



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

EL MAL RADICAL EN *LA RELIGIÓN DENTRO DE LOS LÍMITES DE LA MERA RAZÓN*

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
MAESTRA EN FILOSOFÍA
PRESENTA:

JIMENA PORTILLA GONZÁLEZ

TUTORA PRINCIPAL
DRA. FAVIOLA RIVERA CASTRO
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

Ciudad Universitaria, Cd. Mx., Ciudad de México, noviembre 2022



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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

La realización de esta tesis representa para mí una travesía de gran importancia personal y académica. En este camino he contado con personas que me han apoyado para no abandonar el proyecto y para volver a descubrir el sentido que éste tiene para mi vida. Quiero comenzar por agradecer a mis padres, por no perder la confianza en mí cuando mis objetivos no eran tan claros. Asimismo, agradezco a mi hermano y a mi cuñada, quienes aún a kilómetros de distancia me motivaban y compartían los pequeños logros que iba alcanzando. A mi sobrina Marina le agradezco que con su llegada me haya contagiado de optimismo respecto a las nuevas oportunidades que la vida nos brinda.

En el ámbito académico agradezco profundamente al Dr. Vicente de Haro, quien desde hace más de diez años ha guiado mis pasos por la filosofía. Gracias por la disposición, la comprensión y la generosidad con la que me has apoyado en este camino, desde la primera bibliografía que me compartiste, hasta la revisión de la tesis terminada. También agradezco a la Dra. Marcela García, quien me acompañó en este proceso y quien me brindó herramientas para mi profesionalización durante el estudio de la maestría.

A mi tutora, la Dra. Faviola Rivera, le agradezco por aceptar asesorarme a pesar de lo confuso que fue mi proyecto original. Gracias por enseñarme a pensar y a redactar con mayor claridad, cualidades y métodos que aprendí en sus aulas, así como a través de las revisiones de la tesis. Agradezco también el tiempo y el cuidado con el que examinó mi trabajo. Gracias a mis sinodales, el Dr. Pedro Enrique García, el Dr. Ricardo Vázquez y el Dr. Jorge Armando Reyes por sus valiosos comentarios y retroalimentación.

No podría dejar de reconocer la influencia que tuvo en este proceso mi colaboración con SWIP-Analytic México, sociedad que impulsa el trabajo filosófico hecho por mujeres en nuestro país. Particularmente agradezco a la Dra. Adriana Renero, quien con su invitación promovió que retomara la tesis y que vislumbrara resultados más efectivos y concretos para mi quehacer filosófico, agradezco también por el impulso que ha hecho para que haya mayor visibilización de las mujeres filósofas, su trabajo es invaluable.

Gracias también a los miembros de la GEK (Grupo de Estudios Kantianos), quienes por varios semestres compartieron sus conocimientos e interés por Kant. Su entusiasmo y compromiso son alicientes para seguir sus pasos.

Agradezco a mis amigos por sus consejos y contención tanto en el ámbito académico como en el personal. Agradezco a mis amigos filósofos Christian Romero por haber leído mi tesis y haberme retroalimentado y a Julia Muñoz por haberme escuchado y aconsejado en diferentes momentos. A Jessica, a Mariana y a Jazmín les agradezco la comprensión, la escucha y el consejo. Por último, pero no menos importante, agradezco a Efraín por impulsarme a proseguir y a encontrar mi voz en la filosofía. Gracias por el apoyo técnico y académico, así como por el respaldo que día a día me das para seguir creyendo en mí misma.

Tabla de abreviaturas de las obras clásicas

- A Antropología en sentido pragmático
- C1 Crítica de la razón pura
- C2 Crítica de la razón práctica
- DO Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres
- DV Doctrina de la virtud
- E Emilio o De la educación
- F Fundamentación de la metafísica de las costumbres
- I Idea para una historia universal en sentido cosmopolita
- L Lecciones de Lógica
- R La Religión dentro de los límites de la mera razón

INDICE

| | |
|--|----|
| Agradecimientos..... | 1 |
| Tabla de abreviaturas de las obras clásicas | 3 |
| Introducción..... | 6 |
| I. Conceptos básicos de la filosofía moral kantiana | 11 |
| El mal radical | 12 |
| El imperativo categórico: fundamentos y motivaciones morales | 15 |
| La buena voluntad..... | 15 |
| El imperativo categórico..... | 17 |
| La fórmula de la ley universal de la naturaleza | 20 |
| La fórmula de la humanidad..... | 21 |
| La fórmula de la autonomía en un reino de los fines..... | 24 |
| La felicidad: introducción a su relación con el mal radical | 27 |
| II. El concepto del mal radical en <i>La religión dentro de los límites de la mera razón</i> | 32 |
| El mal es natural, innato y radical..... | 33 |
| El mal es natural..... | 33 |
| El mal es innato..... | 38 |
| El mal es radical | 40 |
| Las predisposiciones al bien y la propensión al mal..... | 43 |
| Las predisposiciones al bien..... | 43 |
| La propensión al mal..... | 47 |
| Los tres grados de la propensión al mal | 51 |
| III. Interpretaciones contemporáneas del mal radical..... | 56 |
| Mal radical, finitud y fragilidad..... | 58 |
| La imperfección de la voluntad..... | 59 |
| Mal radical y sociabilidad..... | 65 |
| Autoengaño y amor propio | 72 |
| Conclusiones..... | 79 |
| Bibliografía..... | 86 |

*Hasta ahora no he conocido todavía a ningún individuo verdaderamente malo.
Me siento un poco asustada. Mucho me temo que se parezca a todos los demás.*

Cecilia en “La importancia de llamarse Ernesto” de Oscar Wilde

Introducción

El problema del mal es uno de los retos más grandes a los que la Filosofía puede enfrentarse. Estudiar el mal exige profundizar en sus causas, desde las próximas y por lo tanto más cognoscibles, hasta aquellas que trascienden a nuestras experiencias y facultades. La complejidad del mal ha dado pie a investigaciones diversas en donde confluyen las religiones, los estudios culturales, sociales y psicológicos.

Fue en 1792 cuando Kant escribió por primera vez sobre el mal radical en un artículo que publicó en la *Berlinischen Monatsschrift*. El filósofo profundizó en este tema un año después, con la obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Esto implicó la fuerte crítica de algunos contemporáneos como Goethe, quien vio en el concepto del mal radical una reminiscencia del pecado original, la cual se alejaba de las pretensiones críticas del proyecto kantiano. Sin duda Kant tomó la idea de la caída en el pecado (también descrita en el texto desde otras religiones, como el hinduismo) para comenzar su reflexión sobre el paso de la inocencia a la falta moral compartida por la humanidad entera. No obstante, Kant argumentó en contra de esta falta como la consecuencia de una herencia, dado que nadie puede ser imputable por las acciones de otros.

Si bien Kant había reconocido nuestra imperfección moral, razón por la cual el deber se nos presenta como imperativo, el autor reunió en el mal radical las condiciones que rodean a la libre decisión de hacer el mal. De este modo, su argumento asocia las experiencias y manifestaciones del mal con su origen inteligible. Así, Kant hizo un notable esfuerzo por inferir el tipo de patrón psicológico, epistemológico y moral que subyace a la elección por el mal.

El propósito de mi tesis es demostrar que Kant logró vincular lo fenoménico con lo nouménico a través del mal radical. El formalismo de su ética le permitió identificar el principio fundamental de la moral: el imperativo categórico, sin embargo, quedaban por indagar las razones por las que preferimos un principio de las máximas diferente a la ley moral.

Como veremos en el primer capítulo de la tesis, en la *Fundamentación* se identifica al amor propio como el incentivo presente en las máximas contrarias o no motivadas por la ley moral. Asimismo, el amor propio se identifica como la felicidad que motiva a formar imperativos hipotéticos de prudencia. En la *Crítica de la razón práctica* el amor propio es reconocido como un principio y no como un imperativo, y es la tendencia a satisfacer las inclinaciones. Por último, en *La religión* Kant identifica el origen inteligible del amor propio en la decisión que sigue a la propensión al mal. De esta manera vemos la transición de Kant con la que da la merecida importancia a la elección del mal.

Este análisis no sería posible sin una consideración antropológica: es ahí donde encontramos referencias y ejemplos fenoménicos, tales como la dependencia y vulnerabilidad humanas y su relación con la búsqueda de la felicidad. Así, hay necesidades humanas que nos motivan al amor propio y Kant mismo reconoce la naturalidad de estos incentivos. Sin embargo, también reconoce que la razón práctica llama a obedecer la ley moral y es en la formación de máximas en donde desequilibramos el papel de ambos incentivos, lo que finalmente genera el mal radical.

Estas observaciones hacen que la ética kantiana, gracias a la incorporación de la teoría del mal radical y aun conservando su formalismo, sea más consciente de una naturaleza que

nos hace falibles y perfectibles, incluso propensos al mal, pero siempre capaces de luchar contra él para ordenarnos por la ley moral.

El vínculo que a través de esta tesis mostraré, no está exento de dificultades. La teoría del mal radical no ofrece un argumento final sobre la causa del mal, ya que explicar en este sentido el mal va en contra de lo inteligible del mal al poner lo fenoménico, como son nuestras inclinaciones, como *causa* del mal.

Una parte de la conexión entre lo fenoménico y lo nouménico está en la admisión de la bondad de las inclinaciones, ya que éstas conforman en el amor propio las predisposiciones naturales al bien. Este punto es crucial para una comprensión del mal que no culpe a las inclinaciones del mal, aunque las inclinaciones desordenadas sí contribuyen al mal si nosotros *las hacemos con nuestro arbitrio, el principio fundamental de nuestras máximas*.

Por los puntos anteriores, hay en *La religión* ideas propias de la filosofía de la historia. En ellas se retrata el desorden que libremente hacemos de las predisposiciones como el cuidado de nosotros mismos y de los otros, así como la predisposición a reconocer la igualdad de los seres racionales. Estas predisposiciones son dirigidas inadecuadamente por el arbitrio por causas como el egoísmo y el miedo, lo que deriva finalmente en los vicios.

Mediante los elementos que líneas arriba mencioné, probaré que la conexión entre los fenómenos del mal y su causa libre y voluntaria, abre un puente para una ética mucho más cercana a la antropología, que no toma sus principios de ella, pero que la reconoce para situar mejor el contexto en el que opera la razón práctica. De esta manera, no sorprende que en 1797 Kant escribiera en la *Metafísica de las costumbres*, la *Doctrina de la virtud*. En ella el filósofo estudió el deber aplicado a la experiencia, esto es, la virtud.

Una vez expuestas las principales razones por las que me ocupo de este tema, resumiré los objetivos de esta tesis. Mi investigación se concentrará en las primeras dos partes de *La religión*, ya que su objetivo es comprender el argumento del mal radical, así como entender su conexión con el sistema expuesto en sus obras de filosofía práctica más importantes: la *Fundamentación* y los textos de filosofía de la historia.

Lo anterior se logra a partir de una caracterización del amor propio, principio que aparecía en obras anteriores y que en el mal radical no sólo representa el conjunto de inclinaciones que podemos reunir bajo la idea de la felicidad. En esta obra se enfatiza el carácter activo que tenemos respecto al amor propio en la formación de máximas, de manera que el mal no es mera pasividad ante las inclinaciones.

Otro objetivo es identificar el lugar del mal respecto al marco normativo que conduce al bien. Apoyada en la *Fundamentación*, mostraré que la base nouménica de la elección moral fundamental necesita el aparato normativo de esta obra para explicarse. Asimismo, un objetivo importante será mostrar que, si bien la elección es libre, ella no puede entenderse sin un contexto que va desde lo animal, lo social y lo cultural, hasta lo psicológico. Por este motivo ofreceré ejemplos en los que el auto engaño, la búsqueda de la felicidad y la racionalización son conductos y motivos subyacentes a nuestras decisiones morales.

La tesis está conformada por tres capítulos. Los dos primeros son de carácter expositivo y sientan las bases conceptuales para entender el argumento del mal radical. En el primero hago una síntesis de los puntos más importantes de la *Fundamentación*. Además del imperativo categórico, concepto central de dicha obra, la buena voluntad es importante como marco ideal al que la voluntad imperfecta de los seres humanos debe aproximarse.

En el segundo capítulo hago un análisis del mal en *La religión* y sigo el argumento de Kant para comprender qué implica que el mal sea natural, innato y radical. Para ello enfatizo la diferencia entre el carácter fenoménico del mal y el nouménico, dado que la propensión al mal es elegida de manera inteligible.

Por último, el tercer capítulo evalúa las lecturas contemporáneas del mal radical más relevantes. La discusión se divide entre interpretaciones centradas en la finitud y la fragilidad de la naturaleza humana, y aquellas que encuentran en la condición social un factor decisivo para la propensión al mal. También considero en este capítulo al autoengaño como mecanismo que acompaña al mal radical y facilita su penetración en la agencia humana. Este apartado, al tratar el tema de la irracionalidad, puede ser de interés para la teoría de la acción, así como investigaciones sobre filosofía de la mente.

I. Conceptos básicos de la filosofía moral kantiana

El primer capítulo de mi investigación en torno al mal radical cumple una función introductoria.¹ Comenzaré, en el primer apartado, por presentar el concepto del mal radical para que el lector pueda entender el hilo conductor y la importancia de recordar algunos conceptos básicos de la moral kantiana. En el segundo apartado analizaré a la buena voluntad, concepto que presenta a la perfección moral y al valor incondicionado de la moral.

Veremos que la buena voluntad conduce al imperativo categórico, un principio que guía a las voluntades humanas, que son imperfectas en comparación con la buena voluntad. El desarrollo del imperativo categórico toma en cuenta que las inclinaciones tienen relevancia en nuestro querer, por lo que nuestras elecciones no son siempre morales. Por este motivo me parece importante detenerme en algunas nociones de la felicidad para Kant.

En ese último apartado se verá que la felicidad es la satisfacción de inclinaciones. Como valoramos a las inclinaciones y formamos máximas en torno a ellas, podemos advertir una rivalidad entre la felicidad y la moralidad como fundamentos del arbitrio. Este apartado fungirá como un conector entre los fundamentos de la filosofía moral kantiana y el concepto del mal radical.

¹ En este capítulo me basaré en los principales conceptos de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. La justificación de esta elección reside en que ahí encontramos la estructura normativa en la que se sostiene la ética de Kant. El motivo por el que no acudo a la segunda *Crítica* es, por un lado, por la extensión de este trabajo y en segundo lugar porque en ella Kant profundiza en cómo los elementos de la *Fundamentación* pueden motivar realmente a la práctica moral. Esto no significa que sus contenidos no aporten algo al tema del mal radical, sino que encuentro que la parte deontológica de la *Fundamentación* conduce mejor el hilo de mi tesis. Éste es, que, a pesar de reconocer el valor y la obligación del imperativo categórico, tenemos una propensión a preferir el amor propio. Podríamos decir que así parto de la esencia deontológica kantiana, a una comprensión que aun desde el deber, reconoce la falibilidad y fragilidad que acompaña a la conciencia y a la motivación por el deber.

El mal radical

En el libro *La religión dentro de los límites de la mera razón*, publicado en 1793, Kant desarrolla su concepto del mal radical. Ahí, Kant enuncia que la especie humana es mala por naturaleza (R: 21). Según nuestro autor, todas las máximas que dirigen las acciones se basan en un primer fundamento. De él se derivan o bien máximas buenas, es decir, conformes con la ley moral y motivadas por ella, o bien malas, por estar subordinadas al principio del amor propio.

Kant reconoce que la experiencia puede ofrecernos ejemplos de acciones contrarias a la ley moral, pero él argumenta que no es ahí donde se encuentra propiamente el mal (R: 20). Podemos encontrar instancias empíricas en donde claramente se actúa en contra de la ley moral. Sin embargo, las acciones pueden cumplir con la ley moral, mientras que los motivos para la acción no necesariamente sean morales.

Las máximas, principios subjetivos de la acción, no pueden ser observadas; según Kant es en las máximas donde se encuentra la bondad o maldad de las acciones. Por lo anterior, reconocer si los motivos son morales es difícil. Kant sostiene que el ocultamiento de los motivos se da incluso en uno mismo y no sólo respecto a los motivos ajenos (R: 20). La opacidad de los motivos facilita el autoengaño, componente importante del mal radical. Podemos convencernos de que nuestra máxima fundamental es moral, cuando en realidad le damos preferencia a principios provenientes del amor propio.

Si en efecto, la experiencia no determina la bondad o maldad de las acciones, debemos recurrir a una máxima fundamental que determine el mal. A partir de acciones malas ha de poder concluirse “a priori, una máxima mala que estuviese a la base y de ésta un fundamento,

presente universalmente en el sujeto, de todas las máximas particulares malas fundamento que a su vez es él mismo una máxima” (R: 20). Toda acción obedece a una máxima, así que la totalidad de las acciones ha de provenir de un mismo fundamento.

Ahora bien, Kant busca justificar que tal máxima fundamental tiende al mal. Si esta máxima prioriza incentivos no morales frente a motivos morales², todas las máximas y acciones particulares son malas. Así, Kant afirma que “este mal es radical, pues corrompe el fundamento de todas las máximas” (R: 37). La raíz de donde se generan todas nuestras máximas tiene una dirección en la forma del querer que a su vez es expresada en cada máxima particular y a su vez, en la acción.

En el próximo capítulo veremos con mayor profundidad cómo la máxima fundamental marca el orden de todos los incentivos. Por un lado, están los incentivos de la inclinación a los cuales Kant reúne bajo el concepto de “amor propio” o felicidad. Por otro lado, nuestra capacidad para actuar por la ley moral da pie a la formación de un incentivo moral. Ambos tipos de incentivos son incorporados en nuestras máximas, sin embargo, Kant argumenta que uno de ellos debe subordinar al otro. El incentivo que debería tener prioridad es el moral, pero los seres humanos preferimos subordinar el incentivo moral al incentivo del amor propio.

Es importante notar que los incentivos sólo determinan a la voluntad cuando son incorporados en una máxima. Por un lado, se rechaza que las inclinaciones tengan una

² El término incentivo describe a lo que es originado por las inclinaciones, mientras que el motivo es lo que tiene como fundamento a la razón. También el incentivo puede traducirse como “resorte”: “El fundamento subjetivo del deseo es el resorte, el fundamento objetivo del querer es el motivo, y de ahí la diferencia entre fines subjetivos, que descansan en resortes, y fines objetivos, que dependen de motivos que valen para todo ser racional” (F: 185).

naturaleza mala en sí misma o que sean capaces de determinar por sí solas a la voluntad. Por otro lado, Kant enfatiza la libertad en la adopción de incentivos en las máximas.

El mal radical se debe a una elección libre que antecede a cualquier decisión temporal (R: 22). Dicha elección es la que establece un determinado orden moral. De ella se sigue la máxima fundamental para todas las máximas particulares y un carácter inteligible, es decir, racional.

Ahora bien, el mal no es radical porque la razón sea malévola y reticente per se a los mandatos de la moral. No obstante, somos propensos a preferir los incentivos del amor propio, e incluso a elevarlos como si éstos pudieran ser principios de la moral. Así, les damos un papel que no les corresponde.

A partir de lo anterior, hay que preguntarse en qué sentido es mala nuestra elección fundamental de las máximas. La debilidad de la voluntad ha sido identificada por diferentes pensadores como causante del mal. Kant identifica a la fragilidad como el primer nivel del mal radical. No obstante, el mal radical va más allá de la imperfección de la voluntad humana o de su incongruencia en el obrar. El mal es radical porque se opone, mediante principios y máximas, a la correcta subordinación de los incentivos.

Así, veremos en el siguiente capítulo los tres niveles del mal radical:

Primeramente, es la debilidad del corazón humano en el seguimiento de máximas adoptadas, en general, o sea la fragilidad de la naturaleza humana, en segundo lugar, la propensión a mezclar motivos impulsores inmorales con los morales (aun cuando ello aconteciera con buena mira y bajo máximas del bien), esto es: la impureza; en tercer lugar, la propensión a la adopción de máximas malas, esto es: la malignidad de la naturaleza humana o del corazón humano (R: 29).

Cabe subrayar que la “malignidad de la naturaleza humana” acoge en su totalidad una preferencia consciente del amor propio por encima de la moralidad. Por esta razón afirmo que en esta teoría se reconoce la dimensión positiva del mal. Es decir, el mal no es la carencia de incentivos morales, tampoco se reduce al “error” de confundir incentivos de la inclinación con los incentivos morales. El mal radical consiste en elevar al amor propio como el máximo principio de la acción.

De este modo, el mal radical consiste en la incorrecta subordinación de la moral al amor propio en la elección de la máxima fundamental. Kant sostiene que esta preferencia se encuentra de manera universal en la especie humana y que su origen es inescrutable.

El imperativo categórico: fundamentos y motivaciones morales

Antes de analizar los argumentos que constituyen la teoría del mal radical, es necesario presentar algunos conceptos claves de la ética kantiana.

La buena voluntad

Lo absolutamente bueno, es según Kant, la buena voluntad. A diferencia de otros bienes, la buena voluntad es un bien con un valor incondicionado, es decir, independiente de características contingentes: “en ningún lugar del mundo, pero tampoco siquiera fuera del mismo, es posible pensar nada que pudiese ser tenido sin restricción por bueno, a no ser únicamente una buena voluntad” (F: 393). La buena voluntad, veremos, es un ideal de perfección moral.

Los bienes que se distinguen de la buena voluntad son los llamados talentos o dones. Por un lado, existen los dones de la naturaleza, los cuales incluyen tanto las capacidades intelectuales como los dones del temperamento. Si bien éstos pueden contribuir a la moral,

necesitan una buena voluntad que los dirija adecuadamente. Tales son “la medida en las emociones y pasiones, el autodomínio y la reflexión serena” (F: 394). Así, el admirado autodomínio de las emociones puede ser pernicioso si es utilizado en favor de un fin malévolo.

También Kant contrasta a la buena voluntad con los dones de la fortuna. Ellos incluyen al poder, la riqueza, la honra, la salud y “el entero bienestar y satisfacción con el propio estado bajo el nombre de felicidad” (F: 393). Los dones anteriores influyen en el ánimo, pero también deben ser conducidos por la buena voluntad. Por el contrario, si una mala voluntad subyace a estos dones, éstos pueden conducir a acciones inmorales.

Después de estas comparaciones se puede distinguir mejor el valor absoluto de la buena voluntad. A diferencia de los dones, la bondad de la buena voluntad no depende de algo más. Más bien, la buena voluntad condiciona la bondad de los dones del temperamento y de la fortuna. Kant afirma que la buena voluntad únicamente es buena por su querer, independientemente de que realice o no sus fines (F: 394). Medir a la buena voluntad a partir de la realización de los fines sería condicionar su propio valor a partir de efectos.

Por otro lado, es importante no confundir a la buena voluntad con un mero deseo, sino que es “el acopio de todos los medios, en la medida en que están en nuestro poder” (F: 394). Aquel que tiene buena voluntad es el que se esfuerza para actuar bien y no meramente el que tiene buenos deseos.

La buena voluntad es difícil de identificar, sobre todo porque sus efectos no determinan su bondad. Por ello, Kant introduce el concepto de “deber”. Éste incluye al de la buena voluntad. El deber es la relación necesaria entre la acción y los mandatos de la moral (F:

413). La buena voluntad actúa por deber a pesar de que haya obstáculos subjetivos. Estos obstáculos son para Kant las inclinaciones.³ Los obstáculos, según Kant, permiten apreciar mejor a la buena voluntad.

En otras palabras, Kant considera que al señalar las acciones realizadas por deber es más fácil identificar la buena voluntad. La buena voluntad no es la que actúa tomando a las inclinaciones como sus principios. Más bien, ella obedece mandatos racionales y, por lo tanto, hace de la ley moral su principio. Así, la buena voluntad implica conformidad necesaria entre la ley moral y la voluntad. Esto a su vez significa que la buena voluntad se guía por el principio supremo de la moral, el imperativo categórico. En la siguiente sección me ocuparé de analizar este principio.

En resumen, la buena voluntad tiene un papel muy relevante en la ética kantiana, ya que ésta confiere un valor incondicionado a los demás bienes éticos.⁴ A diferencia de las acciones realizadas por inclinaciones, la buena voluntad no depende de incentivos sensibles. La buena voluntad dirige a las máximas de una manera necesaria porque obedece a los mandatos racionales. En cambio, si se actúa por una inclinación, hay una relación contingente respecto a la moral. Puede ser que la inclinación coincida con el deber, o puede que no coincida con él.

El imperativo categórico

En el concepto de la buena voluntad hay una relación perfecta entre las acciones y la ley moral. Por otro lado, Kant explica que la voluntad humana no quiere necesariamente lo que

³ Las inclinaciones son sentimientos que se han hecho un hábito, Kant se refiere a ellas en la Religión como “apetitos habituales” (R: 28).

⁴ Las acciones buenas lo son porque expresan una buena voluntad.

la razón dicta. Aunque objetivamente la razón presenta sus mandatos a través de la ley moral, subjetivamente dirigimos nuestras acciones en torno a lo agradable. La ley moral es un principio universal y objetivo, mientras que lo agradable proviene de los sentidos y, en consecuencia, no vale universalmente (F: 413). De esto se sigue que la voluntad humana es imperfecta, pues también tiene influjos diferentes a los de la ley moral.

Kant sostiene que la voluntad es la facultad de obrar según la representación de principios (F: 412). Dado que las inclinaciones influyen en la determinación de la voluntad, los seres humanos necesitamos constreñirnos para obedecer a las leyes de la razón (F: 413). Entonces, los principios de la razón le aparecen a nuestra voluntad imperfecta como órdenes: “la representación de un principio en tanto que es constrictivo para una voluntad se llama un mandato (de la razón), y la fórmula del mandato se llama imperativo” (F: 413). Así, el concepto del imperativo representa la constrictión de nuestra voluntad, que por su imperfección puede desviarse del deber.

Antes de mencionar los tipos de imperativos, hay que explicar que la razón forma reglas para nuestro obrar. Las reglas siguen principios, los cuales son objetivos o subjetivos. El principal objetivo es la ley moral. Ésta establece cómo debemos obrar todos los seres racionales.

Por otro lado, el principio subjetivo se llama máxima. “Aquella contiene la regla práctica que la razón determina en conformidad con las condiciones del sujeto (frecuentemente la ignorancia o también las inclinaciones del mismo), y es, así pues, el principio según el cual obra el sujeto” (F: 421). Entonces, las máximas no constituyen

mandatos con necesidad moral, pero bajo la dirección de un imperativo, ellas pueden conducir al deber.

Ahora bien, los imperativos pueden ser hipotéticos o categóricos. El imperativo hipotético está condicionado a la realización de un fin específico. Querer un fin requiere comprometerse con él, es decir, querer los medios que conducen a su realización.⁵

El imperativo hipotético es un mandato porque podemos querer un fin, y sin embargo no querer tomar los medios para realizarlo. Pensemos, por ejemplo, en alguien que quiere dejar de fumar, pero que no se compromete con las acciones que conducen a dejar el mal hábito. Este ejemplo representa a los imperativos problemáticos, pues se dirigen a fines posibles que podemos querer o no querer.

Por otro lado, los imperativos asertóricos refieren al fin que queremos todos los seres humanos: la felicidad. A la habilidad para elegir los medios para el mayor bienestar se le llama prudencia (F: 416).

Otro tipo de imperativo es el categórico, el cual tiene dos importantes características: es incondicionado y absoluto. A diferencia del imperativo hipotético, el categórico no establece medios para un fin, sino que ordena o prohíbe acciones por sí mismas de manera incondicionada. Su realidad tampoco se fundamenta en la experiencia, como sí sucede con el hipotético (Paton, 1967, 127).

⁵ Johnson, Robert, and Adam Cureton, "Kant's Moral Philosophy", The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/kant-moral>.

Kant señala el carácter especial del imperativo categórico resaltando su independencia respecto a motivos ajenos a la ley moral:

Finalmente, hay un imperativo que, sin poner por fundamento como condición cualquier otro propósito que alcanzar por una cierta conducta, manda esta conducta inmediatamente. Este imperativo es categórico. No atañe a la materia de la acción y a lo que se siga de ella, sino a la forma y al principio de donde ella misma se sigue, y lo esencialmente bueno de la misma consiste en la actitud, sea cual sea el resultado. Este imperativo puede llamarse el de la *moralidad* (F: 416).

Los mandatos del imperativo categórico se expresan mediante fórmulas, de las cuales se derivan deberes morales. Son tres, sus fórmulas: la de la ley universal de la naturaleza, la de la humanidad y la fórmula del reino de los fines.

La fórmula de la ley universal de la naturaleza

La primera fórmula manda que el agente pueda querer que su máxima se convierta en una ley universal de la naturaleza. Kant enuncia la fórmula de la siguiente manera: “obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal de la naturaleza” (F: 421). Si es posible pensar y querer que la máxima sea universal sin contradecirse, la máxima es moralmente permisible. Por el contrario, cuando una máxima no puede pasar por esta primera prueba del imperativo categórico, la máxima está prohibida.

Hay un segundo componente de esta fórmula que ordena pensar a la máxima como si fuera una ley de la naturaleza. La fórmula dice: “obra como si la máxima de tu acción fuese a convertirse por tu voluntad en una ley universal de la naturaleza.” (F: 421). Kant hace esta analogía entre la ley universal y las leyes naturales, por el carácter necesario que las últimas tienen. Desde la naturaleza podemos pensar a las cosas como determinadas según leyes

universales, las cuales establecen que de ciertas causas necesariamente se siguen ciertos efectos.

Así, debemos pensar en nuestras máximas como leyes de un mundo moral en donde se sigue con necesidad un orden de causas y efectos. La voluntad aquí es una causalidad que se determina a sí misma (F: 417, 427) porque sigue a una ley que su propia razón es capaz de reconocer.

De esta fórmula se genera una prueba de universalización de las máximas. Primero, la máxima debe cumplir el requisito de consistencia: debe poder quererse como ley universal. Si la universalización de la máxima provoca una contradicción en el pensamiento, la máxima es inmoral. Si cumple con el requisito anterior, hay que verificar si puede ser querida como una ley universal de la naturaleza. En caso de que la máxima apruebe estos dos pasos, se concluye que es moralmente permisible.

Tanto la universalidad como la necesidad de un sistema de leyes semejante al de la naturaleza, expresan la formalidad del imperativo categórico. En otras palabras, lo que evaluamos con la primera fórmula es que la forma de las máximas sea universal y que puedan pensarse como parte de un orden causal sostenido por leyes. Así, el contenido de las máximas no es determinante para su evaluación.

La fórmula de la humanidad

La fórmula de la humanidad es material, ya que ordena que el imperativo categórico tome un contenido como su deber. Ella ordena: “obra de tal modo que uses a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro siempre a la vez como fin, nunca meramente como medio” (F: 429). Así, como en la primera fórmula la voluntad actúa conforme a leyes

sistemáticas, la segunda representa a la voluntad como la capacidad de proponerse fines. La causalidad que genera la voluntad no sólo debe ser formalmente consistente, sino que debe ocuparse necesariamente de un fin: la humanidad.

Primero hay que aclarar qué es un fin. El fin es el contenido de las acciones: aquello a lo que están dirigidas, es decir, lo que se quiere realizar. En cambio, un medio es lo que posibilita el objeto o fin de la acción. Los fines se dividen en subjetivos y en objetivos.

Los fines subjetivos descansan en un incentivo, es decir, un sentimiento que surge a partir de aquello que nos parece atractivo en un curso de acción. Por ejemplo: esta noche me propongo el fin de leer una novela rusa. Lo que me mueve a la acción es el placer que me brinda dicha lectura. Al tratarse de una cuestión de preferencia, no puede ser un fin objetivo para todo ser racional.

Por otro lado, los fines objetivos descansan en motivos: lo que origina la acción es la razón. Podemos impulsarnos a la acción por incentivos o por motivos. Los motivos son válidos para todo ser racional, porque a diferencia de los incentivos no recaen en principios materiales. Los principios que guían a los fines objetivos son formales, es decir, racionales y no condicionados por incentivos. En cambio, los principios de los fines subjetivos son materiales. Tal es el caso del gusto por la literatura rusa en nuestro ejemplo. Necesito tener una inclinación hacia ella para realizar dicho fin.

La distinción anterior señala que, si bien nos vemos influidos por la sensibilidad, tenemos la capacidad de proponernos fines objetivos por la autodeterminación de nuestra voluntad. Los fines materiales son efectos de la acción a realizar, y tienen un valor relativo. Su valor es dado por las inclinaciones.

Los fines en sí mismos, en cambio, no son el resultado de una acción. Ellos existen independientemente de lo que realicemos. Su carácter incondicionado respecto a las inclinaciones o cualquier valoración externa hace de los fines en sí mismos algo con valor absoluto. Kant identifica a este fin objetivo con la humanidad:

Si es que ha de haber entonces un principio práctico supremo y, en lo que respecta a la voluntad humana, un imperativo categórico, tiene que ser tal que por la representación de lo que es necesariamente fin para todo el mundo, porque es *fin en sí mismo*, constituya un principio *objetivo* de la voluntad, y por tanto pueda servir como ley práctica universal. El fundamento de este principio es: *la naturaleza racional existe como fin en sí misma*. (F: 429)

El concepto de “humanidad” se identifica con la naturaleza racional. En la fórmula del reino de los fines, Kant justifica por qué la racionalidad tiene un valor absoluto y que, en consecuencia, constituye un fin objetivo.

De este imperativo se deriva que no debemos tratarnos como si fuéramos objetos cuyo valor proviene de las inclinaciones. Esto sería tratarnos como meros medios para llegar a otros fines. La manipulación de la voluntad para conseguir fines, por ejemplo, es una violación a esta formulación del imperativo. En ese caso, la persona no tiene el conocimiento ni el consentimiento para realizar las acciones queridas por el otro. Por lo tanto, del imperativo se sigue el deber positivo de respetar y promover la capacidad de la voluntad para autodeterminarse.

Fomentar la humanidad también requiere que contribuyamos a la realización de los fines ajenos. Reconocer a los seres humanos como fines en sí mismos, es reconocer sus fines y si éstos son morales, apoyarlos.

La fórmula de la autonomía en un reino de los fines

La fórmula de la humanidad señalaba que ésta tiene valor absoluto como fin en sí mismo. Sin embargo, no se argumentaba en virtud de qué el ser racional es un fin en sí mismo. La fórmula del reino de los fines resuelve este vacío cuando sostiene que el fin en sí mismo es el legislador de leyes universales.

Para fundamentar el reino de los fines, Kant introduce el concepto de la autonomía. La autonomía es una característica ideal de la voluntad que permite una legislación universal. La voluntad es autónoma porque sus leyes no se fundan en un interés de las inclinaciones. Por el contrario, la voluntad es legisladora de sus propias leyes. Así se explica que la naturaleza racional o humanidad es una “voluntad universalmente legisladora a través de todas sus máximas” (F: 432). Por lo tanto, somos fines en sí mismos.

Nuestro autor señala la conexión entre la autonomía con el concepto del reino de los fines: “Por reino entiendo la conjunción sistemática de diferentes seres racionales a través de leyes comunes” (F: 434). Lo que constituye a un reino es que sus miembros puedan actuar a través de una voluntad que manda y obedece leyes objetivas, en donde cada persona fomenta la humanidad de la otra.

El reino de los fines contiene tanto a los seres racionales como fines en sí mismos, así como a los fines que ellos libremente eligen. Entonces, el reino de los fines consiste en la aprobación de los fines privados y permisibles de las personas (F: 430; Timmermann 2007, 102). Los fines que debemos fomentar son la promoción de la perfección natural y moral de uno mismo, así como la promoción de la felicidad ajena.

Además, la tercera fórmula añade la idea de un mundo inteligible, es decir, un mundo dirigido por las leyes de la razón. Tal mundo moral es posible si todos nos conducimos según leyes universales y bajo la consideración de que somos fines en sí mismos. Entonces, el reino de los fines es posible si toda la humanidad actúa bajo el imperativo categórico (Rivera 2014, 176). Hemos visto que este principio contiene los elementos formales y materiales necesarios para la correcta organización y realización de los actos morales. Por ello, el imperativo categórico sostiene la posibilidad de un mundo moral.

Hay un último concepto esencial para la tercera fórmula del imperativo categórico: la dignidad. Hasta ahora hemos visto cómo la humanidad tiene capacidad de autonomía, así como de plantearse fines a través de leyes universales. Es decir, la humanidad es capaz de ponerse a sí misma como fin de la voluntad y eso le otorga valor absoluto.

Estas características presuponen un valor interno, que habrá de entenderse mejor con el concepto de dignidad: “En el reino de los fines todo tiene un precio o una dignidad. En el lugar de lo que tiene un precio puede ser puesta otra cosa como equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio, y por tanto no admite nada equivalente, tiene una dignidad” (F: 434).

Kant identifica a las habilidades concernientes a las inclinaciones y a las necesidades humanas con lo que tiene un precio. Tal es el caso de capacidades como el ingenio, la diligencia al trabajar o el humor. Les concedemos un valor en tanto que son provechosos para algo o complacen a determinadas inclinaciones. Sin embargo, enfatiza Kant, “la fidelidad en las promesas, la benevolencia por principios (no por instinto), tienen un valor interior” (F:

435). La moralidad tiene valor por sus actitudes⁶, es decir, las máximas de la voluntad que se pueden manifestar en acciones con valor incondicionado.

Así, entendemos que los seres humanos son dignos por su capacidad para la autonomía. Si ella fuera ejercida en la construcción de un mundo moral, la realización del reino de los fines sería posible. La tercera fórmula sintetiza los componentes de la universalidad de las leyes morales y de la humanidad presentes en las dos primeras fórmulas del imperativo categórico. En analogía con un sistema ordenado del reino de la naturaleza, el reino de los fines se establece gracias a la autonomía de seres racionales que son tanto legisladores como obedientes a las leyes de la razón.

Ahora bien, hay que recordar que las acciones por deber ayudan a apreciar la buena voluntad. Sin embargo, la voluntad humana se distingue de la buena voluntad porque es imperfecta. Sus máximas no concuerdan siempre de manera necesaria con las leyes de la autonomía, pues también la voluntad se incentiva por las inclinaciones (F: 439). Por lo tanto, necesitamos constreñirnos mediante el imperativo categórico para cumplir con el deber y lograr una relación necesaria entre nuestras máximas y la ley moral.

Así, como los fenómenos se derivan de causas naturales, el ejercicio de la libertad tiene sus propios principios. Los principios de la libertad son racionales pues la voluntad tiene una capacidad llamada “espontaneidad” (Korsgaard, 2011, 315-318). Ésta consiste en la elección de principios que serán considerados como válidos para derivar razones de ellos. Recordemos que las razones se expresan a través de máximas a su vez derivadas de imperativos. Por lo

⁶ Es importante tomar en cuenta que el término que Kant utiliza para las actitudes es *Gesinnungen*. En los siguientes capítulos desarrollaré la relación de este término con la decisión que determina a priori la propensión al mal.

tanto, la voluntad elige y forma un principio fundamental para su obrar, el imperativo categórico. Así, el imperativo categórico es la ley de la libertad.

La felicidad: introducción a su relación con el mal radical

La segunda sección de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* señala al amor propio como la tendencia de los seres racionales finitos a procurar lo agradable y evitar lo desagradable. En las secciones anteriores señalé que la voluntad está sujeta a la influencia de las inclinaciones (F: 413). Mientras que las inclinaciones son el criterio con el que distinguimos lo agradable de lo desagradable, lo bueno se separa de lo malo por los principios de la razón.

Así es como el concepto de “felicidad” o “amor propio” contiene aquellas inclinaciones que nos son agradables. El bienestar es la satisfacción de las inclinaciones, por esa razón, Kant identifica a la felicidad con “un máximo de bienestar en mi estado actual y en todo estado futuro” (F: 393). Como Kant se refiere a un máximo, la felicidad es una idea que se construye a partir de la experiencia, pues las inclinaciones conforman lo agradable. Sin embargo, al apuntar hacia un conjunto armónico y no meramente a un cúmulo de sensaciones agradables, es imposible reducir la felicidad a algo empírico.⁷ Otra consecuencia es que, al fundarse en causas subjetivas, el contenido del concepto de felicidad no puede ser compartido por toda la humanidad.

Independientemente de las complicaciones anteriores, en la *Fundamentación*, Kant considera a la felicidad como un fin buscado por todos los seres humanos. Se trata de una

⁷ Kant sintetiza las características mencionadas en este párrafo con la siguiente cita: “La felicidad no es un ideal de la razón, sino de la imaginación, que descansa meramente en fundamentos empíricos, de los que en vano se esperaría que determinasen una acción por la cual se alcanzase la totalidad de una serie de consecuencias en realidad infinita” (F: 418).

tendencia natural, cuya necesidad proviene de las inclinaciones (F: 416). No puedo profundizar aquí en los consejos de prudencia y de la felicidad. Sin embargo, hay que recordar que usamos a la razón para lograr los efectos que consideramos acordes a nuestra felicidad.

El concepto del amor propio o felicidad no tiene el estatus de “principio de elección” en la *Fundamentación*, como sí sucede en la *Crítica de la razón práctica* y en *La religión dentro de los límites de la mera razón*. No obstante, hay que mencionar que el amor propio aparece en los ejemplos del imperativo categórico representando a las inclinaciones en cierta competencia con la ley moral.

Menciono un ejemplo del amor propio para retratar lo antes dicho. En la primera fórmula, Kant muestra el caso de alguien que pide prestado dinero y promete que lo pagará, aunque sabe que no podrá hacerlo. La intención de prometer falsamente pagar responde al amor propio:

Este principio del amor propio o de la propia conveniencia bien se puede quizá compaginar con mi entero bienestar futuro, sólo que ahora la pregunta es: ¿es eso justo? Transformo pues la pretensión del amor propio en una ley universal y dispongo así la pregunta: qué pasaría entonces si mi máxima se convirtiese en una ley universal (F: 422).

Lograr el fin de adquirir dinero sin tener que comprometerse realmente a pagarlo es conveniente y útil para el sujeto del ejemplo. Claramente satisface sus necesidades y podría insertarse como un componente de la felicidad, pero no puede cumplir con la necesidad y la universalidad que la ley moral exige. Es cierto que Kant utiliza la palabra “principio” para referirse al amor propio. Este principio es de prudencia que, al ser un imperativo hipotético, prescribe medios para un fin previamente dado: la felicidad (Rivera, 2014, 80). Por eso, en el ejemplo, el principio puede compaginar con la felicidad, el entero bienestar futuro. La

máxima que utiliza el engaño en una promesa lo ve como un medio útil y que genera agrado para el fin general de ser feliz.

Ahora es necesario mostrar la diferencia entre la felicidad como el fin natural que todos compartimos y el principio del amor propio, que es “fundamento de la elección de medios o propósitos” (Rivera, 2014, 80). En la segunda *Crítica*, el amor propio no es un imperativo hipotético, el cual prescribe medios como consejos para la realización de la felicidad. La felicidad en esta obra es “la conciencia del agrado de la vida, que acompaña permanentemente toda su existencia [de un ser racional]” (C2: 22).

Más adelante, Kant especifica que la felicidad es “el título general de los fundamentos determinantes subjetivos y no determina nada en específico” (C2: 25). Queda más claro cómo el concepto de felicidad es el fundamento para que elijamos ciertos objetos, aunque no de manera necesaria para todos.

Los seres humanos ya utilizamos como criterio de elección de fines aquello que nos produce agrado. Por tal razón, en realidad no necesitamos un imperativo que lo prescriba. Ahora bien, esa tendencia natural para elegir nuestros fines es elevada a un principio. El amor propio es “el principio de hacer de la felicidad el fundamento determinante del arbitrio” (C2: 21). Si determina nuestro arbitrio, el amor propio está presente en nuestras máximas, y especialmente en una máxima que determina a las demás (Rivera, 2014, 82).⁸

En esta investigación no podré detenerme a analizar detalladamente los argumentos de Kant para justificar que elegir fines por fundamentos sensibles genera máximas materiales,

⁸ Esta tesis se sostiene y se desarrolla con más detalle en la *Religión*. En el próximo capítulo veremos que el amor propio es un adversario para la ley moral cuando lo integramos como fundamento principal de nuestras máximas. Es entonces cuando la búsqueda de la felicidad puede ser problemática para la realización del bien.

es decir, de amor propio.⁹ Lo que hay que aclarar es que en estos casos el agente elige un determinado fin porque le produce placer. Así, el agrado se convierte en un principio, aunque no seamos siempre conscientes de ello, respecto al cual queremos actuar.

Tal es el caso del filántropo que ayuda meramente porque le causa placer hacerlo. Él no se guía mediante un imperativo que le aconseje ayudar para obtener un fin. Más bien, lo agradable es el criterio por el que ayuda, y aquí podemos distinguir que lo agradable toma el papel de lo moral. Desde la segunda *Crítica* podemos advertir que muchas veces tomamos lo agradable, el amor propio, como si fuera el principio supremo, algo que sólo corresponde a la ley moral.

El amor propio depende de lo material, es decir, de las inclinaciones. Lo anterior no puede ser elevado a un principio universal, pues es empírico. Así, aunque hay acciones por inclinación que accidentalmente cumplen con el deber, ellas no pueden ser compartidas universalmente como los mandatos de la razón. Por otro lado, la felicidad entendida como consejo de prudencia, así como principio del amor propio es condicionada. Como máximas o imperativos, se basan en lo agradable. Como principio, la formación de máximas depende de que lo agradable se tome como fundamento del arbitrio.

El carácter condicionado del amor propio contrasta radicalmente con la exigencia de incondicionalidad de la moral kantiana. Recordemos que al principio de la *Fundamentación* la buena voluntad es la primera en tener un valor incondicionado, el valor moral. Asimismo, vimos que el imperativo categórico de la moral es incondicionado porque no depende de

⁹ Para un análisis más completo véase Rivera, F. (2014). El principio de la felicidad. En *Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant* (82-83). México: UNAM.

condición o efecto alguno. Sólo por eso puede ser universal la moral, pues no depende de una máxima material, es decir, con fundamentos empíricos.

El principio del amor propio, al ser un determinante subjetivo de las máximas basado en las inclinaciones, puede ser un adversario del principio racional del obrar, es decir, el imperativo categórico¹⁰. Esto conduce a la cuestión de si el amor propio puede proceder de la libertad, pues aparentemente sólo somos libres si la acción procede de la razón, y las inclinaciones son una fuente diferente a la razón.

Lo anterior favorecería la conclusión de que el mal, entendido como el actuar basado en el amor propio, tampoco es libre:

Si equiparamos libertad con autonomía, se sigue que la conducta inmoral no puede ser libre. La solución a este problema depende de separar los dos sentidos de libertad, de modo que resulte posible actuar libremente, en sentido negativo, sin por ello hacerlo de manera autónoma. Así se abre la posibilidad de que la voluntad se determine a sí misma a la acción con base en principios distintos del imperativo moral, como el principio del amor propio, y que tienen contenido empírico (incentivos de la sensibilidad). Al trazar la distinción entre los dos sentidos de libertad, la voluntad puede no ser autónoma y, no obstante actuar libremente en un sentido meramente negativo (Rivera, 2014, 213-214).

En el siguiente capítulo mostraré que el principio del mal radical está presente desde la primera elección del arbitrio. Esto se sustenta en la importante distinción que hace Kant entre dos funciones de la voluntad: el arbitrio y la voluntad como razón práctica.

¹⁰ "La acción mala es para Kant una actuación en la que el "amor a sí mismo" se convierte en principio supremo; lo cual sucede cuando el otro hombre queda denigrado a la condición de medio para los propios fines, cuando se le engaña, utiliza, explota, atormenta y mata, cuando está en el centro la autoafirmación egoísta en lugar de la obligación relativa a una vida común" (Safranski, 2008, 168).

II. El concepto del mal radical en *La religión dentro de los límites de la mera razón*

Una vez sintetizados los principios de la moral kantiana, en este capítulo desarrollaré el concepto del mal radical en la *Religión*. En esta obra Kant por primera vez presenta una teoría del mal y señala que su existencia está en la raíz de toda formación de máximas, de ahí su nombre: mal radical.

Cabe mencionar que este capítulo es de carácter expositivo, pues seguiré de la manera más fiel posible cómo Kant introduce al mal radical en la *Religión*. En el tercer capítulo retomaré las principales interpretaciones de este concepto. Ahí, ya comprendidos los fundamentos de la argumentación kantiana, compararé los posibles significados de esta teoría, así como sus implicaciones y las objeciones de algunos intérpretes contemporáneos.

En la primera sección de este capítulo explicaré en qué sentido el mal es natural, innato y radical. La segunda sección tratará el concepto de la propensión al mal, entendida como un acto de libertad que es contingente, pero que se da en toda la especie humana. Asimismo, distinguiré entre la propensión al mal y a las predisposiciones al bien, que son constitutivas del ser humano y, por lo tanto, son necesarias.

En la tercera sección analizaré los tres grados de propensión al mal, es decir, los niveles en que la preferencia por el amor propio se presenta en los seres humanos. Éstas son la fragilidad que dificulta adherirnos a las máximas buenas que nos proponemos, la impureza en los motivos de nuestras acciones, y, por último, el mal radical que consiste en la propensión a invertir el orden moral en la subordinación de los incentivos en las máximas.

El mal es natural, innato y radical

El mal es natural

En la discusión sobre el mal, nuestro autor introduce el término “naturaleza” y le da un uso poco convencional. A partir de ahora me referiré a dos sentidos de esta palabra: al primero le llamaré “naturaleza fenoménica”, referente a los principios de causalidad. Al segundo me referiré con el nombre de “naturaleza moral”. Cuando Kant afirma que el ser humano es malo por naturaleza, no puede referirse a una determinación de las acciones distinta a la libertad. La naturaleza, entendida como relaciones causales ajenas a la libertad, naturaleza fenoménica, no puede ser fuente de bondad o de maldad. La moral requiere que haya libertad de elección de nuestras acciones, sólo así las acciones pueden ser imputables.

La naturaleza en la *Religión* es: “el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas), que precede a todo hecho que presenta a los sentidos, dondequiera que resida este fundamento” (R: 21). Kant identifica el término de “naturaleza” con el de la “disposición moral fundamental” de las máximas, *Gesinnung* (R: 25, 20). Así, la naturaleza ha de ser entendida como la dirección general que le damos a la libertad para elegir todas las máximas. En otras palabras, la máxima fundamental que subyace a las particulares: ésta es la “naturaleza moral”.

Kant dice que la naturaleza moral “precede a todo hecho que presenta a los sentidos” (R: 21). Aunque esto puede parecer referirse a un orden temporal, su significado es inteligible. El fundamento no es primero en un orden temporal, sino racional. Los incentivos que constituyen al conjunto de máximas pueden entenderse como un orden inteligible y, por lo tanto, libre que es el sustrato común a las máximas. Kant explica que la disposición

fundamental es un acto inteligible y atemporal (no fenoménico), en tanto que constituye el carácter moral del agente.

Ahora bien, el carácter inteligible se manifiesta en actos tras la formación de máximas (R: 31, 26). Así, la disposición fundamental unifica la estructura moral del agente, pues reúne a sus incentivos en un principio (Michalson, 2002, 57). Recordemos que tal principio ha sido elegido libremente por el agente y que es racional.

La disposición fundamental o *Gesinnung*, como señala Caswell (2006, 191,195) ha sido interpretada como una actitud moral, o bien como el sistema de directrices (sintetizado en una meta máxima) que les da justificación racional a nuestros actos.¹¹ Otra interpretación de la disposición fundamental es la de *Gesinnung* como un tipo de vida. (Sussman 2005, 173), por ejemplo, la presenta como un aspecto completo del acto, no como una etapa o componente de un todo. Esta lectura me parece mejor, pues, aunque la primera no es incorrecta, la disposición fundamental abarca la totalidad de las elecciones tomadas a lo largo de una vida, desde su raíz. La raíz de las elecciones moldea no sólo una actitud moral en general, sino la posición desde la que pretendemos actuar a lo largo de un tiempo indeterminado, es decir, a lo largo de toda la vida.

En otras palabras, no hemos optado por el mal a partir de un momento o de un evento específico, pues entonces se le atribuiría a alguno de estos factores la responsabilidad moral correspondiente al mal. Tal sería el orden fenoménico de las relaciones causales, en el cual

¹¹ Al ser supuesta a partir de las máximas, la *Gesinnung* también ha sido considerada una especie de idea regulativa (La Rocca, 2013, 148). Su inferencia nos permite ordenar a los incentivos morales en las máximas, pero la disposición moral fundamental es inferida y no conocida.

la necesidad natural no deja posibilidades de libre elección. El mal en tal caso no sería imputable, y en última instancia no sería moral.

Por otro lado, hay que aclarar en qué sentido la naturaleza humana está bajo la autoridad de leyes morales objetivas (R: 21). Lo anterior no significa que la naturaleza humana siempre actúe conforme a la ley moral y motivada por ella. Significa que, si bien la libertad se conduce por diferentes tipos de motivos, ella siempre puede ser constreñida con un criterio objetivo: la ley moral. Ésta es la relación entre el fundamento subjetivo de la libertad o naturaleza humana, y el fundamento objetivo o ley moral.

Para profundizar en la distinción entre el fundamento subjetivo y el fundamento objetivo de la libertad humana, hay que aclarar los conceptos de “voluntad” y de “arbitrio”. La voluntad (*Wille*) es la razón práctica, así como las exigencias morales que surgen de ella. En cambio, el arbitrio (*Willkür*) tiene influencia de la sensibilidad, por lo que no obra necesariamente por respeto a la ley moral. El filósofo de Königsberg establece esta diferencia en la introducción a la *Metafísica de las costumbres*:

La facultad de desear según conceptos se llama facultad *de hacer u omitir a su albedrío*, en la medida en que el fundamento de su determinación para la acción se encuentra en ella misma y no en el objeto. En la medida en que esta facultad está unida a la conciencia de ser capaz de producir el objeto mediante la acción, se llama *arbitrio*; pero si no está unida a ella, entonces su acto se llama *deseo*. La facultad de desear, cuyo fundamento interno de determinación —y, por tanto, el albedrío mismo— se encuentra en la razón del sujeto, se llama *voluntad*. Por consiguiente, la voluntad es la facultad de desear, considerada, no tanto en relación con la acción (como el arbitrio), sino más bien en relación con el fundamento de determinación del arbitrio a la acción; y no tiene ella misma propiamente ningún fundamento de determinación ante sí, sino que, en cuanto ella puede determinar al arbitrio, es la razón práctica misma (MS: 213).

A pesar de sus diferencias, tanto el arbitrio como la voluntad forman parte importante de la agencia moral. El arbitrio forma máximas, pero éstas son evaluadas según los principios

de la voluntad como razón práctica. Como explica Henry Allison (1990, 129), el arbitrio es la función ejecutiva, mientras que la voluntad es la función legislativa de la agencia moral.¹²

Así, podemos identificar el fundamento objetivo del uso de la libertad, que es la ley moral. Mientras que el fundamento subjetivo equivale a la elección principal del agente moral realizada por el arbitrio (que puede obedecer o desobedecer a la ley moral); el fundamento objetivo equivale a los mandatos de la razón. A diferencia del subjetivo, el fundamento objetivo no tiene influencia de las inclinaciones pues sus exigencias provienen exclusivamente de la razón y son normativas ya que su principio, el imperativo categórico, es universal e incondicionado.

Ahora bien, el mal es natural¹³ en el sentido de que la humanidad basa sus acciones en una máxima mala. La primera elección que funge como fundamento de las máximas ya ha optado por el mal, por lo que influye al resto de las máximas. Es importante mencionar que no hay una manera de corroborar la existencia del fundamento, pues los actos libres no se explican como las causas de la naturaleza. En palabras de Kant, el fundamento es “insondable” (R: 21). Además, remitirnos a esa primera causa sería negar que la máxima se haya originado libremente, pues la encontraríamos a partir de una causa precedente (R: 43).

Sin embargo, Kant explica que el fundamento subjetivo puede suponerse a partir de las máximas particulares (R:71-77). Aunque las acciones y las máximas particulares no son

¹² La distinción entre *Wille* y *Willkür* es fundamental para una correcta comprensión de la propensión al mal. Tal como lo explica Michalson (2002, 36), con esta distinción Kant evita que sólo podamos imputar virtud o, por el contrario, heteronomía amoral a los agentes. Así se conserva la capacidad racional para poder obrar correctamente y no ser bestias carentes de razón, o seres diabólicos por rebelión a la ley moral. Por otro lado, como el arbitrio se puede desviar de la ley moral, tampoco caemos en el error de pensarnos como perfectamente morales.

¹³ La segunda naturaleza, producto de nuestra formación de máximas, es a la que llamo “naturaleza moral”.

siempre demostrativas de la moralidad, podemos deducir si en general están orientadas hacia el bien o el mal, es decir, podemos pensar en las intenciones que subyacen a las acciones morales. Cabe recordar que tal inferencia no es completamente fiable por la opacidad de las intenciones.¹⁴

El mal también puede ser natural en el sentido de que, a partir de la máxima fundamental, creamos una segunda naturaleza. Si el fundamento subjetivo de nuestra libertad se forma desde una elección que prioriza lo no moral por encima de lo moral, generamos una segunda naturaleza contraria al orden original de los incentivos morales (Horn, 2011, 47). Así, puede entenderse que la máxima fundamental orienta a las motivaciones de las máximas particulares como una naturaleza adquirida por nosotros.

En conclusión, el fundamento subjetivo de la libertad ha de entenderse como una regla práctica del arbitrio para el uso de la libertad (R: 21). Así como en las máximas comunes o de primer orden, el fundamento subjetivo contiene incentivos y motivos, pero lo hace de una manera general. El fundamento subjetivo decide la adopción de máximas buenas o de máximas malas, no por su contenido, sino por la forma que éstas tengan. Es decir, el

¹⁴ La opacidad respecto a las propias intenciones es un obstáculo para el autoconocimiento. Recordemos que para Kant el autoconocimiento es el primer mandato de los deberes hacia uno mismo (DV: 441). Este problema proviene de que, según Kant, sólo podemos conocernos a nosotros mismos como fenómenos (C1: B68-69). De ahí que no podamos saber cuál es la máxima detrás de nuestro obrar (F: 407). Por otro lado, la *Gesinnung*, al ser la máxima fundamental, invisible e inteligible, puede ofrecer cierta accesibilidad a la motivación de las acciones.

Placencia (2015, 562-563) señala que, aunque no podamos conocer a la *Gesinnung*, “sí podemos saber si la acción ha sido evaluada escrupulosamente, y por lo tanto si el modo en que ella es remitida a un marco de sentido dependiente en último término de la *Gesinnung* es tal que al menos puede sostenerse que esa remisión ha sido realizada de modo cuidadoso.” (561-562). El autor continúa señalando a la conciencia moral como la facultad que funge como esclarecedora en el ejercicio de revisión de la *Gesinnung*. Desde mi punto de vista, Placencia acierta al reconocer en la *Gesinnung* un orden susceptible de revisión, donde al menos podemos asegurarnos de que dicho examen ha sido realizado por nuestra conciencia moral, aunque el contenido de las intenciones mantenga cierta opacidad.

fundamento subjetivo es la base que marca la preferencia del agente moral por uno de los dos incentivos: el amor propio o la ley moral.

Así pues, si decimos: el hombre es por naturaleza bueno, o bien: el hombre es por naturaleza malo, esto significa tanto como: contiene un primer fundamento (insondable para nosotros) de la adopción de máximas buenas o de la adopción de máximas malas (contrarias a la ley), y lo contiene de modo universal en cuanto hombre, por lo tanto de modo que por la adopción de esas máximas expresa a la vez el carácter de su especie (R: 21).

Hasta ahora hemos visto que los seres humanos desarrollamos libremente una disposición moral que da forma a las máximas. Así, quedaría explicado, mas no comprobado, el orden que fundamenta nuestras elecciones morales.

El mal es innato

El fundamento subjetivo del uso de la libertad, entendido como una máxima suprema, está relacionado con el carácter moral. Recordemos que en la cita anterior se hace referencia al carácter de la especie humana: se infiere que todos los seres humanos compartimos un carácter moral. Según Kant, éste es el tipo de carácter que distingue al ser humano “respecto a otros seres racionales posibles” (R: 21). Kant tendrá la difícil tarea de argumentar que independientemente de las elecciones morales individuales, y sin coartar la libertad e imputabilidad de las acciones, los humanos compartimos una elección que prefiere el mal (R: 32).

Una manera de entender el tipo de carácter al que se refiere Kant es bajo la categoría de lo nouménico. Por un lado, la experiencia nos permite identificar un carácter moral “visible”. En él identificamos acciones que son ciertas causas y efectos, ya que se manifiestan empíricamente. A este carácter le llamamos fenoménico. Por otro lado, podemos reconocer las máximas (con mayor o menor claridad, según sea el caso) de las acciones que conforman

el carácter moral inteligible. Éste es el fundamento común a todas las acciones: la orientación general de todas las intenciones.

El fundamento subjetivo de las máximas no puede ser reconocido por la experiencia, pero opera como vínculo y origen de las máximas. El conjunto sistemático de intenciones de las máximas conforma el carácter inteligible. De este modo, podemos decir que el carácter inteligible se forma a partir del fundamento subjetivo de la libertad.

Kant afirma que el carácter inteligible¹⁵ es *innato*. Como lo hizo con el término “naturaleza”, Kant resalta que el carácter inteligible no tiene un origen ajeno al ámbito de la libertad, es decir, no es algo determinado por las circunstancias o las etapas de la vida humana. Así, Kant explica que el fundamento de las máximas reside en el libre arbitrio (*Willkür*), y que éste no puede ser dado en la experiencia. Por lo tanto, el fundamento de todas las máximas proviene de una elección original. En síntesis, la manera en que el arbitrio decide por el bien o por el mal, es decir, la orientación que toma respecto a la ley moral es lo que constituye al carácter moral.

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 (R: 22).

Es importante reparar en la inferencia de máximas para identificar su fundamento subjetivo, y así entender la naturaleza del mal. En la *Religión*, Kant sistematiza la manera en

¹⁵ En la *Crítica de la Razón Pura*, Kant hace una distinción entre el carácter inteligible y el empírico, fundamentada en una relación inferencial. Ahí, el carácter empírico es el signo sensible o “una mera apariencia del carácter inteligible” (A 541/B 569). Así, el carácter libremente adoptado es innato por su capacidad para la formación del carácter a través de una elección que es innata en la especie humana (Di Censo, 2012, 43).

que reconocemos nuestras máximas. Tal organización va desde los actos, hasta el principio general de los mismos. A partir de los actos, se puede deducir una máxima que los ha motivado. A su vez, las máximas particulares forman parte de una máxima superior en donde están contenidos los incentivos generales. Dicho de otro modo, a través de los efectos, que son las acciones, inferimos la causa principal, es decir, la máxima fundamental (R: 39).¹⁶

La condición *innata* del mal no debe confundirse con la atribución del mal como característica esencial o necesaria de la especie humana. Según Kant, el mal es universal, ya que todos elegimos poner a los incentivos por encima de la ley moral en la formación de máximas. Entonces, al depender de una elección libre, el mal no es causado por el hecho de que somos humanos, sino que es preferido por cada miembro de la especie humana.

Por último, la inclusión de una *Gesinnung* o carácter inteligible en la investigación sobre el mal tiene una ventaja respecto a otras teorías. En este carácter se encuentra un principio racional, es decir, la orientación de nuestra vida a partir de una legislación propia, hecha por nuestro arbitrio (Caswell, 2006, 196). De ahí se sigue que los deseos persistentes o inclinaciones no son responsables del mal, pues no nos son del todo imputables.

El mal es radical

Como mencioné líneas arriba, hay una diferencia entre la voluntad y el arbitrio, ya que cada uno desempeña funciones distintas en la agencia moral. El arbitrio puede ser malo, porque tiende a priorizar a los incentivos por encima de la ley moral como principios generales de la

¹⁶Algunos autores han relacionado esta explicación con conceptos de la *Crítica de la razón pura*. Uno de estos conceptos es el de la “condición incondicionada”. La libertad trascendental, en tanto fuente de la formación de máximas, puede entenderse como la condición incondicionada de máximas particulares y de sus acciones. Esta libertad es ejercida por el arbitrio, que forma una regla del uso de la libertad en general, es decir, la *Gesinnung*. A través de ella podemos inferir algo de la libertad trascendental (Firestone & Jacobs, 2008, 142).

acción. Por otro lado, está la voluntad como razón práctica. Sus elecciones no pueden desviarse de la ley moral, pues ello contradiría a su propia naturaleza.

La distinción entre la capacidad puramente racional y la parte ejecutiva de la voluntad evita algunos problemas. Por un lado, así se entiende cómo el mal es posible: el arbitrio tiende a tomar incentivos no morales como su prioridad y, por ende, no siempre obedece a los mandatos de la razón. Por otro lado, evitamos el error de postular una razón malévola, o como le llama Kant, diabólica (R: 34)¹⁷. La razón mantiene su pureza y su capacidad normativa, mientras que el arbitrio interviene en la realización del mal.

El mal se origina en una elección fundamental que hace el arbitrio (*Willkür*), lo cual no impide que la voluntad (*Wille*) tenga injerencia en la adopción de las máximas, pues actúa como norma que podemos y debemos respetar. Ahora bien, aunque el arbitrio puede verse influido por la sensibilidad, tampoco es preso de los sentimientos. Llamamos libre al arbitrio humano, frente al de las bestias, cuyas elecciones están determinadas por los instintos. Un motivo impulsor o resorte (*Triebfeder*) sólo puede determinar al arbitrio humano, si él ha decidido hacerlo el principio de su actuar:

la libertad del albedrío tiene la calidad totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor *si no es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima* (ha hecho de ello para sí una regla universal según la cual él quiere comportarse): sólo así puede un motivo impulsor, sea el que sea, sostenerse junto con la absoluta espontaneidad del albedrío (la libertad) (R: 24).¹⁸

¹⁷ Una razón diabólica sería contradictoria, pues cualquier corrupción que se diera en ella destruiría el orden normativo que la constituye. Por tal motivo, es insostenible hacer responsable del mal a esta facultad.

¹⁸ Las cursivas son mías.

Esta postura, nombrada por Allison “Incorporation Thesis” (1990, 40), muestra la relación entre los incentivos y las máximas. Las inclinaciones sólo pueden incentivar a la acción si están organizadas como un principio. Los principios median entre las inclinaciones y el arbitrio, de modo que, al incorporar las inclinaciones en principios, el arbitrio actúa con base en ellos (F: 400). Así, la tesis kantiana del mal rechaza que la maldad provenga de la determinación de la sensibilidad, es decir, las inclinaciones no son responsables del mal.

Kant explica que la elección del mal constituye un acto inteligible, que a su vez orienta a los actos particulares. Si bien no podemos conocer directamente el primer acto, es necesario inferirlo para evitar una regresión al infinito. Éste es el acto de la *Gesinnung* (R: 25), el cual se compromete con uno de dos incentivos principales: el de la moralidad o el del amor propio. Por lo tanto, la disposición moral fundamental elegida se identifica con el carácter moral inteligible. En consecuencia, el carácter moral inteligible sólo puede ser de dos maneras: o se adhiere a la moralidad, o va en contra de ella.

La orientación de las máximas en torno a un principio (el de la moralidad o el del amor propio) apunta a la descripción del mal como “radical”. En los próximos apartados desarrollaré la manera en que, según Kant, la elección por el mal alcanza la raíz de toda elección particular. Hasta ahora hemos mostrado que el mal forma un carácter moral inteligible, pero fundamental.

Las predisposiciones al bien y la propensión al mal

Las predisposiciones al bien

Una vez definido el concepto de disposición moral fundamental (*Gesinnung*), es necesario analizar las predisposiciones al bien y la propensión al mal. Como Rousseau, Kant sostiene que la naturaleza ha originado en los seres humanos disposiciones para el bien. Cada una de ellas es constitutiva y necesaria para la esencia de la especie humana. En consecuencia, generar las predisposiciones no puede ser una obligación, pues nacemos con ellas. Sin embargo, su mera existencia no nos hace inmediatamente buenos. Es necesario fomentar y orientar a las predisposiciones para que cumplan con su finalidad.

Las tres predisposiciones (*Anlagen*) al bien son la animalidad, la humanidad y la personalidad. Kant afirma que la primera predisposición determina al ser humano como ser viviente, la segunda como ser viviente y racional y la tercera como “*ser racional y a la vez susceptible de que algo le sea imputado*” (R: 26). Cada una de ellas existe para preparar al ser humano para la moralidad, aunque veremos que en ellas intervienen inclinaciones y sentimientos en general que pueden ser tergiversados para, paradójicamente, hacer el mal.

La animalidad, según Kant, se entiende como amor físico a uno mismo y mecánico, es decir, que no requiere a la razón. Bajo esta predisposición están la auto conservación, el impulso sexual y la preservación de la descendencia, así como la predisposición a la comunidad: “el impulso a la sociedad” (R: 26). Hemos de notar que en estos pasajes hay una

clara resonancia del *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres* de Rousseau, y que esta predisposición coincide con su concepto de *amour de soi*.¹⁹

Desde la primera predisposición, los seres humanos experimentamos interés por el mundo. Lo hacemos a través de las necesidades naturales, pues ellas configuran nuestra atención para percibir el entorno (Sussman, 2005, 164). Al ser instintivos, los impulsos que nos guían son maneras en que la naturaleza nos prepara para ciertos fines, aunque sin la concurrencia de la razón. La protección de uno mismo y de la descendencia son el claro ejemplo del instinto de cuidado que se despierta como resultado de nuestras relaciones con el mundo natural.

Ahora bien, Kant agrega que a esta predisposición se le pueden injertar “vicios de la barbarie de la naturaleza”. Ejemplos de ellos son la gula y la lujuria, así como la “*salvaje ausencia de ley*” (R: 27). Es importante resaltar que los vicios son “añadidos” a las predisposiciones. De ahí podemos deducir que las actitudes viciosas no son componentes necesarios de la especie humana, sino que son libres y elegidas, aunque tomen a las predisposiciones o instintos para fines contrarios a los que la naturaleza dispuso.

En segundo lugar, está la predisposición a la humanidad, la cual Kant identifica con un amor físico a sí mismo, pero que compara a partir de cierto uso de la razón:

¹⁹ Rousseau distingue entre el “amor de sí” y el “amor propio”. El primero está dirigido a la autoconservación, mientras que el segundo surgió con la aparición de la sociedad y con la habilidad de los individuos para compararse entre sí. Es ahí donde resulta fundamental la mediación de las opiniones ajenas: “Debéis tener presente que tan pronto como se ha desarrollado el amour propre, se pone en acción el ‘yo’ relativo, y nunca observa el joven a los otros sin mirarse a sí mismo y compararse con ellos.” (E: 424). Las capacidades entonces ya no serían encauzadas al cuidado de uno mismo de manera inmediata, sino que se valorarían de manera relativa, intentando siempre ser el mejor: “En ese momento, habían aparecido ya el canto y la danza, “cada uno empezó a mirar a los demás y a querer ser mirado él mismo y la estima pública tuvo precio” (DO: 92).

De este amor a sí mismo procede la inclinación a procurarse un valor en la opinión de los otros: y originalmente, es cierto, sólo el valor de la igualdad; no conceder a nadie superioridad sobre uno mismo, junto con un constante recelo de que otros podrían pretenderla, de donde surge poco a poco un apetito injusto de adquirirla para sí sobre otros (R: 27).

Nuestro interés por ser reconocidos como iguales podría conducir hacia la moralidad, pero hay una desviación de esta predisposición en la convivencia social. La convivencia es hostil porque mientras valoramos lo positivo en nosotros, vemos con recelo el juicio que hacen los demás sobre sí mismos. Surge el temor a que los otros se consideren superiores a nosotros y, por lo tanto, nos adelantamos a ser injustos con ellos, en un intento de autoprotección. De ahí que los vicios que acompañan a la predisposición a la humanidad surjan de la rivalidad y de los celos. Entre ellos se encuentran la envidia, la ingratitud y la alegría por el mal ajeno.

Ahora bien, la descripción que aquí hace Kant concuerda con su concepto de la “insociable sociabilidad” en *Idea para una Historia en sentido universal*. Ahí se explica la dinámica social en la que desarrollamos nuestras capacidades en aras del avance de la civilización. Las facultades que permiten el avance de la especie humana son las mismas que propician enemistad entre sus miembros.

Como señala Kant en la *Religión*, lo anterior es un intento de la naturaleza para motivar nuestras acciones hacia la cultura como un fin (R: 27). Es así como el uso de la razón para fines prácticos (pero no por ello moralmente buenos) tiende a crear diferentes maneras de sostener nuestra superioridad respecto a los demás. Ahí radica la desviación de la predisposición a la humanidad: en lugar de utilizar a la razón para formar un vínculo moral

y social entre los seres humanos, la utilizamos para distanciarnos mediante una cruda competencia.

En conclusión, la humanidad es la predisposición que se guía por un actuar racional, mas no moral. El interés que la humanidad tiene ya no es hacia nuestro entorno, ni respecto a las necesidades físicas de supervivencia. Tampoco es el interés o propósito de vivir en comunidad, como sucede en la animalidad. En la humanidad, los agentes racionales nos interesamos por el interés que tienen los demás humanos en nosotros. Hay una mediación racional en la manera en que nos valoramos a nosotros mismos, pero ésta viene acompañada de temor a no ser correctamente valorados. Por esta razón nos importa perfeccionar nuestras facultades, pues ellas son el criterio según el cual nos concebimos competentes respecto a los demás.

La última, es la predisposición a la personalidad. Kant afirma que ella es “la susceptibilidad del respeto por la ley moral *como de un motivo impulsor*, suficiente por sí mismo, del albedrío” (R: 27). Aquí la razón tiene capacidad moral, en tanto que posibilita que nuestro fundamento subjetivo tome al respeto por la ley moral como el incentivo de las máximas (R: 28).²⁰ Kant afirma que nada malo puede injertarse sobre esta predisposición, es decir, la capacidad para actuar por el deber no puede ser erradicada de la especie humana ni puede seguirse de ella nada contrario a la moral.

²⁰ La disposición a la personalidad es el resultado de la influencia de la voluntad como razón práctica (*Wille*) en el arbitrio (*Willkür*), para que la ley moral sea un incentivo en este último. Por este motivo, es común que el sentimiento moral y la personalidad sean tomados como sinónimos (R: 27, 23). Asimismo, identificamos una marcada diferencia entre la personalidad y las dos predisposiciones anteriores. Como señala Michalson (2002, 39), en la animalidad y en la humanidad Kant le da crédito a nuestra parte finita y falible, aunque esto no equivale a que ambas se identifiquen con el mal, sino que pueden ser manipuladas por nosotros para insertarles vicios. Por otro lado, la personalidad nos capacita para que nuestras acciones sean racionales y, por lo tanto, morales.

La personalidad debe ser preservada, de la misma manera en que la razón práctica mantiene su validez y capacidad rectora. Recordemos que la personalidad no significa que de hecho obremos inspirados por el deber. Esta predisposición sólo hace posible que el deber sea el motivo impulsor del arbitrio. Desde mi punto de vista, la personalidad como predisposición es una muestra de la condición indestructible de la voluntad como razón práctica (*Wille*). Esto también hace posible la regeneración moral (Michalson, 2002, 75).

A diferencia de la predisposición a la humanidad, la predisposición a la personalidad surge de la facultad de la razón que no se subordina a incentivos ajenos a la ley moral. El respeto por la ley moral es en ella un incentivo del arbitrio suficiente para actuar. Por lo tanto, hasta esta predisposición podemos pensarnos como libres y autónomos. Nuestro valor real no proviene de reglas para la competencia de unos con los otros, sino de nuestra relación con un ideal moral cuya justificación es incondicional (Sussman, 2005, 164). En la personalidad, la razón es práctica, porque su aplicación está orientada a motivar sus acciones *por* la ley moral.

En conclusión, las predisposiciones reúnen capacidades que, como especie, los humanos tenemos necesariamente. Aunque son naturales, las predisposiciones se desarrollan y en virtud de ellas hacemos normas. Por ejemplo, normas sobre el autocuidado y el cuidado de la prole, sobre la vida en sociedad y, por último, normas morales, que, si bien pueden coincidir materialmente con las dos primeras, requieren del compromiso incondicional con la ley moral.

La propensión al mal

Anteriormente expliqué en qué consiste el fundamento subjetivo de la libertad y cómo éste le da forma a la elección de las máximas. Dicho fundamento constituye una meta máxima

que marca un orden de los incentivos generales de las máximas particulares. De ahí hay que partir para entender por qué, para Kant, el mal es una propensión:

Por propensión (*propensio*) entiendo el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación (apetito habitual, *concupiscentia*) en tanto ésta es contingente para la humanidad en general [...] tiene que consistir en el fundamento subjetivo de la posibilidad de la desviación de las máximas respecto a la ley moral (R: 28).

Kant sostiene que la propensión al mal (*Hang zum Bösen*) es contingente. La justificación de ello es que no estamos determinados a elegir cierto tipo de máximas morales, mientras que sí hay determinación de la naturaleza en nuestras predisposiciones al bien. La animalidad, la humanidad y la personalidad posibilitan las capacidades que nos hacen humanos: el cuidado, la racionalidad y la capacidad moral.

También podemos entender mejor el carácter contingente de la propensión al mal, si retomamos otra definición que Kant da para el término “propensión”: “*Propensión* es propiamente sólo la *predisposición* a apetecer un goce, la propensión, cuando el sujeto ha hecho la experiencia de este goce, produce *inclinación* a él” (R: 28). Tendemos a apetecer un goce por una preferencia formada desde la libertad.

Por un lado, es innegable la complejidad del concepto “propensión al mal” cuando se le relaciona con la inclinación.²¹ Hemos visto que las inclinaciones forman parte de las predisposiciones al bien. No obstante, el estatus moral de las inclinaciones toma fuerza y está realmente presente cuando éstas son dirigidas por el arbitrio.

²¹ A pesar de los esfuerzos de Kant para describir la propensión al mal, hay algunas dificultades en sus ejemplos. Cuando ilustra a la propensión con la adicción que algunos intoxicantes pueden generar, parece confundir una propensión natural con la moral (Michalson, 2002, 42). Si bien hay una decisión sobre el consumo de tales sustancias, el énfasis en su carácter adictivo llama la atención sobre algo orgánico contra lo cual es difícil luchar desde el punto de vista moral.

Sin embargo, pienso que, aunque hay un elemento pasivo para generar una propensión, el goce, ésta se forma cuando elevamos tal goce a un principio de acción, el amor propio.

Ahora bien, la propensión “se distingue de una disposición que ciertamente puede ser innata, pero *se está autorizado a* no representarla como tal, pudiéndose también pensarla (cuando es buena) como *adquirida* (cuando es mala) como *contraída* cuando es mala” (R: 29). Es *innata* porque antecede a todo uso de la libertad y también porque se predica de toda la especie. Sin embargo, la representamos junto con en el nacimiento (aunque éste no sea causa de la propensión) para pensarla como algo que nosotros mismos hacemos, es decir, que es de nuestra autoría.

Por último, la propensión al mal ha de considerarse un acto inteligible e innato. Es el acto por el cual el arbitrio acoge libremente la máxima fundamental en contra de la ley moral. Es inteligible porque sólo lo conocemos por la razón, y no de manera fenoménica. De esta manera, la propensión es innata

porque 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 qué en nosotros el mal ha corrompido precisamente la máxima suprema, aunque ello es nuestro propio acto, podemos indicar una causa tan poco como podemos indicarla de una propiedad fundamental perteneciente a nuestra naturaleza (R: 31-32).

En primer lugar, la condición innata de la propensión refiere a que una vez invertida nuestra máxima fundamental, librarnos de la propensión al mal es muy difícil. Si es operante en la disposición moral fundamental (*Gesinnung*), todas las máximas ya se han corrompido por la máxima fundamental.

La propensión al mal también es innata en un sentido mucho más profundo: como su causalidad no es fenoménica, sino libre, conocer su causa exacta tampoco está a nuestro

alcance. Su causa última sería nuestra intención moral original, la cual no es observable, sino deducida. No tenemos en mente de manera clara y explícita nuestras razones de primer orden (fundamentales) para actuar, mientras que esta dificultad no es común en las acciones derivadas o particulares (Caswell, 2006, 199-200).

Pensemos en la máxima derivada: “Para contribuir al bien común, donaré cien mil pesos a una fundación a favor de los niños con cáncer.” En ella encontramos un motivo para la acción, sin embargo, podemos ahondar en qué me motiva a emprender acciones caritativas o de dónde viene mi interés por el bien común. Las razones o máximas de primer orden pueden ser tan variables como la deducción de impuestos, el reconocimiento social o el genuino interés moral en el deber de beneficencia. Distinguir entre estos incentivos requiere de un análisis moral. Si los dos primeros motivos fundaran mi máxima de segundo orden, éstos no serían más que la manifestación de la propensión al mal.

Por último, es posible establecer una conexión de la propensión al mal con la virtud. Como señala Caswell (2006, 201, 203), si tuviéramos una propensión al bien, no formaríamos²² las inclinaciones como tentaciones frente a la ley moral. Sin embargo, los

²² Escribo “formar” porque en el principio del amor propio formamos o agrupamos las inclinaciones en un solo principio de acción que compite con la ley moral.

seres humanos necesitamos de la virtud como la fuerza de resistencia²³ ante la tentación de elevar lo agradable a un principio de acción fundamental.²⁴

Los tres grados de la propensión al mal

En apartados anteriores ya me he referido a los tres niveles del mal, pero a continuación mostraré las particularidades de cada nivel. Nuestro autor identifica los diversos grados y maneras en los que los seres humanos nos desviamos de la ley moral. Al primero le llama debilidad del corazón humano o fragilidad, y consiste en la dificultad subjetiva que tenemos para seguir las máximas adoptadas. La segunda es la propensión a mezclar motivos inmorales con los morales, es decir, la impureza de las máximas. El último nivel del mal es la propensión a adoptar máximas malas, a la cual Kant llama la malignidad de la naturaleza humana (R: 29). A continuación, explico cada nivel.

La fragilidad o debilidad se sintetiza de la siguiente manera: “Tengo el querer, pero el cumplir falta, esto es: admito el bien (la ley) en la máxima de mi albedrío, pero esto, que objetivamente en la idea (*in thesi*) es un motivo impulsor insuperable, es subjetivamente (*in hypothesi*), cuando la máxima debe ser seguida, es más débil (en comparación con la inclinación)” (R: 29). La debilidad está en el arbitrio y no en la voluntad como razón práctica.

²³ Como comenta De Haro (2015, 135) el mal es una fuerza real y efectiva, un opuesto real y no lógico, pues la mera carencia de virtud es solo el opuesto lógico de la virtud (R:23). Esto a su vez, explica la resistencia al bien, por lo que es necesario pensar a la virtud como fortaleza. Del razonamiento kantiano se puede deducir la positividad del mal, pues no es mera carencia del bien, sino una fuerza efectiva a partir de la disposición moral fundamental: “Si el bien = a, su opuesto contradictorio es el no bien. Ahora bien, éste es la consecuencia de una mera carencia de un fundamento del bien=0, o bien la consecuencia de un fundamento positivo de su contrapartida = ~a.” (R:23).

En la *Doctrina de la virtud* (DV: 394), Kant también define a la virtud como una autoacción “mediante la mera representación de su deber.” A ella se le opone, como un desvío positivo, el vicio, que consiste en “incorporar así (deliberadamente) el mal en la propia máxima; lo cual es entonces un mal *cualificado*, es decir, un verdadero *vicio*” (DV: 408).

²⁴ Allison (1990, 160) afirma que sólo a la luz del mal radical se puede entender completamente el concepto kantiano de la virtud.

Si bien el arbitrio puede incorporar en sus máximas al deber, la competencia entre los incentivos morales y no morales complica la realización de dichas máximas. En lugar de superar la contradicción, el arbitrio cede ante las inclinaciones. El arbitrio debería fortalecerse para sostener y hacer efectiva la máxima buena. La debilidad ante las tentaciones de las inclinaciones coincide con el concepto aristotélico de la *akrasia* o incontinencia, en donde hay conocimiento de lo moral, así como una intención buena, pero los apetitos toman el control de la voluntad.

Por otro lado, el corazón humano es impuro cuando el incentivo moral no es suficiente para realizar la acción y necesita el apoyo del incentivo del amor propio:

la máxima es ciertamente buena según el objeto (el seguimiento-que se tiene por mira-de la ley) y quizá también lo bastante fuerte para la ejecución, pero no puramente moral, es decir: no ha admitido en sí –como debería ser –la ley sola como motivo impulsor suficiente, sino que las más de las veces (quizá siempre) necesita otros motivos impulsores además de éste para mediante ellos determinar el albedrío a aquello que el deber exige. Con otras palabras, que acciones conformes al deber no son hechas puramente por deber (R: 30).

En este punto es importante recordar que para Kant la legalidad de las acciones morales no es suficiente para su corrección, sino que las acciones deben ser realizadas por el respeto a la ley moral. De otro modo, la razón sigue dependiendo de las inclinaciones para motivarse al cumplimiento del deber. Es común que nos engañemos respecto a la moralidad de las intenciones y tratemos de convencernos de que hemos actuado motivados por el deber.²⁵ La dificultad para conocer nuestro carácter moral inteligible, y no meramente sus expresiones en actos particulares, favorece que esta impureza pase inadvertida para el agente moral.

²⁵ En el próximo capítulo analizaré el papel del autoengaño en las dinámicas del mal radical.

Por último, la malignidad o el estado de corrupción del corazón humano surge cuando el arbitrio tiene propensión a elegir máximas que priorizan motivos no morales por encima del motivo moral:

Puede también llamarse la perversidad (*perversitas*) del corazón humano, pues invierte el orden natural 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 (*Denkungsart*)²⁶ es corrompido en su raíz (en lo que toca a la intención moral) y por ello el hombre es designado como malo (R: 30).

En este nivel consideramos al incentivo del amor propio como el más importante. Sin embargo, no sólo hay debilidad en el seguimiento de la máxima moral o una mezcla de incentivos. Hay una subordinación del incentivo moral al incentivo del amor propio. Esto no significa que renegemos de la ley moral, sino que hacemos lo que se debe siempre y cuando ello sea consistente con el amor propio. En este caso, la acción y la ley moral sólo coinciden accidentalmente (R: 31).

La malignidad no es la propensión para hacer el mal como mal, sino como un bien. En otras palabras, es privilegiar como incentivo determinante al amor propio en la formación de máximas, sin perder la conciencia de la ley moral. La diferencia en la malignidad es que esta inversión de incentivos se da en un nivel más profundo y estructural: en la formación de las máximas; específicamente en la máxima fundamental. Por este motivo, Kant añade que en la perversión del corazón humano “el modo de pensar es corrompido en su raíz” (R: 30), es decir, el mal es radical respecto a las máximas.

Una vez desarrollados los niveles del mal radical, es preciso hacer una aclaración. Si bien el tercer nivel tiene una carga importante del amor propio, y desde la razón sería más

²⁶ De acuerdo con De Haro (2015, 147), el modo de pensar es la definición del carácter moral inteligible y es un modo de pensar fundamental respecto a la ley moral, que pertenece a cada agente de manera individual.

clara la inversión de principios²⁷, pienso que el fundamento de los dos primeros niveles está en el tercer nivel del mal. En otras palabras, la causa de la fragilidad y de la impureza es que, al nivel de la máxima fundamental, le damos el lugar predominante al amor propio y relegamos a la moralidad.

Esto es efectivo por el mecanismo de autoengaño, que facilita la creencia de que no podemos comprometernos cabalmente con la ley moral, aunque primero hayamos decidido guiarnos por una máxima correcta, como sucede en el caso de la fragilidad. El caso de la impureza es aún más claro, ya que ahí el autoengaño quiere convencer al agente moral de que el motivo de su acción es moral, aunque en realidad la moralidad sea la fachada de un incentivo más influyente.

Por último, es importante subrayar el estatus de las predisposiciones al bien frente a la propensión al mal. Como resume Michalson (2002, 38), el mal surge de lo que hacemos libremente con lo que nos es dado naturalmente. No es casualidad que los vicios sean desviaciones que nosotros generamos de las predisposiciones naturales al bien. Kant sostiene más adelante en la *Religión* que las inclinaciones son buenas en sí mismas²⁸, mientras que el mal auténtico “consiste en que uno no quiere resistir a aquellas inclinaciones cuando le invitan a la transgresión” (R: 58)²⁹. Así, hemos de recordar que realmente las inclinaciones

²⁷ También, desde una perspectiva empírica, podría pensarse que en los dos primeros niveles la *Gesinnung* es buena, mientras que en el tercer nivel la consciencia de la acción mala es un índice real de que la *Gesinnung* está dañada (Forschner, 2011, 82). Lo anterior tiene complicaciones, pues, aunque en la fragilidad del mal hay una buena disposición, parece que ésta cambia cuando cede ante la tentación de las inclinaciones.

²⁸ “Las inclinaciones naturales, son, *consideradas en sí mismas, buenas*, esto es: no reprobables y querer extirparlas no solamente es vano, sino que sería también dañino y censurable; más bien hay que domarlas, para que le no se consuman las unas por las otras, sino que puedan ser llevadas a concordar en un todo llamado felicidad” (R: 58).

²⁹ “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

se vuelven perjudiciales para la moral si nosotros las elegimos como el principio rector de las acciones.

El tema que voy a desarrollar en el siguiente capítulo es la discusión contemporánea sobre el mal radical. Como veremos, la mayoría de los intérpretes comienza su investigación a partir del intento kantiano de elaborar una demostración de la universalidad del mal en la especie humana. Mientras que la explicación individual del amor propio es retratada con relativa claridad, la cuestión de la propensión al mal en la especie se muestra de manera mucho más oscura.

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 ductilidad del sujeto mediante principios” (R: 58).

III. Interpretaciones contemporáneas del mal radical

La aseveración de que todas las personas tienen esta propensión crea tensiones importantes entre la imputabilidad individual y cierta agencia colectiva. Asimismo, es complicado compaginar la inteligibilidad de la elección de la propensión con los argumentos empíricos adjudicados a toda la humanidad.

Recordemos que cuando Kant apela a la “naturaleza moral” del mal, afirma que “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 en el mejor” (R: 32). Por otro lado, Kant expresa que “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 (R: 33).”

La experiencia parece avalar la existencia del mal en todos los seres humanos, sin embargo, Kant enfatiza que las pruebas empíricas no demuestran el antagonismo entre la ley moral y el arbitrio. Por otro lado, la calidad de la propensión al mal, es decir, su orientación “tiene que ser conocida *a priori* (R: 35).” Por lo tanto, nuestra aproximación al fundamento de la universalidad del mal tendría que ser de manera inteligible, es decir, racional y no fenoménica.

A través de estos pasajes podemos entender que no conocemos la prueba de la universalidad del mal, aunque debemos suponerla si advertimos que las acciones tienen un fundamento, es decir, que son sostenidas por un sistema de máximas. Aunque los ejemplos de la experiencia nos guían, éstos no son suficientes para sustentar la existencia del mal

radical universal, pues una propensión es adoptada y conocida a priori, fuera del tiempo a través de un acto inteligible.

Aunque todos los filósofos aquí mencionados tienen como punto de partida la prueba faltante de la universalidad del mal, cada uno llega a diferentes conclusiones. La razón por la que he decidido retomarlos es porque su investigación brinda importantes aportaciones a la teoría del mal radical de tipo psicológico, social y epistémico. Más que dar la respuesta final a la incógnita de la universalidad del mal, encuentro que la discusión entre los autores aclara partes del argumento kantiano y también, como parte de su argumentación, identifica ejemplos originales y relevantes del mal radical.

Comenzaré con los autores que consideran la finitud y la fragilidad como piezas clave del mal radical en todos los seres humanos, a saber, Henry Allison y Jeanine Grenberg. Veremos que el primero enfatiza la voluntad humana como imperfecta, mientras que la segunda se concentra en la imposibilidad humana para conseguir una felicidad perfecta y la frustración resultante como influyentes en la elección del mal radical.

Posteriormente estudiaré la dimensión social del mal radical, a partir de los escritos de Allen Wood y Sharon Anderson-Gold. Esta aproximación al tema es fundamentalmente empírica y es coincidente con la filosofía de la historia kantiana. Específicamente señalaré la cercanía entre la insociable sociabilidad y la predisposición a la humanidad de la *Religión*.

Por último, retomaré el mecanismo de autoengaño y su participación en el mal radical desde Laura Papish y Pablo Muchnik, pues ambos autores hacen complejas indagaciones en torno a diferentes aspectos del mal radical. Me detendré en el autoengaño porque éste no sólo opera en el tercer nivel del mal radical, sino que también está presente en la fragilidad y en

la impureza de los motivos morales. Por lo tanto, considero que, al entender la influencia del autoengaño en nuestro arbitrio, podemos evitar la racionalización de las intenciones no morales.

Mal radical, finitud y fragilidad

Una crítica común a la ética kantiana se centra en su formalismo, específicamente en su aparente contraposición con la naturaleza humana. No obstante, Kant identifica cualidades humanas que propician la virtud: las predisposiciones al bien. Esto lo aleja, por ejemplo, de perspectivas maniqueas que identifican al mal con la naturaleza corpórea y que aportan poco a una teoría moral que además de indagar sobre el mal, busque canales de perfeccionamiento moral.

Si bien las predisposiciones preparan a la especie humana para el bien, el incentivo del amor propio, que formado como principio es el mal radical, también participa en la formación de máximas. Recordemos que solamente como incentivo, bien encauzado y subordinado a la ley moral, el amor propio es natural y permisible. Así, necesitamos facultades capaces de integrar ambos tipos de incentivos y para ello es útil la diferencia entre dos funciones de la voluntad: la voluntad como razón práctica, que ordena el cumplimiento de la ley moral, y el arbitrio, que en su elección puede orientarse por incentivos no morales.

Al no seguir necesariamente la ley moral, la voluntad humana es imperfecta y en este sentido, un agente virtuoso es el que lucha constantemente contra de la propensión a esta desobediencia del arbitrio. Para este fin, además del esfuerzo para esclarecer nuestros motivos morales, es necesario adoptar hábitos virtuosos originados por la ley moral.

La finitud forma parte de la esencia humana y repercute en la moral de diversas maneras. Muchos motivos morales chocan con los límites que la finitud nos impone, pues nuestra agencia no puede lograr todo lo que queremos. Por un lado, la racionalidad señala la actitud moral que debemos tener, sin embargo, el amor propio o felicidad se interpone a la primacía de dicha actitud. Por otro lado, el propósito de alcanzar la felicidad se dificulta por nuestras limitaciones físicas y mentales.

Algunos intérpretes de Kant han estudiado el problema anterior. Henry Allison enfatiza la imperfección de la voluntad, parte de nuestra finitud, como tema central del mal radical. Jeanine Grenberg, por su parte, hace un análisis psicológico y concluye que la incapacidad de alcanzar la felicidad genera frustraciones que nos inclinan al mal.

La imperfección de la voluntad

En *Kant's Theory of Freedom* (1999) Allison pretende llenar el vacío de la *Religión* en lo concerniente a la prueba formal de la universalidad de la propensión al mal (R: 33, 28). Como un postulado, dice Allison, la prueba debe ser sintética a priori y, por lo tanto, necesita una deducción. Recordemos que la maldad no está incluida en el concepto de lo humano. La maldad surge del uso general y libre de nuestro arbitrio a favor del amor propio y, por lo tanto, es contingente respecto a la esencia humana. Es así como el juicio de la universalidad del mal no es analítico, sino sintético, pues aporta información adicional a lo que constituye la esencia humana.

Además, en el capítulo anterior vimos que el acto de la propensión al mal ha de ser supuesto, ya que las máximas no son visibles, de modo que la base de todas nuestras máximas es deducida a partir de las intenciones de nuestros actos. De lo anterior, Kant concluye que

el argumento de la universalidad del mal, además de ser sintético, es a priori, si bien puede complementarse e ilustrarse con ejemplos de la experiencia.

Ahora bien, Kant no ofrece una argumentación explícita de por qué el mal radical se encuentra en todos los miembros de la especie humana. Un juicio a priori y sintético como el que analizamos necesita una justificación (Allison, 1999, 155). En aras de investigar la propensión al mal, Allison se pregunta por qué no es posible una propensión al bien para los seres humanos. La pertinencia de esta pregunta radica en que la máxima fundamental en la que encontramos la propensión sólo puede orientarse hacia el bien, en el cumplimiento originado en la ley moral, o hacia el mal. Deducimos que todos optamos por el mal, pero primero habría que argumentar por qué no sería posible la alternativa del bien.

Para Allison, la propensión al bien consistiría en preferir los requisitos impersonales de la moralidad por encima de las necesidades propias de un animal racional cuyos deseos se integran en la felicidad (Allison, 1999, 155). En esta cita podemos reconocer la tesis de incorporación de los incentivos, es decir, ningún incentivo determina por sí mismo una acción hasta que es incorporado en nuestras máximas. Tal adopción de incentivos responde a una decisión libre encaminada a una necesidad específicamente humana: la felicidad.

Si bien nuestro arbitrio no está determinado por los requisitos de la felicidad, la voluntad tiene que ordenar los principios de acción competentes [meen competencia: la ley moral y la felicidad. Nuestra relación con la ley moral es imperfecta, se reconoce en ésta una autoridad, pero también debe esforzarse para superar al amor propio. Tal esfuerzo constante es la virtud entendida como lucha contra la propensión al mal.

Allison identifica la propensión al bien con una voluntad santa (C2: 122: 126), siempre alineada y motivada por la ley moral (Allison, 1999, 156). Sin embargo, sabemos que la voluntad humana necesita constreñirse para obrar según la ley moral, y, sobre todo, para motivarse por ella. Por lo tanto, tal propensión no es posible para criaturas finitas como nosotros.

Para evitar una malinterpretación de su argumento, Henry Allison enfatiza que la propensión al mal no se sigue de nuestra naturaleza sensible, sino de la actitud que tenemos libremente respecto a ella. Los seres humanos tenemos una apertura a la tentación, la cual refleja la actitud que tomamos hacia la naturaleza sensible pues específicamente le damos un valor muy importante a los requisitos de la sensibilidad. (Allison, 1999, 157). Dicha valoración sí es imputable, ya que motiva a las máximas a partir del amor propio. Esta actitud moral, aunque mantiene una relación con la sensibilidad, no se sigue como una causalidad natural, sino que es una elección a favor de los incentivos sensibles.

Tanto los motivos sensibles como los morales provienen de la naturaleza humana y, por lo tanto, su coexistencia es válida en la formación de máximas. Sin embargo, decidimos desordenar los principios del amor propio y de la ley moral. El desorden se forma cuando permitimos, sin presentar resistencia, que las tentaciones o presuntas excepciones a la ley moral determinen nuestras máximas.

Como he mencionado antes, los seres humanos integramos nuestras intenciones morales en torno a la felicidad, hecho que, desde la perspectiva kantiana, está íntimamente relacionado con la naturaleza sensible, así como con la racionalidad. Allison sostiene que la evaluación que hacemos de la sensibilidad proviene del interés en el bienestar, lo cual es

inseparable de nuestra naturaleza como animales racionales. Por este motivo, señala Allison (1999, 157), Kant defiende que la propensión al mal está enraizada en la humanidad (R: 37). La máxima fundamental es producto del arbitrio, el cual es racional en tanto ordena incentivos y, además, les da prioridad a los incentivos sensibles.

Recordemos que la predisposición a la humanidad se caracteriza por la comparación racional entre miembros de la especie en la que nos basamos para definir nuestra felicidad. Así, la tendencia a la comparación y a la búsqueda de la felicidad no nos determinan a exceptuarnos de la ley moral, pero son utilizadas para que, en la búsqueda social del reconocimiento, encontremos maneras de ser injustos con los demás. Es aquí donde se tergiversa la predisposición al bien.

Entonces el razonamiento de Allison señala que la naturaleza sensible no determina por sí misma la prioridad de la felicidad sobre la ley moral. La capacidad racional, desarrollada en la predisposición a la humanidad, es utilizada para comparar nuestras capacidades. Evaluamos injustamente nuestras facultades porque nos sentimos amenazados por las capacidades de los demás. En consecuencia, surge una injusta apreciación de nosotros mismos, así como el recelo y la rivalidad hacia los demás.

La finitud genera en el ser humano inseguridad, pues nos sabemos imperfectos tanto en lo físico como en lo intelectual. Ante la irrenunciable búsqueda de la felicidad, nuestra relación con la ley moral no puede ser perfecta, porque buscamos mecanismos para compensar nuestra imperfección a través de las diversas expresiones del amor propio.

En un orden de ideas similar, Jeanine Grenberg indaga sobre las posibles causas de la tirante relación entre la felicidad y la moralidad. La filósofa analiza la dependencia humana

como consecuencia de nuestra finitud. Grenberg (2005, 22) sostiene que el análisis kantiano de la naturaleza humana debe reconocer que los seres humanos somos dependientes y que, por consiguiente, compartimos una tendencia inevitable a la corrupción.

Los seres racionales y sensibles somos seres dependientes porque somos afectados por el mundo (Grenberg, 2005, 23). Los objetos producen en nosotros inclinaciones y sentimientos, lo cuales confluyen en la felicidad, pues como Kant indica, ésta es la suma del cumplimiento de todas nuestras inclinaciones. Por lo tanto, la radicalidad del mal estriba en hacer el mal en vistas a lo que concebimos como nuestra felicidad (Grenberg, 2005, 30).

En palabras de la autora, la búsqueda racional del amor propio es un corolario de la "tesis de dependencia" (Grenberg, 2005, 37). Los seres humanos no sólo defendemos el derecho a la felicidad, sino que tendemos a una ansiedad por la pérdida de ésta y, en consecuencia, reafirmamos nuestro derecho a ella (Grenberg, 2005, 38)³⁰. La afirmación y defensa de la felicidad es comprensible porque no podemos renunciar a la necesidad natural de ser felices. No obstante, la reafirmación ya implica priorizar la felicidad por encima de cualquier otro motivo y, en consecuencia, hacer la inversión de principios, propia del mal radical.

El temor se desarrolla como una preocupación excesiva para satisfacer nuestros deseos, de manera que, mediante el autoengaño, orientamos la racionalidad según el amor propio. Así, tendemos a una falsa valoración de nosotros mismos respecto a otros objetos de valor

³⁰ La defensa de la felicidad responde a una necesidad natural en nosotros. Sin embargo, la reafirmación de la felicidad es injusta, porque significa la subordinación de la moralidad ante ella.

moral. Por lo tanto, nos involucramos en juicios, elecciones y comportamientos que en el nivel social expresan tendencias competitivas (Grenberg, 2005, 39).

Grenberg es enfática en que, si bien la expresión del autoengaño se manifiesta exteriormente, el conflicto se da internamente, pues surge de la necesidad de satisfacer la felicidad que nos es incierta. El temor, podríamos decir, se detona ante la convivencia con los demás, al considerarlos una amenaza y así finalmente, lo manifestamos en vicios sociales.

Las consideraciones de Grenberg y de Allison nos permiten profundizar en nuestra manera, libremente elegida, de relacionarnos con los objetos del mundo. No somos responsables de nuestra sensibilidad, pero sí de nuestra valoración de ésta. Obrar en favor del amor propio es natural, sin embargo, condicionar el deber al amor propio, es algo elegido. A causa de lo anterior, nos posicionamos en una relación de constreñimiento, contrario a lo que pasaría si tuviéramos la propensión al bien.

Además, hacemos un uso de la razón inadecuado respecto a la moral por el miedo a no conseguir la felicidad. Es precisamente este marco de autovaloración, proveniente de una necesidad racional por situarse en la felicidad, el que se alimenta de la convivencia con los demás seres humanos. La búsqueda de la felicidad es comprensible y universal, pero la apreciación que tenemos de ella pasa por procesos de comparación que tienen elementos subjetivos.

Por un lado, hay cierta objetividad en la valoración que hacemos de los demás: podemos medir las habilidades, el dinero o el poder de las personas y sentirnos en desventaja respecto a ellas. Por otro lado, nos precipitamos en juzgar cómo las personas utilizarán sus

capacidades respecto a nosotros. En lugar de confiar en el encauzamiento moral de las capacidades humanas, o incluso en su participación del progreso de la especie, cada individuo duda de las intenciones del otro. La valoración del otro, de sus habilidades y de sus acciones tienen un componente subjetivo, pues le adjudicamos intenciones al otro antes de que éstas si quiera puedan surtir efecto en las acciones.

Mal radical y sociabilidad

Allen Wood fue uno de los primeros comentaristas en indagar en el vínculo entre las relaciones sociales y el mal radical. Recordemos lo expuesto en el capítulo anterior sobre las predisposiciones humanas al bien: animalidad, humanidad y personalidad. A través de detalladas referencias a las obras kantianas de filosofía de la Historia, Wood profundiza en el antagonismo desarrollado en la predisposición a la humanidad.

Wood (1999, 289-290) apunta a que el mal radical tiene su *fuerza* y su *entorno* en la sociedad, lo cual, no obstante, salvaguarda la responsabilidad moral individual. Esto se refleja en los tres vicios de la cultura, que en su máximo grado son llamados diabólicos: la envidia, la ingratitud y la alegría del mal ajeno (R: 27). En la búsqueda moral de ser tratados como iguales, la razón distorsiona el valor de uno mismo: la igualdad y la dignidad no son reconocidas objetivamente, sino que pretenden medirse a partir de la influencia sobre los otros. Como expliqué en el capítulo pasado, en la distorsión de la humanidad lo importante es la opinión que tienen los otros sobre mí. Así pues, se tergiversa el interés racional en la igualdad y por el trato justo de cada persona.

Recordemos que entre los deberes morales están la gratitud y la cooperación para la realización de los fines ajenos, es decir, para la felicidad de las otras personas. Claramente la

envidia, entendida como el descontento por el bien ajeno, está en relación con la falsa valoración de uno mismo, y, en consecuencia, de los demás. Igualmente, en la alegría del mal ajeno (*Schadenfreude*) hay una búsqueda injusta del bien, y el mal en mi juicio, le corresponde al otro por ser una amenaza para mi valía. En estos casos, el deber de beneficencia es violado al no considerar al otro digno por su capacidad de determinación según sus propios fines, así como por la capacidad de motivar sus máximas por la ley moral.

Por otro lado, la ingratitud falla en reconocer la colaboración de los demás para la realización de nuestros fines. Así, la voluntad y la razón práctica de los demás son desestimadas. Si no vemos al otro como digno de ser reconocido y apoyado, tampoco sabremos valorar sus contribuciones para nuestros fines particulares, ni para los fines que tenemos en común como especie humana.

Podríamos preguntarnos cómo se distorsionan las inclinaciones que conforman las predisposiciones al bien. Sabemos que esto se genera en la regla del arbitrio, pero ¿qué sucede antes del arreglo de las máximas? Wood señala que la propensión al amor propio es una propensión al auto engaño, porque como veremos, al desarrollarnos socialmente hacemos que las inclinaciones se resistan al escrutinio de la razón práctica. Así, queremos hacernos excepciones frente a la ley moral, usamos a los demás meramente como medios y establecemos fines que no pueden unirse a los de los demás (Wood, 1999, 288).

La competencia derivada del mal uso de la predisposición a la humanidad coincide con el concepto de la “insociable sociabilidad”, lo que, según Wood, constituye la gran ironía de la historia (1999, 294), pues la insociable sociabilidad desarrolla las capacidades de la especie humana a costa de los seres humanos individuales. Aunque las capacidades se pervierten por

un uso moralmente inadecuado de la razón, gracias a los antagonismos sociales nos esforzamos para alcanzar una moralidad más pura. Este cambio no elimina la propensión al mal radical, sino que, dentro de la condición moral elegida, la naturaleza se vale de la difícil condición social humana para cumplir con su propósito moral. El fin de la naturaleza es el desarrollo de las capacidades de la especie humana y la herramienta para ello es nuestra sociabilidad.

Aunado a lo anterior, las predisposiciones al bien y los vicios que se le añaden por la propensión al mal coinciden con lo que Kant escribió en *Probable inicio de la historia humana*, donde se describe el perfeccionamiento humano desde “la rudeza propia de una simple criatura animal a la humanidad, de las andaderas del instinto a la guía de la razón” (I: 179). Así, Kant sostiene un inicio de la especie humana en el bien, mientras que su desarrollo, manifestado por elecciones particulares, entretiene obras malas:

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 obra del hombre. Para el individuo, que en el uso de su libertad sólo se considera a sí mismo, este cambio vino a significar una pérdida; para la Naturaleza, que orienta a la especie hacia su finalidad para con el hombre, representó sin embargo una ganancia. Por consiguiente, el individuo tiene motivos para autoinculparse de todos los males que padece y atribuirse a sí mismo toda la maldad que comete, pero al mismo tiempo también los tiene para admirar y alabar la sabiduría y regularidad de ese hombre en tanto que miembro de la totalidad (de una especie) (I: 180).

A nivel individual, la transición del bien al mal siempre necesita la participación del arbitrio. Por otro lado, las ganancias que Kant concibe son efectos que a nivel de la especie se van construyendo. No obstante, no debemos caer en la equivocación de celebrar los males como signo de un bien, en sí mismo, mayor. Más bien, éstos nos permiten reconocer lo que

nos falta como especie para progresar moralmente. La condición social favorece tanto virtudes como vicios, los últimos, por la libre tergiversación de las predisposiciones al bien.

A lo largo del presente capítulo he examinado el amor propio como elemento esencial del mal radical, así como su vínculo con la finitud de los seres humanos. También he analizado cómo la manera de relacionarnos influye en la formación de la propensión al mal radical. Ahora, a través de algunos ejemplos, señalaré que la felicidad no sólo se construye en torno a principios individuales. La socialización juega un papel importante en lo que consideramos bueno o valioso y los principios que surgen de los grupos sociales compiten frecuentemente con la noción racional y universal del bien y del deber moral.

No podemos ignorar los alcances colectivos del mal, especialmente cuando dos guerras mundiales irrumpieron en el presunto orden y racionalidad de la Modernidad. Para muchos, los implicados en el Holocausto expresaron a través de sus actos una deshumanización que sólo podría venir de personalidades diabólicas. Ésta es la razón por la que *Eichmann en Jerusalén* de Hannah Arendt (2003) fue tan polémico: ¿cómo osaba la filósofa llamar “banal” al mal que causó el burócrata de la muerte?

Si bien Arendt disintió en varios aspectos de la teoría del mal radical, la filósofa coincide con Kant en que el mal no expresa voluntades diabólicas o bestiales: éste puede venir de las personas más comunes, especialmente si ellas no cuestionan sus decisiones. Como escribió Kant en *¿Qué es la Ilustración?*, estas personas se rehúsan a pensar por sí mismas y prefieren obrar bajo la cómoda tutela del pensamiento ajeno.³¹ Eichmann era un

³¹ Además de las observaciones entorno a la banalidad del mal, Hanna Arendt establece conexiones y hace críticas al mal radical desde conceptos como el del juicio reflexionante. Por cuestiones de extensión, no desarrollaré esta discusión.

burócrata, no un psicópata ni un monstruo. La banalidad del mal radica en que priorizó el cumplimiento de las órdenes y de la ley positiva, sin importar que el contenido de dichas órdenes violara la ley moral.

En años más recientes, Robert Loudon (2010, 93-115) ha escrito sobre lo ordinario del mal radical. El autor hace una defensa importante ante la crítica de Hannah Arendt y Richard Bernstein (2004) a Kant. Ambos autores interpretan el amor propio kantiano exclusivamente como egoísmo, lo que conlleva algunos problemas para explicar actos malos que sacrifican el bienestar del agente en cuestión.

El mejor ejemplo de expresión del mal radical a partir del amor propio colectivo es el de los terroristas, quienes frecuentemente arriesgan su vida para realizar atentados. Loudon explica que el amor propio es una tendencia motivacional más amplia que el egoísmo, la cual abarca una amplia variedad de inclinaciones, muchos de los cuales son usados para promover propósitos no egoístas. Así, los terroristas actúan por el supuesto bien de los demás (Loudon, 2010, 100-102). De ninguna manera ésta es una justificación de su actuar, más bien es una constatación de que el mal radical no se reduce a intereses estrictamente individuales.

El espectro del amor propio es tan amplio, que tanto el asesinato de una persona por conflictos personales, como el terrorismo de un fanático religioso, por ejemplo, expresan el mal radical. En el segundo caso, el amor propio contiene creencias respecto al bien y el mal que le son atribuidas a un grupo de personas³². Esta visión distorsionada es irracional en el sentido de que, aunque en la mente del agente se presenta como legítima por el autoengaño,

³² El reduccionismo propio de los fanatismos provoca la intolerancia hacia cualquier modo de pensamiento o de vida diferente al individuo y a la comunidad a la que él pertenece. Por este motivo, es fundamental luchar contra el mal radical a través del pluralismo.

ella es impuesta a los demás e implica su sufrimiento. Aunque la dimensión de estas acciones es enorme, su motivación implica en ambos casos la incorporación de incentivos y la prioridad del supuesto bien social ideológico por encima de la ley moral.

Para una comprensión más específica de la presencia del mal radical en los conflictos sociales, es útil retomar la interpretación de Sharon Anderson-Gold sobre el genocidio y los crímenes de lesa humanidad. Desde su perspectiva, los vicios de la cultura nos ayudan a entender acciones del mal colectivo. Como en los párrafos anteriores, la autora especifica que el amor propio no se reduce a los intereses del yo físico y, por lo tanto, individual. Recordemos el miedo generado por la convivencia con los otros en la insociable sociabilidad. La autora sostiene que las identidades de grupo se forman en un ambiente comparativo y competitivo: ahí se disputan derechos, estatus o privilegios (Anderson-Gold, 2010, 196).

El genocidio, según el artículo 6 del Estatuto de la Corte Penal Internacional³³, se define como los actos “perpetrados con la intención de destruir total o parcialmente a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal.” El genocidio se distingue de la guerra en que los perpetradores son gente ordinaria y no personas entrenadas para ser homicidas. Asimismo, las víctimas no son agentes de violencia, como sí suele suceder en la guerra (Anderson-Gold, 2010, 196). De manera análoga a lo descrito a nivel individual en la predisposición a la humanidad, algunos grupos sociales pueden, al hacerse conscientes de su vulnerabilidad, tomar la existencia de otros grupos como una amenaza.

³³ ONU: Asamblea General (17 de julio de 1998). Febrero 2, 2022. Estatuto de roma de la Corte Penal Internacional. ISBN No. 92-9227-227-6. Sitio web: <https://www.refworld.org/es/docid/50acc1a12.html> [Accesado el 2 de febrero 2022]

En palabras de la autora (Anderson-Gold, 2010, 205, 210), cuando construimos identidades sociales, descomponemos la comunidad moral en comunidades de amor propio extendidas. Esto significa que en lugar de tratar a la totalidad del género humano como vinculado moralmente, consideramos específicamente valiosos a quienes forman parte de nuestra comunidad. Como mencionaba antes, el amor propio no siempre es egoísta en un sentido individual, sino que, aun al invertir el orden de las máximas, pretende obrar en beneficio de otras personas y no sólo de sí mismo.

La ideología también promueve la sobre determinación de la identidad de grupo. Esto significa que se valora inadecuadamente el propio grupo social, así como el supuesto grupo enemigo. Así, el cumplimiento de la moralidad queda subordinado a los fines exclusivos del grupo que busca dominar. En este proceso, los miembros del del grupo rival no son valorados como prójimo ni como ciudadanos, sino solamente como rivales.

Por otro lado, en los crímenes de lesa humanidad, definidos en el artículo 7 del Estatuto de Roma, las identidades personales son reducidas a las de su grupo y su humanidad es instrumentalizada para cumplir los fines del grupo dominante. Además, a través de estos crímenes se intenta destruir un grupo cultural, como un intento de negarle a la humanidad identidades culturales específicas (Anderson-Gold, 2010, 198).

A partir de lo explicado por Loudon y Anderson-Gold, podemos entender mejor que el concepto de amor propio o felicidad se construye socialmente, y en los casos de los crímenes de lesa humanidad y de genocidio, la identidad de grupo es el principal contrincante del cumplimiento de la ley moral, es decir, es un componente importante de la felicidad. Las identidades sociales y de grupo no son en sí mismas dañinas; las ideologías, el fanatismo y

el fundamentalismo sí lo son. Esto no sólo coincide con el desarrollo de la predisposición a la humanidad, sino también tendría como vía de solución la creación de la comunidad ética, desarrollada en la tercera parte de *La religión*.

Autoengaño y amor propio

Una vez analizadas las implicaciones psicológicas de la felicidad y el mal radical, así como la perspectiva social del mal radical, es pertinente estudiar el mecanismo del autoengaño, que facilita la sobre determinación³⁴ del amor propio en la formación de máximas. Cabe aclarar que el autoengaño participa tanto en las acciones individuales como en las colectivas.

Hasta ahora hemos advertido que la propensión al mal radical no tiene su origen en las inclinaciones ni en una razón diabólica, pues en ninguno de los casos habría imputabilidad ni predisposición a la personalidad. No obstante, la razón juega un papel en la determinación del arbitrio y no lo hace solamente de manera normativa. Nuestras máximas están articuladas por la razón de acuerdo con fines. Así, las acciones malas no son del todo irracionales, porque responden a un orden racional de las máximas.

De acuerdo con Kant, los vicios no sólo están presentes en las malas acciones de los “salvajes”, donde el mal es visible por su violación a la ley moral, sino que el mal radical también se esconde detrás de la sociedad civil (R: 57). Las costumbres y las leyes positivas pueden ser conformes a la razón y así, pueden coincidir externamente con la ley moral. Sin embargo, las intenciones subyacentes suelen motivarse por el amor propio.

³⁴ La sobre determinación es la prioridad de un incentivo respecto a otros.

El ocultamiento del mal tras la razón hace más complicado su reconocimiento. El mal radical, entonces, consiste en el reclamo de hegemonía que hace el amor propio (Muchnik, 2009, 30), el cual finalmente es sobredeterminado por el arbitrio en la formación de máximas. Pablo Muchnik (2009) y Jörg Noller (2020) vinculan el concepto de “racionalización” con esta sobre determinación.

El hombre siente en sí mismo un poderoso contrapeso a todos los mandatos del deber, que la razón le representa tan dignos de respeto, en sus necesidades e inclinaciones, cuya entera satisfacción resume bajo el nombre de felicidad. (...) Pero de aquí surge una dialéctica natural, esto es, una tendencia (*Hang*) a raciocinar (*Vernünffteln*) en contra de esas severas leyes del deber y a poner en duda su validez, al menos su pureza y severidad, y a hacerlas en lo posible más conformes a nuestros deseos e inclinaciones, esto es, en el fondo, a echarlas a perder y a privarlas de su entera dignidad, lo cual al cabo ni siquiera la razón práctica ordinaria puede aprobar (F: 405).

Noller (2020, 17) lo explica como un abuso de la razón, porque ésta reduce el mandato de la ley moral a un medio bajo el principio del amor propio, de lo cual resulta la sobre determinación de los raciocinios sensibles. De esta manera, la dialéctica de la razón práctica no invalida ni erradica la capacidad moral de la razón, sino que la orienta por orden del arbitrio hacia la satisfacción de la sensibilidad. Según Muchnik (2009, 50,51), el agente moral naturaliza la racionalización³⁵: en su deliberación moral, actúa bajo el patrón que marca la dialéctica. La disposición moral fundamental o *Gesinnung* establece conforme a ella la adopción de sus máximas. Por lo tanto, queda reforzada la idea de que la dialéctica natural es “un acto de libertad y no un mero acto de finitud” (Muchnik 2009, 52).

Desde mi perspectiva, podemos entender que si bien hay condiciones psicológicas provenientes de nuestra finitud que inciden en nuestras relaciones sociales, a nivel individual también operan estimaciones racionales que obedecen a preferencias del arbitrio por las

³⁵ Muchnik (2009, 51) también fundamenta su argumento en que, según Kant, el mal está enraizado en la humanidad (R: 32). Esto sería la expresión de la naturalización de la racionalización o dialéctica de la razón.

inclinaciones y, por lo tanto, despojan de su hegemonía a la ley moral. Indudablemente esto obedece a elecciones subjetivas del arbitrio, que también son heterónomas.

Hasta el momento he mostrado la injerencia de una tendencia del arbitrio en las determinaciones de la razón práctica, pero éste no es el único ejemplo que nos da luz sobre la dinámica epistémica del mal radical. Para explicar mejor el amor propio, Laura Papish (2018) retoma los tres tipos de egoísmo reconocidos por Kant en la *Antropología en sentido pragmático*.

Para conseguir sus propósitos, el egoísta disimula a través de la falsa modestia. Kant identifica la arrogancia a través del egoísta lógico, que se rehúsa a “verificar su juicio con ayuda del entendimiento de los demás”, el egoísta estético “a quien le basta su propio *gusto*, por más que otros encuentren malos sus versos, sus pinturas, su música, etc.” y por último el egoísta moral

que reduce todos los fines hacia sí mismo, que no ve provecho en ninguna parte, sino en aquello que le aprovecha a él; y que incluso, como eudemonista, pone el supremo fundamento de determinación de su voluntad, no en la representación del deber, sino solamente en el provecho y en la felicidad propia. Pues, como cada ser humano se forma un concepto diferente de lo que, según él, forma parte de la felicidad, es precisamente el egoísmo el que llega hasta el punto de no tener ninguna piedra de toque del auténtico concepto de deber, que debe ser, en todo respecto, un principio universalmente válido. Por eso, todos los eudemonistas son egoístas prácticos (A: 130).

Desde mi perspectiva, el auto engaño aparece aquí como elemento necesario para convencerse de que no se necesita el entendimiento, el juicio o la razón de los demás para legitimar la verdad de sus juicios, la belleza o valor de su arte o el valor moral de sus acciones.

Papish (2018, 20) distingue al egoísmo moral del hedonismo, ya que las exigencias del “yo” no siempre se alinean con los requerimientos del placer. Recordemos el actuar del

terrorista, quien está dispuesto a sacrificar su vida por los ideales de su presunta causa. Entendido así, el hedonismo también se puede generar a partir de la razón, pues sus objetos son gratificantes. En consecuencia, la satisfacción de los deseos hedonistas no es completamente un estado natural, sino una experiencia interpretativa y manufacturada (2018, 23-24). Entonces, el egoísmo moral permitiría explicar casos complejos en donde la motivación no se reduce a la simple gratificación sensible, de ahí que el egoísmo moral no sea una consecuencia inmediata de nuestra finitud. El egoísmo moral es una actitud tomada por el agente.

Esta interpretación nos recuerda nuevamente al tipo de mal cometido por Eichmann en el Holocausto. El burócrata no parece ser motivado por intereses sensualistas, su hedonismo proviene de intereses de la razón instrumental: el cumplimiento de su “deber ciudadano” y por supuesto, no moral. Sin embargo, Eichmann sí contemplaba una gratificación de sus alternos y de él mismo por la realización de su trabajo.

Las tres formas de egoísmo coinciden en negar la necesidad de una “piedra de toque” desde la cual encontrar argumentos, gustos, perspectivas y juicios en común. Esto aísla al agente o al grupo de agentes y propicia los fundamentalismos, así como la influencia de las ideologías en sus elecciones. En el ámbito del egoísmo moral, la racionalización es el proceso donde la razón y el arbitrio favorecen la hegemonía de los intereses no morales por encima de los morales.

Ahora bien, es importante entender la relación entre el autoengaño y el amor propio. En la *Metafísica de las costumbres* (MS: 431) Kant explica al engaño como ser parcialmente observante de las normas con las que formamos nuestras creencias. Su ejemplo

es la manera en que sólo vemos las cualidades buenas de nuestro ser amado. De manera análoga, el autoengaño no se da de manera total e irracional, pues consiste en la selectividad al interpretar la evidencia disponible (Papish, 2018, 69).

En las *Lecciones de lógica* (L: 74) también encontramos herramientas para entender cómo, de manera disimulada, realizamos el autoengaño. La voluntad media en el ejercicio del entendimiento, de manera que, teniendo información disponible para un juicio correcto, optamos por una conclusión alternativa. La voluntad tiende a suavizar o a distraernos agradablemente de la experiencia en cuestión, o de tener que asentir a ella. Esta facultad también suele cambiar nuestra atención a una cognición atractiva y menos relevante, a través de un proceso de racionalización.

A partir de esta explicación, como sostiene Papish (2018, 89), podemos entender que la racionalización obra indirectamente. La razón no es diabólica ni contradictoria, pero ella no opera de manera absolutamente autónoma en los seres humanos. De ahí no se sigue necesariamente que estemos determinados por el arbitrio y su racionalización: ante estas circunstancias y muchas veces sin querer hacernos conscientes de ellos, construimos la racionalización para esquivar aquello que no queremos ver.

Específicamente, queremos evadir los tres niveles del mal radical: la fragilidad de la voluntad, la impureza de incentivos y la perversión en la inversión en la máxima fundamental. Constantemente nos intentamos convencer de que nuestras acciones provienen de la ley moral y no sólo son conformes a ella.

El amor propio, entendido como el principio que abarca la felicidad, necesita de estos procesos para ganar la hegemonía en la construcción de máximas. Éste siempre existirá en la

especie humana, pues obedece a la necesidad natural de la felicidad. Sin embargo, sólo se vuelve problemático cuando subordina a la ley moral. En palabras de Papish (2018, 104, 112), el autoengaño le presta facilidad al mal para calmar la conciencia y apartar la humillación en el incentivo del respeto a la ley moral. El mal, por sí mismo, no es objeto de placer, mas, recubierto o distraído con racionalizaciones puede ser adoptado por los seres humanos.

Una de las conclusiones más importantes respecto al autoengaño, según Papish (2018, 112), es que crea oportunidades para el placer y la gratificación en nuevos lugares. Como consecuencia, se desarrolla una sensibilidad al mal. He de advertir que, desde mi punto de vista, no hemos de entenderlo como un cambio en la esencia humana, como si nuevos objetos de nuestra voluntad pudieran añadirse y aumentar la capacidad del mal. Lo seductor y “eficiente” del autoengaño es que puede intervenir en nuestras máximas de diversas formas: el material de estas máximas puede ser el mismo, pero la manera en que lo ordenamos puede variar y establecerse en función del amor propio en más de una manera.

Probablemente los ejemplos que procuran el placer son más evidentes, y, por lo tanto, es más fácil deducir su maldad, pero como expliqué, también hay gratificación por la utilidad, el reconocimiento social o la búsqueda injusta de una causa relacionada con la identidad de grupo.

Es así como el autoengaño, facilitador del amor propio, opera al interior de una persona y, además, encuentra en las condiciones sociales la oportunidad para exceptuar su actitud respecto a la ley moral. Es necesario recordar que, en la mayoría de los casos, aún

reconociendo que se viola la ley moral, el agente moral se cree justificado por una serie de raciocinios.³⁶

³⁶ La justificación mediante las racionalizaciones y el autoengaño es, como bien señala Allison (1990, 159-160), el tributo que incluso los peores vicios le rinden a la virtud.

Conclusiones

En esta tesis estudié el argumento del mal radical en el texto de la *Religión* para brindar mayor claridad a algunos razonamientos que lo acompañan, así como para explorar las dimensiones antropológicas, psicológicas y sociales que de él se desprenden. En segundo lugar, demostré la originalidad del pensamiento kantiano, el cual, aunque tiene la influencia de la tradición judeocristiana para simbolizar la propensión al mal, lleva la discusión a un plano racional y, por lo tanto, moral.

Para situar al mal radical en el sistema kantiano, en el primer capítulo introduje los argumentos alrededor del imperativo categórico, así como la caracterización del bien y del mal a partir de la ley moral como criterio universal e incondicionado. Entre estos ejemplos retomé al amor propio como la motivación contraria al deber, así como el principio que identificamos como la felicidad. Asimismo, comencé a discernir a la buena voluntad como la guía de la voluntad moralmente recta, así como la capacidad de la voluntad humana para obrar según principios. De ahí pudimos concluir que el amor propio es un principio elegido por el ser humano.

Al revisar las tres fórmulas del imperativo categórico, empecé a delinear las máximas y las acciones inmorales no sólo por su franca violación a la ley moral, sino también por la intromisión del amor propio en lo que debería ser una acción inspirada en el respeto de la ley moral. En otras palabras, ya en los ejemplos de la *Fundamentación* pudimos advertir los diferentes niveles del mal radical, tal como la impureza del tendero que decide no cobrar de más motivado por la buena reputación, lo cual repercute en su beneficio económico.

En el segundo capítulo me dediqué a analizar el argumento del mal radical en la *Religión dentro de los límites de la mera razón*. Ahí estudié las características de este concepto: que es innato, natural y radical. Respecto a la condición innata del mal radical, defendí su significado inteligible. Esto permitió explicar que la decisión por el mal no puede ubicarse en las categorías espacio temporales o de la experiencia, pues si así fuera, obedecería a un orden natural y no moral.

Igualmente, la naturaleza a la que refiere Kant tiene un significado poco evidente. Con el objetivo de evitar confusiones, llamé a la naturaleza del mal radical “naturaleza moral”, la cual es diferente a una “naturaleza sensible”. Entendido así, expliqué que la naturalidad consiste en que la máxima fundamental que opta por el mal informa toda máxima y toda acción del agente moral. Es decir, desarrollamos una segunda naturaleza donde se marcan patrones de elección, los cuales dan sentido a comportamientos particulares.

En tercer lugar, expliqué la radicalidad del mal por su penetración en la máxima fundamental del agente moral. La base o raíz de todas nuestras elecciones, que sólo puede deducirse como todas las máximas, sólo puede motivarse por la ley moral o por el amor propio. A su vez, mostré que la elección fundamental por el amor propio sólo es posible si la voluntad es libre para hacer el mal. Kant resolvió este problema con la distinción entre la parte normativa de la voluntad (*Wille*) y su parte ejecutiva (*Willkür*), también llamada arbitrio. Mientras que la razón tiene la capacidad de ser práctica, el arbitrio es susceptible de incluir a la sensibilidad como el contenido e incluso la directriz de sus elecciones. Así, el mal se puede entender como la elección a favor del amor propio hecha por el arbitrio.

En la última parte del segundo capítulo desarrollé los significados de las predisposiciones naturales al bien y la propensión al mal. Identifiqué en las primeras una teleología que posibilitaría y favorecería el ejercicio de la virtud. Además, señalé que las predisposiciones son necesarias, lo cual habilita a todo individuo humano a la moralidad. De la animalidad se desprenden virtudes como el autocuidado y el cuidado de la prole, mientras que la humanidad nos capacita con la razón para dirigirnos al fin de la cultura, el perfeccionamiento de nuestras habilidades con fines sociales e interesados en la justicia. En tercer lugar, mostré la importancia de la predisposición a la personalidad, como susceptibilidad de obrar inspirados en la ley moral. Ésta es la condición sin la cual nuestra razón no podría ser práctica.

Para pensar la diferencia entre predisposiciones y propensión, comencé por subrayar la distorsión de las primeras, de lo cual ya podemos deducir una propensión. En otras palabras, los fines de las predisposiciones y sus capacidades son libremente tergiversados y constituyen el mal, lo que da cuenta de la contingencia de la propensión. Así, con la propensión, el “fundamento subjetivo de la posibilidad de la desviación de las máximas respecto a la ley moral” (R: 28), pude vincular la máxima fundamental con la dirección que ésta sigue: la propensión.

Posteriormente mostré las diferencias de los tres grados del mal: la fragilidad, que ya había sido tratada por los griegos, así como los medievales, la impureza del corazón, como la confusión por el autoengaño respecto al incentivo principal de las máximas, y por último la malignidad del corazón humano. En este nivel especificué que aún se encuentra la necesidad de hacer pasar como permisibles las máximas inmorales, por lo que el mal diabólico queda descartado. Este argumento es de vital importancia para investigaciones

sobre el mal posteriores a Kant, particularmente para las reflexiones en torno a los genocidios, los totalitarismos, las violaciones a los derechos humanos y muchos otros fenómenos sociales en los que es necesario remarcar el carácter humano de los perpetradores del mal y no demonizarlos ni quitarles imputabilidad moral.

El tercer y último capítulo tuvo como objetivo problematizar las principales lecturas del mal radical. Para ello exploré bibliografía contemporánea en torno a cuatro aspectos. El primero que presenté fue el de la finitud y la fragilidad, así como la imperfección de la voluntad. Estos aspectos contemplan las dificultades que surgen de nuestra preocupación por la posibilidad de no lograr la felicidad. Desde esta perspectiva, la sensibilidad no nos determina a elegir el mal, pero sí describe las condiciones propias de un ser imperfecto en las que actuamos.

Las propuestas anteriores no solucionan el problema del mal radical, porque éstos no es la causa de la decisión por el mal. Sirven como explicaciones adyacentes, pero el mal no se puede reducir a algo que pertenece a la condición humana. La finitud y la fragilidad son el marco en el que la propensión al mal existe. Conocer la finitud y la fragilidad nos ayuda a entender una parte de nuestra subjetividad que puede ser reticente al compromiso con la ley moral. Además, nos ofrece ejemplos psicológicos como la ansiedad (*Angst*) que se presenta ante la complejidad de las acciones morales. En un orden de ideas similar, mostré que, aunque la voluntad humana puede ser influida por las inclinaciones, eso no imposibilita que el motivo impulsor de las acciones sea la ley moral.

Posteriormente realicé un análisis al aspecto más comentado sobre el mal radical: su relación con la condición social. Una de las principales conclusiones de este amplio tema

gira en torno al uso de la razón para compararnos unos con otros, deformando el interés por la justicia en injusticia. Si bien se puede ser inmoral con uno mismo, la convivencia con el prójimo favorece vicios tanto hacia uno mismo como hacia los demás. Así como Rousseau, Kant concibe que transformamos el uso y nuestra concepción del amor propio por la mirada ajena. Por este motivo, múltiples estudiosos identifican la tergiversación de la predisposición a la humanidad con la “insociable sociabilidad”.

A modo de ejemplo de esta tendencia, presenté al genocidio y los crímenes de lesa humanidad. A través de ellos postulé que el amor propio o felicidad no sólo es una construcción, una idea de la imaginación, individual, sino colectiva. Con lo anterior aclaré que estos actos no son egoístas en el sentido más literal, sino que, aun cuando están equivocados, pueden desprenderse de dogmas compartidos por una comunidad. Incluso, sus perpetradores, pueden estar dispuestos a sacrificar su vida.

En el último apartado del tercer capítulo, examiné el mecanismo del autoengaño como el proceso presente en los diferentes niveles del mal radical. A través de lecturas lógicas y epistemológicas, señalé que la racionalización, al ser una forma de autoengaño, dificulta el pensamiento y la acción plural, es decir, no egoísta. Igualmente, mostré que éste es un claro ejemplo de cómo interfiere la voluntad en las creencias racionales, lo cual también aplica para el ámbito práctico.

La revisión de todos los aspectos anteriores me permitió tener una visión del espectro del mal radical. La respuesta por el origen y la explicación del mal radical quedó incompleta, pues como mencioné en el texto, explicar el mal sería eliminarlo. Si queremos defender la libertad, tenemos que cargar con el peso de ignorar la naturaleza de su causalidad. Ahora

bien, este problema no nos incapacita para comprender los elementos que rodean a la decisión por el mal. Las condiciones psicológicas y facultativas nos ayudan a entender *cómo* manifestamos y hasta ordenamos las máximas malas.

Nuestra condición social denota las actitudes contradictorias que como seres gregarios tenemos. También evidencian que nuestros fines no sólo atienden a nuestra persona, sino que aún en el mal podemos considerar erróneamente el bien y el mal de grupos comunitarios. Por último, el análisis del autoengaño me permitió enlazar otros tipos de egoísmo, como el lógico, con el egoísmo moral. A partir de ello me quedó clara la resistencia del egoísta al diálogo y a criterios más universales y objetivos. Asimismo, el concepto de “racionalización” como subyacente a la justificación del auto engaño, merece un mayor reconocimiento en la ética kantiana. Desde mi punto de vista, la racionalización representa la influencia de la voluntad, entendida como arbitrio, en la epistemología y en la toma de decisiones morales.

Por último, el vínculo entre lo fenoménico y lo nouménico, o lo sensible y lo inteligible se hizo presente en esta investigación de diferentes maneras. La felicidad forma parte de la motivación sensible inalienable a la moralidad humana, mientras que el amor propio es formado con la razón para instaurar un tipo de orden en la formación de máximas. Ahí encontramos una interacción que conduce a una incorrecta subordinación, pero que representa una complejidad en la que las inclinaciones no operan por sí mismas.

En segundo lugar, mostré cómo el amor propio (cuando no cruza los límites de la moralidad) representa a través de las predisposiciones, semillas para la ejecución del bien. De esta manera podemos reconocer que hay algo en ciertos instintos, cuidados y valores, que desde lo sensible contribuyen a los mandatos morales inteligibles.

Como mencioné antes, las condiciones psicológicas y sociales humanas también ejemplifican en la obra de Kant y de los kantianos, importantes relaciones entre lo fenoménico y lo noumenico. La incorporación de estas áreas de estudio a la ética kantiana me parece de gran relevancia, ya que nos permite situar la normativa moral en diálogo con los estados mentales que intervienen profundamente en el actuar moral. Desde mi perspectiva, en los últimos años se ha cobrado conciencia de esta necesidad y un ejemplo de ésta es el auge que ha tomado el tema del auto engaño en general, así como sus implicaciones morales y sociales.

Bibliografía

- Allison, H. E. (1990). *Kant's theory of Freedom*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Anderson-Gold (2010). Kant, Radical Evil and Crimes against Humanity. En *Kant's Anatomy of Evil*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Arendt, H. (2003). *Eichmann en Jerusalén: Un estudio sobre la banalidad del mal*. (C. Ribalta, Trad.) Barcelona: Lumen.
- Bernstein, R. (2004). *El mal radical: una indagación filosófica*. (M.G. Burello, Trad.) Buenos Aires: LILMOD.
- Caswell, M. (2006). Kant's Conception of the Highest Good, the Gesinnung and the Theory of Radical Evil. *Kant-Studien* 97, 184-209.
- De Haro, V. (2015). *Duty, Virtue and Practical Reason in Kant's Metaphysics of Morals*. (E. Norvelle, Trad.) Hildesheim/Zurich/ Nueva York: OLMS.
- DiCenso, J. J. (2015). *Kant's Religion within the Boundaries of Mere Reason: A Commentary*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Firestone, C. L., & Jacobs, N. (2008). *In Defense of Kant's Religion*. Bloomington: Indiana University Press.
- Forschner, M. (2011). Über die verschiedenen Bedeutungen des "Hangs zum Bösen". En O. Höffe, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (págs. 71-90). Berlín: Akademie Verlag.
- Grenberg, J. (2005). *Kant and the Ethics of Humility: A Story of Dependence, Corruption and Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Johnson, R; Cureton, A. (2019). Kant's Moral Philosophy. Octubre 10,2020, de The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Sitio web: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/kant-moral>
- Kant, I. (2014). *Antropología en sentido pragmático*. (D.M. Granja, G. Leyva, P.Storandt). México: FCE/UAM/ UNAM.
- (2011). *Crítica de la razón práctica*. México: FCE/ UAM /UNAM.
- (2005). *Crítica de la razón pura*. (P. Ribas, Trad.) Madrid: Taurus.

- (2003). *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
- (2005). Doctrina de la virtud. En *La metafísica de las costumbres* (trad. Adela Cortina Orts y Jesús Conill Sancho). Madrid: Tecnos.
- (1999). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. (J. Mardomingo, Trad.) Barcelona: Ariel.
- (2004). Idea para una historia universal en clave cosmopolita. En *¿Qué es la Ilustración? Y otros escritos de ética, política y filosofía de la historia*. (págs. 104-105). Madrid: Alianza editorial.
- (2001). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. (F. Martínez Marzoa, Trad.) Madrid: Alianza.
- (2000). *Lógica: un manual de lecciones: acompañada de una selección de Reflexiones del legado de Kant* (Jäsche, G. B., Adickes, E., Hinske, N., & Vázquez Lobeiras, M. de J.) Madrid: AKAL.
- Korsgaard, C. M. (2011). *La creación del reino de los fines*. (D. Granja, E. Charpenel, Trad.) México: UNAM.
- La Rocca, C. (2013). Conciencia moral y Gesinnung. *Ideas y valores*, 133-152.
- Louden, R. (2010). Evil Everywhere: The Ordinariness of Kantian Radical Evil. En *Kant's Anatomy of Evil*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Michalson Jr., G. E. (2002). *Fallen freedom: Kant on radical evil and moral regeneration*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Muchnik, P. (2009). *An Essay on Kant's Theory of Evil: The Dangers of Self-Love and the Apriority of History*. Lanham, M.D: Lexington Books.
- Neiman, S. (2012). *El mal en el pensamiento moderno: Una historia no convencional de la filosofía*. (F. Garrido, Trad.) México: FCE.
- Noller, J. (2020). "Vernünfteln: Kant und die Rationalität des Bösen". En: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 68/1, 28-50, DOI: 0.1515/dzph-2020-0002.

- ONU: Asamblea General (17 de julio de 1998). *Estatuto de roma de la Corte Penal Internacional*. Febrero 2, 2022. ISBN No. 92-9227-227-6. Sitio web: <https://www.refworld.org/es/docid/50acc1a12.html> [Accesado el 2 de febrero 2022]
- Papish, L. (2018). *Kant on Evil, Self-deception, and moral reform*. Nueva York: Oxford University Press.
- Paton, H. J. (1967). *The Categorical Imperative: A Study in Kant's Moral Philosophy*. Essex: The Anchor Press.
- Placencia, L. (2015). Autoconocimiento, acción y autointerpretación. Opacidad y transparencia del saber de sí mismo en la filosofía práctica de Kant. 543-563.
- Rivera, F. (2014). *Virtud, felicidad y religión en la filosofía moral de Kant*. México: UNAM.
- Safranski, R. (2008). *El mal o El drama de la libertad*. (R. Gabás, Trad.) México: Tusquets, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.
- Rousseau, J (2008). *Discurso sobre el origen de la desigualdad de los hombres*, traducción de Leticia Halperin Dongui. Buenos Aires: Losada.
- (2008): *Emilio o De la educación*, (de L. Aguirre Prado, Trad.) Madrid: EDAF.
- Sussman, D. (2005). Perversity of the Heart. *The Philosophical Review*, 153-177.
- Timmermann, J. (2007). *Kant's Groundwork of the Metaphysics of Morals: A Commentary*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Wood, A. (1999). *Kant's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.