo aparece correcto ante su mirada y por lo tanto no hay nada que perseguir.<sup>118</sup> No obstante esta incapacidad del sujeto sobre el conocimiento de sus incentivos no debe ser usado como pretexto para rehuir de la responsabilidad de sus actos, ya que nada le ordena al albedrío a actuar si antes no ha hecho suyo tal incentivo. Ese incentivo último del corazón que escapa al escrutinio más puntual de la razón no sólo sucede por la imperfección metafísica del hombre, de la que, en nada puede culpársenos, sino por la participación del amor propio que lo reviste

---

<sup>117</sup> *Ibíd.*, p. 77; VI, 57. Otra muestra de esta razón perezosa es la facilidad con la que el hombre se refugia en una fe pasiva a la que Kant dice, el hombre tiene especial *propensión*. Agrega en una cita que: “Una de las causas de esta propensión reside en el principio de seguridad de que las faltas de una Religión en la que yo he nacido y he sido educado, en la que no depende de mi elección el haber sido instruido y en la que yo no he cambiado nada por mi propio razonamiento, no han de cargarse en mi cuenta, sino en la de mis educadores o de los maestro públicamente puestos a tal objeto [...]” Kant. *RLMR*, p. 164. Nota; VI, 133. Nota. Además agrega en una segunda nota que esa fe pasiva, también llamada de prestación de servicio de Dios, suele ser puesta por encima de la fe moral “a la cual están de suyo inclinados [los hombres] a dar no sólo la mayor importancia, [...] sino incluso la única importancia, que repara todas las demás deficiencias [...]”. Kant. *RLMR*, p. 165. Nota; VI, 134. Nota.

<sup>118</sup> Además la idea de que “Los remordimientos de conciencia atormentan al culpable con más crueldad que la de las mismas Furias. [Descansa en] un error manifiesto: el hombre virtuoso presta aquí al criminal su propio carácter, le atribuye la conciencia rigurosa que hace que el hombre, mientras más virtuoso sea, con mayor severidad se castigue por la más mínima transgresión a las normas morales. Basta que esta suposición sea falsa, basta que falte esta conciencia, para que los crímenes cometidos carezcan de verdugo: en la medida que el culpable se libra de las represiones externas gracias a su maldad, puede burlarse del temor de los remordimientos que constituyen el tormento de los honestos. Los leves reproches que de cuando en cuando pudiera hacerse a sí mismo, o no se deben a su cargo de conciencia, o están subordinados al placer sensorial, lo único en lo que encuentra recompensa y estímulo”. Kant. “Sobre el fracaso...”, 123-124. pp.

falsamente aunado, por si fuese poco, a la mala fe actuante de la razón perezosa del sujeto. De modo que:

Si con todo no siempre resulta de aquí una acción contraria a la ley y una propensión a ello, esto es: el *vicio*, sin embargo el modo de pensar consistente en que la ausencia de esto se interprete ya como adecuación de la *intención* a la ley del deber (como *virtud*) (pues entonces no se mira en absoluto a los motivos impulsores de la máxima, sino sólo al seguimiento de la ley según la letra) ha de ser designado él mismo como una radical perversidad del corazón humano.<sup>119</sup>

El mecanismo de engaño o de falsificación con el que el sujeto recubre las máximas que no tienen como fundamento el deber o el respeto logran ser elegidas para la realización del acto al no advertir por la razón práctica el falso motivo que las incentiva. Dicha justificación errónea puede sostenerse en la medida en que ese incentivo falso para la máxima encuentra correspondencia con un acto u objeto que no contraviene la moral, de igual manera este falaz o al menos parcial escrutinio, le permite al sujeto suspender la búsqueda de las razones o motivos de sus máximas (pues superficialmente no parecen contrarios a la ley) y dar por buenos aquellos motivos que determinaron sus acciones en cuanto que éstas no generan externamente actos que correspondan

---

<sup>119</sup> Kant. *RLMR*, p. 57; VI, 37. Lo externo del acto muestra, en el mejor de los casos, sólo parte del incentivo mas no la raíz de éste por lo que “no puede descubrir[se] nunca la raíz del mal en la máxima suprema del libre albedrío con respecto a la ley, raíz que, como *acto inteligible*, precede a toda experiencia.” Kant. *RLMR*, p. 59. Nota; VI, 39. Nota.

realmente a ese falso incentivo, teniéndose de este modo por virtuoso cuando ni escasamente lo es.

De aquí procede la tranquilidad de conciencia de tantos hombres (de conciencia escrupulosa según su opinión) siempre que en medio de acciones en las cuales la ley no fue consultada, o al menos no fue lo que más valió, hayan esquivado felizmente las consecuencias malas; e incluso la imaginación de merito consistente en no sentirse culpables de ninguno de los delitos de los cuales ven afectados a otros, sin indagar si ello no es acaso merito de la suerte y si, según el modo de pensar que ellos podrían descubrir en su interior con tal que quisieran, no habrían sido ejercidos por ellos los mismos vicios en el caso de que impotencia, temperamento, educación, circunstancias de tiempo y de lugar que conducen a tentación (puramente cosas que no pueden sernos imputadas) no los hubiesen mantenido alejados de ellos.<sup>120</sup>

Es mediante ese mecanismo de falsificación que incentivos no morales pueden pasar como morales frente a la razón; es así como el autoengaño permite que cruce inadvertidamente aquello que de otro modo no sería posible. El “auto-engaño es para Kant [...] el mayor mecanismo del que los seres humanos hacen uso para evadir su responsabilidad.”<sup>121</sup> Kant incluso menciona en la *Fundamentación* que solemos atribuirnos falsamente incentivos puros para la acción.

---

<sup>120</sup> *Ibid.*, p. 58; VI, 38.

<sup>121</sup> Henry E. Allison. “Reflections on the banality of (radical) evil. A kantian analysis”, en *Rethinking evil*, Edited by Maria Pía Lara, University of California, 2001, p. 96.

Es, en realidad, absolutamente imposible determinar por experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del deber. Pues es el caso, a veces, que, a pesar del más penetrante examen, no encontramos nada que haya podido ser bastante poderoso, independientemente del fundamento moral del deber, para mover a tal o cual buena acción o a este tan grande sacrificio; pero no podemos concluir de ello con seguridad que la verdadera causa determinante de la voluntad no haya sido en realidad algún impulso secreto del egoísmo, oculto tras el mero espejismo de aquella idea; solemos preciarnos mucho de algún fundamento determinante: lleno de nobleza, pero que nos atribuimos falsamente; mas, en realidad, no podemos nunca, aun ejercitando el examen más riguroso, llegar por completo a los más recónditos motores; porque cuando se trata de valor moral no importan las acciones, que se ven, sino aquellos íntimos principios de las mismas, que no se ven.<sup>122</sup>

Es mediante ese engaño que el mal moral encuentra la máscara idónea para cubrir su rostro, y si la finitud del hombre así como su limitación cobran relevancia en este momento, sin embargo el autoengaño no deja de sernos imputable. Así el falso incentivo acecha cada una de nuestras elecciones para convertirse en el fundamento de nuestros actos, lo cual consigue, no pocas ocasiones, al estar nuestra razón deslumbrada ante el brillo de una falsa virtud que enceguece el sano juicio de la conciencia moral.

---

<sup>122</sup> Kant, *Fundamentación...*, p. 38.

Esta deshonestidad consistente en mostrarse a sí mismo fantasmagorías, que impide el establecimiento de una genuina intención moral en nosotros, se amplía al exterior en falsedad y engaño de otros; lo cual, si no debe ser llamado maldad, merece al menos llamarse indignidad, y reside en el mal de la naturaleza humana, el cual (en tanto que perturba el Juicio moral respecto a aquello por lo que se debe tener a un hombre y hace del todo incierta interior y exteriormente la imputación) constituye la mancha pútrida de nuestra especie, mancha que, en tanto no la apartamos, impide que el germen del bien se desarrolle, como sin duda haría en otro caso.<sup>123</sup>

Es así como este autoengaño está enraizado en la humanidad, escondiéndose detrás de la Razón y ocultándose a su mirada; mal que relacionado con el amor propio despliega en la determinación libre de los actos aquello que oculto en la oscuridad, en donde la luz de la razón no llega, consigue que crucen los falsos incentivos el escrupuloso escrutinio de la razón. Además, en no pocas ocasiones, al sujeto le es suficiente la simplicidad de que un incentivo corresponda con la ley para tomarlo como suficiente en la determinación del acto, de modo que el examen de esos incentivos, examen en la que colabora la razón perezosa, reitera y justifica el hecho de que se le acepte y se le adopte en la determinación de los actos.

Es suficiente decir que es precisamente el examen de las máximas lo que proporciona la mayor ocasión para el auto-engaño, el cual encuentra aquí la manera de disfrazar desde nosotros mismos la verdadera naturaleza de los

---

<sup>123</sup> Kant. *RLMR*, p. 58; VI, 38.

principios desde los cuales actuamos. En resumen, las máximas no morales ignoran u oscurecen las características moralmente sobresalientes de una situación. Así, lejos de demostrar lo inútil del imperativo categórico, esto muestra cómo el imperativo puede ser mal aplicado por el mal radical del sujeto quien continua reconociendo su autoridad.<sup>124</sup>

Si estas máximas o incentivos permiten ocultar u oscurecer las características morales de una situación, es porque esa situación bien puede acomodarse bajo otros incentivos que, aunque no son puros, la correspondencia que el sujeto hace de ellos con la ley justifican su elección. Además, quizá en el fondo, el sujeto no tiene gran interés por elegir realmente incentivos morales puros –aun cuando debería hacerlo-, le basta con que la disparidad entre incentivo y ley no moleste su conciencia, y que dicho incentivo le permita tenerse por virtuoso. Esto es el verdadero mal, el análisis fraudulento que el sujeto hace de las máximas o incentivos, justificándose a sí mismo en cualquier momento y bajo cualquier situación en el que lleva a cabo dicho análisis, por lo que su razón puede aceptar libremente y sin reparo alguno la elección de esos falsos incentivos, dejando de lado las máximas o incentivos puros.

---

<sup>124</sup> Henry E. Allison. *Art. cit.*, p. 98.



En el proceso psicológico del autoengaño moral cabe distinguir tres pasos o momentos principales. El primero consiste en aceptar la legalidad de nuestras acciones como garantía suficiente de su moralidad. Este proceder comporta un error de apreciación, pues no toda acción conforme con el deber es realizada por el deber. Tan claro es esto, que resulta inevitable pensar que estamos ante un caso de mala fe. Por otra parte, la conformidad con el deber es un rasgo plenamente objetivo de ciertas conductas, circunstancia ésta que sin duda favorece el que nos aferremos a ese rasgo y nos escudemos en él. La mala fe encuentra aquí una coartada excelente.<sup>125</sup>

El tercer momento consiste en tomar las intenciones por buenas cuando éstas no lo son, esto sucede porque las acciones que resultan no generan un mal proporcional a tales intenciones, por lo que el acto puede ser visto como bueno y en conformidad correcta a la intención de que deriva. Justificando así la que dichas intenciones determinen los distintas acciones. Finalmente el autoengaño así como la imposibilidad de la razón de escrutar con fidelidad el fondo del corazón para evitar el fraude en el que cae la razón, resultan de la consecuencia del mal metafísico del que habla Leibniz como *imperfección*, de donde se deduce que el hombre no *podría saberlo todo y que se podría engañar y cometer otras faltas*. Sin embargo no por eso podemos dejar de imputarnos la aceptación del mal, al ser desde nuestra razón práctica que aceptamos la elección de dicho incentivo, el examen parcial que hacemos de

---

<sup>125</sup> Leonardo Rodríguez Duplá. “La doctrina kantiana del mal radical”, en *Actas del II Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano: Kant, razón y experiencia*, Universidad de Salamanca, Salamanca, España, 2004, pp. 375-382.

ellos y lo perezoso de nuestro escrutinio a la hora de inquirir por su pureza, es lo nos permite aceptar la sola coincidencia entre el incentivo y la ley como suficiente para un obrar supuestamente puro: “la estrategia del mal consiste en persuadir al sujeto de su propia bondad y, por lo mismo, volver invisibles sus faltas. Y quien crea no tener faltas, no las combatirá. De este modo, el autoengaño tiende a apoderarse cada vez más firmemente del sujeto que incurre en él, [...]”<sup>126</sup> A pesar de la limitación que metafísicamente tiene el hombre para indagar el fondo más recóndito de su corazón esto no impide que él pueda mejorar continuamente su escrutinio para evitar, dentro de lo humanamente posible, el aceptar incentivos no morales que buscan pasar por morales. Su mejoramiento moral no esta clausurado sino, más bien, adormecido aunque más por su propio proceder que por algo bajo lo cual pudiera excusarse.

---

<sup>126</sup> *Ibíd.*, p. 9

## C. RESARCIR EL MAL MORAL ¿DESDE DÓNDE?

-La razón del hombre-

Si no se la escucha todo es oscuro.

Si se la consulta demasiado, nada es seguro.

Alexander Pope.

En este tercer apartado tratamos la superación del mal desde *La Religión* misma. Para lo que presentamos a la disposición a la personalidad como aquella que atesora la esperanza de la superación del mal. Por otro lado, nos apoyaremos en Cassirer para fundamentar que la concepción semipelagiana de Kant acerca del pecado original no surge de manera aislada y repentina en su época, sino que tiene sus antecedentes desde el Humanismo erasmiano. Asimismo, se mostrará que no se cumple la creencia general de que la ilustración significó un absoluto rechazo a la religión. Rechazo que no aparece ni en Inglaterra ni en Alemania, aunque nosotros nos avocaremos básicamente a Alemania por nuestro autor, pues en estos países se da una reinterpretación de la idea del pecado original con la intención de mantener en pie la libertad y la pureza de la voluntad; dando paso así a una crítica a la religión que se abre verdaderamente a la universalidad y al hombre como actor principal en su salvación. Por otro lado, veremos que la concepción misma de Kant sobre la idea del mal radical y de la insuficiencia de las solas fuerzas del hombre para salir de él, es también una crítica a la ciega idea de progreso y avance del

hombre de la ilustración en todos sus aspectos, en especial al avance de la cultura con respecto a la moral.

Por último, al ser la disposición a la personalidad la que permite abrigar la superación del mal, esta disposición debe concluir dejando el camino abierto para la continuación de la lucha en su contra a través de conceptos como: fe racional y esperanza.

### **C. I. Kant y la Ilustración**

Cassirer señala en el apartado: “La idea de la religión”, en su libro *La filosofía de la ilustración*, que es infundada la concepción que sitúa a la ilustración como una época de crítica corrosiva a la religión y su necesidad de aniquilamiento.

Cuando, siguiendo la idea tradicional, se intenta una caracterización general de la época de la ilustración, nada parece más seguro que considerar la actitud crítica y escéptica frente a la religión, como una de sus determinaciones esenciales. Si tratamos de verificar esta opinión a la luz de los hechos históricos concretos, tropezamos, por lo menos en lo que se refiere a la Ilustración alemana y a la inglesa, con las reservas y limitaciones más fuertes.<sup>127</sup>

---

<sup>127</sup> Ernst Cassirer. *La filosofía de la ilustración*, trad. Eugenio Imaz, FCE, México, 2000, p. 156.

Sus críticos más ásperos se encontrarán básicamente en Francia y en el enciclopedismo francés, quienes tendrán en Voltaire a su *caudillo*, y si éste tuvo la reserva de decir que su lucha no era *contra la fe* sino *contra la superstición, contra la iglesia* y no *la religión*, Cassirer advierte que sus posteriores seguidores no hacen ningún tipo de distinción o concesión. El enfrentamiento del enciclopedismo francés es total y sin cortapisas.

Le achaca, no solamente que constituye el obstáculo constante del progreso intelectual, sino, además, que se ha mostrado incapaz de fundar una auténtica moral y un orden político-social justo. D'Holbach insiste en este punto en su *Politique naturelle*. Sus ataques a la religión culminan en el de atribuirle que, al educar a los hombres en el temor ante tiranos invisibles, los hace serviles y cobardes frente a los déspotas de la tierra y sofoca en ellos toda fuerza capaz de dirigir con independencia su propia suerte.<sup>128</sup>

Los ataques del pensamiento francés hacia la religión van de un autor a otro, pero la constante que aparece es la necesidad de hacer a un lado la religión para el verdadero progreso del hombre, un progreso que cundirá en todas sus áreas y ámbitos, ya que las marcas de la religión son el *prejuicio*, la *servidumbre* y la *infelicidad*. Cassirer muestra estas ideas a través de Diderot, quien a su vez presenta este veredicto en un diálogo entre la naturaleza y el hombre.

---

<sup>128</sup> *Ídem.*

‘Es inútil, ¡o supersticioso! [...] que busques tu felicidad más allá de las fronteras del mundo en que te he colocado. Osa libértate del yugo de la religión, mi orgullosa competidora, que desconoce mis derechos; renuncia a los dioses, que se han arrogado mi poder, y torna a mis leyes. Vuelve otra vez a la naturaleza, de la que has huido; te consolará, espantará de tu corazón todas las angustias que te oprimen y todas las inquietudes que te desazonan. Entrégate a la naturaleza, entrégate a la humanidad, entrégate a ti mismo, y encontrarás, por doquier, flores en el sendero de tu vida’.<sup>129</sup>

La consigna de la ilustración quizá más evidente es que: el hombre debe ser capaz por sí mismo y por sus propios medios de ser el autor de su grandeza, de no basar su desarrollo científico, moral y político en nada ajeno a él. Debe quitar de sí todo yugo que impida su verdadero engrandecimiento, de lo contrario no obtendrá nada de verdadero valor. Por ello Kant dirá acertadamente que la ilustración:

es la *liberación del hombre de su culpable incapacidad*. La incapacidad significa la imposibilidad de servirse de su inteligencia sin guía de otro. Esta incapacidad es culpable porque su causa no reside en la falta de inteligencia sino de decisión y valor para servirse por sí mismo de ella sin tutela de otro. ¡Sapere aude! ¡Ten el valor de servirte de tu propia razón!: he aquí el lema de la ilustración.<sup>130</sup>

---

<sup>129</sup> *Ibíd.*, p.157.

<sup>130</sup> Immanuel Kant, “¿Qué es la ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Imaz, FCE, México, 2002, p. 25. (colección popular No. 147).

Pero, en lo que concierne a la religión, las pretensiones tanto de la ilustración alemana como de la inglesa respecto a la posición francesa no es la eliminación de ella, sino más bien una renovación, un replanteamiento que la purifique y universalice realmente. Intenciones que Kant claramente adopta en la llamada *Religión pura*, ya que encuentra en la moral un fuerte aliado para que todos los hombres dotados de razón práctica sean capaces de universalizar los mandamientos de Dios como mandamientos morales.

Si una de las constantes en la ilustración alemana es quitarse la tutela de los otros para pensar por sí mismos, no será menos la idea de renovación tanto en la ciencia como en la religión. Por eso esta tesis tenía que llegar a la religión, sin haber la intención de arrancarla de raíz como hierba mala.

La disputa no concierne ya a los dogmas particulares y a su exégesis, sino al tipo de certeza religiosa; no a lo meramente creído, sino al modo y al sentido, a la función de la Fe en cuanto tal. Por eso, sobre todo en el círculo de la filosofía alemana el empeño no se encuentra en la liquidación de la religión sino en su fundación trascendental y en su trascendental ahondamiento.<sup>131</sup>

No obstante que durante la ilustración se abordan una variedad de temas y problemas en torno a la religión, el problema del dogma del pecado original no se originó durante este tiempo, sino que la filosofía de este periodo lo “hereda del mundo intelectual de los siglos anteriores y tropieza con él y no le

---

<sup>131</sup> Ernst Cassirer. *Op. cit.*, p. 158.

incumbe más que abordarlo con los nuevos medios intelectuales conquistados.”<sup>132</sup> Lo cual, como sabemos, será el problema inmediato para Kant en la primera parte de su libro *La Religión*. Algunos de los nuevos medios intelectuales empleados por Kant serán: la fe racional, la libertad de elección y la no adopción del mal moral como herencia del pecado original por Adán y Eva. La época inmediata de la que hereda la ilustración el dogma del pecado original será el Renacimiento.

## **C. 2. Erasmo, Lutero y el mal moral**

El Renacimiento significó un regreso a los orígenes de la cultura europea, una vuelta a los griegos y a sus aportaciones en las áreas científicas y artísticas. Así como la lectura directa de las obras de estos pensadores mediante traducciones frescas y de fuentes directas. En religión esta renovación significó un regreso a las fuentes del cristianismo tanto a la palabra como a la creencia en Cristo.

El Renacimiento como retorno del hombre a sus posibilidades originarias, es, también, renovación religiosa. El hombre trata de volver a entrar en posesión de aquellas posibilidades que constituían la fuerza y vitalidad del mundo antiguo [...].

---

<sup>132</sup> *Ibíd.*, p. 159.



La reforma de la vida religiosa del occidente cristiano podía ser sólo resultado de un retorno a las fuentes del cristianismo como tal: es decir, no a los teólogos o a la teología grecooriental, sino a la palabra misma de Cristo, a la verdad revelada de la Biblia. Aquel *renacer* espiritual, aquella *reforma* total del hombre, que la predicación de Cristo había anunciado y promovido, podía tener otra vez su sentido originario y convertirse en realidad sólo con un retorno a la palabra divina, tal como está expresada en los Evangelios y en los demás libros de la Biblia. La palabra de Dios se dirige no a los doctos, sino a todos los hombres como tales, y no quiere reformar la doctrina, sino la vida. Una renovación religiosa, en el espíritu del Renacimiento, debía tender a hacer revivir directamente la palabra de Dios en la *conciencia* de los hombres, librándola de las superestructuras tradicionales, devolviéndola a su forma genuina y a su poder salvador.<sup>133</sup>

A esta reforma religiosa del Renacimiento se le unió el Humanismo, que con su vuelta al texto Bíblico encontró en el gran pensador y filólogo Erasmo a uno de sus personajes más influyentes.<sup>134</sup> Sin embargo Cassirer menciona que si tienen Humanismo y Reforma un *plano común*, sus raíces están separadas; ese punto de divergencia es el *pecado original*.<sup>135</sup> En el Humanismo penetra con más fuerza *el espíritu del pelagianismo* y con él su rechazo a *la tradición agustiniana*. Esto significó el enfrentamiento de dos posturas diferentes que terminaron siendo antagónicas: el pelagianismo y el agustinismo. Para la primera postura y con Pelagio como su adalid, la libertad

---

<sup>133</sup> Nicolás Abbagnano. *Historia de la filosofía*, Vol. 2, trad. Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar, Hora, Barcelona, 1982, p. 85.

<sup>134</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>135</sup> Cf. Ernst Cassirer. *Op. cit.*, p. 161.

humana habría permanecido intacta en el hombre aún con en el pecado de los primeros padres, de modo que la libertad colaboraría de manera insustituible en la salvación personal. Para la segunda y con san Agustín, aquel primigenio pecado pervirtió la bondad humana haciendo necesario la gracia divina, pues las solas fuerzas del hombre son insuficientes. La reforma emprendida por Lutero creyó, en un inicio, encontrar en Erasmo un aliado, mas la diferencia sobre el libre albedrío terminaría de forma irreconciliable. Erasmo define la libertad como la “fuerza de la voluntad humana por la que el hombre puede inclinarse hacia las cosas que llevan a la salvación eterna o puede alejarse de ellas.”<sup>136</sup> Esta concepción sobre la libertad de elección fue lo que Lutero enfrentó, para quien la sola fe servil es suficiente para alcanzar la salvación.

‘Pues mientras un hombre esté convencido de que puede hacer lo más insignificante por su salvación, tiene confianza en sí mismo y no desespera radicalmente en sí mismo; no se humilla, por lo tanto, delante de Dios, se imagina que llegará a salvarse o, por lo menos, espera o desea ocasión, tiempo y obra para ello. Quien no duda que todo depende de la voluntad de Dios, quien desespera completamente de sí mismo, ése no nos escoge a nosotros, sino que espera al Dios que puede salvar; ése es quien está más cerca de la gracia que le salvará’<sup>137</sup>

---

<sup>136</sup> Nicolás Abbagnano. *Op. cit.*, p. 89. Agrega Abbagnano líneas abajo que para Erasmo, esa libertad es para que el hombre se salve a sí mismo y la Biblia muestra ese hecho mediante conceptos como: merito, juicio y culpa. Además si no es posible dicha libertad no tendrían sentido las prescripciones, las amenazas y las promesas divinas.

<sup>137</sup> Ernst Cassirer. *Op. cit.*, p. 162.

Haremos aquí un paréntesis breve para exponer algunas de las tesis de Pelagio y su controversia con san Agustín, tratando así de relacionar posteriormente algunas de esas tesis que el Humanismo recoge y que colocan a Kant como el último de los seguidores de Pelagio. Esas tesis las resumiremos en la idea del pecado original y la libertad o el libre albedrío; las cuales nos servirán para trazar el enlace entre Erasmo y Kant.

Los datos sobre el nacimiento de Pelagio no son precisos pero algunos autores medievales lo han situado en Bretaña el mismo día y año que san Agustín (354).<sup>138</sup> Pelagio valora fuertemente tanto la idea del *deber* como un *optimismo* en la naturaleza humana capaz de dirigirse por sí misma a su propia salvación, “sólo se asegura la salvación del cristiano que cumpla los *mandata* de Dios poniendo en juego todas sus energías. Dios ha dado al hombre tal capacidad, ya que ha equipado a la naturaleza humana con la voluntad libre y con el don del discernimiento del bien y del mal, dones que representan una, por así decirlo, *naturalis sanctitas*.”<sup>139</sup> Sobre el pecado original, Pelagio comenta que la falta de Adán “era solo una culpa personal y sólo podía influir negativamente en la humanidad como ejemplo de desobediencia al precepto de Dios. La voluntad libre del hombre se conservó sin menoscabo y cada

---

<sup>138</sup> J. Lebreton y Jacques Zailler. *Historia de la iglesia. De los orígenes a nuestros días*, trad. Ángel Urbán, EDICEP, España, 1976, p. 84.

<sup>139</sup> Jedin, Hubert. *Manual de historia de la iglesia (II)*, Herder, Barcelona, 1990, p. 236.

hombre puede, incluso después de la caída de Adán, evitar el pecado en virtud de su libre decisión frente al bien y el mal.”<sup>140</sup> Mientras tanto de la libertad menciona que: “ ‘Todos están gobernados por su voluntad personal, cada uno es dejado a su arbitrio particular’ .”<sup>141</sup> De modo que esa libertad con la cual es posible elegir autónomamente, se ejerce con tal autoridad que el hombre puede arribar a un estado de impecabilidad. “ ‘El hombre puede, si lo desea, estar exento de pecado’ .”<sup>142</sup>

San Agustín responde a la idea del pecado original como aquel que es transmitido a toda la descendencia de Adán, lo cual hace necesario la intervención de Dios y la gracia divina, pues las solas fuerzas humanas no son suficientes para retornar a la pureza que precedía al hombre antes del pecado original. Esta postura sobre el pecado como aquel que introdujo la corrupción del hombre y la especie en el acto de transgresión a la ley, la presenta san Agustín con apoyo en el texto bíblico, *Rom V*, 12, *Rom VII*, 19.\*

---

<sup>140</sup> *Ibíd.*, p. 238. Pelagio agrega en una obra, *Comentario sobre San Pablo*, ‘que sería injusto que el alma nacida hoy y que no procede de la masa de Adán llevase el pecado tan antiguo de otro, pues ninguna razón permitiría admitir que Dios que perdona al hombre sus propios pecados le imputase los de otro.’ J. Lebreton y Jacques Zailler. *Op. cit.*, p. 90. En otra obra, *De natura*, reitera que “no es admisible que, sin saberlo nosotros y por el hecho de nuestro nacimiento, llevemos con nosotros una falta que no proviene de nosotros.” *Ídem*.

<sup>141</sup> J. Lebreton y Jacques Zailler. *Op. cit.*, p. 89.

<sup>142</sup> *Ídem*.

\* *Rom V*,12: Un solo hombre hizo entrar el pecado en el mundo, y por el pecado la muerte. Después la muerte se propagó a todos los hombres, ya que todos pecaban.

*Rom VII*, 19: De hecho no hago el bien que quiero, sino el mal que no quiero.

La esencia del pecado de Adán la entiende [san Agustín] como alejamiento del alma de Dios para volverse al mundo, como *amor sui*, que se manifiesta con la mayor fuerza en la *concupiscentia*, que a su vez se puede constatar de la manera más acusada en el apetito sexual. Que desde Adán es la humanidad, una *massa peccati* necesitada de redención, se lo revela también la mirada a la situación completa de la humanidad con su tremenda miseria [...].<sup>143</sup>

De manera que la especie humana infectada por el pecado de su ascendencia, Adán, el progenitor de la humanidad, requiere de la intervención divina para su salvación. Además san Agustín reinserta y revaloriza otros medios para la salvación que la postura de Pelagio minimiza, si no es que los barría, al ser la sola libertad inalienable la que nos salva si la usamos correctamente.<sup>144</sup> Estos otros medios serán la oración, los sacramentos, Cristo visto no sólo como ejemplo moral, sino, revalorando su sacrificio redentor;<sup>145</sup> asimismo recupera la autoridad eclesial, innecesaria si la voluntad libre es suficiente para la salvación.

---

<sup>143</sup> Jedin, Hubert. *Op. cit.*, p. 249. De hecho “Lutero confunde pecado original con concupiscencia. Al ver que la concupiscencia persevera en el hombre aun después del bautismo, entiende que el bautismo no ha borrado el pecado original, aunque lo ha perdonado”. Lucas F. Mateo Seco. *Martín Lutero: sobre la libertad esclava*, Editorial Magisterio Español, España, 1978, 127-128. pp. (colección Crítica Filosófica).

<sup>144</sup> Pelagio reforzaba esta idea citando el *Eclesiastés XV*, 14-17. “El fue quien al principio hizo al hombre, y le dejó en manos de su propio albedrío. Si tú quieres, guardaras los mandamientos, para permanecer fiel a su beneplácito. El te ha puesto fuego y agua a donde quieras puedes llevar tu mano. Ante los hombres la vida está y la muerte, lo que prefiera cada cual, se le dará.” Biblia de Jerusalén.

<sup>145</sup> La vida de Cristo, es para Pelagio el mejor ejemplo de una vida moralmente recta, aunque solo eso, y su resurrección evidencia de lo que le espera al hombre moral salvo sólo por su libre voluntad. “Además, a los cristianos en especial ofrece Dios en la vida modélica de las grandes figuras bíblicas, pero sobre todo en la vida ejemplar de Cristo, una ayuda de gracia que los espolea a la <<justicia perfecta>>. Justamente con el ejemplo de Cristo se hace además referencia a la recompensa celestial que aguarda al cristiano tras una vida perfecta.” Jedin, Hubert. *Op. cit.*, 236-237. pp.

[Pelagio] Alaba hasta tal punto la obra del Creador (de la naturaleza humana, en modo alguno debilitada por el pecado de Adán), que no hay la menor necesidad de Salvador. Agustín contrapone su tesis de la *natura vulnerata, sauciata, perdita* que hace imprescindible una gracia sanante y salvadora, la *gratia Christi*; que el cristiano debe implorar incesantemente. La obra salvífica de Cristo viene socavada por Pelagio, que niega también de hecho la necesidad de la oración cuando asegura que las facultades naturales del hombre tienen la capacidad de alcanzar por sí mismas la salvación.<sup>146</sup>

Las posturas entre san Agustín y Pelagio son divergentes, pues “El sistema de Agustín está ‘centrado’ en la gracia al igual que el de Pelagio lo estaba sobre la libertad”.<sup>147</sup>

Por otro lado, en el periodo renacentista entre la polémica de Erasmo y Lutero, entre la libertad y el pecado original que nos ha imposibilitado para ser parte activa en nuestra salvación, Erasmo trata de resolverla con una postura *ecléctica*, la gracia es *causa principalis* y la libertad *causa secundaria*, sin embargo dicha solución es insuficiente pues:

atribuyendo la salvación humana a la cooperación del esfuerzo del hombre con la gracia divina, atribuye a ambos el mismo valor determinante y así no resuelve el problema. La actitud de Erasmo sobre esta cuestión es dictada por el predominio que en él tiene la exigencia filosófica humanística sobre la religiosidad: quiere salvar la dignidad y el valor del hombre, que son inconciliables sin la libertad y,

---

<sup>146</sup> Jedin, Hubert. *Op. cit.*, p. 241.

<sup>147</sup> J. Lebreton y Jacques Zaïller. *Op. cit.*, p. 98.

por ello, se resiste a la tesis extremista de Lutero, que expresa, por el contrario, la esencia misma de la vida religiosa: la dependencia absoluta del hombre respecto a Dios y el reconocimiento de que sólo a Dios pertenece la iniciativa determinante de la salvación.<sup>148</sup>

El problema entre la postura de Erasmo y la de Lutero estriba en si el hombre puede, mediante su libertad, hacer lo suficiente para su salvación o, si por el contrario, la sola fe y la gracia divina han de salvarlo. Lutero niega rotundamente que el hombre puede obrar en beneficio de su mejora moral, además de sostener la idea de que la naturaleza humana ha quedado irremediabilmente corrompida por el pecado de Adán, por lo que sólo puede obrar el mal. “En efecto, Lutero considera que el hombre ha sido corrompido totalmente por el pecado de Adán. Esta corrupción es total e insanable. Por eso Dios, en atención a los méritos de Cristo, no la imputa, pero tampoco puede ser curada. El hombre está irremisiblemente corrompido, y por eso no es libre. Siempre e inevitablemente obra el mal.”<sup>149</sup> Erasmo mantendrá su confianza en el hombre y la libertad para promover su ascender a lo divino o su caída en el mal. Es decir, mientras Erasmo pregona la fuerza y capacidad de la razón como digna guía, en su uso correcto y apropiado, de nuestra salvación, Lutero no la acepta e incluso rechaza que pueda hacer algo, aunque fuese ínfimo, para el bien y la salvación. Pues toda obra humana es siempre

---

<sup>148</sup> Nicolás Abbagnano. *Op. cit.*, p. 90.

<sup>149</sup> Lucas F. Mateo Seco. *Op. cit.*, p. 58.

mala y si se hace pensando en un bien se incurriría doblemente en el mal, ya que tanto la razón como la voluntad están totalmente arruinadas para el bien desde el pecado de Adán.

Erasmus cree en el hombre. Sin caer en los excesos de Pelagio, -<<quien concede al libre albedrío más de lo justo>>- defiende que la gracia no destruye el libre albedrío o <<la fuerza de la voluntad que capacita al hombre para interesarse o no en todo lo que concierne a su salvación>>. Si no hay libre albedrío, ¿cómo se puede hablar de ética o moralidad? La tesis Luterana –piensa Erasmo- es contraria al Evangelio, induce al quietismo y constituye un grave peligro para la moralidad. Defender la libertad, voluntad y responsabilidad humanas –dice Erasmo-, y, consiguientemente, el mérito o demérito de nuestras acciones, no significa, en absoluto, menoscabar la soberanía de Dios; al contrario, <<debemos esforzarnos con toda nuestra capacidad, recurrir al remedio del arrepentimiento y, por todos los medios, tratar de obtener la misericordia divina: sin lo cual no son eficaces ni la voluntad ni el esfuerzo del hombre>> (...), además, <<nadie debe desesperar del perdón por parte de un Dios misericordiosísimo por naturaleza>>.<sup>150</sup>

La ponderación que hizo Erasmo tanto de la libertad humana y de la responsabilidad propia en la determinación de nuestros actos, Lutero la consideró como una vuelta a la vieja herejía pelagiana<sup>151</sup>. Sin embargo el

---

<sup>150</sup> Agustín Devesa del Prado. *Martín Lutero (1483-1546)*, Ediciones del Orto, España, 1998, 54-55. pp. (Colección *Filósofos y Textos*).

<sup>151</sup> “El diagnóstico luterano no deja de ser acertado, y, sobre todo, coherente con su propia posición. Más tarde podrá señalar no sin fundamento el simipelagianismo subyacente a ciertas afirmaciones erasmianas. No cabe duda de que en Erasmo lo humano prevalece sobre lo divino, de que su quehacer es antropocéntrico y no teocéntrico; no cabe duda que tampoco para Lutero –y aquí radica quizá lo más grave de su pensamiento y su más trágica influencia-, lo divino exige la aniquilación de lo humano”. La posición semipelagiana admitía “la necesidad de la gracia para realizar actos saludables, pero negaban esta



humanista tenía que defender sus posiciones y evitar caer en una retrógrada visión del hombre, quizá incluso visto menos que infante respecto a sus decisiones morales en cuanto ni el bien ni el mal podía atribuírsele, pues siempre le gobernaba Dios o el Diablo. Sin embargo el giro humanista ya estaba dado y si algo digno debía atribuirse al hombre sobre su salvación, era la ayuda o cooperación que podía prestar en la decisión libre de ser parte activa en su mejora. Así Kant le atribuye al hombre una voluntad sana que tendrá que hacerse meritoria de la ayuda divina si espera compensar el bien que a su acto falta, y esto es posible únicamente porque el hombre actúa libremente en su elección. Esta posición de Kant no deja de ser peculiar: por un lado y acercándose a Pelagio, nuestra voluntad esta incorrupta con respecto al pecado original y en este sentido, la libertad es nuestro mejor recurso para salvarnos; sin embargo, y aquí se distancia de Pelagio colocándose ahora de lado de san Agustín, nuestra sola voluntad no puede salvarnos y menos aún puede llevarnos a un estado de impecabilidad. Por el contrario, necesitamos de Dios para vencer el mal radical de nuestra naturaleza, pues aunque podemos avanzar hacia el bien mediante nuestra libertad, no podemos hacer aquello que acabe de raíz el mal moral en nosotros y menos aun en la humanidad.

---

necesidad para emprender el camino de acceso sobrenatural a Dios, es decir, para el comienzo del camino que lleva a la fe”. Lucas F. Mateo Seco. *Op. cit.*, 34, 37. pp. Nota.

Aunque no sea difícil apreciar, hasta cierto punto, el vínculo entre Pelagio y Kant, entre la idea del pecado como culpa personal e intransferible, y el uso autónomo que de la libertad puede hacerse en vista de la propia salvación o condenación, sin embargo es una falta simplificar la postura religiosa de Kant ante la de Pelagio cuando ambos tratan de resolver el mal moral.<sup>152</sup> Puesto que podemos observar que las ideas pelagianistas de Kant o al menos las que consideramos fundamentales para nosotros: la libertad que el sujeto tiene para elegir la máxima de sus acciones y así ser él mismo quien por sus méritos se salve, y la idea del pecado original que no transmite Adán a su descendencia, son moderadas por su idea de la profundidad con que se ocultan los incentivos en el corazón y la incapacidad del hombre para salvarse por sus solas fuerzas.

Pelagio lleva al extremo la idea de la libertad anulando la intervención divina. Mientras Kant la regula con nuestra limitación o incapacidad para conocer en su total claridad el fundamento último de nuestras máximas. Es decir, si Pelagio considera que el hombre puede elevarse por sí mismo y sólo por su libre albedrío a un estado de impecabilidad o santidad en donde bien podemos ser prácticamente semejantes, y quizá extremando la idea, superiores

---

<sup>152</sup> Aun cuando otras posturas de Pelagio no sean ajenas a Kant, como: la lectura moral de la Biblia, Cristo como ejemplo principal de la vida moral, la desvalorización de elementos ajenos a la propia libertad como salvación y por ello, minimización de la autoridad eclesial frente a la autoridad de los principios morales.

a Cristo. Kant lo rechaza categóricamente, pues argumenta que al hombre únicamente le es posible, al menos en este mundo, la virtud y nunca la pureza del estado de la santidad.

La ley moral es santa (inviolable) y exige santidad de las costumbres, si bien toda perfección moral a la cual puede llegar el hombre siempre es únicamente virtud, es decir, una intención conforme a la ley por *respeto* a la ley, y por lo tanto, conciencia de una tendencia continua a transgredirla, o por lo menos a la impureza, es decir, a mezclar la obediencia a la ley con muchos fundamentos determinantes inauténticos (no morales) [...]<sup>153</sup>

Además, porque no conocemos ni podemos conocer con exactitud la pureza de nuestras máximas, la salvación no está totalmente en nuestras manos, pues aunque debemos actuar como si ésta estuviera únicamente en nosotros, la pureza de la intención escapa a nuestro más sincero conocimiento, debido a la profundidad del corazón, con lo cual se posibilita que a la propia razón se le falsee u oculte un incentivo opuesto a la moral. Por ello Dios será Juez de nuestras máximas y aquel que completará lo que a la pureza de nuestra conversión le falte. Así Kant podrá decir, a la par de Erasmo, que Pelagio *concede al libre albedrío más de lo justo*, buscando, en oposición a éste último, que la libertad no excluya la intervención divina, ni que la gracia

---

<sup>153</sup> Kant. *Crítica de la razón práctica*, [128].

divina socave la libertad humana. Por ello, Kant señalará, no en pocos lugares, que Dios completará lo que a la pureza de nuestra intención -electa libremente- falte a su realización: “si obramos tan bien como está en nuestro *poder*, [podemos] esperar que lo que no está en nuestro poder, nos vendrá de otra parte, sepamos o no de qué manera.”<sup>154</sup> Difícilmente puede reducirse a Kant a la postura pelagiana a partir de dos objeciones fundamentales para él; en primer lugar, la intervención de mecanismos de falsificación de incentivos que actúan en el hombre mediante la profundidad del corazón y de una razón sierva, la cual suele aceptar incentivos morales no puros, impidiendo así un actuar estrictamente moral. Esto conlleva a que Kant acepte que esta limitación, intrínseca a nuestra naturaleza, tanto en la elección de incentivos puros como en su indagación y escrutinio sea lo que permita aceptar o elegir aquellos incentivos que en otras condiciones serían necesariamente rechazados. En segundo lugar, se debe a que en el mundo sólo nos es posible alcanzar la virtud, que expresa una constante y continua lucha del sujeto que se halla frente a incentivos plenamente reconocidos y aceptados como

---

<sup>154</sup> *Ídem.*, Nota. En el libro de *La Religión* menciona que: “según la Religión moral [...] es principio lo que sigue: que cada uno ha de hacer tanto como esté en sus fuerzas para hacerse un hombre mejor; [...] cuando ha empleado la disposición original al bien para hacerse un hombre mejor, puede esperar que lo que no está en su capacidad sea suplido por una cooperación más alta. [Agrega incluso líneas más abajo] <<No es esencial, y por lo tanto no es necesario para todo hombre, saber qué es lo que en orden a su beatitud hace o ha hecho Dios>>, pero sí saber *qué tiene que hacer él mismo* para hacerse digno de esta asistencia.” Kant. *RLMR*, p. 75; VI. 52.

contrarios a la moral. Virtud, menciona Kant, significa tanto en griego como en latín “denuedo y valentía y, por lo tanto, supone un enemigo.”<sup>155</sup> Enemigo frente al que no nos está permitido claudicar en ningún momento si se aspira y espera aquello que Pelagio niega rotundamente, la intervención divina para concluir el bien de nuestras acciones, aun cuando jamás se nos permita saber en qué consiste.

Con esta breve reseña queremos destacar dos de las ideas que en la ilustración resurgen con un nuevo semblante y que serán tratadas bajo la nueva concepción moral-religiosa: el dogma del pecado original y el vencimiento del mal. Esta es la herencia que Kant recoge y que trata en la nueva época abierta por la ilustración mediante, la salvación como elección y acto personal de un sujeto libre. Ese avance sobre el mal propone para Kant, una lectura moral de los Evangelios, la no determinación de la voluntad por el mal como resultado de la herencia de los padres en el origen del tiempo y de la historia, y la posibilidad de la participación activa del sujeto en su salvación; lo que implica desde la perspectiva moral, la necesidad de hacer explícito, dentro de lo posible, el mejoramiento de los actos humanos y un continuo progreso moral del sujeto.

---

<sup>155</sup> Kant. *RLMR*, p. 77; VI, 57.

### C.3. Religión-moral: reducción o ensanchamiento

Para Kant la verdadera religión debe manifestarse en la conversión del corazón, es decir mediante un verdadero cambio en la intención moral de los hombres. De modo que no debemos situar la pureza personal en una actitud ritualista-religiosa, sino en nuestro obrar moral. De ahí que Kant ponga de relieve el aspecto moral del cristianismo por encima de cualquier otro.

*La idea moral del padre de los hombres: ésta será la clave religiosa y teológica de la ilustración [...]. La religión y la teología están al servicio del progreso moral de la humanidad: situarlas en otro contexto significa privarlas de todo sentido. De ahí que, tanto la religión natural, como la teología moral –las otras dos nuevas ofertas de la ilustración- tengan su fundamento en el valor que la idea de Dios supone para la moral.<sup>156</sup>*

Gómez Caffarena menciona en el prólogo a *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, que la religión natural no es una reducción a lo moral: “Pero Kant no <<reduce>> la religión a moral; porque quizá lo que la noción descubre es cuánta religiosidad había en las básicas posiciones kantianas.”<sup>157</sup> Nosotros, no obstante, creemos que hay una cierta reducción al hacerse básicamente una lectura moral de los Evangelios y aceptarse a Jesús únicamente bajo una enseñanza moral. En este sentido Kant desacraliza

---

<sup>156</sup> Adela Cortina. *Ética Mínima*, Tecnos, España, 2001, p. 219.

<sup>157</sup> Immanuel Kant. *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Prol. José Gómez Caffarena, Trotta, Madrid, 1999, p. XVII.

primeramente la figura divina de Cristo, puesto que si hemos de tomar su vida ejemplar como modelo de vida moral, Cristo debió tener una naturaleza cualitativamente idéntica a la del hombre; pues si en algún sentido poseyó un rasgo divino que lo pusiera anticipadamente por encima de las flaquezas y tentaciones que el hombre por su condición natural sufre, enfrenta y busca superar, la idea de Cristo como aquel que se sacrificó por el bien del mundo sería loable, pero inservible como modelo de vida por la condición divina que lo distingue. Pues si la naturaleza de Cristo “fuese pensada como sobrehumana hasta el punto de que una pureza inmutable de la voluntad, no adquirida, sino innata, hiciese absolutamente imposible para él toda transgresión, entonces la distancia respecto al hombre natural se haría tan inmensamente grande que aquel hombre divino ya no podría ser puesto como *ejemplo* para éste.”<sup>158</sup> Además el propósito principal de la religión-moral es la conversión del corazón, el cambio del carácter moral de las personas para prevalecer de ahora en adelante en una virtud inquebrantable. Por ello el uso de la Biblia debe colocar en la interpretación moral de los hechos bíblicos todo su esfuerzo y empeño. Pues toda interpretación que no sólo limite, sino que vaya en contra de la ley moral única cognoscible de manera universal y necesaria para todo ser dotado de razón, tendría que ser suspendida y reencauzada hacia la ley

---

<sup>158</sup> Kant. *RLMR*, p. 85; VI, 64.

moral. Kant menciona que la interpretación bíblica puede hacerse de manera *auténtica o doctrinal*. “En el primer caso la interpretación ha de ajustarse literalmente (bajo un prisma filológico) al pensamiento del autor; en el segundo cuenta, sin embargo, con la libertad de atribuir al texto (desde una perspectiva filosófica) aquel sentido que se adopta en la exégesis con un propósito práctico-moral (edificante para el neófito); ya que la creencia en una mera proposición histórica es algo inerte de por sí.”<sup>159</sup> De modo que, si para Kant el interés por el cambio del corazón es verdadero no cabe duda que la lectura moral del Evangelio es necesaria, obligatoria e insustituible. Pues ésta muestra la verdadera enseñanza de Jesús como reformador moral.

[Así] la interpretación *doctrinal*, [...] no pretende averiguar (de un modo empírico) el sentido que haya podido querer dar a sus palabras el autor sagrado, sino el significado doctrinal que la razón (*a priori*) le puede atribuir bajo un prisma moral aprovechando un determinado pasaje bíblico tomado como texto, representa el único método bíblico-evangélico para instruir al pueblo en la verdadera e íntima religión universal, tan diferente del credo particular de la Iglesia en tanto que credo histórico; en este método todo se desarrolla sincera y abiertamente, sin engaños, mientras que, por el contrario, con un credo histórico, que nadie se ve capaz de probar, colocado en el lugar de la fe moral (la única que nos hace bienaventurados), que todo el mundo capta, el pueblo bien puede recusar a su maestro, el sentirse *embaucado* en sus miras (que necesariamente debe tener).<sup>160</sup>

---

<sup>159</sup> Kant. *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, p. 45.

<sup>160</sup> *Ibíd.*, p. 46. Kant incluso agrega líneas abajo reiterando el uso moral que debe tener la Biblia como auténtica interpretación de la palabra divina. “Con respecto a la religión de un pueblo al que se le ha enseñado a respetar una sagrada escritura, la interpretación doctrinal



Esto no significa que la religión se resuma en notas morales, puesto que al unirse a ésta última la ayuda a extender sus principios hacia la figura de un Dios moral con la intención de resolver el problema del mal insoluble a la sola moral y las fuerzas del hombre. “En cualquier caso, hay que reconocer que la filosofía moral kantiana tenía lagunas que necesitaban de complementos importantes. El que ellos vengan ligados a la consideración de la religión quizá no era necesario; pero es comprensible. La religión queda, eso sí, por el hecho de ser abordada desde este ángulo inicial, algo sesgada y con peligro de unilateralidad.”<sup>161</sup> Finalmente si la religión corre el peligro de circunscribirse solamente a lo moral, es porque Kant tiene la intención de hacer principalmente, si es que no únicamente, una lectura moral de los evangelios. Única que a su parecer cumple la función que la verdadera religión debe tener: la conversión del corazón y por otro lado, permite realmente universalizar los principios de Dios en cuanto son morales.

---

de dicha escritura, referida a su interés moral para el pueblo (cifrado en la edificación, el mejoramiento moral y llegar a ser bienaventurados), supone al mismo tiempo su interpretación auténtica, esto es, así es cómo Dios quiere que se comprenda su voluntad revelada en la Biblia.” *Ídem*.

<sup>161</sup> José Gómez Caffarena. “Kant y la filosofía de la religión”, en Dulce María Granja Castro (coord.), *Op. cit.*, p. 198.

#### **C.4. Kant y el progreso moral**

Las aportaciones de Kant en el terreno de la religión no concluyen con la sistematización de la teología moral, ni con el rechazo categórico del pecado original como heredado, ni con el traslado de la revelación histórica al plano moral. Para nosotros hay una aportación más a partir de la idea del mal radical en el hombre. Idea con la que Kant pone en entre dicho los avances resultantes de la razón y de la idea de progreso en la humanidad al ser la misma ilustración el punto de ruptura con el pasado. Kant reconoce la disparidad del avance entre la ciencia y la moral. Los logros científicos no se traducen necesariamente en una mejora moral, por el contrario, la falsedad y la hipocresía con que la humanidad se mueve en la cultura es un refinamiento en la maldad misma.

De modo natural la cultura del talento, de la destreza y del gusto con su consecuencia: la abundancia, se adelanta en los progresos del género humano al desarrollo de la moralidad; y este estado es el más agobiante y peligroso, lo mismo para la moralidad que para el bienestar físico; porque las necesidades crecen mucho más deprisa que los medios de satisfacerlas.<sup>162</sup>

La primera crítica de Kant, hecha en *La Religión*, es a través de la segunda disposición, llamada a la humanidad, sobre la que se injertan los vicios de la

---

<sup>162</sup> Immanuel Kant. “El fin de todas las cosas”, en *Filosofía de la historia*, trad, Eugenio Imaz, FCE. México, 2002, p. 130.

*cultura* en el más alto grado de maldad; otra muestra es la relación entre los Estados, siempre en continuo deseo por hacer la guerra; conjuntamente está su reiterado juicio sobre la imposibilidad de conocer el incentivo último de las máximas. Juicio que surge desde la primera *Crítica*<sup>163</sup> y que tal parece nunca abandona, pues en *La Religión* vuelve a presentarse con la profundidad del corazón. Estos son algunos de los puntos dentro de su concepción antropológica que van en contra de la ciega confianza de la mayoría de los ilustrados, además del no reconocimiento de los límites de la razón.

Kant se había dado prisa en poner de manifiesto que las exigencias de la razón práctica no coinciden necesariamente con las de la razón teórica, que el avance de nuestros conocimientos no garantiza por sí solo que hayamos de comportarnos más decentemente o ser mejores que la razón; en fin, tiene sus límites. Y que, creyeran lo que creyeran los restantes ilustrados, en el reino de la razón no sólo hay <<luces>> sino asimismo <<sombras>>, dependiendo en definitiva de nosotros que éstas no prevalezcan sobre aquéllas.<sup>164</sup>

De este modo, las reservas tomadas por Kant sobre los límites de la razón y el retraso de lo moral con respecto a las ciencias de la naturaleza serán el prelude sobre las posteriores críticas a la razón instrumental.

---

<sup>163</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*, traducción, prólogo, notas e índice, Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 2002, A551/B579.

<sup>164</sup> Javier Muguerza. *Art. cit.*, p. 134.

Kant declara que si bien la época en la que vive no es *ilustrada*, al menos sí es una época de *ilustración*. Con esta idea Kant demuestra no obstante, su confianza tanto en que el hombre puede separarse de la tutela de otro para pensar por sí mismo como en la capacidad que posee para tomar la responsabilidad de su propia moralidad encaminada a un continuo mejoramiento. La ilustración era el punto de rompimiento de las viejas y dogmáticas ataduras que le impedían al hombre pasar por el filtro de la razón toda enseñanza práctica y científica; además la disposición a la personalidad permanecía intacta a toda maldad y a la culpable incapacidad del hombre; incluso a la tiranía con que se ejercía el poder sobre los pensadores (recuérdese el conflicto entre Kant y Federico Guillermo II, a partir de la publicación del libro de *La Religión dentro de los límites de la mera razón*). “*La ilustración* nos va a parecer como un proceso de crecimiento, a través del cual el germen imborrable de la <<disposición moral>> [...] del hombre se va desarrollando con creciente fuerza y en un número cada vez más significativo de los individuos que componen la sociedad.”<sup>165</sup> De manera que la disposición al bien en la naturaleza humana es el medio con el cual el hombre encuentra la posibilidad de salir del mal. La tercera disposición indispensable para este progreso hacia el bien es la disposición a la personalidad, definida como:

---

<sup>165</sup> Enrique M. Ureña. *La crítica kantiana de la sociedad y la religión. Kant, predecesor de Marx y de Freud*, Tecnos, Madrid, 1979, p. 55.

“susceptibilidad del respeto por la ley moral *como de un motivo impulsor, suficiente por sí mismo, del albedrío.*”<sup>166</sup> Kant señaló desde la primera parte de *La Religión* que sobre esta disposición *absolutamente nada malo puede injertarse.*

La postura pesimista con la que se suele identificar a Kant, con relación al progreso moral, es por el momento suspendida a partir de esta disposición que el mal no puede borrar. Aunque veremos más adelante que Kant a veces oscila entre la duda y la esperanza, la realidad insuperable del mal y la fe en dominarlo; sin embargo, el germen que permanece al resguardo del mal no puede brotar por sí mismo e iniciar la transformación del sujeto si éste no participa en su misma regeneración o surgimiento. Dicha disposición plantea el problema entre lo que el sujeto debe hacer y aquello que ha de hacer Dios para la total superación del mal. Es decir, cómo compaginar sin contradicción que sea el propio sujeto el que por su mismo esfuerzo inicie su salida del mal en cuanto es un sujeto libre y, por otro lado, el hecho de que para vencer el mal necesita siempre de la ayuda divina porque es un ser limitado.

Pero la distancia entre el bien que debemos efectuar en nosotros y el mal de que partimos es infinita y en cuanto tal no alcanzable en ningún tiempo por lo que toca al acto, esto es: por lo que toca a la adecuación de la conducta con la santidad de la ley. Con todo, la calidad moral del hombre debe concordar con esa santidad.

---

<sup>166</sup> Kant. *RLMR*, p. 45; VI, 27.

Tal calidad, por lo tanto, ha de ser puesta en la intención, en la máxima universal y pura de la concordancia del comportamiento con la ley, como en el germen a partir del cual debe ser desarrollado todo bien; intención que emana de un principio santo que el hombre ha acogido en su máxima suprema. Un cambio de intención que tiene que ser también posible, puesto que es deber.<sup>167</sup>

El problema insuperable es la disparidad que siempre existirá entre la voluntad del sujeto y la santidad de la ley, la tensión irreductible entre la ley del amor a sí mismo y la ley moral. Por lo que el acto jamás expresará la pureza que el sujeto adopta en su corazón, la conversión del sujeto hecha y sostenida atemporalmente (pues no puede indicarse cuándo sucedió debido a que es un acto libre) nunca podrá encontrar una expresión suficientemente adecuada en el acto. La dificultad estriba en el hombre entendido como criatura, y, en este sentido, el concepto de limitación actúa como restrictivo para la plena identificación del bien que surge en la intención de la máxima con su manifestación en el acto.

Ahora bien, la dificultad consiste en cómo la intención puede valer por el acto, el cual es *siempre* (no en general, sino en todo momento) deficiente. La solución estriba en que el acto, como progreso –continuado al infinito- del bien deficiente hacia lo mejor, sigue siendo siempre deficiente según nuestra estimación, en cuanto que nosotros estamos inevitablemente restringidos a condiciones de tiempo en los conceptos de la relación de causa y efectos; de modo que el bien en el

---

<sup>167</sup> *Ibíd.*, p. 88; VI, 66.

fenómeno, esto es: según el *acto*, hemos de considerarlo *en todo tiempo* en nosotros como insuficiente para una ley santa [...].<sup>168</sup>

Su finitud como criatura trae consigo al mismo tiempo una limitada actuación para su mejoramiento moral, la santidad de la ley se vuelve inasequible para esa criatura con pretensiones morales que intentan ir más allá de la virtud. A dicha limitación se agrega la imposibilidad de conocer el fondo último de su intención; por lo que, como criatura jamás logrará tener total conciencia de su cambio de intención hacia la pureza. De modo que el sujeto encuentra serias complicaciones para salir del mal, ya que su parte física intenta, en todo tiempo, ser el único incentivo para el cumplimiento de la ley, así que lo limitado de su ser lo convierte en dependiente siempre para su bienestar. La condición mendicante o dependiente del hombre nunca encuentra total sosiego, por lo que los distintos mecanismos que hacen pasar por puros los incentivos fraudulentos actúan para hacer coincidir la máxima invertida con la voluntad, sin que la razón advierta, en un sentido absoluto, la inversión de esos incentivos. De modo que el sujeto jamás sabe bien a bien cuándo actúa verdaderamente bajo el deber, el respeto o por la impureza o mezcla de los incentivos en la ley. Sin embargo Kant trata de resolver semejante dilema mediante la conversión en la intención, en el paso de la

---

<sup>168</sup> *Ibíd.*, 88-89. pp; VI, 67.

impureza moral a la pureza moral, lo cual es la revolución en el corazón de la persona, su renacer moral que además será tomado como el cambio absoluto y total que debe llevarse a cabo en el interior del corazón del hombre. Aun cuando esa conversión pura e inalterable por el mal se exprese con deficiencia en los actos, pues la intención pura no es traducible o representable completamente en ellos, Dios que juzga viendo la pureza del corazón, tomará como suficiente esa conversión interna.

[El] progreso al infinito hacia la conformidad con esta ley [santa ] podemos, a causa de la intención de la que se deriva [el nuevo corazón nacido de la conversión], la cual es suprasensible, pensarlo juzgado como un todo completo, también según el acto (la conducta de vida), por un ser que conoce el corazón en su pura intuición intelectual [esto es, Dios como aquel que juzga a partir de la conversión y no por el fenómeno], y de este modo el hombre puede esperar, pese a su constante deficiencia, ser *en general* agradable a Dios, cualquiera que sea el momento en que su existencia se quiebre.<sup>169</sup>

Kant agrega que el cambio de corazón, el paso de la intención no pura o de incentivos no morales hacia incentivos morales no repara la deficiencia del acto, sino más bien lo suple; es decir, la santidad de la ley que no es posible representarla totalmente en el acto debe ir al infinito en su mejoramiento o perfección, por ello Dios toma la conversión del corazón como aquello que vale para medir y juzgar la pureza del sujeto moral a pesar de que el acto

---

<sup>169</sup> Kant. *RLMR*, p. 89; VI, 67.



siempre tenga que mejorarse. Sin embargo no debe creerse que sólo la intención cuenta, pues intención y acto deben estar vinculados aun cuando dicha unión sea dispar. Esto es, el acto debe expresar la pureza de la intención aun cuando sea deficiente y se requiera su continuo mejoramiento:

la intención, que ocupa el lugar de la totalidad de esta serie de la aproximación proseguida al infinito, suple sólo la deficiencia –inseparable de la existencia de un ser en el tiempo en general- que consiste en no ser jamás plenamente aquello que uno en el concepto está para llegar a ser [...].”<sup>170</sup>

Así el cambio de intención se toma como medida de la verdadera conversión supliendo la calidad de la acción que, no obstante, debe ir en consonancia dentro de lo posible con la intención pura, exigiéndosele a la acción una continua mejora, aunque ésta se proyecte al infinito. Planteadas semejantes dificultades insuperables por el mismo sujeto, Kant extiende con la religión y la ayuda divina la posibilidad de superar el mal mediante el esfuerzo moral, por ello la reducción de la religión a lo moral no significa inserción en ésta para quedar diluida, sino un giro que amplía sus fines y hace salir a la moral de sus propios límites con respecto al mal en el hombre.

[...] la disolución de Religión en Moral desde el punto de vista práctico, *lejos de hacer desaparecer la Religión, conduce inevitablemente a ella*, concretamente a

---

<sup>170</sup> *Ídem.*, Nota.

una referencia a dos de sus contenidos centrales: *Dios, y otra vida que trascienda la historia*. Para Kant, [...] la referencia a ese Dios y a esa <<otra vida>>, es condición necesaria para que la razón pueda fundamentar un sentido en la historia y en la vida humana.<sup>171</sup>

Sin embargo, es inútil preguntar ¿qué hace Dios en ayuda del hombre?, más bien la pregunta es sobre ¿qué debe hacer el hombre para hacerse digno de su ayuda?

Puesto que el hombre no puede realizar él mismo la idea del bien supremo ligada inseparablemente a la intención moral pura (no sólo por el lado de la felicidad, sino también por el de la necesaria unión de los hombres en orden al fin total), y, sin embargo, encuentra en sí el deber de trabajar en ello, se encuentra conducido a creer en la cooperación u organización de un soberano moral del mundo por la cual es posible este fin, y entonces se abre ante él el abismo de un misterio acerca de lo que Dios hace en esto, si en general *algo* ha de ser atribuido a Dios y *qué* es lo que en particular ha de serle atribuido, en tanto que el hombre, en todo deber, no conoce sino qué ha de hacer él mismo para ser digno de aquel complemento que no le es conocido o que al menos no le es comprensible.<sup>172</sup>

---

<sup>171</sup> Enrique M. Ureña. *Op. cit.*, p. 137.

<sup>172</sup> Kant. *RLMR*, 171-172. pp; VI, 139. Esta cooperación que debemos hacer en bien de nuestra salvación, aun cuando deba proseguir al infinito al no poder pasar en toda su pureza de la intención al acto, es una característica indispensable que distingue a Kant respecto de Lutero. Puesto que para Lutero absolutamente nada podemos hacer en este sentido: si pecas, dirá, peca con ganas, pues tan culpable es el que comete algo simple (robo menor y quizá por hambre) como aquel que comete algo inaceptable (matar por ambición). La elección de Dios para ayudar a salvar al hombre es totalmente arbitraria, ya que para Lutero la corrupción humana es absoluta y no hay libertad, sólo nos queda esperar que Dios nos elija voluntariamente, pues un ser corrompido como el hombre solamente actos malos puede hacer, de modo que, de nada sirve que Dios indague en nuestro corazón o pasado ya que nada digno de considerar encontrará. “En efecto, según el principio luterano –Lutero jamás concibe que la fe, fiducial tenga ningún mérito ante Dios–, de dos hombres igualmente corrompidos a uno no se le imputa su pecado en atención a los méritos de Cristo

La pregunta teórica por la naturaleza de Dios de poco o nada sirve pues el interés por él, en la postura kantiana, es en sentido práctico, esto es, por su complemento en una mejora continua e incansable sobre la acción moral de los hombres. Mas ¿cómo reconocer que en el sujeto se ha iniciado la transformación moral necesaria para el bien? Aunque Kant se comporta receloso frente a los actos porque no muestran nunca la verdadera pureza de su intención, no obstante, no prescinde por completo de ellos; ya que dejan entrever, al menos en parte, la manifestación de la conversión del corazón.

Todo esto hay que decirlo con extremo cuidado a partir de las dificultades expuestas y que se pueden resumir en dos: la inescrutabilidad de las razones y la falsificación con que se reviste a las intenciones del amor propio para pasar el escrutinio de la razón. La disposición al bien (a la personalidad), ya se ha dicho, no puede ser contaminada ni borrada por el mal; si un sujeto actúa bajo principios opuestos a la ley moral ¿en qué momento la disposición empieza su labor? Situarlo con precisión es imposible, pues ese comienzo es un acto libre y por ende indeterminable como evento en el mundo empírico aunque posible por la cualidad de la disposición. Las acciones

---

y al otro se le imputa. En ambos casos no ha existido la más mínima diferencia de comportamiento moral. No existe razón alguna para distinguir a uno del otro. Y, sin embargo, Dios salva a uno y condena a otro”. Mientras la nobleza de Kant le obliga a reiterar la necesidad de ser partícipes de nuestra salvación, hacernos meritorios de su ayuda, aun cuando esa mínima participación esté en el querer y nos falte el obrar. Lucas F. Mateo Seco. *Op. cit.*, p. 131.

buenas que se originan por el cumplimiento de la ley son el primer referente para inferir un cambio dentro del sujeto. En efecto, La libertad como causa eficiente “ ‘debe tener un carácter, es decir, una ley de su causalidad sin la cual no sería una causa’..., *este modus operandi* debe de conformarse a las condiciones de la experiencia posible [...] y ser describible en términos empíricos.”<sup>173</sup> Esto es, los actos representados como fenómenos deben mostrar, aunque sólo sea parcialmente, la intención del sujeto; de lo contrario tendríamos que suspender todo juicio de carácter moral, pues ante el desconocimiento tanto del sujeto que llevó a cabo dicho acto como por el desconocimiento de los sujetos externos todo juicio quedaría completamente lejos de la pretensión de conocer el fundamento de dicho acto. Y tal inconveniente clausuraría o suspendería la posibilidad de juzgar moralmente al sujeto y, por consiguiente, de responsabilizarlo por sus acciones.<sup>174</sup> Por eso los actos sirven para un primer acercamiento al fundamento de las máximas y

---

<sup>173</sup> Henry Allison. *Op. cit.*, p. 30. Kant también señala que: *la razón tiene que exhibir, por muy razón que sea, un carácter empírico*. Pues toda causa supone efectos que se desprenden de ella. Además dicha causa posee una regla de comportamiento igual a sí misma aunque los efectos puedan variar. *Cf. Kant. Crítica de la razón pura*, A549/B577.

<sup>174</sup> Kant menciona en una cita a pie de página que la verdadera moralidad: culpa o merito permanece siempre oculta. “Cuál sea en este carácter la parte que pueda considerarse como puro efecto de la libertad y cuál la debida a la simple naturaleza y al efecto, no culpable, de temperamento o a la afortunada condición de éste (*merito fortunae*), es algo que nadie puede averiguar. En consecuencia, nadie puede juzgar con plena justicia”. *Cf. Kant. Crítica de la razón pura*, A551/B579.

cuando éstas son opuestas a lo que la ley moral ordena podemos juzgar dichos actos como contrarios al deber y responsabilizar al sujeto por éstos.

Más aún, nosotros sabemos de nuestro carácter inteligible sólo por medio de nuestros pensamientos y conductas morales reales [...]. A partir de ello podemos discernir, al menos a grandes rasgos, nuestro propio carácter empírico del de los demás. Armados con este conocimiento, podemos prever en general, o estimar, lo que los otros harán en circunstancias particulares.<sup>175</sup>

Kant menciona que los actos que muestran esa transformación del sujeto traen consigo una confianza en él al reconocer un cambio en su intención y “quien posee una intención tan pura como es preciso sentirá ya por sí mismo que no puede nunca caer tan bajo que vuelva a amar el mal [...].”<sup>176</sup> Esta confianza hay que verla con cautela pues “en nada se engaña uno más fácilmente que en aquello que favorece la buena opinión acerca de sí mismo.”<sup>177</sup> En este autoengaño actúa el amor a sí mismo, el amor como complacencia y vanagloria por los logros, trayendo como resultado que el sujeto baje la guardia en el escrutinio de sus principios y acepte aquello que sin ese camuflaje nunca aceptaría. Pero, por otro lado es necesaria una confianza bien estimulada que aliente a un continuo progreso en el sujeto a

---

<sup>175</sup> John Rawls. *Op. cit.*, p. 316. Esa estimación, agrega Rawls, no puede ser precisa pues entonces ya no habría libertad, sino sería un carácter necesario y por ende predecible por leyes de la naturaleza.

<sup>176</sup> Kant. *RLMR*, p. 90; VI, 68.

<sup>177</sup> *Ídem.*

partir de esos pequeños logros, ya que “sin *ninguna* confianza en la propia intención una vez adoptada difícilmente sería posible una constancia para continuar en esa intención.”<sup>178</sup> La imposible traducción de la pureza de la intención en el acto no significa para Kant abandonarse a la angustia y a la desesperación por lo irrealizable del proyecto del bien supremo, contrariamente, el deber mismo es, en principio, el primer aliciente, él tiene que abrir ese estado de esperanza para que el intento por cumplirlo plenamente no sea un sin sentido bajo la ausencia de felicidad en el mundo, pues Dios dará a nuestras acciones ese empuje extra.

Pues el hombre que, desde la época en que ha adoptado los principios del bien, ha percibido a través de una vida bastante larga el efecto de estos principios sobre la acción, esto es: sobre su conducta, que progresa hacia lo cada vez mejor, y encuentra por ello motivo para inferir, sólo a modo de suposición, un mejoramiento profundo en su intención, puede también esperar razonablemente que –dado que tales progresos, con tal que su principio sea bueno, aumentan siempre de nuevo la *fuerza* para los progresos siguientes- en esta vida terrena no abandonará ya ese camino, sino que avanzará sobre él cada vez con mayor denuedo, e incluso, si tras esta vida le espera aún otra, bajo otras circunstancias continuará, según toda apariencia, en lo sucesivo en ese camino con arreglo al mismo principio y se acercará cada vez más a la meta –aunque inalcanzable- de la perfección; pues, según lo que ha percibido en sí hasta entonces, puede tener su intención por mejorada desde el fundamento.<sup>179</sup>

---

<sup>178</sup> *Ídem.*

<sup>179</sup> *Ibíd.*, 90-91. pp; VI, 68.

Esta confianza justificada y precavida será fundamental y uno de los principales puntos para tener la esperanza del vencimiento del mal y ser digno de la ayuda divina.

### **C. 5. La ayuda divina**

La participación de Dios para completar la bondad del acto se apoya en la finitud del hombre. Por lo tanto, no es únicamente su dependencia en general para su bienestar, sino más que nada, la irreparable deficiencia de sus acciones obliga a que éstas, aunque van siempre en progreso nunca estén completas. Es decir, aunque en el sujeto ocurra un cambio radical y adopte únicamente una intención pura para el cumplimiento de sus máximas, “*sin embargo empezó por el mal* y no le es posible extinguir jamás esta deuda. El hecho de que tras su cambio de corazón no cometa ya nuevas culpas no puede él tomarlo como si con ello hubiese pagado las antiguas deudas.”<sup>180</sup> Si el hombre inició por el mal se debe a que el uso correcto y virtuoso de la libertad es resultado, al igual que un buen fruto, de la madurez del sujeto que la emplea apropiadamente. En efecto, aunque el sujeto nace libre y sin pecado, antes de lograr la virtud, el hombre tendrá que forjarse el ser plenamente libre y esto implica el paso por ensayos de la libertad, es decir, tendrá que mostrar que verdaderamente ha

---

<sup>180</sup> *Ibid.*, 94-95. pp; VI, 72.

aprendido y ha logrado tener el respeto a la ley como determinación única de la voluntad. A partir de esa nueva determinación, que se distingue ampliamente de la que partió, ese hombre habrá sentado los cimientos indispensables para mostrar un cambio de intención. Intención nueva que abre y separa a su propia persona con respecto al pasado, que es la muerte del hombre viejo, como dice Kant, y el nacimiento de un hombre nuevo. De modo que ese hombre que mudó a una intención moral y confiado, cautamente, en su conversión traza un camino distinto al andado, logrando a partir de ese momento, que se le califique como otro hombre, aun cuando sea culpable de su pasado. Por otro lado, la disposición al bien es universal y necesaria puesto que el deber obliga a representar en los actos la santidad de la ley, mientras el mal, aunque universal, no es necesario y menos aún una obligación ordenada por deber. Si el mal fuese necesario entonces no sería moral. Y aunque la disposición resulta de la libertad, tiene sin embargo, ese extra carente en el mal: ser *original a la naturaleza humana*. De manera que nada hace necesario y obligatorio el mal en la naturaleza humana; de ahí que:

en el cambio de intención como determinación intelectual no están contenidos dos actos morales separados por un intervalo de tiempo, sino que ese cambio es solamente un acto uno, pues el abandono del mal sólo es posible por la buena intención, que produce el ingreso en el bien, e inversamente. Así pues, el principio



bueno está contenido tanto en el abandono de la intención mala como en la adopción de la intención buena [...].<sup>181</sup>

Así, el mal se incrusta sobre el bien, siendo éste la única determinación de carácter trascendental que existe para el sujeto en cuanto proveniente del deber; por eso su regreso al bien nunca está cancelado, sino detenido mientras el mal siga sometiendo el bien que puede resultar del cumplimiento de la ley moral por el deber. El cambio de incentivos malos por incentivos buenos que se hayan en lo profundo del corazón y conocibles no en su totalidad por el sujeto, sino por Dios como Juez que puede escrutar el corazón de todos los hombres, acepta como suficiente ese cambio que no es traducible completamente en el acto. De este modo, Dios ve a un hombre bueno que renuncia al pecado.<sup>182</sup> Es decir, muere el hombre viejo que vivía apegado al mal para convertirse ahora en un hombre nuevo, digno de la ayuda divina con la que es posible concluir aquello que le falta a la acción y determinación humana.

---

<sup>181</sup> *Ibíd.*, p. 97; VI, 74.

<sup>182</sup> Si bien tanto el mal como el bien moral son resultado de la autodeterminación del sujeto, sin embargo, si Kant habla del abandono del pecado en donde aparece sólo un cambio de incentivo, es por el hecho de que tal sujeto actúa con la esperanza de ser juzgado por Dios como aquel que da la ley con la que determina sus acciones, mientras que aquel otro hace ese mismo cambio sin esperar ser juzgado por alguien superior a él, ni espera que el mal sea erradicado de los hombres, pues en el mejor de los casos creará tal erradicación para sí mismo.

Salir de la intención corrompida a la intención buena (en cuanto que es <<la muerte en el hombre viejo, crucifixión de la carne>>) es ya en sí sacrificio [...]. Así pues, aunque *físicamente* (considerado según su carácter empírico como ser sensible) es el mismo hombre, punible, y como tal ha de ser juzgado ante un tribunal moral, por lo tanto también por él mismo, sin embargo en su nueva intención (como ser inteligible) ante un juez divino, ante el cual esta intención sustituye al acto, es *moralmente* otro [...].<sup>183</sup>

Sin embargo, Dios no es el recurso sencillo para resolver el problema del mal con nuestras propias fuerzas cuando nuestras acciones son limitadas; contrariamente el abandono a la desesperación, la locura de uno mismo o del mundo parecen ser un recurso más fácil aún. Pues las implicaciones del Dios

---

<sup>183</sup> *Ibid.*, 97-98. pp; VI, 74. Aunque Kant un párrafo más adelante menciona que si el hombre se interrogase ante el juez que tiene en su propia *Razón*, entonces se juzgaría con rigor pues es insobornable. Mientras que juzgado por otro juez, bien puede emplear cualquier artimaña para evitar su castigo, ablandándolo mediante ruegos y suplicas, también mediante fórmulas y confesiones. No obstante el Dios-juez moral queda excluido de semejante artimaña, pues Kant excluye todos esos artificios como medios de justificación [englobados en lo que llama *Religión del servicio de Dios (Cultus)* ], para ese Dios que pone su atención en lo moral. Pues si pensáramos a ese Dios-juez como sobornable (aceptando por el momento que no pudiese ver en lo profundo del corazón) tendría que ser desde el cumplimiento de la ley moral, pues Kant es lo único que acepta como muestra de un mejoramiento del sujeto y que hace posible el que éste pueda lograr ser digno de su ayuda. Es decir, sólo aquello que es *efecto de nuestro propio trabajo* [como el cumplimiento moral] y *no a su vez un influjo ajeno cabe cual somos pasivos* [la repetición de fórmulas, confesiones o cualquier otro acto ajeno a lo moral], podría ser considerado para el soborno de tal Juez y lo más cercano a este soborno, es el cumplimiento de la ley moral por la letra y no por el espíritu. Por ello creemos que el Dios moral, como Kant lo entiende, no puede ser sobornado, pues hemos dicho que incluso en el cumplimiento de la ley moral por la letra tendría que ser considerado ese sujeto como malo al cumplir la ley sin una intención realmente pura. Además una razón que juzga con severidad en el interior de cada persona, vale en el mejor de los casos, para aquellos hombres que tratan genuinamente de lograr la virtud, solo en ellos la razón juzga severamente, como nos dijo en *El fracaso a toda teodicea...*, y esa razón la solemos extender como existente en el malvado. Pero difícilmente en estos últimos tiene aquella tal severidad y no más bien una razón perezosa a la que le basta, quizá, la conformidad con el deber y no su determinación.

entendido por Kant y la búsqueda sincera de ese Dios hacen más fácil rehuirlo que buscarlo, puesto que es insobornable con simples plegarias o cualquier otro artificio, ni siquiera con el cumplimiento de la ley moral por la letra. La fe en ese Dios intenta superar la paradoja que sobrepasa las solas fuerzas del sujeto moral con respecto al mal. A la pregunta sobre cómo vencer esa paradoja, sólo cabe responder con la conversión moral del sujeto, puesto que a él le corresponde ser participe activo de su salvación:

no podemos con seguridad esperar ser partícipes de la adjudicación misma de un mérito ajeno satisfactorio, y así partícipes de la beatitud, de otro modo que si nos cualificamos para ello por nuestro esfuerzo en el seguimiento de todo deber humano, el cual ha de ser el efecto de nuestro propio trabajo y no a su vez un influjo ajeno cabe el cual somos pasivos.<sup>184</sup>

La paradoja que pretende romperse con la inserción de Dios es la incongruencia del mundo y de las acciones humanas, puestos en crisis por la aparición del mal insuperable solo por el hombre, al menos así lo aparenta su reiterada cotidianidad que nos hace más indolentes ante la injusticia y más cómodos ante la falsificación del bien. “Dios tiene que existir para que se destruya un *absurdo lógico-humano, lógico-moral*: que los hombres buenos, como muestra la experiencia, no reciban más pago que la desgracia y, sin

---

<sup>184</sup> *Ibíd.*, 146-147. pp; VI, 118.

embargo los malvados gocen de la felicidad.”<sup>185</sup> Este Dios de la teología moral no pretende ser la explicación del mundo de la naturaleza física, el entendimiento y las leyes de la ciencia bastan para ello. El mundo del que se busca sea referencia es el mundo abierto por la ley moral y por la libertad, el cual tiene como miembro al hombre, quien desde el mandato del deber despliega una finalidad sobre el mundo natural sólo posible por él mismo. Las leyes físicas muestran lo que es, mientras la ley moral lo que debe ser, y lo que es dado por el deber corresponde únicamente a las acciones humanas. “La necesidad del deber no sobreviene en la naturaleza. Lo que *debe* ser eso no lo determina la experiencia, sino sólo una razón que quiere determinar la realidad de la experiencia por acciones, iniciar una serie de efectos, hacer los motivos del deber causas de una configuración de la realidad.”<sup>186</sup> Dios se integra como causa moral del mundo. Esto no significa que no pueda cumplirse con deberes morales sin la creencia en Dios, pues para cumplir la ley moral basta únicamente la libertad, pero si la virtud debe ser la causa de la felicidad, como Kant propone, entonces es imposible que suceda en el mundo por las solas fuerzas humanas inclusive aun cuando sea un imperativo que lo haga. La conexión de tales conceptos, virtud y felicidad, no es analítica, sino sintética-a priori y ésta no descansa en pruebas empíricas, es decir, no hay conexión de

---

<sup>185</sup> Adela Cortina. *Op. cit.*, p. 223.

<sup>186</sup> Francisco Javier Herrero. *Op. cit.*, p. 20.

causas con efectos en el mundo, pues este tipo de conexión no pertenece a leyes físicas sino a leyes morales. De tal suerte, la conexión sintética-a priori sólo es posible como un vínculo *suprasensible*.<sup>187</sup>

De manera que la creencia subjetiva del hombre que manifiesta esa conversión del corazón a través de los actos encuentra una luz esperanzadora en una fe racional cimentada en su transformación moral. El estado de permanente lucha que la virtud involucra en busca de la mejora de las acciones humanas, abrirá la posibilidad para que el sujeto que tiende a fijar la disposición a la personalidad como rectora sobre las otras dos abrigue un fin negado en el estado natural en que se encuentra, un fin de las cosas que necesitan imperativamente un cambio realizado por la razón práctica y que resulte sobre las acciones humanas. *“Para admitir que Dios existe, la lógica de la acción exige una razón interesada y comprometida en la moralidad. Pero, en tal caso, la conclusión de la prueba no reza <<Dios existe>>, sino <<yo quiero que exista un Dios>>. Yo quiero que exista un Dios que dé razón de mi esperanza”*.<sup>188</sup> Es decir, la posibilidad de decir junto con Kant *yo quiero que exista un Dios*<sup>189</sup> es porque promover el objeto de la voluntad, el bien supremo, es una exigencia práctica necesaria de la ley moral. En efecto,

---

<sup>187</sup> Rogelio Rovira. *Teología ética*, Ediciones encuentro, Madrid, 1986, p. 162.

<sup>188</sup> Adela Cortina, *Op. cit.*, p. 223.

<sup>189</sup> Kant. *Critica de la razón práctica*, [143].

dicha ley se impone libremente a la voluntad a la que ordena, por el deber, el perseguir como fin el bien supremo, “una exigencia de la razón pura *práctica* está fundada sobre un *deber*, el de hacer de algo (el bien supremo) el objeto de mi voluntad, para entonces fomentarlo con todas mis fuerzas.”<sup>190</sup> De modo que dicha exigencia debe *presuponer la posibilidad* de dicho fin para que no sea un exigencia vacía o ficticia, así como *las condiciones de su posibilidad*, en la que Dios es una de éstas.

Adela Cortina señala que el cambio o transformación que la teología filosófica experimenta en el idealismo trascendental origina que *el dato* <<*Dios*>> se abandone en cuanto al ámbito teórico, no obstante esto no significa su demolición o renuncia, sino un cambio de lugar y afirmación de *su necesidad* para el ámbito *práctico*. Cumplir con los imperativos morales no hace necesario ni fundamental creer en Dios, pues la ley se acata por la libertad y mediante el incentivo del respeto. La fe en ese Dios moral no es para cumplir la ley si ella misma se basta al convertirse en incentivo. Si la religión es la extensión de lo moral, es debido a que la ley moral no es suficiente para castigar al malvado y retribuir la felicidad del virtuoso, además de ser insuficiente tanto para explicar el mal en el mundo como para erradicarlo. Es sobre ese sin sentido ante el cual el hombre no deja de

---

<sup>190</sup> *Ibíd.*, [142].

preguntarse un por qué y continúa en la búsqueda de una respuesta que lo satisfaga por completo. Pero recurrir a un Dios que complacemos o apaciguamos con algún servicio de culto sería el repliegue sencillo, pues si el sujeto encontrara un poco de esa felicidad unida a la virtud negada en el mundo retorciendo aunque fuera un poco los deberes morales, ya que puede rehacer su piedad con meros actos idolátricos, ganado tendría el cielo anticipadamente.

La fe racional tiene su piedra de toque no en cultos, cualquiera que sea su tipo, sino en la transformación moral efectuada en todas y cada una de nuestras acciones. De manera que el cumplimiento del deber, que sólo corresponde al hombre, hace de la creencia en Dios una *convicción subjetiva* racional que sólo pertenece a seres dotados de una razón práctica:

y es que el hecho de que se parta de la existencia de un deber, es decir, de un juicio prescriptivo, convierte al argumento en *subjetivo*, esto es, en válido tan sólo para seres morales. Dicho en términos más precisos, la prueba moral de la existencia de Dios, al no apoyarse en su comienzo en un juicio descriptivo, no decide lo que sea esa existencia en *sí misma*, con independencia de cualquier sujeto [...]. La prueba moral decide únicamente lo que es la existencia de Dios *para nosotros*, seres morales, según los principios de la razón que nos son necesarios para juzgar.<sup>191</sup>

---

<sup>191</sup> Rogelio Rovira, *Op. cit.*, p. 168.

Cumplir con la ley moral, con el mandato que el deber impone a todo aquél dotado de voluntad y de razón práctica, para llevar a término el fin del deber, no produce *certeza objetiva* ni en el bien supremo (fin del deber) ni en Dios como aquél que concluirá aquello que haga falta a la sola acción del sujeto. Tal certeza solamente corresponde a la ciencia, y la certeza que la moral promueve es subjetiva, es como Kant menciona: algo que *yo quiero que exista*, pero se sostiene esa creencia en una fe racional enraizada en el cumplimiento de la ley moral. La cual ahora será, desde la postura religiosa, mandato divino. Es decir, el imperativo moral proviene de Dios entendido como Supremo legislador. La contradicción teórica aparente entre tener en la razón cada uno su propio legislador y colocar a Dios como legislador de uno mismo, parece situarse más bien en la adopción de posiciones. Para el primero él se bastará a sí mismo para sostenerse fiel en el seguimiento moral e impertérrito frente al mundo aunque el malvado muera bajo una gloria hecha a base de la miseria de los otros, para el segundo, se tiene fe en ese Dios porque no se acepta la paradoja tanto del justo infeliz como del injusto feliz, así como el reconocimiento de la imposibilidad de lograr por sus propias fuerzas el vencimiento del mal moral. Estas son las contradicciones que permiten arraigar subjetivamente la complementación de Dios para salir de la



“contradicción humana” y tener la esperanza de una justicia sin ambigüedades y que dé a cada uno lo equivalente a su mérito moral.

La prueba moral condujo a admitir la existencia de Dios como condición de posibilidad de cumplimiento del fin último del uso práctico de la razón, prescrito mediante el deber de fomentar el bien supremo, y –como asevera Kant- <<un fin último no puede ser prescrito por ninguna ley de la razón sin que ésta al mismo tiempo prometa, aunque de un modo incierto, la consecución de ese fin, y con ello autorice también el asentimiento a las únicas condiciones bajo las cuales nuestra razón pueda pensar semejante fin>>. <sup>192</sup>

Pero la conversión del corazón que tiene como fin moral el bien supremo no es una cuestión únicamente personal, de un sujeto aislado, sino que debe involucrar la totalidad de seres dotados de razón práctica para hacer posible entre todos ellos la realización de dicho fin moral, una comunidad ética que tiene a Dios como supremo Gobernante, Legislador y Juez. Es necesario entonces una conversión del corazón que podríamos llamar *social* para una verdadera superación del mal. Puesto que el mal no sólo es cuestión de un sujeto aislado:

Si busca las causas y circunstancias que le atraen ese peligro y lo mantienen en él, entonces puede fácilmente convencerse de que vienen no tanto de su propia naturaleza ruda, en cuanto él existe aisladamente, sino de los hombres con los cuales está en relación o en ligazón. No es por los estímulos de la primera por lo

---

<sup>192</sup> *Ibíd.*, p.175.

que se despiertan en él las *pasiones*, que así propiamente han de ser llamadas, las cuales ocasionan tan grandes estragos en su disposición originalmente buena. Sus necesidades son sólo pequeñas y su estado de ánimo en el cuidado de ellas es moderado y tranquilo. Sólo es pobre (o se tiene por tal) en la medida en que recela de que otros hombres le tienen por tal y podrían despreciarle por ello. 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.<sup>193</sup>

Es decir que la maldad humana, más que incrementarse individualmente, encuentra entre las relaciones humanas un fuerte aliciente. Las necesidades que tiene el sujeto aislado son pocas y de una índole simple, mientras que, en cuanto el hombre vive entre los hombres mismos surgen tanto necesidades como inclinaciones que antes no tenía y desconocía. Kant tiene aquí en mente la distorsión o vicios que surgen en la disposición a través de la comparación que el sujeto hace de sí frente a los demás. La igualdad en la concepción y trato que quiere para sí entre los mismos hombres termina por invertir el orden de los incentivos, pues en el estado social las desigualdades terminan por imponerse, por eso en la disposición a la humanidad imperan vicios como: la envidia, la ingratitud, la alegría del mal ajeno, la codicia y el ansia de dominio. Si Kant se distanció de Rousseau en la primera disposición

---

<sup>193</sup> Kant. *RLMR*, 117-118. pp; VI, 93-94.

(a la animalidad) al no aceptar la idea del buen salvaje, ahora parece acercarse a él bajo la idea del mal que se fomenta fuertemente cuando el hombre *está entre hombres*. Ya que el estado social crea y aumenta las necesidades de los hombres, de modo que, el hombre obtiene una idea de su bienestar en la medida que esas necesidades, semejante a la de los demás, pueden ser remediadas de mejor forma que los otros.

El hombre consciente es el animal más difícil de satisfacer. En la satisfacción de sus necesidades es el animal que da rodeos. Si le falta lo necesario para la vida, siente su carencia como ningún otro ser, y ante él surgen las visiones del hambre. Si tiene lo necesario, la satisfacción va acompañada de nuevas apetencias que, aunque de otra manera, le atormentan tanto como la carencia absoluta anterior.<sup>194</sup>

Así la comparación que el hombre hace de sí en relación con otros hombres aviva, si se mira inferior a aquellos, el surgimiento del mal, puesto que viviendo aisladamente sus necesidades *son solo pequeñas* y el *cuidado de ellas moderado y tranquilo*, de modo que se sabe *pobre (o se tiene por tal) en la medida en que le tienen por tal y podrían despreciarle por ello*. Aunque la vida opulenta no necesariamente apacigua una falta o carencia que esta más allá del mero tener. “Los ricos y los hartos –aunque no sólo ellos- padecen del extraño aguijón del no-sé-qué; el lujo, en especial, que parece satisfacer todo,

---

<sup>194</sup> Ernst Bloch. *El principio esperanza [1]*, Trad. Felipe González Vicén, Trotta, España, 2004, p. 77. (colección estructuras y procesos).

es un acicate insaciable.”<sup>195</sup> Esta pretensión de evitar el desprecio, en la comparación con los otros, sea del tipo que sea, genera que el sujeto invierta los incentivos subordinando el moral al cumplimiento primero de incentivos no morales. Rousseau dirá al respecto que:

la ambición devoradora, el ansia de elevar su fortuna relativa, menos por necesidad auténtica que por ponerse por encima de los demás, inspira a los hombres una negra inclinación a perjudicarse mutuamente, una envidia secreta, tanto más peligrosa cuanto que para hacer su jugada con mayor seguridad adopta a menudo la máscara de la benevolencia; en una palabra competencia y rivalidad por un lado, por otro oposición de intereses y siempre el oculto deseo de lograr un beneficio a costa del otro [...].<sup>196</sup>

Este juego de inclinaciones pervertidas del hombre cuando está entre hombres, obliga a abrir la conversión a un ámbito más allá de lo personal, pues si el mal moral encuentra un poderoso aliciente en la vida social, el modo de relación entre los hombres debe hallar un modo adecuado que no degeneren dichas relaciones. Ya que los vicios que tales relaciones producen, *vicios de la cultura*, pueden degenerar en los peores para la humanidad, los *vicios diabólicos*. Si los *vicios diabólicos* son los vicios de la degeneración total del hombre en sociedad, es porque tal degeneración es el extremo de la comparación y de la inclinación reinante de no dar a nadie un valor por

---

<sup>195</sup> *Idem.*

<sup>196</sup> Jean-Jacques Rousseau. *Op. cit.*, p. 291.

encima de uno mismo, o de las pasiones como el afán de honores, de dominio, o de poseer (aunque en sí mismas no son excluyentes una de la otra).

La conclusión dada por Rousseau no es ajena a Kant, “el hombre sociable siempre fuera de sí no sabe vivir más que en la opinión de los demás, y, por así decir, es del solo juicio ajeno de donde saca el sentimiento de su propia existencia.”<sup>197</sup> Esto es lo que motiva a Kant a ampliar la conversión personal a una conversión social, a la comunidad ética o al reino de Dios en la tierra, único medio posible para vencer el mal moral, en el que la ley moral se imponga como principio ordenativo de todo hombre en su relación con los otros. De lo contrario, la conversión personal estará todo el tiempo entre el acoso o el acecho del mal, pues los otros serán un peligro constante para recaer.

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. Pues sólo así puede ser esperada una victoria para el principio bueno sobre el malo.<sup>198</sup>

---

<sup>197</sup> *Ibíd.*, p. 315.

<sup>198</sup> Kant. *RLMR*, p. 118; VI, 94.

Así la religión debe dar cabida, si no a una ampliación, al menos sí a una inserción del ámbito político como aquel que tiene por principio el bienestar común. Esta inserción de lo político, unida a la religión, en la conversión social es a través del gobierno, a quien le *interesa aquello que procura un fuerte y duradero influjo sobre el pueblo* por medio de *ciertas doctrinas*,<sup>199</sup> algunas de éstas son: la religión y el derecho. Sin embargo escapa a nuestro estudio la conversión social, que entre otras cosas involucra tanto la parte política y el derecho, así como la filosofía de la historia de Kant. Por lo que nosotros nos quedaremos únicamente con la conversión personal y la parte de *La Religión*. Así que en el siguiente capítulo analizaremos la fe racional y la esperanza, ambos antesala de una conversión digna de una esperanza bien fundada.

---

<sup>199</sup> Cf. Kant. *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, p. 3.

## II. CAPITULO

### FE Y ESPERANZA EN KANT

A la *firmeza* de la creencia pertenece la conciencia de su *inmodificabilidad*. Puedo estar completamente seguro de que nadie podrá refutar la frase: *Existe un Dios*; pues, ¿dónde encontraría esta evidencia?  
Kant. *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*

Este segundo capítulo consta de dos secciones, la primera de ellas trata la fe moral, y la segunda la esperanza. Con respecto a la fe moral iniciamos con la explicación de la primacía de la razón en cuanto esta primacía es moral. Y la fe moral es aquella que conduce al triunfo del hombre sobre el mal. Para esto la fe racional se presenta como confianza en Dios, en su ayuda no sólo para culminar el bien que falte a nuestros actos sino además, en un bien que unifique las acciones en un objeto final. Por eso, también tratamos en este primer capítulo: el bien supremo; fin en el que se unifican nuestras acciones particulares. Otro tema es la religión que surge de la propia fe moral. En este sentido dicha religión, llamada *religión pura*, tiene también en la ley moral y en el cumplimiento de sus mandatos los principios que la constituyen. Puesto que dicha religión es de raigambre moral. La parte final, que corresponde a la primera sección, aborda el vínculo necesario y obligatorio entre la ley moral y

la fe moral, la cual se desprende, al igual que la religión pura, de la moral con la intención de vencer el mal. Además identificamos confianza y fe racional, fe que se abre en dos sentidos: uno en lo que moralmente está en nuestro deber y manos hacer; el segundo, en lo que Dios hará para concluir lo que iniciamos pero nos supera para finalizarlo.

En la segunda parte, la cual corresponde a la esperanza, iniciamos con la relación entre la segunda y la tercera pregunta de la razón pura. Es decir, entre ¿Qué debo hacer?, y ¿Qué puedo esperar? Esto con la intención de fundamentar tanto una espera digna y activa como la necesaria relación entre ambas. Además inspeccionamos brevemente la idea de la esperanza en la actualidad, pues si el pasado de cada nación es distinto, el futuro es uno: la posibilidad de la destrucción de la humanidad amenazada mediante el avance científico-tecnológico. Asimismo marcamos la distinción de términos como: esperanza fundamental y esperanzas triviales; desesperanza y desilusión, con el interés de aclarar aquellos términos que rondan la esperanza-moral en Kant. Finalmente concluimos este apartado con la transformación moral del hombre y la transformación del mundo, entre lo que creemos hay una estrecha relación. En efecto, el hombre como ser dotado de una razón práctica tiene la obligación de desarrollar plenamente su disposición moral que no es otra cosa que su disposición natural al bien. Y si hablamos de desarrollar, es porque el



hombre aún no es aquél que, con respecto a su ser moral, puede llegar a ser. De manera que en la transformación moral interna que necesita realizar, el mundo entendido como aquello en donde se efectúan las acciones del hombre está también abierto a su mejoramiento, así ambos corren en paralelo hacia su engrandecimiento o decadencia. Finalmente hombre y mundo no están concluidos, sino abiertos para ser llevados a algo distinto y mejor de lo que ahora son mediante la ley moral.

### **A. La Fe como salvación**

Las aportaciones que Kant hace tanto en el campo de la religión como en el de la fe no se han tratado con la misma prolijidad que otros aspectos de su filosofía crítica, entre los que destacan el tema de la epistemología y la ética. Uno de los principales motivos es que para la mayoría de los críticos el tema de la religión es secundario; además, generalmente se considera que la religión frente a la primera *Crítica* y al formalismo de su ética resulta controversial y paradójica. De esta manera el pensamiento de Kant en torno a la religión no pasa de ser, en general, una glosa suelta en la totalidad de su filosofía que funciona como suplemento y al que se deja de lado si se quiere abordar con espíritu crítico otros temas de mayor relevancia y que poco o nada necesitan de la religión para remediarse, tal como se ha tratado principalmente la ética.

Sin embargo, es penoso pensar que la creencia de nuestro autor estuvo olvidada en algún sitio oscuro y recóndito, tratada ocasionalmente, y que unos años más adelante, a principios de los noventa, la rescatara momentáneamente para escribir *La Religión*, para de nuevo dejarla en la oscuridad.

Kant siempre fue un hombre creyente, su repulsión ante ciertas prácticas pietistas cargadas de excesivos cultos no fueron motivo de un retiro radical con el que intentase despojarse de una verdadera fe. Contrariamente, esa fe debía depurarse pasando por el tamiz de la razón para dejar sobre la malla todos los aspectos que la volvían espuria y grosera, más partícipe de un oscurantismo y fanatismo, alentador de supersticiones, que el sostén de una conversión dentro del ámbito más humano: lo moral, y que a Kant le interesaba destacar primordialmente. La fe tenía que revaluarse y ocupar un sitio adecuado a ella, un lugar tan importante que permitiera que esa verdadera creencia se mostrase a través de las acciones.

Para esto Kant tuvo que distinguir dos espacios que en su difusa delimitación confundían el papel de la fe: el del conocimiento y el de la creencia. El conocimiento objetivo, que se apoya en el estudio y análisis de los objetos de la naturaleza física, parte de la experiencia y de la intuición sensible, excluyendo tajantemente cualquier otro conocimiento que no tenga asiento en dichas características. Por lo que deja fuera de sí tanto la idea de

Dios, la inmortalidad del alma, la libertad práctica (que son los tres postulados de la razón práctica), así como las aportaciones que la fe pudiera hacer en el trato con el objeto de su creencia. Esta separación significó, más que el detrimento de la creencia, darle un sitio adecuado tanto a las ideas de la razón práctica (esto es, sus postulados) como al conocimiento especulativo; evitando así la mezcla e injerencia de uno en otro. En esta distinción de espacios Kant privilegió a la razón práctica con respecto al conocimiento especulativo mediante el primado de la razón práctica. Esta predilección se debió a que los problemas de índole moral le importaban más porque definían el verdadero interés de la filosofía, interés que se centra en el destino del hombre, en su finalidad.

Nos surge, por tanto, una estrecha relación entre *el auténtico saber filosófico y el fin supremo del hombre o su destino último*: la filosofía queda especificada por esta *tensional dirección* última, por este *interés supremo del existir humano*, por la *dimensión moral*:

‘La filosofía de este destino se llama moral. En razón a esta preeminencia que tiene la filosofía moral sobre todas las demás adquisiciones de la razón, se conocía siempre, al mismo tiempo y principalmente en la antigüedad, bajo el nombre de filósofo, al moralista [...]’<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> José María Junoy García-Viedma. “La primacía de la razón práctica y la fe racional en Kant”, *Pensamiento*, No. 29, Madrid, 1973, p. 410. Además a esta finalidad se agrega, y no en menor grado, el fin que la ley moral propone a la voluntad, la cual ordena realizar “la existencia del bien supremo posible en el mundo [...]”. Kant. *Critica de la razón práctica*. [134].

Kant concluye agregando que aún se suele llamar filósofo, por analogía, a aquellos que tienen un dominio de sí mediante la razón, incluso cuando su saber es limitado. Asimismo el primado práctico se debe a la determinación que la razón práctica tiene sobre la voluntad mediante la ley moral, determinación universal y necesaria que da *a priori* un *propósito*, es decir, un *fin* como objeto suyo<sup>2</sup> que no puede ser pospuesto a ningún otro por ser necesario, obligatorio e incondicional. “Por lo tanto, en la unión de la razón pura especulativa con la razón pura práctica en un conocimiento, la última tiene el *primado*, suponiendo que tal unión no sea causal ni arbitraria, sino fundada *a priori* sobre la razón misma, y por ende, necesaria.”<sup>3</sup> Finalmente, el propósito o interés de la parte especulativa *es condicionado* y sólo se completa con el *uso práctico*. “El principio moral es superior a los principios teóricos ya que éstos deben contar con la experiencia para hablar de objetos; por el contrario, la ley moral es el signo de una razón autónoma, es el signo de la racionalidad misma, y de ahí que pertenezca al <<concepto de un ser racional en general>>”<sup>4</sup> Tal superioridad de la parte práctica en la propia razón pura provenía de una época anterior a la primera *Crítica*, en donde la fe racional

---

<sup>2</sup> Cf. Kant. *Crítica de la razón práctica*, [134].

<sup>3</sup> *Ibid.*, [121].

<sup>4</sup> Adela Cortina Orts. *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1981, p. 249.

marcaba ya su distinción frente al conocimiento especulativo y su ascendente moral.

Más aún, en 1762 expresa ya Kant, con inesperada claridad, lo que va a ser un matiz fundamental del Vernunftglaube: la convicción moral. La fe ética en la razón, es independiente en su firmeza y solidez de las apoyaduras metafísicas de una filosofía teórica: 'Es completamente necesario estar convencido de la existencia de Dios, pero no es tan necesario que uno pueda demostrarla.'<sup>5</sup>

Esta convicción se desgrana de la propia ley moral haciendo que la idea de Dios se formule como un postulado de la razón práctica. Postulado que es aval no del cumplimiento de la ley, pues para esto basta la libertad, sino más bien para hacer posible el objeto a priori de la voluntad, que surge de la plena aceptación de la sola ley moral como única determinación, llevada del solo cumplimiento a su total realización. De modo que la ley moral no se queda en la mera forma si realmente se acepta su total aplicación, pues una voluntad que únicamente se queda con el deber sabe solamente lo que tiene qué hacer pero no para qué ha de hacerlo, esto es, una voluntad, si bien necesita de la guía de la ley también requiere de un objetivo, ya que del mismo modo el hombre debe saber cómo hacerse justo y para qué hacerlo, si es que ha de actuar con plena convicción y no meramente como arrojado a ciegas por un camino que, aunque es firme el suelo que pisa, desconoce a dónde le conduce.

---

<sup>5</sup> José María Junoy García-Viedma. *Art. cit.*, p. 411.

[...] las ideas de *Dios* y de la *inmortalidad* no son condiciones de la ley moral, sino solamente del objeto necesario de una voluntad determinada mediante esa ley, esto es, del uso meramente práctico de nuestra razón pura; por lo tanto, podemos afirmar que no *conocemos* ni *comprendemos*, no digo simplemente la realidad, ni siquiera la posibilidad, de estas ideas. No obstante, ellas son las condiciones de la aplicación de la voluntad determinada moralmente al objeto que le es dado a priori (el bien supremo).<sup>6</sup>

Si Dios es el garante de la posibilidad del objeto de la voluntad, dicho postulado no es arbitrario, porque el objeto de la voluntad es propuesto por la misma ley de manera a priori. Esto es, la ley exige su cumplimiento por el deber, pero de ella se desprende el bien supremo como objeto dado a la voluntad, sin embargo el arribo a dicho objeto corresponde a un ser que pueda reunir virtud y felicidad en exacta proporción, reunión imposible por la sola ley, pues de bastarse ella misma para dicha unión, los postulados distintos a la libertad carecerían de sentido. Mientras la ley da un objeto a la voluntad en el mandato de su satisfacción, Dios refuerza que ese objeto de la ley posea un principio para que se lleve a cabo.

Y esta exigencia [Dios] no es la exigencia hipotética de una intención *arbitraria* de la especulación, de tener que admitir algo *si se quiere* hacer un uso completo de la razón en la especulación; sino una exigencia con el estatuto *de ley*

---

<sup>6</sup> Kant. *Crítica de la razón practica*, [4].

de admitir algo sin lo cual no puede aquello que irremisiblemente se *debe* poner como propósito de la propia acción.<sup>7</sup>

La idea de Dios y de la inmortalidad del alma, como postulados, son el modo de cómo la propia razón pura, en su parte práctica, resuelve la exigencia que emana de la ley moral hacia la propia voluntad. Pues la libertad es un postulado sólo para el cumplimiento del *deber o la ley moral*, mientras Dios y la inmortalidad lo son para el *objeto del deber*.<sup>8</sup> Kant hace una distinción del papel que juega la idea de Dios en el plano teórico y en el plano moral. En el primero, Dios es una hipótesis que permite cerrar la exigencia de la razón de una última causa en el plano de los fenómenos, al no tener nunca el fenómeno la causa en sí mismo. Sin embargo esta exigencia no es tan necesaria como en el plano moral. Pues la aceptación de Dios en el plano teórico no es indispensable para la comprensión del fenómeno de estudio, ya que se tiene en las leyes naturales la explicación suficiente entre la unión de causas con efectos. Pero como hemos dicho, todo fenómeno en la naturaleza nunca tiene en él la causa de su origen, remitiendo, como consecuencia, siempre a alguna otra en el tiempo, lo cual se cierra con la idea de Dios como causa originaria.

---

<sup>7</sup> *Ibíd.*, [5].

<sup>8</sup> Cf. José Gómez Caffarena. *El teísmo moral de Kant*, Ediciones cristiandad, Madrid, 1983, p. 125.

Una *exigencia* de la razón pura en su uso especulativo conduce solamente a *hipótesis*; en cambio, la de la razón pura práctica, conduce a *postulados*; en efecto, en el primer paso me elevo de lo derivado tan alto *como quiero* en la serie de los fundamentos y necesito un primer fundamento, no para darle a ese derivado (por ejemplo, el enlace causal de las cosas y los cambios en el mundo) realidad objetiva, sino sólo para satisfacer completamente a mi razón en su investigación respecto de él. Así, veo frente a mí orden y finalidad en la naturaleza, y para asegurarme de su *realidad* no necesito recurrir a la especulación, sino que sólo para *explicarla* necesito presuponer *una divinidad* que sea la causa de ella [...].<sup>9</sup>

Es así como Dios en el plano especulativo no es la explicación real de los acontecimientos en el mundo empírico, más bien permite suponer un orden superior sobre el mero enlace temporal de efectos con sus causas, lo cual nos da una comprensión integral de esos fenómenos con una finalidad, aun cuando dicha explicación mediante la idea de Dios no sea más que la *opinión más razonable* y de la que no pueda investigarse. En cambio, en la moral la ley exige para la realización de su objeto las condiciones que lo hagan posible, por eso Dios ya no es una hipótesis sino un postulado que se deriva de la exigencia de hacer posible ese objeto que la ley da a la voluntad:

---

<sup>9</sup> Kant. *Crítica de la razón práctica*, [142]. En el opúsculo sobre el *orientarse en el pensamiento* Kant menciona que esta exigencia es sólo contingente, pues se recurre a Dios solo “si queremos juzgar las primeras causas de todo lo contingente, principalmente en el orden de los fines puestos con efecto en el mundo”. Ya que intentar tal explicación sin Dios, llevaría a *caer en puros absurdos*. Immanuel Kant. “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”, en *En defensa de la ilustración*, trad. Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Alba editorial, S. L. España, 1999, p. 172.



En cambio, una exigencia de la razón pura *práctica* está fundada sobre un *deber*, el de hacer de algo (el bien supremo) el objeto de mi voluntad, para fomentarlo con todas mis fuerzas; pero entonces tengo que presuponer la posibilidad del mismo, y por lo tanto, también las condiciones de su posibilidad, a saber, Dios, la libertad y la inmortalidad, porque no puedo demostrarlas, aunque tampoco refutarlas, mediante mi razón especulativa. Este deber se funda sobre una ley, por supuesto totalmente independiente de estas últimas presuposiciones y apodícticamente cierta por sí misma, es decir, sobre la ley moral, y por ende no necesita de ningún otro apoyo proporcionado por una opinión teórica sobre la naturaleza interna de las cosas, sobre el fin recóndito del orden del mundo o sobre un gobernante que lo presida para obligarnos por completo a acciones incondicionalmente conformes a la ley.<sup>10</sup>

Kant menciona al inicio de la segunda *Crítica* que Dios como postulado es una inferencia de las mismas *leyes prácticas*<sup>11</sup> y, por ende, su uso corresponde únicamente al interés moral y a ningún otro. La diferencia entre ambos planos es evidente, para la ética Dios es el sostén de la posibilidad del objeto incondicionado de la ley moral, no de la propia ley; mientras que en el terreno especulativo vale solamente si queremos dar una causa última al origen de los eventos, así como una explicación que supere la visión mecanicista del mundo empírico. “Si en el plano especulativo la realidad del objeto estudiado no sufre menoscabo alguno, sino que sólo nuestra explicación de determinados fenómenos necesita esa hipótesis, por el

---

<sup>10</sup> *Ibíd.*, [142], [143].

<sup>11</sup> *Cf. Ibíd.*, [11].

contrario, desde un punto de vista práctico, sin ese postulado se pierden las condiciones de posibilidad del proyecto ético.”<sup>12</sup> Y se pierden porque la ley moral conduce obligadamente al bien supremo, de manera que la razón práctica tiene como exigencia incondicionada la necesidad de tomar a Dios como único capaz de reunir virtud y felicidad. De lo contrario el fin de la razón práctica no tendría las condiciones de su posibilidad y el objeto que la razón da a la voluntad se perdería en un vano esfuerzo.

Mucho más importante es la exigencia de la razón en su uso práctico, porque es incondicionada, y estamos obligados a presuponer la exigencia de Dios no solo cuando queremos juzgar, sino porque *debemos juzgar*. Pues el puro uso práctico de la razón consiste en la prescripciones de las leyes morales. Todas ellas, sin embargo, llevan a la idea del *bien supremo* que sea posible en el mundo, en la medida que sea posible sólo por la *libertad*: la *moralidad* [...].<sup>13</sup>

Dichos postulados (Dios y la inmortalidad) emanados del deber de realizar el bien supremo, validan el destino moral del hombre y, por otro lado, permiten ampliar moralmente lo que la razón especulativa negó para sí misma. Esta ampliación, sin embargo, no debe entenderse en el conocimiento de dichos objetos, pues la razón práctica no pretende trastocar el terreno que está

---

<sup>12</sup> Roberto Rodríguez Aramayo. “Postulado/hipótesis. Las dos facetas del Dios kantiano”, *Pensamiento*, vol. 42, 1986, p. 238.

<sup>13</sup> Kant. “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”, 172-173. pp.

fuera de ella. Esta ampliación corresponde únicamente a la posibilidad de pensarlos sin contradicción.

Para extender *prácticamente* un conocimiento puro, debe darse *a priori* un *propósito*, i. e., un *fin* como objeto (de la voluntad) que, independientemente de todos los principios teóricos, mediante un imperativo (categórico) que determine inmediatamente a la voluntad, sea representado como prácticamente necesario, y que aquí es el *bien supremo*.<sup>14</sup>

Kant advierte, reiteradamente, que Dios como postulado práctico incumbe únicamente al terreno moral, nunca al especulativo, y la ampliación del conocimiento práctico no significa conocer lo que son esos postulados (Dios, la inmortalidad y la libertad), pues nunca son objetos de la experiencia, por lo que toda ampliación de esos mismos postulados mediante el intento de la especulación carecerá de fundamentos objetivos y los resultados que se arrojen serán más que ficciones de la imaginación.

¿Cómo pensar para estos postulados (Dios y la inmortalidad del alma) una fundamentación válida? El fundamento proviene de la propia objetividad de la ley moral, es decir, de que realmente los hombres, como sujetos dotados de una razón pura, en la determinación propia de su voluntad libre, se dan mediante la razón práctica una ley moral sin intervención de nada, salvo de su propia razón, y no es ni ficticio ni arbitrario el objeto que esa ley da a la propia

---

<sup>14</sup> Kant. *Crítica de la razón práctica*, [134].

voluntad, así que esa misma exigencia de la ley valida objetivamente la fe en dichos postulados.

Pues, así como una presuposición a partir de fundamentos subjetivos es una mera hipótesis; *así, por el contrario, una presuposición a partir de fundamentos objetivos es un postulado necesario*. Ahora bien, estos fundamentos objetivos son o bien *teóricos*, como en la matemática, o bien *prácticos*, como en la moral. Pues los imperativos morales, por estar fundados en la naturaleza de nuestro ser, en cuanto creaturas libres racionales, son de la misma evidencia y certeza al menos que la que puedan tener las proposiciones matemáticas, que también deben su origen a la naturaleza de las cosas. Por consiguiente, un postulado práctico necesario es, atendiendo a nuestros conocimientos prácticos, lo mismo que un axioma, atendiendo a los especulativos.<sup>15</sup>

De manera que la objetividad del fundamento tiene como base la libertad con que se erige la ley moral, pues si la ley moral finalmente tuviera como *ratio essendi* la ficción de la libertad o una argucia que solamente nos hace creer que somos libres, ya sea ésta como modelo de reflexión o de representación, el bien supremo que exige la ley moral sería tan ficticio como los postulados que posibilitan dicho objeto. Kant señala que la conciencia de la ley moral que determina la acción en todo ser dotado de razón práctica es un hecho de la razón que da realidad objetiva a la misma ley. Asimismo, no hay ni experiencia posible ni intuición alguna para deducir el *Factum* de la

---

<sup>15</sup> Kant. *Lecciones sobre filosofía de la religión*, p.134.

razón, tampoco lo conocemos de modo analítico puesto que tendríamos entonces un conocimiento previo de él, algún tipo de intuición anterior a la conciencia de la determinación autónoma del acto. Esto es, la razón pura práctica presenta autónomamente la ley moral con la cual determina a la voluntad para actuar, esto lo hace con independencia absoluta de cualquier otro motivo distinto a la libertad, y la conciencia de esta autodeterminación por medio de la ley es el hecho de la razón. “La conciencia de esta ley fundamental se puede llamar un hecho [*Factum*] de la razón porque no se la puede deducir de datos precedentes de la razón, e. g., de la conciencia de la libertad (porque esta conciencia no nos es dada anteriormente), sino porque ella se nos impone por sí misma [...]”<sup>16</sup> Es por este hecho que la ley moral es y debe ser siempre y en todo momento la causalidad efectiva de los actos morales. “La ley moral es en realidad una ley de causalidad mediante la libertad.”<sup>17</sup> El hecho de la razón además muestra que la ley moral actúa realmente determinando a la voluntad y no es un mecanismo para pensarnos sólo como seres morales y poder así responsabilizarnos de nuestras acciones, aunque al final fuese todo un autoengaño pactado para no dejar impunes nuestros actos. La libertad trascendental práctica, dice Allison:

---

<sup>16</sup> Kant. *Crítica de la razón práctica*, [31].

<sup>17</sup> *Ibíd.*, [47].

tiene una función meramente regulativa, no explicativa. Lo que ésta regula es nuestra concepción como seres racionales. Esto provee la base conceptual para un modelo de reflexión racional, el cual incluye, como un componente no eliminable, la idea de la espontaneidad práctica. De nuevo, la idea básica es simplemente que ésta es una condición de la posibilidad de relacionar a uno mismo como un ser racional, es decir, a un ser para quien la razón es práctica, a la que uno atribuye tal espontaneidad para sí mismo.<sup>18</sup>

Acerca de la libertad como idea regulativa, Allison menciona en su libro *El idealismo trascendental en Kant: una defensa e interpretación*, que la libertad práctica no necesita ser entendida necesariamente como espontaneidad pura (es decir, como libertad trascendental), sino sólo basta utilizar la libertad trascendental como modelo para tratar nuestras acciones prácticas, “Todo lo que se requiere es la concebibilidad de la libertad trascendental, lo cual hace que sea posible usar la idea trascendental de manera regulativa como un <<modelo>> para la concepción del obrar y la imputación de las acciones a los agentes.”<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> Cf. Henry E. Allison. *Op. cit.*, p. 45.

<sup>19</sup> Henry E. Allison. *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, trad. Dulce María Granja Castro, Anthropos-UAM, España, 1992, p. 496. Allison aclara además que la libertad práctica tiene una *causa antecedente o móvil* de acción que no está en la ley y que la espontaneidad del sujeto está en la *incorporación o adopción de ese móvil* para determinar el acto. La incorporación o adopción de ese móvil sería la parte inteligible del sujeto, en sentido práctico, p. 494. Y esto sería “suficiente para establecer nuestra libertad práctica y, por lo tanto, nuestra espontaneidad relativa al menos, esta conciencia no establece nuestra espontaneidad absoluta o libertad trascendental; sin embargo, nos obliga a usar la idea trascendental como modelo [no con carácter ontológico].” p. 495. Aun cuando Allison finaliza diciéndonos que esa debe ser la lectura de la libertad práctica para la *Crítica de la razón pura*, también agrega que esa teoría de la libertad es “adecuada para una

La cuestión recae sobre una interpretación incompleta de la espontaneidad, pues la autonomía de la razón pura práctica se elimina, al menos en parte, al no ser la razón quien origina el móvil dado a la voluntad para la acción, la espontaneidad únicamente estaría en el acto de elección, adopción, o, como dice Allison, en la incorporación de ese móvil; pero la razón dejaría de darse mediante la ley el propio incentivo para la voluntad, por lo que la razón práctica dejaría de ser autónoma y espontánea. No obstante, Kant está muy lejos de mostrar esa espontaneidad y autonomía a medias. La razón práctica es siempre y en todo momento electiva, espontánea y autónoma. Elige sin determinación posible en el tiempo y con la capacidad de legislar sobre la voluntad con total independencia: así lo quiero, así lo ordeno.

Kant no designa con la expresión <<hecho de la razón>> la ley de la moralidad la ley ética, sino la conciencia de esa ley [...]. Kant habla de un hecho porque considera la conciencia de la ley moral como un hecho, como algo real, no como algo ficticio o meramente hipotético. Se trata, dice Kant, del hecho incontrovertible (apodícticamente cierto) de que hay una conciencia moral: la conciencia de una obligación incondicionada. La razón se manifiesta mediante esa conciencia <<como legisladora originaria (*sic volo, sic iubeo*)>>.<sup>20</sup>

---

filosofía <<crítica>> que no apela a ningún <<hecho moral>> específico como lo es el principio de autonomía". p. 496.

<sup>20</sup> Otfried Höffe. *Immanuel Kant*, trad. Diorki, Herder, España, 1986, p. 189.

De manera que una espontaneidad a medias y una autonomía truncada impiden pensar en una voluntad plenamente libre, una voluntad que no tendría como objeto el bien supremo al no tener la razón práctica una completa autoridad legislativa sobre la voluntad, esto es, dar ella misma la ley como incentivo suficiente; por lo que los tres postulados tendrían, en el mejor de los casos, sólo un valor a medias. Lo que, por otro lado, nos permite pensar en una teoría kantiana que finalmente deja planeando a la voluntad sobre el suelo, pues si la razón no puede dar autónomamente el incentivo de la ley, éste tendrá que ser empírico. “Si la causalidad mecánica es la única natural, el sistema que la adopte con exclusividad no satisface la realidad de cuatro hechos: la existencia del deber ser moral, la conciencia, la responsabilidad de los actos humanos y su consiguiente imputabilidad”.<sup>21</sup> Se afirma, al menos indirectamente, la incapacidad del sujeto para darse un incentivo puro para la acción al no resultar éste de la ley, de modo que el bien o mal moral sólo son falsos disfraces de una voluntad empírica, pues aun cuando esa libertad estuviera en la elección o incorporación del motivo, la razón estaría incapacitada para dar por sí misma un incentivo puro a la voluntad.

---

<sup>21</sup> Adela Cortina Orts. *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, p. 248. Además agrega que: “El principio práctico no puede proceder, por tanto, sino de la facultad trascendental indiferente a la experiencia, máximamente unificadora y universalizadora: el principio práctico es la expresión de la razón”. p. 249.



## A.1. La fe moral y el objeto de la voluntad

La determinación de la voluntad tiene su fundamento en la ley moral, sin embargo la ley también ofrece a la voluntad un objeto y éste se llama bien supremo. Realizar este objeto es un deber incondicionado y como la sola ley no basta para posibilitar su consecución, la razón práctica resuelve esta imposibilidad mediante la postulación de Dios como causa moral del mundo. No obstante, la aceptación de tal objeto de la voluntad ha sido polémico para algunos de los críticos de Kant, pues para una parte de ellos dicha aceptación afecta la autonomía de la moral y contamina la pureza de la intención. A ello se agrega la dificultad de que si la realización del bien supremo es imposible, la ley moral carecería de sentido y perdería su autoridad.

Que la ley moral sea quimérica o inválida, si no se garantiza la realización de sus consecuencias, implica que no podamos considerarla suficiente para guiarnos, nos faltan razones e incentivos para dejarla determinar nuestra práctica. A falta de una mayor precisión por parte de Kant, la necesidad de fines se traduce, en esta lectura, en la necesidad de impulsos adicionales para la acción moral. Esto genera, sin duda, una tensión muy nociva para la moral de Kant y, en general, para la congruencia de su pensamiento.<sup>22</sup>

---

<sup>22</sup> Isabel Cabrera. ¿La religión complementa la moral kantiana?, *Dianoia.*, No. 39, México, 1993, p. 65. En este trabajo Isabel Cabrera trata distintos autores opositores a Kant y el bien supremo como: Lewis White Beck, Acton, Freud; así como defensores de Kant en las figuras de: Karl Jasper, Keit Ward, Allen Wood. No se tratarán los detalles de cada uno de los detractores y defensores. Más bien, recogeremos dos objeciones que respondemos con argumentos propios. La primera: si el bien supremo es el fundamento del acto. La segunda: si la ley moral se invalida al no ser realizable su objeto (el bien supremo) por la ley.

Si se acepta el fin que de la ley moral se desprende hacia la voluntad, no necesariamente se colapsa la ley moral o se daña la idea de su autonomía y su capacidad de autodeterminar al sujeto. Primeramente, la ley moral se mantiene en pie porque su condición no es ni Dios ni la inmortalidad del alma, sino únicamente la libertad. En segundo lugar, la pureza de la ley no se ve afectada porque el fin no es fundamento de elección, más bien es la conclusión a que tiende la propia aceptación de la ley moral. Dios y la inmortalidad del alma son las condiciones del objeto que la ley moral presenta a la voluntad, nunca a sí misma para determinarse. De modo que no hay heteronomía en la aceptación de dicho objeto por la voluntad al estar el incentivo de la ley en ella misma, nunca en el bien supremo.

El que observa el papel que la religión desempeña en la ética de Kant tiende a afirmar el principio ético de la autonomía, rechazando la creencia en Dios, o a rechazar la ética de la autonomía para salvar la creencia en Dios. Kant intenta hacer ver que la alternativa <<autonomía o creencia en Dios>> es falsa. Esta alternativa descansa en el supuesto erróneo de que la religión constituye el fundamento de la moral o, de lo contrario, es superflua e incluso perjudicial [...]. Frente a la idea corriente, la religión no constituye la base, sino la consecuencia de la moral.<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Otfried Höffe. *Op. cit.*, p. 233.

Ahora bien, que Kant diga que la ley moral será quimérica si no se realiza el objeto de la voluntad no significa que ésta se invalide si no se acepta el bien supremo. Puedo tener como incentivo de mis acciones el deber a la ley, aun cuando rechace que ésta se dirige a un fin en el bien supremo. Lo que Kant afirma, al menos indirectamente, es que si la ley tiende obligadamente a un fin, éste únicamente puede ser el bien supremo. Pues si la ley tiene un fin y no es el bien supremo ¿qué otro fin podría convenirle mejor? Debido a esto Kant sostiene que en caso de que la ley moral no tienda a dicho fin entonces sería dudosa, pues ningún objeto puede corresponderle mejor.

En efecto, para Kant la ley moral tiene un objeto reconocido a priori, de modo que si hay algo a lo que la consecución plena de la ley moral no puede dejar de arribar es al bien supremo. Esto es porque “La razón práctica pregunta por el último fin o, más exactamente, por el sentido de la razón autónoma; encuentra este sentido en el bien pleno y ve en la existencia de Dios y en la inmortalidad del alma sus presupuestos necesarios.”<sup>24</sup> Es decir, para Kant, a “la Razón no puede serle indiferente de qué modo cabe responder a la cuestión de *qué saldrá de nuestro obrar bien*”<sup>25</sup>, y de ese obrar bien no puede resultar otra cosa que el bien supremo.

---

<sup>24</sup> *Ídem.*

<sup>25</sup> Kant. *RLMR*, p. 23;VI, 5.

Que la moral, y por ende la ley, tiene un fin es una idea que Kant refrenda tanto en las *Lecciones sobre filosofía de la religión* como en *La Religión*. En la primera obra menciona: “La moralidad, empero es el sistema absolutamente necesario de todos los fines, y es precisamente la concordancia con la Idea de un sistema de todos los fines el *fundamento de la moralidad de una acción*. De ahí que una acción sea mala cuando la universalidad del principio por el que es realizada es contraria a la razón.”<sup>26</sup> Es decir, la moralidad entendida como un sistema de todos los fines encauza toda acción originada por la ley hacia el objetivo ya previsto de modo a priori por la moralidad misma; de ahí que sea mala toda acción que se desvíe de ese fin necesario y universal para todo ser dotado de razón práctica, no sólo al desviarse del fin al que ya tiende, sino a la misma unidad que las acciones tienen respecto a la ley. Más adelante Kant vuelve a decirnos que un sistema de todos los fines por libertad “es alcanzado según los principios de la moral, y es la perfección moral del mundo; sólo en la medida en que las creaturas racionales pueden ser contempladas como miembros de este sistema universal tienen un valor personal.”<sup>27</sup>

---

<sup>26</sup> Kant. *Lecciones sobre filosofía de la religión*, p. 128.

<sup>27</sup> *Ibíd.*, p. 145. Hay una idea en el pensamiento judío que reza más o menos del siguiente modo: si todos los hombres cumplieren las leyes de la Torá por todo un día, harían venir al Mesías; la idea no es ajena a Kant, vale preguntar qué sucedería si todos los hombres cumplieren por un día la ley moral, más aún si ese cumplimiento se extendiese ilimitadamente. Es evidente que para Kant la moralidad, vista como un sistema, prevé un

En *La Religión* Kant aduce que aun cuando la moral no necesita de ningún fin como determinación de la voluntad, no obstante puede tener relación necesaria con uno:

no como al fundamento, sino como a las consecuencias necesarias de las máximas que son adoptadas con arreglo a leyes. Pues sin ninguna relación de fin no puede tener lugar en el hombre ninguna determinación de la voluntad, ya que tal determinación no puede darse sin algún efecto, cuya representación tiene que poder ser admitida, si no como fundamento de determinación del albedrío y como fin que precede en la mira, sí como consecuencia de la determinación del albedrío por la ley [...], un albedrío que sabe *cómo* pero no *hacia dónde* tiene que obrar no puede bastarse.<sup>28</sup>

A la pregunta de por qué no puede bastarle a ese albedrío la sola ley, por qué el cómo que representa la pureza de la ley, tiene que agregar un hacia adónde para la completitud del obrar, puede explicarse con las palabras que Kant ofrece en las *Lecciones sobre filosofía de la religión*, en donde hace la diferencia entre motivos objetivos y subjetivos:

Hay que diferenciar bien ambos tipos, pues, con todo, puedo por motivos objetivos encontrar bastante bien una cosa cuya existencia, sin embargo, no tenga para mí ninguna importancia, aquí me faltarían, pues, los motivos subjetivos del placer o en una palabra: me faltaría el interés; eso mismo sucede incluso a menudo con los motivos morales, que, cuando son objetivos, me obligan a hacer

---

fin, pues éste se organiza con base en un objetivo, y ese objetivo que brota de la ley es el bien supremo.

<sup>28</sup> Kant. *RLMR*, 22-23. pp; VI, 4.

algo, pero que aún no me dan las fuerzas y los resortes para ello. Pues, para realizar las acciones reconocidas como buenas y legítimas, se requieren en mí todavía ciertos motivos subjetivos que me impulsen a ponerlas en obra. No es suficiente para esto que encuentre la acción, al juzgarla, noble y bella, sino que, además, mi elección tiene que ser determinada conforme a esto.<sup>29</sup>

Estas palabras aclaran la cuestión, los motivos objetivos muestran la forma que debe adoptarse para la configuración de la ley moral y su universalidad, es decir, reconocemos en ellos la pureza de su forma pues son derivados de modo a priori por la razón práctica. Sin embargo, aunque se reconozca su carácter moral y se reconozca la obligación que nos impone falta el interés por la existencia de semejante acto. En el hombre un acto justo tiene que tener un vínculo entre el interés o motivo objetivo y el interés o motivo subjetivo, de lo contrario podría falsificarse la acción buena en un acto hipócrita ocultando tanto una máxima no moral como un fin que nada tiene que ver con la moral.\* Si una acción tiene que mostrar empíricamente, por muy deficiente que sea el acto para hacerlo, su motivo, entonces tiene que haber una relación entre ambos para que el acto dé muestras de la pureza de intención de la que emanó. Que a la voluntad humana no le baste el motivo

---

<sup>29</sup> Cf. Kant. *Lecciones sobre filosofía de la religión*, p. 146.

\* Kant nunca perdió de vista semejante unión y su necesidad. En la misma *La Religión* trae de nuevo esta idea parafraseando y explicando la *queja del Apóstol*: “tengo el querer, pero el cumplir me falta, esto es: admito el bien (la ley) en la máxima del albedrío, pero esto que objetivamente en la idea (*in thesi*) es un motivo impulsor insuperable, es subjetivamente (*in hypothesi*), cuando la máxima debe de ser seguida, el más débil [...]” Kant. *RLMR*, p. 47; VI, 29.

objetivo para concluirse en el acto no hace que se vuelva heterónoma la necesidad del motivo subjetivo. La ley moral es siempre incentivo suficiente para sí misma, pero cuando carece del hacia dónde permanece sin tener el objetivo al que se dirige, y cuando conoce el hacia dónde, sabe entonces a dónde encaminarse. Por ello Kant mencionó que *sin ninguna relación de fin no puede tener lugar en el hombre ninguna determinación de la voluntad, ya que tal determinación no puede darse sin algún efecto*, esto es, puedo estar totalmente conciente de la máxima pura que adoptó para la acción y sin embargo, no estar dispuesto a realizarla. Es evidente para Kant la necesidad de tener en cuenta la relación entre la máxima y el acto, relación que no debe entenderse como la determinación de la máxima por el efecto, más bien debe comprenderse como la voluntad del hombre que necesita no sólo saber que su máxima es pura sino además querer hacerla, querer que esa máxima se vuelva realmente un acto. Kant ha dicho que las propias acciones de los hombres, al menos, deben dejar entrever su máxima y esto no es posible si no se da una relación entre ambos por muy deficiente que sea. Así la representación de ese efecto tiene que aceptarse no como fundamento sino como consecuencia de la ley. Asimismo Kant pondera una diferencia entre una *voluntad originaria* (Dios) y una *voluntad derivativa* (el hombre).

Esta última necesita desde luego resortes particulares que la determinen en la elección de un bien. Así por ejemplo, el hombre puede hallar una acción muy noble por motivos objetivos, pero aplaza su realización porque no cree tener para ello motivos subjetivos especiales. Por el contrario, una voluntad sumamente perfecta [como la de Dios] lo hace sólo porque es bueno. La perfección de la cosa que quiere producir ya es motivo suficiente para que, en efecto, la ponga en obra.<sup>30</sup>

De manera que para la voluntad del hombre la perfección de la cosa (la ley) no es suficiente para que la ponga en obra, le falta el interés subjetivo por el que tal cosa realmente exista, es decir, el hombre aunque reconoce que la elección de la ley sólo por el deber es una obligación y la perfección mayor a la que puede aspirar en el mundo, le asalta la pregunta ¿para qué hacerlo? Así la relación entre motivo y acto advierte la necesidad de que el bien supremo encuentre cierta representación en el mundo empírico, aun cuando la santidad de la ley se represente de modo insuficiente en él. Es decir, aunque el acto no pueda manifestar la pureza y la santidad de la ley, la representación del bien supremo deberá estar siempre en constante mejoramiento y perfección, pues su plena realización es sintética-a priori y por ello no sensible del todo. Esta dificultad no pospone al bien supremo como utópico o como pensado para otro mundo. El bien supremo y la esperanza por su consecución no debe entenderse como aquello que no tiene lugar, sino como aquello que todavía no

---

<sup>30</sup> Kant. *Lecciones sobre filosofía de la religión*, 146-147. pp.



tiene lugar pero que puede llegar a tenerlo en un futuro. “Ni la esperanza ni el modo de pensar que a ella corresponde pueden aceptar, por tanto la acusación de que son utópicos, pues no se extienden hacia lo que no tiene ‘ningún lugar’, sino hacia lo que ‘todavía’ no lo tiene, pero puede llegar a tener.”<sup>31</sup> De manera que es imprescindible buscarlo desde el aquí y el ahora, es un deber incondicionado; debemos tratar de representar con nuestras máximas, lo más fiel posible, la santidad de la ley en todas nuestras obras. Finalmente “Kant critica con su teoría de los postulados una escatología ilusoria que, con pretexto de una expectativa del más allá, cree poder eludir las tareas concretas de este mundo. Distingue en efecto entre el bien pleno, sobre el que yo puedo tener sobradas esperanzas, y el bien práctico, que debo realizar mediante mi esfuerzo personal [...].”<sup>32</sup> Así el sujeto moral reconoce desde el aquí y el ahora cuál es su labor incondicional y reconoce que no puede retrasarla en ningún momento y por ningún motivo, ya que esta labor no es otra cosa que la realización continua y constante de la ley moral llevada a la mayor pureza posible en el mundo; es decir, es parcialmente la representación en el mundo físico de la santidad de la ley.

---

<sup>31</sup> Jürgen Moltmann. *Teología esperanza*, trad. de Diorki, Sígueme, España, 1969, p. 32.

<sup>32</sup> Otfried Höffe. *Op. cit.*, p. 236.

## A.2 La fe moral y su religión

La moral, dice Kant, *conduce ineludiblemente* a la *religión* extendiéndose más allá del hombre hasta la *idea* de un *legislador moral*, en cuanto que, con la religión se posibilita el explicar y resolver el mal moral. Esta idea, dice Odero, es el significado más importante de la religión en Kant, *una ampliación de la moral*.<sup>33</sup> Esta ampliación obedece a la incapacidad humana, a su limitación reconocida y admitida con sinceridad de no bastarse a sí misma, de no tener ni la fuerza ni la sabiduría suficiente para lograr la eliminación definitiva del mal moral, y de que la virtud sea sólo una interminable lucha contra incentivos opuestos a la ley moral, y poder pasar así a un rotundo vencimiento de ellos. El rasgo de esa sabiduría limitada es saber que la disposición natural al bien no cesa en su mejoramiento ni se vuelve pasiva para tal efecto; además reconoce que el proyecto moral es meritorio pero su fin lo sobrepasa, ya que “el origen de la religión es, pues, una cierta exigencia (Bedürfnis) de la naturaleza humana concreta e histórica, la cual es sumamente indigente en cuanto está afectada por <<el mal radical>>. En definitiva, la religión no es una exigencia de la moral como tal, sino de la existencia humana”.<sup>34</sup>

---

<sup>33</sup> Cf. José Miguel Odero. *La fe en Kant*, Universidad de Navarra, España, 1992, p. 310. Nota 14.

<sup>34</sup> *Ibid.*, 310-311. pp.

La verdadera moral se constituye de leyes objetivas y a priori de la razón pura práctica, de igual manera, la verdadera religión debe tener sus raíces sujetas en leyes objetivas y sacadas de la razón práctica, por eso la religión pura hunde esas raíces en la moral: “si se puede sacar una religión de la ley moral, es que ella es en sí misma absolutamente religiosa [...]”<sup>35</sup> La universalidad además le viene dada por las propias leyes morales que la razón práctica formula. Por ello, religión verdadera sólo hay una, aquella que se desprende de la propia moral, y que únicamente tiene por principios aquellos que son morales. La comunicabilidad de los propios designios divinos se apoya en la razón práctica, que caracteriza a todos los hombres y hace accesible y comprensible para todos la ley moral. “Pero una voluntad divina legisladora ordena o por medio de una ley que en sí es *meramente estatutaria* o por medio de una ley *puramente moral*. Atendiendo a la última puede cada uno conocer por sí mismo mediante su propia Razón la voluntad de Dios, que está a la base de su Religión [...]”<sup>36</sup> No debe entenderse dogmáticamente que Dios nos habla, sino que, si en algún momento esto sucediera, la vía más segura y menos controvertible sobre lo que Dios nos ordena, tendría que ser la razón práctica y la moral. Kant hace además la distinción, no entre religiones, pues la religión verdadera es sólo una, la religión pura, también llamada

---

<sup>35</sup> Olivier Reboul. *Op. cit.*, p. 170.

<sup>36</sup> Kant. *RLMR*, p. 130; VI, 104.

natural, sino entre distintos tipos de creencia en la revelación divina o sobrenatural, son “sólo distintas formas de creer en la revelación divina, cuyos dogmas estatutarios no pueden provenir de la razón, es decir, diferentes formas de representarse sensiblemente a la voluntad divina [...]”<sup>37</sup>

Esta universalidad de la religión pura que se logra mediante las leyes de la razón práctica también la hace a un mismo tiempo interior a esa conciencia moral. Es por esta índole moral que Kant pudo criticar severamente todo tipo de falsificación religiosa: fanatismo, superstición, así como el servilismo idolátrico. Pues trastorna el verdadero y único servicio posible a Dios (aceptando anticipadamente que alguno es posible), el respeto a las leyes morales; y por otro lado, vuelve pasivo a esos creyentes empeñados en hacer mudar de parecer a Dios con ofrendas que en nada mejoran el ámbito de la moral. Si algún lenguaje emplea Dios para comunicarse con el hombre, debe ser moral y a través de la razón, ya que toda ley moral es universal y todo hombre sin distinción alguna puede descodificar ese mandato por medio de la razón práctica. Por ello si algún geniecillo maligno o falso profeta quisiese engañarlo con órdenes que contravienen la moral, éste puede ser replicado por el hombre: “El Dios que habla a través de nuestra propia razón (práctico-moral) es un intérprete infalible de esa palabra suya, que resulta

---

<sup>37</sup> Kant. *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, p. 18.

universalmente comprensible, y en modo alguno cabe ningún otro intérprete fidedigno de su palabra [...], ya que la religión es asunto de la razón pura.”<sup>38</sup>

Por otro lado, Kant hace en *La Religión* una diferencia entre religión *revelada* y religión *natural*. En la primera es dado anticipadamente aquello que es un deber de Dios para aceptarlo o reconocerlo como un mandato o *deber mío*, es decir, es necesario que ese mandato nos sea revelado. Mientras que en la segunda conozco primero que ese mandato se me impone como un deber moral antes de aceptarlo como una orden divina: “he de saber primero que algo es deber, antes de que pueda reconocerlo como mandamiento divino [...]”<sup>39</sup> En efecto, la santidad de la propia ley moral conduce hacia la misma santidad de Dios como legislador único de la ley moral. Además “una máxima no es razonable, según Kant, por el simple hecho de que Dios la imponga con su poder soberano, sino que Dios la impone porque ella y él mismo son razonables.”<sup>40</sup> Al mismo tiempo agrega distinciones particulares para la religión revelada y la religión natural, aunque sin ahondar mucho entre aquellos que aceptan o no la revelación para definir su creencia. Por ejemplo,

---

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 46. Además, en la nota 28, que versa sobre el pasaje bíblico de Abraham y su hijo, Kant menciona que el padre de la fe debió haber respondido ante el mandato de sacrificar a su primogénito y obedeciendo a la moral antes que a una declaración opuesta a ella: “que no debo asesinar a mi hijo es algo bien seguro; pero de que tú, quien te me apareces, seas Dios, es algo de lo que no estoy nada seguro, ni tampoco puedo llegar a estarlo.” Pues el sacrificio de Isaac no puede universalizarse como mandato moral.

<sup>39</sup> Kant. *RLMR*, p. 187; VI, 154.

<sup>40</sup> Otfried Höffe. *Op. cit.*, p. 188.

nombra como *sobrenaturalista* a todo aquel que cree como necesaria y universal la revelación. Mientras que, quien “declara moralmente necesaria – esto es: deber- sólo la Religión natural puede también ser llamado *racionalista* (en asuntos de fe)”.<sup>41</sup> Pero si, por otra parte, no niega como posible la revelación, ya sea externa o internamente, pero cree que no es necesaria para el nacimiento y existencia de la religión (natural), dicho creyente es llamado *racionalista puro*, pues el solo surgimiento y avance de la moral por sí misma se considera como suficiente para la aparición de la religión (natural). Aunque Kant advierte dificultades para que una creencia de este tipo surja y se desarrolle por la sola moral. Por esto Kant no niega que una religión *natural* pueda ser en su inicio *revelada* por la facilidad que presta, en un primer momento, para la propagación de la religión (natural), aunque después únicamente baste la sola razón para propagar sus mandamientos; “por lo cual pudo ser sabia y muy provechosa para el género humano una revelación de esa Religión en una cierta época y en un cierto lugar, pero de modo que, una vez que la Religión así introducida está ahí y ha sido dada a conocer públicamente, en adelante todos pueden convencerse de la verdad de ella por sí mismos y por su propia Razón.”<sup>42</sup> Así Kant asume el cristianismo como la única religión revelada, cargada de una simiente moral, que prestó un inigualable servicio

---

<sup>41</sup> Kant. *RLMR*, p. 187; VI, 154.

<sup>42</sup> *Ibíd.*, p. 188; VI, 156-157.

para el posterior desarrollo moral de la religión pura. Derrida será más contundente al respecto:

la moralidad pura y el cristianismo son indisolubles en su esencia y en su concepto. Si no hay cristianismo sin moralidad pura es que la revelación cristiana nos enseña algo esencial respecto de la idea misma de la moralidad. En consecuencia, la idea de una moral mas no cristiana sería absurda; sobrepasaría el entendimiento y la razón; sería una contradicción en los términos. La universalidad incondicional del imperativo categórico es evangélica. La ley moral se inscribe en el fondo de nuestros corazones como una memoria de la Pasión. Cuando se dirige a nosotros, habla el idioma del cristianismo –o se calla-.<sup>43</sup>

Kant reconoce algunos elementos de la revelación que facilitan el nacimiento y propagación de la religión pura, y de esta forma se infunde de manera más didáctica e ilustrativa. La razón de esta afinidad entre religión natural y revelación tiene por objetivo la propagación universal de la religión pura en unión con la fe racional también llamada moral. Esto lo hace Kant mediante dos aspectos. El primero es el reconocimiento de la dificultad de que surja y se desarrolle por sí sola la religión natural, pues Kant sabe de sobra el buen servicio que pueden prestar algunos elementos para el nacimiento y avance de la religión moral como la Biblia, aun cuando estos elementos o *vehículos* para la fe, como él los llama, tengan que ser depurados para prestar

---

<sup>43</sup> Jacques Derrida. "Fe y saber. Las dos fuentes de la <<religión>> en los límites de la mera razón", en Jacques Derrida y Gianni Vattimo (eds), *La religión*, trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, La flor, Argentina, 1997, p. 20.

un servicio idóneo a la razón práctica, y llegado el hombre a cierto estado en su desarrollo reconocerá el núcleo de la verdadera religión: lo moral; de modo que desprenderá de su creencia esos ropajes que entonces la acompañaban.

[...] el cristianismo es la idea de la religión que se fundamenta, genéricamente, en la razón y, en cuanto tal, tiene un carácter *natural*. Sin embargo, implica un medio para su propagación entre los hombres, la Biblia, cuya procedencia es tenida por sobrenatural y que (sea cual fuere dicha fuente), en tanto que favorezca las prescripciones de la razón relativas a su difusión pública y al hecho de que cobre vida en nuestro interior, puede ser incluida en el haber de la religión como *vehículo* y, en calidad de tal, se hace posible aceptarla también en cuanto *revelación sobrenatural*.<sup>44</sup>

Y el segundo aspecto es que Kant intenta sacar partido del pasado y obtener ejemplos que ilustren qué es un vida plena en la conversión moral, una vida basada en el respeto puro de la ley y, en este sentido, la vida de Jesús será el más claro ejemplo del hombre grato a Dios por el cumplimiento de sus deberes morales. No obstante, la lectura estrictamente moral de la Biblia y en particular del evangelio ha significado para algunos autores un

---

<sup>44</sup> Kant. *RLMR*, 188-189. pp; VI, 156. Los subrayados son nuestros. Odero menciona que no debe ser leída conservadoramente la aceptación de la revelación: “lo que Kant desea decir es que el fundamento básico del privilegio reconocido al cristianismo radica en esto: que en él se acentuaría de forma especial lo esencial del núcleo religioso puro; o, dicho de otro modo, que entre los cristianos prevalecería siempre la religión pura sobre lo histórico y accidental de las creencias particulares. Así el cristiano estaría en condiciones excepcionalmente óptimas para promover la moralización de la humanidad”. José Miguel Odero. *Op. cit.*, p. 337.



encorsetamiento de la tradición religiosa. Es decir, incluso cuando Kant tiene en miras la universalidad del mandato divino y la eliminación de interpretaciones fanáticas, supersticiosas e inmorales, esta lectura ha dirigido la riqueza del fenómeno religioso a lo moral, de manera que perspectivas distintas que no resalten o no se subsuman a lo moral pierden interés y en el peor de los casos habría que suprimirlas:

es decir, que [hay que] sacrificar a la universalidad de la religión aquellas creencias cristianas que, aunque hayan sido declaradas *reveladas*, no parecen éticamente relevantes o no pueden ser establecidas como normas morales alcanzables por la razón de cualquier pensador.

El indiferentismo religioso de Kant procede, pues, de su íntima convicción de que la religiosidad no añade nada sustancialmente nuevo a la moralidad.<sup>45</sup>

Por eso Kant distingue con su método de una *hermenéutica sacra* cuál debe ser el método interpretativo adecuado al mejoramiento moral de las personas, único método de valía en la verdadera religión. Esta *exégesis* bíblica permite hacer una distinción entre una lectura *auténtica* y otra *doctrinal*. En la primera se acentúa una interpretación *filológica*, y con ello, apegada al *pensamiento del autor*. En la segunda se tiene “libertad de atribuir al texto

---

<sup>45</sup> José Miguel Odero. *Op. cit.*, p. 338. El autor agrega más adelante que esto hace que se *destierre* de la religión *cualquier forma de autoridad* que no tenga como norma la universalidad de la ley moral. p. 401.

(desde una perspectiva filosófica)”<sup>46</sup> un sentido moral. Finalmente la libertad de atribuir al texto una interpretación moral por encima de cualquier otra, o incluso de subordinarla a ella, es porque la única autoridad verdadera y posible para Kant es la razón práctica, única capaz de ofrecer un mandato necesario y universal, de manera que lo accesorio que reviste a la religión tendrá que irse eliminando por la enseñanza moral. Es decir, aquellas partes consideradas espurias que recubren la parte pura de la religión deberán desprenderse, lo problemático es este reduccionismo de lo religioso a lo moral y, por otra parte, el surgimiento de una autoridad casi inapelable en el intérprete moral por encima de cualquier otro que no favorezca la pedagogía moral.

El radicalismo moralista kantiano se revela especialmente cuando sostiene la peregrina teoría hermenéutica según la cual el filósofo puede servirse de cualquier texto eclesial –ya sea el *Corán* o la *Biblia*- para apoyar ideas o normas que el texto religioso literalmente desautoriza. De esta forma Kant está renunciando a hallar en el hecho religioso –a través de la lectura de textos religiosos- alguna riqueza antropológica que pueda no estar contenida en el estrecho concepto *a priori* de religión moral, al cual desea reducir la religiosidad.<sup>47</sup>

---

<sup>46</sup> Kant. *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, p. 45.

<sup>47</sup> José Miguel Odero. *Op. cit.*, p. 398.

Así la interpretación filosófico-moral de los textos bíblicos –o religiosos en general- es ponderada por encima de cualquier otra, pues solamente una lectura hecha bajo ese esquema puede conducir verdaderamente, sin ambigüedad ni perversión religiosa al destino plenamente humano de los creyentes: la conversión moral. El proyecto kantiano de la filosofía de la religión es que ese modelo hermenéutico interpretativo permita depurar tanto la religión revelada como la creencia o fe espuria, para pasar a una religiosidad que se asiente en la conversión del corazón, lo que sería la única manifestación auténtica de un servicio posible a Dios. Esa depuración significa el avance continuo hacia el centro puro de la creencia y el abandono paulatino de los adornos que se sirvió la religión natural para presentarse a los hombres. “Coincidiendo con la mentalidad de la ilustración, Kant concibe la filosofía religiosa como una prolongación de la filosofía moral. Tras el agotamiento de la cosmo-teología, el concepto de Dios pasa a la esfera de la ética [...]. Dios ya no es un objeto del saber, del conocimiento objetivo, sino del esperar; no de un esperar místico, sino con base filosófica.”<sup>48</sup> Esa espera con base filosófica tendrá en la fe racional el origen digno de aguardar activamente en el mejoramiento moral de la persona y además será la única

---

<sup>48</sup> Otfried Höffe. *Op. cit.*, p. 232.

capaz de tener en la conversión del corazón el digno valor de la esperanza, más que de la felicidad, del triunfo sobre el mal moral.

### **A.3. La fe racional**

La fe racional pura al igual que la religión pura se desprende de la moral, por ello esta fe parte de la misma razón pura práctica. La fe racional en lo moral es la convicción de aceptar esos postulados que posibilitan el fin de la ley. Esta fe moral se abona a la primacía de la razón práctica, pues su interés no es otro que el interés por el hombre: en su dignidad como en la santidad que hay en él al tener a la propia ley santa como determinación de sí. Es este interés por el hombre y su valía moral el que “cuando se introyecta en los dogmas de fe un sentido moral (como yo lo he intentado en *La Religión dentro de los límites de la mera razón...*), éste no albergaría una fe carente de consecuencias, sino una fe comprensible y comprometida con nuestro destino moral.”<sup>49</sup> Esto es lo privativo de esta fe moral, ser comprensible para todos los seres dotados de razón pura práctica y el estar comprometida con el destino más humano del hombre: el moral. Esta fe comprometida con el destino del hombre y que favorece la prolongación de la moral a la religión se presenta en Kant tiempo antes a la aparición de la primera *Crítica*, pues ya desde entonces Kant

---

<sup>49</sup> Kant. *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, p. 20.

comprendía que lo moral tenía primacía sobre el conocimiento teórico y básicamente por el fin de la humanidad. Ese fin es un objeto que sobrepasaba, y por mucho, el ámbito de las solas fuerzas de lo moral, por eso la solución del conflicto (ser nuestro destino moral, pero no poder dar por nosotros mismos plena satisfacción a ese destino) tenía que extenderse a un plano que diera real solución sin que jamás se perdiera de vista las críticas del campo teórico, pero sí reconociendo que el plano moral-religioso ofrecía buenas razones para dirimirlo.

Cuando el obrar no le basta al hombre para justificarse ante su propia conciencia (ese juez tan severo), la razón se ve autorizada a admitir la creencia en un complemento sobrenatural a su deficiente rectitud (sin que le quepa precisar en qué consiste éste).

Dicha autorización resulta bastante obvia en sí misma, pues lo que el hombre debe de ser conforme a su destino (a saber, ajustarse a esa ley santa), también ha de poder llegar a hacerlo y, al no poder ser esto posible de modo natural gracias a sus propias fuerzas, entonces cabe la esperanza de conseguirlo mediante una divina colaboración exterior (cualquiera que sea ésta).<sup>50</sup>

Para algunos autores como Gerard Vilar la aparición de los postulados de la razón práctica así como el bien supremo marca dos periodos distintos en la ética de Kant. El primero se asienta básicamente en la *Fundamentación* y en la parte de la Analítica de la segunda *Crítica*, mientras el segundo periodo o

---

<sup>50</sup> *Ibíd.*, 24-25. pp.

“segunda ética de Kant, que, por supuesto, presupone necesariamente la primera, consiste en esa teoría del imperativo categórico más la doctrina de los postulados y el bien supremo.”<sup>51</sup> Sin embargo Odero muestra a partir de la obra *Sueños de un visionario* (1766) la evolución del concepto de fe, ya que la moral será el elemento esencial que la definirá en adelante, es decir, como la legítima espera bienaventurada en la virtud.

[...] es verdad que nunca ha existido un alma recta que haya podido soportar la idea de que todo termine con la muerte y cuyo noble ánimo no se haya elevado hasta una esperanza futura. Por eso parece más adecuado a la naturaleza humana y a la pureza de las costumbres fundar la espera del mundo futuro en los sentimientos de un alma de buena índole que, por el contrario, fundar su buena conducta en la esperanza del otro mundo. Así sucede también con la *fe moral*, cuya sencillez puede desdeñar muchas sofisterías del raciocinio y que, en cualquier caso, es propia sólo y únicamente del hombre en cuanto que lo conduce sin rodeos a sus fines auténticos.<sup>52</sup>

Odero incluso agrega que a partir de esta época se da un giro copernicano en la concepción de la fe por parte de Kant y en lo que hasta entonces se entendía en ella.

---

<sup>51</sup> Gerard Vilar. “El concepto de bien supremo en Kant”, en Javier Mrguerza y Roberto Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant en el bicentenario de la Crítica de la Razón Práctica*, Tecnos, Madrid, 1989, p. 115.

<sup>52</sup> José Miguel Odero. *Op. cit.*, 42-43. pp. Para ver más detalladamente el análisis que hace Odero de las obras del periodo precrítico revisar pp. 31-46. Inmanuel [sic] Kant. *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica*, traducción, introducción y notas de Pedro Chacón e Isidoro Reguera, Alianza Editorial, España, 1987, p. 111.

La expresión <<fe moral>> (*moralischer Glaube*) será en adelante la formula que sintéticamente traiga a colación ese giro copernicano, porque el calificativo *moral* especifica que la fe no ha de ser un conocimiento que fundamente la esperanza, sino que más bien la fe ha de identificarse con aquella esperanza que está fundada <<en los sentimientos de un alma de buena índole>>, en los actos moralmente positivos del hombre.<sup>53</sup>

En efecto, es desde este momento que la fe, en una postura persistente, dejará de buscar y ofrecer supuestos conocimientos teóricos objetivos para sostener una esperanza, y pasará de modo ya inamovible al asentimiento subjetivo del obrar moral, en donde el justo –esto es: *el alma de buena índole*– mantendrá en su acción moral la esperanza de una virtud bienaventurada. Asimismo Odero cita unas *Reflexiones* datables entre 1764-1768 en donde Kant habla de la fe moral como fe de razón con las características de asentimiento subjetivo basado en el obrar moral.

En una <<Reflexión>> datable (con dudas) entre 1764 y 1768 aparece por vez primera el término <<fe de razón>> (*Vernunftglaube*), definido lógicamente como uno de los modos de <<tener algo por verdadero>> (*Fürwahrhalten*). Kant comienza ya a interesarse por el *status* epistemológico de la fe y llega a la conclusión de que la fe es un asentimiento caracterizado por su certeza moral (práctica), motivada por convencimiento práctico subjetivo.<sup>54</sup>

---

<sup>53</sup> *Ibíd.*, p. 43.

<sup>54</sup> *Ibíd.*, p. 44.

De manera que, aun cuando Kant no presenta explícitamente el término bien supremo como aquel que exige antes que cualquier otra cosa virtud para ser digno de la felicidad, es claro que ya pensaba que si algún mérito previo debía tenerse para aspirar a un verdadero bien, éste tendría que venir de lo moral. Así, parece más evidente que el bien supremo tenga su periodo de gestación desde la época precrítica, aunque halla salido por completo a la luz tiempo más adelante en el periodo de las *Críticas*.<sup>55</sup>

Esta idea de fe que se sostiene por su carácter moral es además una confianza incondicionada en el auxilio para la total realización del bien supremo. Esta confianza se sustenta, como sabemos, en el cumplimiento de nuestros deberes morales, única forma de garantizar esa ayuda, de la cual no sabemos en qué consiste ni es un fin saberlo. El talante moral de la fe, dice Kant en una Carta al Lavater (1775), lo encontró en el Evangelio. “En la carta a Lavater se encuentra una afirmación rotunda del origen cristiano de su concepto de fe (concepto que es el de <<fe moral>>): la <<fe moral –afirmala encontré yo en el Evangelio>>.”<sup>56</sup> Aunque el concepto de fe en Kant no es idéntico al concepto cristiano, pues la revelación pierde su carácter dogmático para cribarse por lo moral, no obstante guarda puntos identificables con aquel:

---

<sup>55</sup> Cf. Kant. *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, prologo de Gómez Caffarena.

<sup>56</sup> José Miguel Otero. *Op. cit.*, p. 46.



“la falta de evidencia objetiva y la firmeza de la convicción.”<sup>57</sup> Las críticas de Kant hacia toda creencia asentada en un sitio distinto a la moralidad clausuran y cierran de antemano un repliegue a medios que rehuyan de los mandamientos morales, así como a una espera pasiva por esa ayuda divina que mejore nuestra persona. Al contrario de la errónea idea de fe inactiva (o pasiva) que espera algún evento extraordinario que transforme o revele a ese creyente la forma en que ha de alcanzar el bien pleno, la fe moral pide que no se claudique ni en el mejoramiento personal ni en dejar de lado el cumplimiento de la ley moral, requisito indispensable y exigencia necesaria para fundar y mantener nuestra confianza en una espera digna. La fe moral refuerza la prioridad de mejorar a cada momento todas y cada una de nuestras acciones. No es un subterfugio para rehuir a nuestra responsabilidad moral ni tiene la intención de dulcificar la incapacidad de erradicar nuestro mal radical y con ello, evadir la exigencia de mejorar nuestra persona. “[...] *todo lo que, aparte de la buena vida, se figura el hombre poder hacer para hacerse agradable a Dios es mera ilusión religiosa y falso servicio de Dios.*”<sup>58</sup> La fe

---

<sup>57</sup> Rogelio Rovira. *Op. cit.*, p. 174. “En resumen: los rasgos esenciales de la fe racional kantiana son, al igual que la fe cristiana, inevidencia, libertad y conexión con la acción moral.” Dulce María Granja Castro. “ ‘Debí suprimir el saber para hacer un lugar a la fe’: comentarios sobre la relación entre Razón y fe en Kant”, en Jorge Isaa (coordinador), *Fe y Razón hoy*, UAM, Plaza y Valdez, México, 2002, p. 88. Para caracterizar la fe cristiana con los rasgos mencionados se apoya en el libro de José Gómez Caffarena. *El teísmo moral de Kant*, p. 132.

<sup>58</sup> Kant. *RLMR*, p. 206; VI, 170.

moral responde a la propia paradoja que surge de la misma moral: el justo infeliz y el injusto feliz. Allen W. Wood señala al respecto que, “los argumentos de Kant no muestran lo que hay en Dios y en una vida futura, sino sólo que creer en Dios y en una vida futura sería bastante deseable para un agente moral, ya que rescataría a tal agente de la paradoja práctica.”<sup>59</sup>

Es cierto que Kant niega la posibilidad de averiguar la naturaleza de Dios y de la inmortalidad del alma y dicha imposibilidad es por un lado, por la incapacidad del hombre de poder experimentar y conocer lo nouménico, y por otro lado, es por el mismo hecho de que la prueba es moral y en este sentido, una aceptación libre. La libertad involucra la capacidad de elección, por ello Kant menciona que, si fuese posible conocer a Dios la libertad quedaría truncada. Pues entonces el hombre actuaría por temor a ese Ser supremo y no por libertad.

Pues, supuesto que pudiéramos por la experiencia (aunque no quepa pensar la posibilidad de esto), o de tal o cual otra manera, llegar a un saber de la existencia de Dios; supuesto que pudiéramos efectivamente estar ciertos de esto, como por la intuición; entonces desaparecería toda moralidad. El hombre se representaría enseguida a Dios, con ocasión de cualquier acción, como dispensador de recompensas y venganzas; esta imagen se metería en su alma de manera completamente involuntaria; en lugar de los motivos morales se vería ocupado por

---

<sup>59</sup> Allen W. Wood. *The Cambridge companion to Kant*. Edit. Paul Guyer, Cambridge university press, E.E.U.U., 1992, p. 404.

la esperanza de las recompensas y por el temor a los castigos; el hombre *sería virtuoso por impulsos sensibles*.<sup>60</sup>

A esto se debe que Kant prefiera un mundo con sujetos libres (y propensos al mal) a un cielo con ángeles autómatas, ángeles carentes de voluntad.<sup>61</sup> De modo que, la mejor de las pruebas morales tiene que permanecer inamovible a esa condición, ser siempre una opción libre de ser electa por el sujeto moral. Si es la libertad de determinarse mediante la elección de una ley lo que define al hombre como persona, entonces la mejor de las pruebas teóricas que convenciese al más duro de los escépticos y con él a todo sujeto, echaría por tierra la libertad y obligaría a creer en Dios, mas Kant niega rotundamente que el creer o la fe pueda y deba darse de esa manera. Además si la dignidad de la felicidad está en el grado de respeto que el sujeto tiene por la ley ¿cómo no cumplirla ahora que sabe fehacientemente que Dios existe?, sin embargo ¿dónde quedaría ese mérito por ser feliz? Es por esto que las pruebas sobre Dios son morales, es decir, no obligan a creer, sino dan razones para tener derecho a creer. Pues, incluso, ni siquiera una prueba natural científica obligaría a creer.

---

<sup>60</sup> Kant. *Lecciones sobre filosofía de la religión*, p. 134. Kant reitera paginas más adelante que: “Es también por lo que toca a nuestra moralidad algo muy bueno el hecho de que nuestro conocimiento de Dios no sea un saber, sino una creencia; pues de *esta manera el cumplimiento de mi deber puede ser mucho más puro y desinteresado*.” *Ibíd.*, p. 159.

<sup>61</sup> Cf. Kant. *RLMR*, p. 86. Nota; VI, 65. Nota.

Dicho de otro modo, mientras acatemos el rigor lógico aceptable de la indagación científica, no hay huellas de Dios que puedan detectarse inequívocamente en el mundo, nada que podamos identificar, con certeza, con sus signos. Esto surgirá con más claridad si nos hacemos la siguiente pregunta: supongamos que Dios, [...] decidiera proporcionar a la raza humana pruebas irrefutables de su existencia, sin utilizar ningún tipo de compulsión mental, es decir, sin infundir en nuestras mentes la gracia irresistible de la fe [...]. Dios realizará un solo acto que toda mente racional y de disposición científica debe interpretar inequívocamente como un signo de Él. ¿Qué hará? ¿Qué clase de milagros extraordinarios tendría que realizar para que nadie en su sano juicio deje de percibir Su mano? Es fácil darse cuenta de que no podría hacer nada de esa clase. [...] Siempre [un escéptico] puede afirmar plausiblemente que alguna explicación natural, por muy improbable que parezca, de los supuestos milagros es más probable, después de todo, que una explicación en términos de la intervención divina. Esta es una *quaestio iuris*, no *facti* [...].<sup>62</sup>

Kolakowski agrega que dicha prueba tendría que ser más *lógica* que *física*, aunque Kant pondrá el interés en la parte moral como elección personal, única forma de aprobar la afirmación de Dios de acuerdo al interés propio del sujeto:

Es característico de la certeza moral de la fe que, a diferencia de la certeza apodíctica del saber, adopte formulaciones subjetivas –personales- y no objetivas. ‘De lo que yo creo estoy moralmente cierto; pero no por ello el objeto es cierto jurídicamente (lógicamente)’. El lenguaje de la “fe moral” se deberá, pues, formular

---

<sup>62</sup> Leszek Kolakowski. *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, trad. Marta Sansigre Vidal, Tecnos, España, 1999, 77-88. pp.

en forma personalizada (-*Yo estoy cierto, yo creo que es verdad*), no en locuciones impersonales objetivas (-*Esto es cierto, esto es verdad*).<sup>63</sup>

De manera que dadas las condiciones actuales de la ciencia siempre es posible y será más aceptable alguna explicación científica, por inverosímil que sea, a la aceptación de una respuesta fuera de ese campo. Además si fuese posible una prueba objetivamente suficiente Dios estaría en la esfera del conocimiento, sería un saber, y no una creencia, un objeto de la fe moral y toda “creencia racional es aquella que no se funda en otros datos que en los que se contienen en la razón *pura*. Toda *creencia* es un asentimiento subjetivo suficiente, pero con la *conciencia* de ser objetivamente insuficiente; en consecuencia, se contraponen al *saber*”<sup>64</sup>. Sin embargo no por contraponerse al saber hay un detrimento de la fe, contrariamente, “no es inferior en grado a ningún saber”<sup>65</sup>, más bien se *distingue por la clase* de objeto al que corresponde cada uno. Por eso la fe racional o moral da total derecho de creer, su insuficiencia objetiva es con respecto a la razón especulativa no para la razón práctica, para quien la fe moral tiene validez objetiva.

---

<sup>63</sup> José Miguel Odero. “El estatuto epistemológico de la fe” en *Diálogos con Kant*, anuario filosófico de Navarra, vol. XXVI, num, I, España, 1993, p. 122.

<sup>64</sup> Kant. “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”, p. 175.

<sup>65</sup> *Ibíd.*, p. 176.

Sumamente interesante es el hecho de que Kant observe que la insuficiencia objetiva de la fe sólo es tal insuficiencia ante la razón pura. Desde el punto de vista práctico, en cambio, cabe hablar de *validez objetiva*: ‘Aquí hay un fundamento del asentimiento [*Furwahrhalten*] que es meramente subjetivo, en comparación con la razón especulativa, pero que es objetivamente valedero para una razón –también pura, aunque práctica-’. Esta validez práctica es objetiva porque se funda en un elemento universal: el interés que fundamenta la “fe moral” –asegura- “es válido para todos” y se expresa en un conocimiento universal, válido para todos.<sup>66</sup>

La fe racional basa, en primer lugar, su derecho a creer en la propia razón práctica que da mediante la ley objetiva un fin a la voluntad. En segundo lugar, porque ese fin no es arbitrario, la propia razón práctica le muestra a la voluntad aquellas condiciones en las que puede confiar y fundar el arribo a ese fin. “El fundamento de la confianza en la ayuda *de lo alto* se halla en la convicción kantiana de que existe una armonía entre el universo moral y el universo sensible. Esta armonía no es sabida sino creída.”<sup>67</sup> Que Kant suprima el saber para dar espacio a la fe, comenta Odero, revela que Kant acepta la imposibilidad para acceder a Dios desde el plano teórico, mas no lo elimina, sino que fija la confianza de buscarlo desde el plano moral:

habiendo [Kant] descubierto la vía de la <<fe moral>> hacia Dios, estaba ya en condiciones de asumir sin ningún temor las consecuencias críticas de la filosofía trascendental: en concreto, la imposibilidad de conocer algo de Dios mediante la

---

<sup>66</sup> José Miguel Odero. *Art. cit.*, p. 122.

<sup>67</sup> José Miguel Odero. *Op. cit.*, p. 266.

razón teórica. Hay que notar que la supresión del *saber* (sobre Dios) se presenta como una necesidad derivada de la naturaleza de la fe (en el sentido preciso que tiene la expresión <<fe moral>>).<sup>68</sup>

La negación de la posibilidad de conocer la naturaleza de Dios y la inmortalidad del alma no está en perjuicio de la fe moral, más bien refuerza el hecho de la libre elección, del significado de la confianza, de la propia opción que es la creencia.<sup>69</sup> Puesto que esta particular creencia es un asentimiento libre, un asentimiento originado y derivado de la moralidad, sólo desde este ámbito es posible la aceptación de Dios y su concurrencia en el mejoramiento de nuestras acciones:

con respecto al objeto hacia el que nuestra Razón, que ordena moralmente, nos indica que obremos, se supone una fe práctica que promete un efecto para la mira final de esta Razón, por lo tanto una fe *asertórica* libre [...].<sup>70</sup>

Una de las primeras manifestaciones de la fe como confianza en *La Religión* está en la propia disposición a la personalidad, la cual es la tercera de las disposiciones y la más importante al no podersele injertar nunca nada malo. Así la posibilidad de la conversión o revolución del corazón nunca desaparece. La fe como confianza es la convicción del propio sujeto en hacer

---

<sup>68</sup> *Ibíd.*, p. 54.

<sup>69</sup> Kolakowski menciona que la palabra fe, en el origen del cristianismo, significa confianza. Cf. Leszek Kolakowski, *Op. cit.*

<sup>70</sup> Kant. *RLMR*, p. 186; VI, 154.

respetar la ley moral y hacer el bien. De esta manera surge en el sujeto una confianza en sí mismo y en lo que es capaz de hacer, único modo de esperar con dignidad, y quizá pedir con modestia que Dios complete lo que uno inició mas no puede concluir. Odero, citando nuevamente la epístola del Lavater, muestra que para Kant ya desde entonces la fe moral estaba relacionada con la confianza. “Ya en 1775 se definía la <<fe moral>> en términos de radical confianza en ese Dios: <<Por fe moral entiendo yo la confianza incondicionada en la ayuda divina>>.”<sup>71</sup> Esa confianza expresa también un compromiso moral entre cada una de las partes. Compromiso que el hombre sostiene mediante el cumplimiento de la ley, que es la forma en que él hace lo que le corresponde y mantiene siempre vigente dicho compromiso, pues es el único modo como se puede esperar de Dios la parte que le es propia.

En el mejor de los casos, la reflexión filosófica puede mostrar que tales actos de fe no obligan a nadie a dar crédito, explícitamente o de otro modo, a creencias que son incompatibles con los hechos empíricos conocidos ni a desmentir nociones morales aceptadas dentro del mismo credo –siempre que se haga la salvedad de que la <<fe>> no es un acto de asentimiento intelectual a ciertos enunciados sino un compromiso moral que implica, en un todo indivisible, el asentimiento intelectual y una confianza infinita, inmunes a la refutación por medio de hechos.<sup>72</sup>

---

<sup>71</sup> José Miguel Odero. *Op. cit.*, p. 263.

<sup>72</sup> Leszek Kolakowski. *Op. cit.*, p. 55.



Esa confianza tiene hondas raíces en el reconocimiento de la limitación de la condición humana, la falibilidad que el sujeto tiene sobre sus propias motivaciones morales, la capacidad de autoengañarse y justificar intenciones que no parten del ámbito moral, por eso la superación del mal, el mayor agravio de los seres humanos hacia sí mismos, impele a aceptar la ayuda divina. Mas esta aceptación tiene que tener los pies en la tierra, es decir, se tiene confianza porque dicha superación está asentada en la acción moral garante inquebrantable de la confianza. Porque es un compromiso hecho con el corazón permaneciendo imborrable al tiempo:

dato que el precepto moral es [...] mi máxima (tal como la razón ordena que lo sea), creeré indefectiblemente en la existencia de Dios y en una vida futura. Estoy seguro, además, de que nada podrá hacer vacilar esa creencia, porque ello haría tambalear mis propios principios morales, de los que no puedo abdicar sin convertirme en algo aborrecible a mis propios ojos.<sup>73</sup>

La fe moral como confianza asentada en la determinación real de la voluntad por la ley moral y en el cumplimiento de ella, hace posible tener, con honestidad y humildad, la convicción personal y la esperanza de superar el mal radical.

---

<sup>73</sup> Kant. *Crítica de la razón pura*, A828/B856. Odero menciona al respecto: “Lo que es seguro es que la mera fe no salva; la fe que salva es una fe que, a la vez que nos lleva a confiar en una ayuda divina, nos compele primeramente a actuar en el mundo moralmente, obedeciendo la ley que nos es dada en la conciencia moral y tomando con toda seriedad la existencia de errores morales en nuestro pasado.” José Miguel Odero. *Op. cit.*, p. 267.

La fe implica siempre elección, posibilidad de aceptar o rechazar una proposición, y de ahí que el calificativo de *res fidei* sitúe los postulados al abrigo de toda ilusoria certeza apodíctica fácilmente destruible. Pero por otra parte, la elección se realiza siempre sobre una base razonable que pensamos debe ser válida para todo hombre, salvando así la mera persuasión subjetiva que no fundamenta fe alguna: *la base objetiva de la fe moral no es sino la eficacia del imperativo.*<sup>74</sup>

La esperanza de superar el mal en el que incluso el mejor de los hombres está es un elemento intrínseco a la misma fe moral, es decir que la misma fe en cuanto confianza del hombre en él mismo, en su conversión y en la ayuda divina que ésta merece, es tal porque, a su vez, esa confianza debe culminar con el triunfo sobre el mal moral en nuestra naturaleza, y aguardar activamente por ese triunfo es expresión de una espera en que la moral se imponga y la felicidad de los justos sea un hecho.

La fe moral no pretende indagar la naturaleza de su objeto de creencia, pues la fe racional es una fe basada en la moral y como tal, es una elección libre, una elección que se apoya en la confianza del actuar personal, del respeto por la ley y en la determinación de la voluntad mediante ella, pues si se tiene fe en Dios, es porque en su *raíz* dicha fe es *fe en el hombre.*<sup>75</sup> Así se confía en que se hace de la ley moral la determinación auténtica e

---

<sup>74</sup> Adela Cortina Orts. *Op. cit.*, p. 276. Agrega que: “El motivo de la credibilidad fundamental es la infalibilidad de la ley moral que se impone a quien la respeta, y que le induce, llevado de este respeto por su valor óptimo, a <<pensar moralmente>> admitiendo como real cuanto descansa en la eficacia de la ley”. p. 277.

<sup>75</sup> Cf. José Gómez Caffarena. *Op. cit.*, p. 134.

incondicionada de las acciones, lo cual lleva a tener la dignidad de esperar y confiar que Dios completará y finalizará cabalmente el bien que se tiene obligación de cumplir mas una limitación en hacer.

## **B. ESPERANZA Y RELIGIÓN**

No dejemos el futuro al infierno porque el infierno siempre  
está con nosotros. Sobrevivir como ser humano ya es un  
acto de esperanza.  
Jürgen Moltmann.

La reflexión de Kant en torno a la esperanza aparece primordialmente, y con gran fuerza, a partir de la primera *Crítica* en la ya bien conocida tercera pregunta de la razón pura ¿Qué puedo esperar? cuya espera, o al menos la espera dignamente cimentada, está relacionada con el bien obrar, es decir, con el obrar moral. Por eso Kant antepone a la espera un ¿Qué debo hacer? De modo que si sé lo que debo hacer y pongo con honestidad todo mi esfuerzo y empeño en hacerlo, mi espera no será ni falsa, ni ilusoria y menos aún pasiva (pues el fundamento de mi esperanza estará en mi propio quehacer o acción moral). Así, ambas preguntas están estrechamente relacionadas; lo que debo hacer determina la dignidad de mi espera y lo que puedo esperar anima el

hacer, no como su fundamento sino dotando de sentido un obrar que conoce el fin de su acción.

Parece difícil aceptar que Kant no halla visto desde la formulación de estas dos preguntas (el deber hacer y el esperar) un fin para la virtud. A menos que hubiese un juego deshonesto por parte de nuestro autor, cosa escasamente probable. Si basta sólo con saber ¿Qué debo hacer?, para el obrar moral puro la dificultad vendría a partir de la tercera pregunta, la pregunta por la espera, pues ¿para qué formularla si la doctrina moral de Kant tiene su principio y fin en la sola virtud? ¿Qué sentido tendría preguntar por una espera que tiene como base la felicidad y que a la postre contaminaría el fundamento de la ley? Si saber lo que debo hacer basta para ser virtuoso y éste es el fin último de la moral, preguntar ¿Qué puedo esperar?, carece de sentido.<sup>76</sup> Hay que dejar en

---

<sup>76</sup> Sin embargo Kant no cree que la sola virtud es el fin de la ética. “Por consiguiente, prescindiendo de Dios y de un mundo que, de momento, no podemos ver, pero que esperamos, las excelentes ideas de la moralidad son indudablemente objetos de aplauso y admiración, pero no resortes del propósito y de la práctica, ya que no colman enteramente el fin natural a todos y cada uno de los seres racionales, fin que la misma razón pura ha determinado *a priori* y necesariamente.” Kant. *Crítica de la razón pura*, A813/B841. La sola moral no se cierra ni completa con en la pureza del acto ni con la persecución de la virtud. Kant jamás perdió de vista los límites de la propia razón y con ella, los del mismo hombre. “¿Qué necesidad tienen de saber [los hombres] el resultado de su hacer y dejar moral que el curso del mundo llevará consigo? Para ellos es bastante que hagan su deber; aunque con la vida terrena se acabase todo y en ésta incluso no coincidiesen quizá nunca felicidad y dignidad. Pero es una de las limitaciones inevitables del hombre y de su facultad racional práctica (quizá también de la de otros seres del mundo) buscar en todas las acciones el resultado de ellas, para encontrar en éste algo que pudiera servirle de fin y que pudiera también demostrar la pureza de su mira, fin que es ciertamente lo último en la ejecución (*nexu efectivo*), pero lo primero en la representación y en la mira (*nexu finali*)”. Kant. *RLMR*, p. 25; VI, 7.

claro que la felicidad que el hombre virtuoso puede esperar dignamente, no es el fundamento para el cumplimiento de la ley moral, Kant fue lo suficientemente tajante al respecto. Actuar bajo un incentivo distinto al deber es contaminar la pureza del acto, es insertar un contenido material a la ley, la cual únicamente debe cumplirse desde la sola forma.

De manera que la formulación ¿Qué puedo esperar?, o es una pregunta retórica, un ejercicio argumentativo un tanto deshonesto para el hombre que no considera indigna la espera desde la virtud, o bien, es posible que para Kant la pregunta anticipe un fin para la virtud. Por lo que las dos últimas preguntas de la razón (el deber hacer y el esperar) deben tener un hilo conductor obligatorio, a no ser que aceptemos que la tercera pregunta está de más y que Kant hace un juego un tanto burlesco con el lector. Norbert Bilbeny, contrario a la unión de ambas preguntas menciona que:

Si la ética es lo que da *valor* a nuestra existencia, ¿cómo entonces esperar también que le ponga un *precio*, aunque sea el precio de una felicidad virtuosa? El sentido de la ética no es dar esperanzas de felicidad, por moral que ésta sea. Su único sentido es la obtención de un valor de dignidad para nuestra existencia, y en eso estriba también su única recompensa. Desde una exigencia ética no podría esperarse nada superior. Otras recompensas no forman parte ya de la ética, sino de la política, la estética o la religión. Premios que ni siquiera, lógicamente, tendrían su punto de apoyo en aquella.<sup>77</sup>

---

<sup>77</sup> Norbert Bilbeny. “La esperanza moral en Kant”, en *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*, Roberto Rodríguez Aramayo y Gerard Vilar

Sin lugar a dudas lo que da valor a nuestra existencia es la dignidad humana que tenemos al adoptar y cumplir la ley. Y a la dignidad no se le puede poner precio, ni se intenta hacerlo al enseñarle al hombre que antes debe hacerse digno de esperar la bienaventuranza. El primer bien que el hombre debe buscar y al que debe aspirar desde la moral es la virtud; sin embargo ésta no concluye aquí.<sup>78</sup> Si Kant vincula un deber hacer con un digno esperar es porque lo moral debe privar en todo aquello que es una aspiración constitutiva del hombre y la felicidad es irrenunciable para él. “Hay, sin embargo, un fin que puede presuponerse real en todos los seres racionales (en cuanto que les convienen los imperativos, como seres dependientes que son); hay un propósito que no sólo *pueden* tener, sino que puede presuponerse con seguridad que todos tienen, por una necesidad natural, y éste es el propósito de la *felicidad*.”<sup>79</sup> Así que la felicidad no podría estar en un ámbito distinto a la moral, so pena de convertirse en algo sin tener la firme rienda de la ley y tender a una satisfacción vulgar, pues no es claro cómo la política o la estética podrían dominar las inclinaciones, en cuanto éstas se concentran en la felicidad; salvo una religión-moral parece acercarse de mejor forma a una

---

(Eds), Anthropos y UAM-Iztapalapa, España, 1992, p. 44. (Col, autores, textos y temas de filosofía # 39).

<sup>78</sup> La virtud es “*el bien más elevado*. Pero no por esto ya es ella el bien completo y perfecto”. Kant. *Crítica de la razón práctica*, [110].

<sup>79</sup> Kant. *Fundamentación...*, p. 49.

dirección de la vida que anteponga al bien sensible un bien de la razón práctica. Por eso Kant antepone virtud y dignidad si se aspira moralmente a un bien que los sentidos satisfacen con suma facilidad.

Continuando con una argumentación a favor de la necesaria relación de las dos preguntas, es preciso señalar que la incompatibilidad supuesta entre pureza moral y felicidad no puede ser irreconciliable. Es decir, el llamado formalismo autosuficiente que tiene en el solo deber el motivo para el cumplimiento de la ley no tiene porqué ver a la felicidad ni como contaminación material sobre la pureza del motivo, ni como incentivo que pretenda sustituir el fundamento puro para la ley por la propia felicidad.

Si Kant no formuló falsamente un ¿Qué puedo esperar?, a partir de un honesto ¿Qué debo hacer?, es porque las dos preguntas tienen algún tipo de vinculación, un punto que no lleva al detrimento de nuestro deber hacer sino al engrandecimiento de la espera por nuestra acción.

Si la primera pregunta [¿Qué puedo saber?] versa sobre el reino de lo que *es* (la naturaleza) y la segunda sobre el reino de lo que *debe ser* (la moral), la tercera pregunta considera la posibilidad de que *lo que debe ser sea realidad alguna vez*. Esta pregunta sobre lo que el ser humano puede esperar corre por dos grandes vertientes: la primera es la cuestión de la esperanza de la libertad externa y la segunda la de la esperanza de la libertad interna. Kant responde a la primera con su filosofía de la historia y del derecho. A la segunda, con su doctrina moral y su filosofía de la religión. De este modo, filosofía de la historia y filosofía de la

religión serán para Kant explicaciones complementarias que amplían el campo de conocimiento práctico y que le permiten ofrecer una justificación moral de la esperanza.<sup>80</sup>

Para Kant la moral tiene la intención de ir más allá de la virtud, sin embargo, ese mandato de la ley se dirige por encima de las capacidades de la sola moral, por eso Kant le une la religión con la cual pretende darle certidumbre (aun cuando sea subjetiva y netamente personal) a la exigencia que la ley hace a todo hombre de hacerse digno de esperar y colmar lo que en el mundo no entraña una unión necesaria: virtud y felicidad. Con su filosofía de la religión Kant se adelanta a lo que posteriormente hará explícito Bloch: *donde hay esperanza hay religión*. Si Kant preveía realmente esto, era evidente que la ética se abriera paso hacia la religión pura, más aún a partir de que reconociera las limitaciones de las fuerzas humanas. Su propio concepto de fe, que entraña fuertemente la confianza, es a su vez una forma de desdoblamiento de la esperanza, pues si espera fielmente sin caer ni en la desesperanza ni en la desesperación, se debe a que se confía tanto en lo que uno hace (y que está en la totalidad de nuestras fuerzas y se nos impone como obligación) como en lo que Dios hará para completar lo que a nuestras fuerzas faltan. “[...] Kant

---

<sup>80</sup> Dulce María Granja Castro. “¿Qué nos cabe esperar? Un aspecto actual de la filosofía kantiana de la religión”, en *Actas del II Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano: Kant, razón y experiencia*, Universidad de Salamanca, Salamanca, España, 2004, pp. 383-393.



concede que el hombre es siempre imperfecto; que él por lo tanto requiere de la ayuda divina; y que la religión es la esperanza de esa ayuda. [...] Kant concedes that man is always imperfect; that he therefore requires divine aid; and that religion is the hope for such aid”.<sup>81</sup> Kant nunca perdió de vista que el hombre busca la felicidad, de manera que está lejos de cometer la arbitrariedad de desterrarla de la vida humana. Lo que busca primeramente es fundamentar la existencia de la ley moral y la posibilidad de su pleno cumplimiento antes de tener la aspiración por ese preciado bien.

Esta voluntad [buena en sí misma] no ha de ser todo el bien, ni el único bien; pero ha de ser el bien supremo [es decir la virtud como la *condición más elevada* para la felicidad y el *bien más elevado* en sí mismo]\* y la condición de cualquier otro, incluso del deseo de la felicidad, en cuyo caso se puede muy bien hacer compatible con la sabiduría de la naturaleza, si se advierte que el cultivo de la razón, necesario para aquel fin primero e incondicionado, restringe en muchos modos, por lo menos en esta vida, la consecución del segundo fin, siempre condicionado, a saber: la felicidad, sin que por ello la naturaleza se conduzca contrariamente a su sentido finalista, [la unión de virtud y felicidad] porque la razón, que reconoce su destino práctico supremo [la virtud] en la fundación de una voluntad buena, no puede sentir en el cumplimiento de tal propósito más que una satisfacción de especie peculiar, a saber, la que nace de la realización de un fin que sólo la razón determina, aunque ello tenga que ir unido a algún quebranto para los fines de la inclinación.<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> Emil L. Fackenheim. *Op. cit.*, p. 32

\* *Cf. Kant. Crítica de la razón práctica*, [110].

<sup>82</sup> Kant. *Fundamentación...*, 23-24. pp.

De modo que nuestro autor nunca perdió de vista que el hombre, en cuanto criatura, tiene la aspiración de ser feliz y que si espera algo con dignidad es disfrutar dicha felicidad. “En efecto, todo *esperar* se refiere a la felicidad [...]”.<sup>83</sup> Sin embargo Kant rechaza una idea de felicidad basada en la simplicidad de los sentidos, una felicidad en nada distinta a la vida animal, de la que el malvado puede disfrutar sin ningún miramiento moral. Por ello la virtud tendrá que ser su causa:

Kant estuvo preocupado en mostrar que, *la esperanza de la persona virtuosa por la felicidad está racionalmente justificada— i.e., que la razón necesita de que pensemos que la persona virtuosa puede razonablemente esperar experimentar la felicidad. La virtud es la condición suficiente [y necesaria] para la esperanza (i.e; la espera razonable) por la felicidad.*<sup>84</sup>

Si está justificado racionalmente (en sentido práctico) esperar que la persona virtuosa logre la felicidad, es porque Kant no acepta que la dignidad con la que se lleva una vida concluya sin más, igual que la vida de una persona indigna. Es por justicia que esas dos vidas cualitativamente distintas no pueden concluir del mismo modo, con una muerte que le permite al malvado finalizar de manera triunfal las calamidades e injusticias que haya podido prodigar a sus semejantes al escapar de la justicia, la que, por si fuera

---

<sup>83</sup> Kant. *Crítica de la razón pura*, A805/B833.

<sup>84</sup> Curtis H. Peters. *Kant's philosophy of Hope*, Edit, Peter Lang, E.E.U.U., p. 30.

poco, suele dispensarse con afabilidad frente al poder; mientras que el justo quizá encuentre en una muerte pronta e incluso en la juventud, la precisa eficacia que le evite el sufrimiento venido a su actuar moral, ya que la virtud suele ser más un obstáculo para la búsqueda del bienestar en el mundo que la misma indignidad. Sin embargo para Kant el mundo tiene un orden, obedece a leyes no solo físicas (por las cuales el hombre se halla determinado en cuanto es un ser físico), sino también se rige por leyes morales (que sólo rigen a la criatura hombre en una determinación que se encuentra por encima de las leyes físicas, pues posee razón práctica y una voluntad) tan ciertas estas leyes como las primeras, las cuales hacen inaceptable que el orden moral se subvierta al no encontrar el malvado un castigo adecuado a su mal y el virtuoso una bienaventuranza acorde a su esfuerzo.

Kant parte de que vivir bajo el dominio de la ley moral es distinto y debe producir no sólo una vida diferente a la de quien no vive acatándola, sino incluso debe conducir al hombre que la respeta a un fin distinto de quien sólo la quebranta; “Si una persona es virtuosa y se hace él mismo o ella misma de esta manera *digna* de la felicidad, entonces la justicia demanda que él o ella deban experimentar la felicidad. Esta sugerencia es apoyada por la afirmación de Kant de que la ley moral acarrea *promesas y amenazas*.”<sup>85</sup> Para Kant la

---

<sup>85</sup> *Ibíd.*, p. 31. Kant. *Crítica de la razón pura*, A812/B840.

moralidad es un sistema completo y no sólo un medio que dicta leyes para las acciones. Como sistema la moralidad involucra más que imperativos morales, pues no se queda únicamente en el dictado de obligaciones al enlazar con ella un fin previsto a partir de su cumplimiento, por lo que tampoco el imperativo es solamente una orden restrictiva de acciones, sino que fomenta un orden de bienestar mediante la obligación que impone.<sup>86</sup> De ahí que si la ley no es falsa, tampoco pueden serlo sus promesas. Kant retribuye el bien con el bien, a la virtud con el grado correspondiente de felicidad y en ese sentido el mal debiera esperar un castigo correspondiente al mismo grado de maldad. Curtis H. Peters señala esto como justicia retributiva, base para la espera de una retribución por parte de la ley tanto de promesas (de felicidad) y amenazas (de un castigo equivalente), las cuales se originan en las propias acciones que siguen o rompen la ley moral.

El principio de justicia de Kant podría ser nombrado una ley de castigos y recompensas por actos morales e inmorales. La inmoralidad debe resultar en retribución igual tanto en cualidad como en cantidad a la injusticia cometida. La virtud debe ser compensada con la misma igualdad. Mientras la retribución involucraría sufrimiento para la parte culpable, la compensación debe ser la forma de lo contrario a sufrimiento-felicidad. Así, el principio de justicia retributiva yace detrás de la esperanza de la persona virtuosa por ser feliz.<sup>87</sup>

---

<sup>86</sup> Cf. Kant. *Crítica de la razón pura*, A809/B837.

<sup>87</sup> Curtis H. Peters. *Op. cit.*, p. 33.

No obstante Kant no ahonda demasiado sobre el castigo, sobre la proporción equivalente que debiera pagar el injusto y sobre el tipo de castigo que debiera sufrir. Kant menciona en *La Religión* que en la conversión del corazón, en el paso de la maldad a la bondad, del hombre viejo al hombre nuevo, el acto de conversión trae consigo el sufrimiento necesario y justo para el malvado, pues el abandonar aquella vida trae consigo un castigo con el que el malvado paga lo equivalente a su maldad aunque en la figura del hombre converso.

Salir de la intención corrompida a la intención buena (en cuanto que es <<la muerte en el hombre viejo, crucifixión de la carne>>) es ya en sí sacrificio y comienzo de una larga serie de males de la vida, males que el nuevo hombre toma sobre sí en la intención del hijo de Dios, es decir: solamente por amor del bien, pero que propiamente correspondían como *castigo* a otro, a saber: al hombre viejo (pues moralmente se trata de otro hombre).<sup>88</sup>

Aunque Kant diga que una larga serie de males vendrán a la vida del sujeto a partir de su conversión, esta idea de justicia no parece cobrar con eficacia el grado equivalente que corresponde al mal hecho, pues no queda suficientemente claro en qué medida se halla unida a la conversión una retribución que haga pagar al sujeto el mal del que partió en sus acciones hasta el momento de la conversión. Ya que para Kant el hombre *empezó por el mal*

---

<sup>88</sup> Kant. *RLMR*, p. 97; VI, 74.

todas sus acciones y esta deuda *no le es posible extinguirla*. Esto sucede porque los actos morales nunca han sido incentivados desde una absoluta pureza moral y la conversión, aún cuando aparezca en un sujeto, éste ya tiene hasta antes de la conversión una vida de transgresión de la ley. Pues la razón en una criatura si bien “no actúa instintivamente, [...] requiere tanteos, entrenamiento e instrucción, para ir progresando paulatinamente de un estadio a otro del conocimiento”.<sup>89</sup> De modo que la conversión que, por un lado, significa el cambio hacia la intención pura como determinante de todas nuestras acciones, también implica la aplicación justa de un castigo por los males de una vida pasada que ahora se deja por una vida nueva, aunque no es evidente cómo el pago por las faltas cometidas sea justamente un pago en su íntegra proporción a partir del cambio de vida: “es cuestionable si el tránsito de un carácter moral malo a uno bueno acarrea dolor y sufrimiento suficiente para compensar la inmoralidad previa aprobada.”<sup>90</sup> Además Kant tampoco aclara lo que sucede con el malo no converso, es decir, con aquellos que mueren en la indignidad y bajo un comportamiento jamás, ni siquiera un poco, determinado por la ley quedando así una mayor oscuridad sobre este tipo de personas.

---

<sup>89</sup> Kant. “Ideas para una Historia universal en clave cosmopolita”, en *Ideas para una Historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, trad. Concha Roldan Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1987, p. 6. (Colección pensamiento).

<sup>90</sup> Curtis H. Peters. *Op. cit.*, p. 91.

## B.1 Kant y la esperanza hoy

Si Kant consideró en su tiempo de gran valor la reflexión sobre la esperanza, esta reflexión no es menor para el nuestro cuando la velocidad con que se avanza en la ciencia y en la transformación de las cosas corre a gran celeridad y de manera imparable. Aunque Kant nunca pensó en la posibilidad de que hubiera un retroceso en el avance de la humanidad, al considerar que el hombre va de lo peor a lo mejor, del estado de guerra al estado político, del estado de naturaleza ético al estado de la ley moral; sin embargo la ciencia ha invertido dicha posibilidad, pues ahora no deja de ser posible la catástrofe mundial. Pieper menciona al respecto que preguntarse por el futuro de la humanidad involucra la posibilidad que ahora se tiene del exterminio.<sup>91</sup> La destrucción total de la humanidad se cierne como una sombra, la capacidad científico-técnica actual ha mostrado, sin lugar a dudas, que la ciencia puede hacer una triste realidad la muerte total de la humanidad: “nuestro presente se vuelve más y más un solo presente, y común, porque tenemos el futuro únicamente en singular: todas las naciones, culturas y religiones participan de la distinción común de una posible aniquilación.”<sup>92</sup> De manera que la reflexión actual sobre la esperanza debe tener en mente la peor negación de

---

<sup>91</sup> Cf. Josef Pieper. *Esperanza e historia*, trad. Diorki, Sígueme, España, 1968.

<sup>92</sup> Jürgen Moltmann. “Religión, revolución y futuro”, en *El futuro de la esperanza*, trad. Luis Bittini y Ángel García, Sígueme, España, 1973, p. 110.

toda esperanza, la muerte o aniquilación de la vida humana.<sup>93</sup> No obstante, si esperamos no es un esperar la muerte, el fin radical e ineludible de la historia personal, pues “No se <<espera>> lo que va a ocurrir necesariamente ni tampoco lo que, según el propio convencimiento, tiene que ocurrir.”<sup>94</sup>

La verdadera esperanza tiene algo que rehuye a nuestra total aprehensión, es decir, aun cuando hay algo que podemos hacer para que nuestra esperanza no sea fallida, la realidad completa de lo esperado no yace en nosotros. De lo contrario ¿para qué tendría que esperar lo que yo mismo puedo conseguir, ya sea con un máximo o mínimo de esfuerzo, con trabajo propio?

Lo que se espera, en rigor, escapa al poder de disposición del que espera. Nadie dice que espera lo que él mismo puede hacer o conseguir [...]

Lo que se espera es siempre de tal naturaleza que quien espera no tiene poder sobre ello; tal vez pueda hacer algo, pero no lo decisivo; no puede provocar fabricar, producir o crear lo que espera.<sup>95</sup>

La esperanza involucra algo que sobrepase lo que uno mismo puede hacer, y ese algo no es definible en términos absolutos, pues en todo caso si sabemos lo que se necesita para lograr lo que intencionamos ya no hay por qué esperar, sino hacer que suceda, hacer lo que hace falta. Por otro lado, la

---

<sup>93</sup> Cf. Josef Pieper. *Op. cit.*

<sup>94</sup> *Ibíd.*, p. 21.

<sup>95</sup> *Ibíd.*, p. 22.



esperanza fundamental no tiene su base en vanas ilusiones sino en la confianza, en el acto de poner en ese otro aquello que complete lo que a nuestros actos falte sin pedir más pruebas que la propia fe de que no seremos abandonados.<sup>96</sup> Pieper hace una distinción entre esperanza *fundamental* y esperanzas *triviales* que vale la pena recordar. Estas últimas pueden abandonarse sin provocar en el sujeto desazón ni desesperanza, pues no son más que bagatelas de la vida cotidiana, lo superfluo que reviste lo cotidiano e incluso encubre lo trascendente, único por lo cual puede hablarse del hombre como “un ser que espera por antonomasia.”<sup>97</sup> Las esperanzas *triviales* se distinguen además por su sentido plural, es decir, no se agotan o se detienen en algo único sino que van rodando de una o unas cosa(s) a otra(s), es una espera en un “<<futuro mundano>>, hacia un <<objeto perteneciente al mundo>>, hacia algo que se nos debe comunicar desde fuera, sea una noticia, un éxito, un objeto de uso o la salud corporal.”<sup>98</sup> Mientras que la esperanza fundamental es singular e indefinible porque no es un objeto particular del mundo, esta esperanza “carece de objetos existentes en el mundo que sean

---

<sup>96</sup> Cf. *Ibíd.*, p. 20.

<sup>97</sup> *Ibíd.*, p. 24. Moltmann habla del hombre como un ser *escatológico*, “En este sentido la esperanza no es algo que unos poseen y otros no, sino una situación fundamental o el más importante constitutivo de la existencia humana. El hombre espera mientras vive, y, viceversa, vive en sentido propiamente dicho mientras espera.” Jürgen Moltmann. *El experimento esperanza*, trad. Santiago Vidal García y Rafael Velasco Betata, Sígueme, España, 1976, p. 33.

<sup>98</sup> *Ibíd.*, p. 26.

objetivables en esta forma. Por tanto, el debo no puede señalar nada concreto y determinado; se dirige hacia algo <<indeterminado>> y <<nebuloso>>, <<inconsútil>>, <<indefinible>>, por lo que la definición de la esperanza fundamental es mucho más difícil.”<sup>99</sup> Finalmente lo que hace indefinible, en cierto modo, a la esperanza fundamental, se debe a que forma parte de nuestro ser, nos constituye, es por eso que escapa a una definición explícita de una razón teórica y se aloja en la confianza de una razón práctica. Así esta esperanza “no se dirige a algo que se puede <<tener>>, sino que está relacionado con aquello que se <<es>>, con el ser hombre y, a modo de ensayo, caracteriza lo que se espera en ella como <<autorrealización>> [...]”<sup>100</sup>

La esperanza fundamental delinea la distinción entre esperanzas simples e ilusiones mundanas de una esperanza que permite definir al hombre como un ser que espera más allá de las cosas del mundo y del sólo tener. La esperanza fundamental no concluye ni se concentra en los bienes que el hombre pueda tener en el mundo, dicha esperanza va más allá y lo hace porque el propio primado de la razón dicta que el hombre se realice como ser moral, pues su

---

<sup>99</sup> *Ídem.*

<sup>100</sup> *Ibíd.*, p. 27. Bloch tiene una idea del hombre bastante cercana al respecto: “La esperanza, este anti-afecto de la espera frente al miedo y el temor, *es, por eso, el más humano de todos los movimientos del ánimo y sólo accesible a los hombres, y está, a la vez, referido al más amplio y al más lúcido de los horizontes.* La esperanza se corresponde a aquel apetito en el ánimo que el sujeto no sólo posee, sino en el que él consiste esencialmente, como ser insatisfecho”. Ernst Bloch. *El principio esperanza*, p. 105.

carácter está inconcluso. El hombre es el único ser que debe y puede hacer de su virtud la condición obligada de su felicidad. El término esperanza involucra también un significado que entraña, hasta cierto punto, insatisfacción del presente, pues siempre puede ser mejor. Asimismo es un término que exige una revolución, pide cambios hacia lo mejor mediante la acción, con la cual es posible la transformación de las cosas; ya que parte de la incertidumbre del futuro se conjura por las acciones del presente. “Quien se siente urgido por el futuro, ya no puede satisfacerse con la calma del presente. Pronto la acción de un principio revolucionario clamara por la conquista del *novum*. [...] La visión de lo nuevo desencadena la insatisfacción de lo viejo”.<sup>101</sup> Pero, por otro lado, la esperanza hace partícipe a su vez el gozo por lo que se espera dignamente. Es decir, la verdadera esperanza jamás es pesadumbre, jamás se tiene esperanza por la desgracia, contrariamente se espera por algo grato, porque lo que ha de venir es algo mejor que lo presente, equívoco sería decir, tengo la esperanza de vivir en desgracia. Por el contrario la verdadera esperanza es una espera por “Algo que es bienvenido, amado, algo bueno: he ahí su pábulo... no hay esperanza que no contenga un elemento de alegría [...] porque la esperanza se orienta hacia la deparación de algo bueno o algo amado y porque

---

<sup>101</sup> Javier Oroz Ecurra. *La última esperanza (en torno al filósofo Ernst Bloch y otras reflexiones)*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1989, p. 88.

la esperanza, no es otra cosa que la deparación de lo que amamos.”<sup>102</sup> Por tanto la esperanza bien fundada, la que tiene los pies puestos en la propia razón práctica no es dulce ilusión ni un narcótico para rehuir de la dureza del mundo y de la infatigable labor que se requiere para transformarlo. Pues “<<Aceptar las cosas como son>> no es una fórmula empíricamente válida. No es positiva sino, por el contrario, es una fórmula que conduce a la vulgaridad, a la cobardía y, por último a la pobreza [...] Siempre existe la posibilidad de que una cosa se convierta en otra distinta de lo que es.”<sup>103</sup> Así que, aún cuando la reunión entre virtud y felicidad en exacta proporción al ideal de la moralidad no sea posible en términos totales en el mundo ni el ideal de la comunidad ética (en la que el ciudadano vive como pueblo de Dios) sea posible de manera absoluta, esto jamás implicó para Kant la renuncia ni el abandono a la desesperanza. Contrariamente, que fuera un ideal de la propia razón práctica ordenado por el propio deber como fin moral le determinaba a confiar en la certeza de que la esperanza no es vana quimera. Y esto porque Kant no le niega realidad a la ley moral, pues si la ley moral determina realmente nuestra voluntad con total independencia de la parte física tan cierta

---

<sup>102</sup> Josef Pieper. *Op. cit.*, 20-21. pp.

<sup>103</sup> Ernst Bloch. “El hombre como posibilidad”, en *El futuro de la esperanza*, trad. Luis Bittini y Ángel García, Sígueme, España, 1973, p. 62.

es entonces nuestra obligación de seguirla como el fin que nos propone. Ya que:

[su] supuesto es el siguiente: existen realmente leyes morales puras que determinan enteramente a priori (con independencia de motivos empíricos, esto es de la felicidad) lo que hay y lo que no hay que hacer, es decir, el empleo de la libertad de un ser racional en general; esas leyes prescriben en términos absolutos (no meramente hipotéticos o bajo la suposición de otros fines empíricos); tales leyes son por tanto, necesarias en todos los aspectos.<sup>104</sup>

De esta manera la esperanza no proyecta fantasmas ni es un acto de ilusionismo para la vida presente, la realidad de la ley moral es la base de la confianza para esperar el cambio de las cosas del mundo y de la vida. La ley moral fundamenta la esperanza, la cual encuentra en la transformación del hombre, en su moralización y en el predominio del derecho, rastros de su propio progreso y el avance humano. Puesto que si la esperanza-moral no implicase la transformación interna del sujeto, vano sería el interés por ella. “Mientras la esperanza no influya sobre el pensar y el obrar del hombre, transformándolos, permanece sin eficacia”<sup>105</sup>, así la esperanza-moral más que embotar la mirada para caminar con un velo por el mundo, es rotunda exigencia de hacer cambios en el pensar y el obrar desde el ahora, cambios

---

<sup>104</sup> Kant. *Crítica de la razón pura*, A807/B835.

<sup>105</sup> Jürgen Moltmann. *Teología esperanza*, trad. Diorki, Sígueme, España, 1969, p. 41. (Colección. Verdad e Imagen).

que no sólo determinan la dignidad de la espera sino también la espera del otro en tanto que el obrar influye en la relación con los otros hombres. En este sentido la esperanza en un futuro mejor influye en el presente, en cuanto es desde éste que iniciamos nuestra interna transformación y la de las cosas. Asimismo la transformación que hacemos desde el ahora va, hasta cierto punto, materializando aquello que es un futuro, pues presente y futuro se codeterminan.

## **B.2. Esperanza y desesperanza**

Si el hombre es, como menciona Pieper, aquel que *espera por antonomasia*,<sup>106</sup> también podemos decir que es un ser que en cuanto espera, es proclive a caer en el engaño e incluso en el autoengaño, sobre todo cuando pierde el entusiasmo por esperar algo que no se hace presente y que por lo tanto no calma la incertidumbre de la espera, la incertidumbre del futuro. El hombre que está abierto a la espera también lo está a la ansiedad por sentir aquello que presente apaciguará su alma, pero su demora lo sume en la más absoluta intranquilidad.

Así que la esperanza tiene muy cerca de sí la desesperanza, aquello que paraliza al espíritu dejándolo sin las fuerzas necesarias para cambiar las cosas.

---

<sup>106</sup> Cf. Josef Pieper. *Op. cit.*

La desesperanza es cuando el hombre cae en la negación del futuro, abandonándose a la deriva de la vida insulsa: “La esperanza es la fina línea entre la irresponsabilidad y la desesperanza.”<sup>107</sup> Si la esperanza en Kant se ve asediada por la irresponsabilidad se debe a que incluso cuando es deber personal luchar por conseguir el bien supremo, éste no descansa en la totalidad de nuestra fuerzas (aunque debe actuarse como si sólo residiera en nuestro poder conseguirlo), sino en la ayuda divina, por lo que se usa erróneamente como mecanismo de justificación el no ser totalmente responsable de su conquista; mientras que la persona desesperada niega poder ser realmente moral y alcanzar de esta manera la virtud, condición necesaria de la esperanza digna: “la persona irresponsable niega su responsabilidad y la persona desesperada abandona su capacidad por ser enteramente moral.”<sup>108</sup> Por otro lado, la verdadera esperanza puede perderse o quedar oculta entre la broza de las ilusiones. Las ilusiones son parte misma de las esperanzas mundanas que pretenden ser el sustituto absoluto de aquella esperanza que no se muestra con claridad y que requiere de la mayor paciencia. Las ilusiones, al tener la vista a mediana altura, ponen de modo más asequible las cosas de la vida diaria, intentando paliar así la ansiedad por la verdadera esperanza mediante los objetos que con sólo estirar el brazo pueden tomarse del mundo. ¿Para qué

---

<sup>107</sup> Curtis H. Peters. *Op. cit.*, p. 104.

<sup>108</sup> *Ídem.*, p. 104.

poner la mira en algo demasiado elevado o por encima de nuestros hombros cuando a ras de suelo hay cosas bastante gratas? La desilusión no es otra cosa que la purificación de las ilusiones que embotan la visión, es el desbrozamiento de la maleza que intenta ahogar la verdadera esperanza y que permite que la luz de ésta empiece a brillar con mayor ímpetu. La desilusión no afecta a la esperanza fundamental, contrariamente, significa la eliminación de lo espurio por lo auténtico:

El término <<desilusión>> ha de tomarse aquí literalmente, como liberación de una ilusión. Ésta ilusión, quizá inevitable autoilusión en principio, consiste en creer que la adquisición de ciertos bienes del mundo objetivo, entre los que se encuentra la salud corporal, salubrifican la existencia o pertenecen a ella... La desilusión, pues, significa mucho más que la simple rectificación de una creencia errónea; significa liberación en un sentido que rebasa ampliamente el conocimiento.<sup>109</sup>

Esta desilusión es entonces liberación de ilusiones, y por ende, resquebrajamiento de esperanzas mundanas. Sin embargo la esperanza auténtica permanece intacta y sale de la sombra en que se encontraba. Pues de esta esperanza no cabe desilusionarse jamás.

---

<sup>109</sup> Josef Pieper. *Op. cit.*, 27-28. pp.



La desilusión nace de una experiencia, de una esperanza truncada, vana o irrealizada. Y no es éste el caso de la esperanza <<auténtica>>, de la que nunca cabrá afirmar la irrealización. ¿Por qué? Porque el momento en que se muestra el verdadero resultado de la vida está siempre inminente mientras dura ésta; porque ni aun en los umbrales de la muerte puede afirmar el hombre: <<ya terminó mi caminar>>, <<no cabe la realización en el futuro>>.<sup>110</sup>

Mientras que la desesperación es la pérdida de la esperanza fundamental producto de la anticipación de que ésta no se realizará, aunque esto no implica que tal sujeto pierda ilusiones (las esperanzas por las cosas del mundo), por el contrario, éstas pueden fungir como paliativos ante la falta profunda, pero lo cotidiano, simple y fugaz de esos paliativos bien pueden acrecentar en un futuro, la pérdida fundamental, pues éstos no colman verdaderamente la sed del insatisfecho frente a un vacío irremplazable.

El desesperado, que aparta de sí la esperanza fundamental y queda, por consiguiente, sin <<esperanza>> (puede esperar también miles de cosas superficiales, pero esto no tiene importancia definitiva para él) no es, estrictamente, un desilusionado. No ha experimentado jamás la irrealización, sino que la anticipa. La desesperación es anticipación de la irrealización. Naturalmente, existe la anticipación de la realización, que contradice igualmente la realidad de esta existencia viandante.<sup>111</sup>

---

<sup>110</sup> *Ibíd.*, p. 29.

<sup>111</sup> *Ídem.*, Moltmann menciona que “El dolor de la desesperación consiste sin duda en que existe una esperanza, pero no aparece ningún camino que lleve hacia su cumplimiento. Y así la esperanza, excitada, se vuelve contra el que espera y le devora.” Jürgen Moltmann. *Teología esperanza*, p. 30.

La antelación de la realización no es otra cosa que el canje de la verdadera esperanza por un falso sustituto anticipado por la necesidad de su posesión. Quien anticipa la posesión de algo pretende tener lo que tendría que esperar; la prisa por hacer propio lo que quizá exija una vida de espera, busca satisfacción con algo que calme y colme el ansia del corazón y la vida mediante eso que, quizá, no en mucho tiempo se desmorone por tener un cuerpo de sal. La esperanza verdadera se abriga con la intención de cambiar lo presente de un modo fundamental y único, mientras que con las esperanzas mundanas el hombre se distrae para apaciguar su camino y conformarse con lo que posee o puede poseer. La esperanza fundamental va más allá de lo que la simple satisfacción encuentra y no halla calma en lo que rodea al hombre, además intenta la transformación de las cosas, pues siempre es posible la apertura hacia el bien. Por eso la esperanza abre el mundo para ser modificado, para cambiar lo que es y esperar lo nuevo en un andar que vaya de continuo hacia lo mejor.

### **B.3 La esperanza como apertura a lo por-venir**

Aun cuando Kant no definió al hombre como aquel que espera por antonomasia ni como un ser escatológico, no obstante para él la esperanza constituye una parte fundamental del hombre. Kant mismo se encargó de

poner en relieve que son las dos últimas preguntas de la razón, ¿Qué debo hacer?, y ¿Qué puedo esperar?, aquellas que más le interesan al hombre. Por ello Kant unió el hacer con el esperar, es decir, que el verdadero futuro, el futuro que corresponde a la razón pura como aquel único de sentido humano debe provenir de la acción de la razón práctica única capaz de humanizar al mundo. La esperanza en Kant tiene suelo firme en la razón práctica y busca concreción en lo externo de las relaciones mediante el obrar moral transformador de lo más profundo y esencial del hombre.

Pero no es posible transformar el mundo si previamente no estamos dispuestos a transformarnos a nosotros mismos. A la acción precede la idea o ideal que vamos a imprimir o arrancar a las cosas. Y tal idea supone en nosotros un poder de inspiración que diseña un mundo nuevo, que concibe un espacio abierto y que espera, en definitiva, una regeneración de nosotros mismos.<sup>112</sup>

Que el Ideal moral de la razón no halle una representación total en el mundo físico no abona ni conduce al pesimismo, a la angustia, o a la desesperación. Pues aun cuando no se de en su totalidad el paso de la idea al fenómeno porque éste siempre deja de lado parte de la pureza que tiene la idea y que en el cambio de intención en el hombre, es decir, en su conversión del corazón, ni él y menos aún los otros pueden saber bien a bien de esa conversión. Contrariamente, conlleva a que el hombre guíe hacia el horizonte

---

<sup>112</sup> Javier Oroz Ecurra. *Op. cit.*, p. 37.

abierto tanto la mejora de sí mismo (pues desconoce si ya está en él la conversión) como la mejora de sus acciones tratando de acercarlas lo más posible a aquel Ideal. De modo que el futuro abierto por la esperanza-moral al no encontrar total filiación con el mundo físico requiere de transformarlo una y otra vez, es decir, es un futuro inacabado, que necesita completarse continuamente con la acción moral esperanzada del hombre.

Según la carta dirigida a Stäudlin en mayo de 1793 con motivo de la publicación de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant afirma que con dicha obra trató de contestar a la tercera pregunta. De este modo, podríamos decir que con dicho libro el concepto de esperanza obtiene el rango de concepto filosófico fundamental en uno de los filósofos más influyentes de la historia y que mediante el término *esperanza* **Kant puso antropológicamente de manifiesto un dato fundamental del dinamismo de la existencia humana.**<sup>113</sup>

De manera que con el término esperanza Kant anticipa la apertura del mundo físico en un despliegue continuo a partir del Ideal de la razón que busca concordar con él. Así el mundo permanece en una constante apertura a la transformación moral que el hombre hace de sí mismo, siendo indisoluble la transformación moral-transformación del mundo. Pues el hombre posee una disposición natural al bien que aún no se ha desarrollado por completo y que necesita expandir la totalidad de lo que esta disposición contiene. El hombre

---

<sup>113</sup> Dulce María Granja Castro. *Art. cit.*, 383-394. pp.

apenas empieza a ser lo que puede llegar a ser. Por eso Kant dirá en la *Fundamentación*, al enumerar algunos deberes del hombre (entre ellos el tercero de éstos es el que nos interesa) que sería ir contra una máxima dejar que se adormezcan las facultades que los hombres tienen por ir preferentemente en la búsqueda de los placeres.

[Uno] encuentra en sí cierto talento que, con la ayuda de alguna cultura, podría hacer de él un hombre útil en diferentes aspectos. Pero se encuentra en circunstancias cómodas y prefiere ir a la caza de los placeres que esforzarse por ampliar y mejorar sus felices disposiciones naturales. Pero se pregunta si su máxima de dejar sin cultivo sus dotes naturales se compadece, no sólo con su tendencia a la pereza, sino también con eso que se llama el deber. Y entonces ve que bien puede subsistir una naturaleza que se rija por tal ley universal, aunque el hombre –como hace el habitante del mar del sur- deje que se enmohezcan sus talentos y entregue su vida a la ociosidad, el regocijo y la reproducción, en una palabra, el goce; pero que no puede *querer* que esta sea una ley natural universal o que esté impresa en nosotros como tal por el instinto natural. Pues como ser racional necesariamente quiere que se desenvuelvan todas las facultades en él, porque ellas le son dadas y le sirven para toda suerte de posibles propósitos.<sup>114</sup>

De manera que no sólo sería un error evitar que se desarrollen todas nuestras facultades, sino que también incumpliríamos una obligación: ampliar en su totalidad nuestras disposiciones naturales como es el conocimiento y, en especial, nuestra *disposición natural al bien* como lo menciona Kant en *La*

---

<sup>114</sup> Kant. *Fundamentación...*, p. 59.

*Religión*. Además, Kant señala como primer principio, en *Ideas para una historia universal...* que “*Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin*”,<sup>115</sup> y el fin primero y fundamental, primado de la razón, es el aspecto moral del hombre. De tal suerte que nuestro carácter moral, como *disposición natural al bien* que es, tiene que desplegar toda su riqueza con arreglo a un fin, el Ideal de la razón; aun cuando “*En el hombre (como única criatura racional sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que tienden al uso de su razón sólo deben desarrollarse por completo en la especie, mas no en el individuo*”.<sup>116</sup> Esto es así porque para el sujeto, como individuo, el lapso de vida es breve, lo que le impide desarrollar cabalmente el contenido de esas disposiciones, aunado a que éstas necesitan de *tanteos, entrenamiento e instrucción*; así que el avance de una generación es recogido por la siguiente, logrando la especie *ir progresando paulatinamente de un estadio a otro del conocimiento* y en lo moral, habría que agregar. Mediante este medio el progreso tanto en el conocimiento científico como en lo moral van en aumento, en el entendido de que ese progreso ascendente transforma la vida del hombre y la forma en que se relaciona con los otros hombres, humanizando así la totalidad de las cosas.

---

<sup>115</sup> Kant. “*Ideas para una Historia universal en clave cosmopolita*”, p. 5.

<sup>116</sup> *Ibíd.*, p. 6.

El carácter moral, como *disposición natural al bien*, además de ser un deber desarrollarlo, abre la vida del hombre hacia una radical transformación interna que a su vez se expresa en su trato con el mundo exterior; el presente no es lo que totalmente puede ser pues el futuro no está completamente descrito. Si el presente puede barruntar el futuro por lo que hoy hacemos, al mismo tiempo, el futuro que avizoramos en el Ideal de la razón exige modificar el presente si en ese presente no está dispuesto lo necesario o al menos lo indispensable para lograr ese Ideal.

“Kant ubica al hombre en una posición cósmica la cual es un sitio majestuoso y aterrador”.<sup>117</sup> Pues si aceptamos, al menos momentáneamente, que la obra de Dios está concluida en lo que respeta a las cosas del mundo e incluso en lo que se refiere a la naturaleza física del hombre, no es así en su carácter moral. En efecto, la moralidad del hombre no está finalizada, de modo que corresponde a cada uno de nosotros formarnos nuestro ser moral.<sup>118</sup> Así la relación transformación moral-transformación mundo no está acabada y la esperanza-moral es en sí misma transformación interna del sujeto proyectada en el mundo, el cual no puede permanecer separado y ajeno del cambio personal; por tanto, si la virtud moral es un trabajo que no tiene un punto fijo en su detención y al hombre asentado en el mundo físico no le es

---

<sup>117</sup> Emil L. Fackenheim. *Op. cit.*, p. 33.

<sup>118</sup> Cf. *Ídem*.

permitido decir, puedo dejar de luchar para ser virtuoso, la transformación misma del mundo desde el actuar moral del hombre no puede tener entonces un punto de detención. Más bien, es apertura total a un futuro de continuo mejoramiento.

El simple animal no sabe mirar fuera de su círculo. Vive satisfecho en lo suyo. Sólo la peculiar finitud del hombre [sabida y sentida] le deja inquieto en sus límites, aspira a más y espera <<todo>>. [...] El hombre está orientado hacia el infinito y presiente la fecundidad inagotable de aquél término; aspira secretamente a ser <<todo>> y ser <<siempre>>. De lo contrario, el logro de sus bienes apetecidos iría poco a poco saciando y deteniendo sus aficiones. No es así. El <<sumo bien>> que ambiciona trasciende propiamente su naturaleza, pero, paradójicamente, lo contempla asequible. El sumo bien debe ser, de alguna manera, concebible y alcanzable; en caso contrario no es posible la esperanza. Pero que sea concebible no significa que sea <<inteligible>>, mucho menos, representable; y que sea alcanzable no significa que esté hecho a nuestra medida.<sup>119</sup>

Si Kant quería trastocar y cambiar el mundo para llevar al hombre a su despliegue moral absoluto, la esperanza-moral juega un papel insustituible por la irrepresentabilidad absoluta del Ideal moral de la razón en el fenómeno. De otra manera, incluso la virtud sería estorbosa para el hombre, pues dicho Ideal, carente de la esperanza por conseguirlo, no hallaría ni siquiera parte de su desarrollo en las acciones morales, como para Kant se tiene en éstas. Así, la

---

<sup>119</sup> Javier Oroz Ecurra. *Op. cit.*, p. 34.



virtud sería más un juego vanidoso al ser algo innecesario e inútil, dado que, en la complacencia de las esperanzas posibles del mundo (triviales), la virtud no sería otra cosa distinta de aquellas otras, un trofeo más en la repisa de nuestra breve estancia. Kant está lejos de rendirse y entregar las armas a la condena de la desesperanza, por el contrario, si la razón práctica nos ordena la persecución de ese Ideal nada puede desestimar que dicho Ideal sea posible, ya que la razón no ofrece fantasmagorías oníricas.

[Kant] mostró cómo una persona virtuosa puede enfrentar el futuro con confianza. El temor de que uno pueda fracasar en su esfuerzo por continuar y perseguir una vida moral es real. La respuesta yace en una “esperanza” razonable. Si una persona puede reconocer el crecimiento moral y la constancia en él o ella, entonces esta persona tiene fundamentos para pensar que su carácter es bueno y esperar continuar en él. La persona no puede estar *segura* de su moralidad en el futuro, pero no hay necesidad de desesperar, uno puede esperar continuar en la bondad sobre la base de la virtud previa y esto le permite disfrutar de “felicidad moral” ahora.<sup>120</sup>

Kant nunca se dejó avasallar ni por la angustia del presente ni por la del futuro. Confía en sí mismo y en lo que el hombre puede hacer porque la razón práctica da el rumbo preciso para actuar y esperar una vida digna. Ya que La esperanza-moral permite construir sobre la base de la confianza, mediante el obrar, un futuro histórico distinto, mejor al presente. Esa esperanza pondera el

---

<sup>120</sup> Curtis H. Peters. *Op. cit.*, p. 90.

dinamismo de la vida humana, nunca finiquitado por el presente. De modo que entre más intensa y pura sea esa transformación interior así lo será también el mundo inseparablemente unido al obrar moral del hombre.

## CONCLUSIÓN

La idea del mal en *La Religión* acentúa la intención de Kant por responder a la pregunta: ¿Qué es el hombre?, y que resume las tres primeras de la razón pura: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué me cabe esperar? Sin embargo, desde *La Religión* la pregunta conducente será ¿Por qué el mal en las acciones humanas? Si Kant se interesó por la causa del mal moral también tuvo interés por ofrecer una solución. Así, a la causa del mal moral responderá con la tensión que surge de la intención de la voluntad por dominar a la razón práctica en oposición al dominio que busca la parte sensible mediante el amor a sí mismo o amor propio. En este sentido el papel de la parte sensible del hombre es de suma importancia, pues éste bien puede dar a una razón sierva y pasiva los incentivos que la voluntad debe adoptar en la determinación de sus actos. Por eso la razón práctica tendrá que dar sus principios como imperativos, con los que busca ejercer una coacción sobre los incentivos del amor propio. De nuevo es a partir de la relación tanto de la razón práctica con la parte sensible que se abre la posibilidad para el mal. Puesto que si el hombre obedeciese únicamente una de esas dos partes: la razón práctica o la sensibilidad, sin la existencia de esa otra, dicho mal moral no existiría. Pues ni una ni otra conducen por sí mismas al mal. No obstante no hay que pasar por alto que Kant mencione que el hombre por sí solo difícilmente desarrollaría la

maldad que conocemos puede cometer. El mayor mal que el hombre comete surge a partir de su vida en relación con los hombres. Este mal se presenta como vicios de la cultura, los cuales pueden degenerar en vicios diabólicos. Entre los vicios que resultan de esta disposición a la humanidad mal llevada Kant resalta el afán de honores, de dominio y de poseer que se avivan porque no deseamos dar a los otros un valor por encima de nosotros mismos. Si Kant habla de estos vicios que degeneran en pasiones, las cuales ciegan a la razón, es porque tiene en consideración el aumento de necesidades que la propia vida en sociedad crea a los hombres, volviéndolos incapaces de remediarlos por sí mismos; quienes por otro lado, viviendo aisladamente necesitarían de cosas mínimas para vivir.

Pero el mal en el hombre inicia por la transgresión de la ley más que por las sensaciones. Que el mal sea radical involucra el que oponga una seria resistencia a su eliminación o dominio; el que pueda, al menos en algunas ocasiones, inclinar la balanza como único rector de nuestra voluntad. El mal está, pues, siempre ahí para la libertad. No es la libertad la causante del mal, sino, enraizada a la libertad, a un mismo tiempo con nuestro nacimiento, está siempre la posibilidad de elegir en un acto autónomo el contravenir el bien. Eso es lo radical de este mal. Que nuestro carácter, en cuanto no concluido y en apertura para ser desarrollado como disposición al bien, puede, de la misma

manera, ir en detrimento de su ser moral. Que Kant entienda al hombre como un ser limitado tanto para la conclusión completa de sus acciones en el bien y a su vez, limitado para conocer el fondo último de sus acciones, no debe implicar condenar la obligación que tenemos de mejorar y desarrollar nuestra disposición; más bien involucra el significado de la lucha constante y continua en la que debe estar el sujeto virtuoso. Puesto que de la limitación metafísica de la que habla Leibniz no somos culpables, pero sí de tomarla como pretexto para no ascender hacia el bien. Además dicha limitación pone de manifiesto el mecanismo de falsificación con el que busca el hombre hacer pasar incentivos no morales por morales, una cierta astucia a una razón sierva de la sensibilidad, la cual se empeña en justificar incentivos corrompidos para acallar la conciencia moral, y así no encontrar el reclamo del juez interno. Así como ese mal enraizado en la libertad adquiere la capacidad de ser irradicable por las solas fuerzas humanas, por otro lado, la profundidad de los incentivos facilita que la sensibilidad seduzca a la razón, cegando los ojos de nuestro escrutador, fascinándolo mediante la correspondencia entre incentivos y deber, pero sin tener en este último su origen. Es decir, una razón pasiva encuentra como suficiente y justificado que la determinación del acto corresponda con la ley moral, con esto detiene una verdadera indagación sobre esos incentivos, por ejemplo en la mezcla de motivos que proviene de la propensión a la

impureza. Así la razón puede aceptar esa correspondencia como determinación del acto por el deber, pues en el escrutinio que hace halla motivo que no se oponen a la ley aceptando así que el acto se determine sin provenir realmente los incentivos de la ley.

Con respecto a la solución Kant pone de relieve la importancia tanto en la fe moral como en la esperanza. De manera equivocada se suele señalar a la filosofía de la religión como un repliegue de Kant a su niñez, sin embargo, nada más fuera de lugar dicha percepción. Kant era un profundo observador de la naturaleza humana y percibió la disparidad que se daba en el hombre entre lo que era su deber y lo que su interés sensible le ordenaba. Esta disparidad significó para Kant más que una simple insubordinación del cuerpo a la razón, era algo mucho más profundo y de consecuencias que se hundían en las propias entrañas de los hombres. Que Kant hable del hombre como un ser limitado y necesitado de ayuda para someter el mal moral, está muy por encima y lejos de ser el recordatorio de su infancia y su educación pietista. Señala por el contrario, el pleno reconocimiento de la propia naturaleza del hombre; su limitación no es signo de incapacidad, sino de necesaria transformación y despliegue de aquella disposición al bien jamás borrada y guardada en su interior, a la cual se le cometería una falta si en vez de buscar su desarrollo, mejor se dirigiese a la vida placentera. Así la fe moral involucra

la confianza en uno mismo y en lo que por deber se hace, único modo de pedir humildemente la reunión con nuestro esfuerzo de la ayuda divina. Otfried Höffe señala acertadamente la distinción entre lo que es el bien práctico, el cual nos corresponde hacer y el bien que podemos esperar como conclusión de una vida virtuosa. Además la propia esperanza moral en Kant, traza la necesaria apertura del hombre hacia un desarrollo de sus facultades y disposiciones. El dinamismo de la vida humana marca la obligación que se tiene de transformar su persona día a día, su ser moral no está concluido y grave falta cometería al desviar su desarrollo por la persecución de un goce. Así finalmente la mejora del mundo está en proporción equivalente a la transformación moral del sujeto. Sujeto moral y mundo se hallan unidos de modo indisociable pues tanto su degradación o ascensión moral no puede dejar de reflejarse en las propias acciones que hace en él. De manera que Kant está lejos de rendirse al mal moral y a la conquista del bien supremo. Si tiene la esperanza de vencer a uno y conquistar al otro es porque su esperanza se funda en la ley moral y en su cumplimiento, en el avance continuo y en aumento de la moralidad en el mundo. Su fe además da sentido a la lucha que significa ser virtuoso, y dicho sentido no es fundamento de su acto, sino la profunda convicción de que se vencerá el mal moral del hombre, y más que esperar la retribución en la felicidad, se espera el castigo correspondiente del

malvado que fundó su bienestar en la desdicha del otro, pues la injusticia más vil no radica en el acto de cometerse un mal a un hombre, sino en saber que aquel hombre escapó de toda justicia.



## BIBLIOGRAFÍA

### Bibliografía directa de Kant

Immanuel Kant. *Antropología en sentido pragmático*, trad. José Gaos, Alianza editorial, Madrid, 1991.

----- . *Antropología Práctica. Según el manuscrito inédito de C. C. Mongrovius*, trad. de Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1990.

----- . *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, trad. Roberto Rodríguez Aramayo y Prol. José Gómez Caffarena, Trotta, Madrid, 1999.

----- . *Crítica de la razón práctica*, traducción, estudio introductorio, notas e índice analítico, Dulce María Granja Castro, UAM. Iztapalapa, México, 2001. (Biblioteca signos # 13).

----- . *Crítica de la razón pura*, traducción, prólogo, notas e índice, Pedro Ribas, Alfaguara, Madrid, 2002.

----- . “El fin de todas las cosas”, en *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Imaz, FCE. México, 2002.

----- . *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres*, trad. Manuel García Morente, Ediciones encuentro, Madrid, 2003. (*opuscula philosophica* # 18).

----- . “Ideas para una Historia universal en clave cosmopolita”, en *Ideas para una Historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, trad. Concha Roldan Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1987. (Colección pensamiento).

----- . *Lecciones de filosofía de la religión*, trad. Alejandro del Rió, Akal, España, 2000.

----- . *La paz perpetua*, trad. Joaquín Abellán, Tecnos, Madrid, 1989.

- . “Probable inicio de la historia humana”, en *Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia*, trad. Concha Roldan Panadero y Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid, 1987. (colección clásicos del pensamiento).
- . “¿Qué es la ilustración?”, en *Filosofía de la historia*, trad. Eugenio Imaz, FCE. México, 2002. (colección popular No. 147).
- . “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?”, en *En defensa de la ilustración*, trad. Javier Alcoriza y Antonio Lastra, Alba editorial, S. L. España, 1999.
- . *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. Felipe Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 2001.
- . “Sobre el fracaso de todas las tentativas filosóficas en la teodicea”, en Isabel Cabrera (selección de textos), *Voces del silencio Job: texto y comentario*, trad. Juan Villoro y revisión de Isabel Cabrera, UAM, Iztapalapa, México, 1992.
- . *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la Metafísica*, traducción, introducción y notas de Pedro Chacón e Isidoro Reguera, Alianza Editorial, España, 1987.

### **Bibliografía general.**

- Abbagnano, Nicolás. *Historia de la filosofía, Vol. 2*, trad. Juan Estelrich y J. Pérez Ballestar, Hora, Barcelona, 1982.
- Allison, Henry. *Kant’s theory of freedom*, Cambridge University Press, United States of America, 1990.
- . *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, trad. Dulce María Granja Castro, Anthropos-UAM, España, 1992.
- . “Reflections on the banality of (radical) evil. A kantian analysis”, *Rethinking evil*, Edited by María Pía Lara, University of California, E. E. U. U., 2001.

- Bilbeny, Norbert. “La esperanza moral en Kant”, *En la cumbre del criticismo. Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*, Roberto Rodríguez Aramayo y Gerard Vilar (Eds), Anthropos y UAM-Iztapalapa, España, 1992. (Col, autores, textos y temas de filosofía # 39).
- Blanco, Domingo Fernández. “¿Un delirio de la virtud? Reflexiones en torno al problema del mal en Kant”, en Javier Murguena y Roberto Rodríguez (eds.), *Kant después de Kant en el bicentenario de la Crítica de la Razón Práctica*, Tecnos, Madrid, 1989.
- Bloch, Ernst. “El hombre como posibilidad”, en *El futuro de la esperanza*, trad. Luis Bittini y Ángel García, Sígueme, España, 1973.
- . *El principio esperanza [I]*, trad. Felipe González Vicén, Trotta, España, 2004. (colección estructuras y procesos).
- Cabrera, Isabel. ¿La religión complementa la moral kantiana?, *Dianoia.*, No. 39, México, 1993
- Cassirer, Ernst. *La filosofía de la ilustración*, trad. Eugenio Imaz, FCE, México, 2000.
- Cortina Orts, Adela. *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1981.
- . *Ética Mínima*, Tecnos, España, 2001.
- Derrida Jacques. “Fe y saber. Las dos fuentes de la <<religión>> en los límites de la mera razón” en Jacques Derrida y Gianni Vattimo (eds), *La religión*, trad. Cristina de Peretti y Paco Vidarte, La flor, Argentina, 1997.
- Devesa del Prado Agustín. *Martín Lutero (1483-1546)*, Ediciones del Orto, España, 1998. (Colección *Filósofos y Textos*).
- Fackenheim Emil L. “El mandamiento de esperar: respuesta a la experiencia judía contemporánea,” en Walter H. Capps (ed. al), *El futuro de la esperanza*, trad. Luis Bittini y Ángel García, Sígueme, España, 1973.
- . *The god within Kant, Schelling, and Historicity*, Edited by John Burbidge, University of Toronto, Canadá, 1995.

- G. W. Leibniz. *La Teodicea o tratado sobre la libertad del hombre y el origen del mal*, trad. Eduardo Ovejero y Maury, Aguilar, Madrid.
- García-Viedma, José María Junoy. “La primacía de la razón práctica y la fe racional en Kant”, *Pensamiento*, No. 29, Madrid, 1973.
- Gómez, Caffarena José. *El teísmo moral de Kant*, Ediciones cristiandad, Madrid, 1983.
- . “Kant y la filosofía de la religión”, en Dulce María Granja Castro (coord.), *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, Anthropos, España, 1993.
- Gordon E. Jr Michaelson. *Fallen Freedom. Kant's on radical evil and moral regeneration*, Cambridge University Press, New York, 1990.
- Granja Castro, Dulce María. “‘Debí suprimir el saber para hacer un lugar a la fe’: comentarios sobre la relación entre Razón y fe en Kant”, en Jorge Isaa (coordinador), *Fe y Razón hoy*, UAM, Plaza y Valdez, México, 2002.
- . “¿Qué nos cabe esperar? Un aspecto actual de la filosofía kantiana de la religión”, en *Actas del II Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano: Kant, razón y experiencia*, Universidad de Salamanca, Salamanca, España, 2004, pp. 383-393.
- Guardini, Romano. *Ética*, trad. Daniel Romero y Carlos Díaz, Biblioteca de Autores Cristianos, España, 1999.
- Herrero, Francisco Javier. *Religión e historia en Kant*, Gredos, Madrid, 1975.
- Höffe, Otfried. *Immanuel Kant*, trad. Diorki, Herder, España, 1986.
- Hubert, Jedin. *Manual de historia de la iglesia (II)*, Herder, Barcelona, 1990.
- Kolakowski, Leszek. *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, trad. Marta Sansigre Vidal, Tecnos, España, 1999.

- Lebreton, J y Jacques Zailler. *Historia de la iglesia. De los orígenes a nuestros días*, trad. Ángel Urbán, EDICEP, España, 1976.
- Martínez Acuña, María Elvira. *La articulación de los principios en el sistema crítico kantiano. Concordancia y finalidad*, Universidad de Navarra, España, 1996.
- Mateo Seco, Lucas F.. *Martín Lutero: sobre la libertad esclava*, Editorial Magisterio Español, España, 1978. (colección Crítica Filosófica).
- Moltmann, Jürgen. “Religión, revolución y futuro”, en *El futuro de la esperanza*, trad. Luis Bittini y Ángel García, Sígueme, España, 1973.
- . *El experimento esperanza*, trad. Santiago Vidal García y Rafael Velasco Betata, Sígueme, España, 1976.
- . *Teología esperanza*, trad. de Diorki, Sígueme, España, 1969.
- Muguerza, Javier. “Kant y el sueño de la razón”, en Dulce Maria Granja Castro (comp.), *Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión*, Anthropos, España, 1994.
- Odero, José Miguel. “El estatuto epistemológico de la fe” en *Diálogos con Kant*, anuario filosófico de Navarra, vol. XXVI, num, I, España, 1993.
- . *La fe en Kant*, Universidad de Navarra, España, 1992.
- Oroz Ecurra, Javier. *La última esperanza (en torno al filósofo Ernst Bloch y otras reflexiones)*, Universidad de Deusto, Bilbao, 1989.
- Peters, Curtis H. *Kant's philosophy of Hope*, Edit, Peter Lang, E.E.U.U.
- Pieper, Josef. *Esperanza e historia*, trad. Diorki, Sígueme, España, 1968.
- Rawls, John. *Lecciones sobre la historia de la filosofía moral*, compilado por Barbara Herman, trad. Andrés de Francisco, Paidós, España, 2001.
- Reboul, Olivier. *Kant et le problème du mal*, Presses Universitaires Montreal, Canadá, 1971.

- Rodríguez Aramayo, Roberto. “Postulado/hipótesis. Las dos facetas del Dios kantiano”, *Pensamiento*, vol. 42, Madrid, 1986.
- Rodríguez Duplá, Leonardo. “La doctrina kantiana del mal radical”, en *Actas del II Simposio Internacional del Instituto de Pensamiento Iberoamericano: Kant, razón y experiencia*, Universidad de Salamanca, Salamanca, España, 2004, pp. 375-382.
- Rovira, Rogelio. *Teología ética*, Ediciones encuentro, Madrid, 1986.
- Rousseau, Jean-Jacques. “Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres”, en *Del contrato social*, trad. de Mauro Armíño, Alianza editorial, Madrid, 1985.
- Rubio Carracedo, José. “El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant”, en *Esplendor y miseria de la ética kantiana*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- Vilar, Gerard. “El concepto de bien supremo en Kant”, en Javier Murguerza y Roberto Rodríguez Aramayo (eds.), *Kant después de Kant en el bicentenario de la Crítica de la Razón Práctica*, Tecnos, Madrid, 1989.
- Ureña, Enrique M. *La crítica kantiana de la sociedad y la religión. Kant, predecesor de Marx y de Freud*, Tecnos, Madrid, 1979.
- Wood, Allen W. *The Cambridge companion to Kant*. Edit. Paul Guyer, Cambridge university press, E.E.U.U. 1992.