

ARETÉ **Revista de Filosofía**

Vol. XXII, N° 2, 2010

Pontificia Universidad Católica del Perú

Departamento de Humanidades

Editor Responsable

Raúl Gutiérrez

Pepi Patrón (1989-1994), Miguel Giusti (1994-2009)

Comité Editorial

Ciro Alegría (PUCP), Luis Bacigalupo (PUCP), Federico Camino (PUCP), Julio del Valle (PUCP), Miguel Giusti (PUCP), Kathia Hanza (PUCP), Victor J. Krebs (PUCP), José León (PUCP), Salomón Lerner Febres (PUCP), Mario Montalbetti (University of Arizona), Cecilia Monteagudo (PUCP), Pepi Patrón (PUCP), Pablo Quintanilla (PUCP), Rosemary Rizo-Patrón (PUCP), Jorge Secada (University of Virginia), Fidel Tubino (PUCP)

Consejo Editorial

Françoise Dastur (Université de Paris XII), Hubert L. Dreyfus (University of California, Berkeley), Éliane Escoubas (Université d'Amiens), Alfonso Gómez-Lobo (Georgetown University, Washington), Peter Hünermann (Eberhard-Karls-Universität Tübingen), Pierre-Jean Labarrière (Centre Sèvres, Paris), Jean Ladrière (Université Catholique de Louvain), Javier Muguerza (Instituto de Filosofía, CSIC, Madrid), Martha Nussbaum (University of Chicago), Oswaldo Porchat (Universidade de São Paulo), Elisabeth Rigal (CNRS, Francia), Thomas M. Robinson (University of Toronto), Jacques Taminiaux (Université Catholique de Louvain), Ramón Valls Plana (Universidad de Barcelona)

Secretaría de redacción

Alexandra Alván

Asistencia de edición

Rodrigo Ferradas, Fedra Gutiérrez, María de la Luz Núñez, José Manuel Osorio

Diseño de portada

Ariana Cánepa

Diagramación

Fondo Editorial

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2010
Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú / Teléfono (511) 626-2650
Fax (511) 626-2913 / feditor@pucp.edu.pe / www.pucp.edu.pe/publicaciones

ISSN 1016-913X

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 96-0773
200 ejemplares, noviembre 2010

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Breña. Lima - Perú

La antropología de *La religión dentro de los límites de la mera razón*

Oswaldo Plata Pineda

Politécnico Colombiano Jaime Isaza Cadavid

Universidad de Antioquia

Resumen: El objetivo del estudio es presentar de manera detallada el marco antropológico introducido por Kant en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Se intenta mostrar la manera como Kant reinterpreta los elementos esenciales de su sistema ético y comienza a entender el *obrar incorrecto* (transgresión moral) desde una perspectiva teológica.

Palabras clave: Kant, moral, religión, transgresión moral, mal, pecado

Abstract: "The Anthropology of the *Religion within the Bounds of Bare Reason*". The aim of this study is to present in detail the anthropological framework introduced by Kant in his *Religion within the Bounds of Bare Reason*. This paper intends to show the way in which Kant reinterprets the essential elements of its ethical system and begins to understand *wrongdoing* (moral transgression) from a theological perspective.

Key words: Kant, morality, religion, moral transgression, evil, sin

I. Introducción

El marco antropológico introducido por Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*¹ (1793) establece una variación conceptual en el sistema kantiano de la razón práctica, ya que supone un traslape del sujeto religioso con el sujeto moral. Si bien en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*² (1785) se asegura que la razón determina la acción moral, años más tarde, en la *Crítica de la razón práctica*³ (1788) y en *La religión*, se sostiene que el hombre *necesita* del apoyo incondicionado del poder causal de Dios para *obrar correctamente* y que, en esa medida, la moral posee el mismo contenido normativo que la religión. Esa no determinación de la voluntad humana por razones estrictamente racionales configura una nueva antropología, formulada en clave teológica⁴. En términos generales, esta variación conceptual obedece a dos razones. La primera razón tiene que ver con las posibilidades fácticas del *obrar correcto*, pues, mientras en la *GMS* Kant hace consistir las condiciones de posibilidad del *obrar correcto* únicamente en el *imperativo de la moralidad*, sobre la base de que *sí* es posible poner en armonía una voluntad subjetiva imperfecta con la objetividad de la ley moral (evitando el influjo de las

¹ Kant, Immanuel, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, traducción de Felipe Martínez Marzoa, Madrid: Alianza Editorial, 1995. En adelante, *La religión*.

² Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, traducción de José María Mardomingo, Barcelona: Ariel, 1996. En adelante, *GMS*.

³ Kant, Immanuel, *Crítica de la razón práctica*, traducción de Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid: Alianza Editorial, 2004. En adelante, *KpV*.

⁴ La interpretación que aquí presento halla su sustento en la sugerencia realizada por Kant en la *Crítica de la razón pura*, en el sentido de que la razón humana se compone de dos ámbitos o usos, el teórico y el práctico, que son complementarios y que se ocupan de problemas distintos. Por un lado, el uso teórico se ocupa de establecer los límites del conocimiento humano y es el que se somete a crítica en la *Crítica de la razón pura* y, por el otro, y haciendo las veces de complemento seguro del anterior, el uso práctico constituye la fuente de conocimientos positivos para todo lo que es posible mediante la libertad. De acuerdo con las indicaciones kantianas, el uso práctico de la razón se ocupa de estudiar tres problemas cardinales: “*qué hay que hacer* si la voluntad es libre, si existe Dios y si hay un mundo futuro” (Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*, traducción de Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara, 2003, A801/B829; en adelante, *KrV*). Con posterioridad a 1781, Kant consagró una *Crítica* a cada uno de estos problemas y estableció, de paso, una perspectiva de análisis propia para cada uno, de suerte que el tema de la *voluntad libre* dio lugar a la “*perspectiva práctica o ética*”, el de la *existencia de Dios* a la “*perspectiva religiosa*” y el de la *existencia de un mundo futuro* a la “*perspectiva histórica*”.

inclinaciones), en *La religión* las condiciones de posibilidad del *obrar correcto* están ligadas al poder causal de Dios y a la unión del *hombre* con otros hombres en una comunidad ética⁵. La segunda razón se relaciona con el origen del *obrar incorrecto* y, más concretamente, con la impresión que tiene Kant de ese *obrar*. A pesar de que en la *GMS* la *realización práctica* del *obrar correcto* está condicionada a la apropiación de la ley moral por parte de la voluntad subjetiva, la naturaleza del hombre, allende su fragilidad y su impureza, no está de suyo condenada desde el punto de vista moral. Es decir, que, aun cuando va en contravía de su destino final, el *obrar incorrecto* no afecta la naturaleza moral interna del hombre y, de esta suerte, siempre cabe la posibilidad de que, mediante la razón práctica y la idea ordinaria del *deber*, la conducta del hombre adquiera valor moral. En *La religión*, sin embargo, la opinión de Kant a este respecto varía de un modo significativo, pues considera que el *obrar incorrecto* afecta (y corrompe aun más) la naturaleza moral del hombre y que la constricción del *imperativo categórico* es incapaz de reconducir al hombre hacia el ideal de perfección moral. Como quiera que se plantea no como una realidad práctica posible para las fuerzas morales del hombre, sino como un *télos* orientador de la acción humana, esta variación introducida por Kant en *La religión* no deslegitima el *obrar correcto* haciéndolo, de alguna manera, innecesario. Por el contrario, el *obrar correcto* es el factor teórico-práctico del que depende la asistencia externa (entendida no como fundamento teórico de la acción humana, sino como marco de referencia y como fuente de intención).

En las páginas que siguen me ocupo ilustrar la naturaleza de esta variación conceptual del sistema kantiano de la razón práctica mediante la presentación del nuevo marco antropológico de *La religión*. En mi presentación, parto de la idea de que el sistema kantiano de la razón práctica se compone de tres *perspectivas analíticas diferentes* –cada una de las cuales estudia uno de los problemas cardinales asignados por Kant al uso práctico de la razón en el “Canon de la razón pura”⁶– y de la consideración de que la perspectiva religiosa *contiene* y *amplía* los elementos constitutivos de la perspectiva práctica

⁵ Cabe advertir, sin embargo, que el Kant de 1793 no admite que el contenido teórico del *obrar correcto* provenga de Dios o de la comunidad ética. Sobre este aspecto de fundamentación teórica de la moral, la opinión de Kant permanece invariable. Más bien, la variación consiste en que en 1793 Kant considera que la *realización práctica* del *obrar correcto* está orientada por un ideal de *conversión* moral, cuya posibilidad depende, en buena parte, del poder causal de Dios y de la mutua ayuda entre los otros hombres en el marco de la comunidad ética.

⁶ *KrV*, A801/B829.

y, en esa medida, suministra la versión más estructurada de la antropología kantiana⁷, pese a las sutilezas teológicas que la caracterizan.

II. *El factum antropológico*

En las dos primeras partes de *La religión* se establece el nuevo marco de la antropología kantiana. La transición de la primera (*GMS*) a la segunda antropología (*La religión*), ya presupuesta en la *KpV*, está marcada por una conexión intrínseca con el sujeto religioso⁸. Lo esencial en esta parte de la obra es la ampliación, en clave religiosa (cristiana), de los aspectos constitutivos del sistema ético kantiano. No obstante, la perspectiva religiosa todavía mantiene un equilibrio con la perspectiva práctica e histórica: bien sea en la vida moral, bien sea en la andadura de la historia, la libertad interior del hombre se conquista en una permanente lucha por el reconocimiento ante la razón como *ser autónomo*. La dinámica de la libertad moral del hombre se presenta como un proceso que corre paralelo a la libertad externa alcanzada por el género en el transcurrir de la historia y a la historia *sacra* que se desenvuelve en la trascendencia absoluta. Se sigue de esto que la perspectiva religiosa, al proyectar una visión ética más *realista* del hombre en su generalidad (incluso más que la que proporcionarían sus predecesoras), provee la comprensión más *precisa* de la existencia ética del hombre. Pues, por no estar interesada en tratar con lo posible ni con lo deseable, adelanta un análisis, manifestado a través de la acción, de la índole moral del hombre en orden a determinar las verdaderas causas por las que se presenta “el fundamento subjetivo universal de la admisión de una transgresión en nuestra máxima”⁹.

⁷ He analizado estas tres perspectivas y el concepto de libertad que cada una de ellas implica en: Plata Pineda, Oswaldo, “Tres conceptos de la libertad kantiana”, en: *Revista Humanitas*, II (2008), pp. 91-106; y en: Plata Pineda, Oswaldo, “El yo, el otro-yo y el otro en Kant. De la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* a *La religión dentro de los límites de la mera razón*”, en: *Praxis Filosófica*, 19 (2004), pp. 65-79.

⁸ Estas son dos de las no pocas ocasiones en que Kant plantea la conducción de la moral hacia la religión. Hacia 1788, en la *KpV*, decía Kant lo siguiente: “La ley moral por el concepto de supremo bien, como objeto y fin de la razón pura práctica, *conduce* a la religión, esto es, al conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos” (*KpV*, A233). Y en tono semejante, en 1793, señalaba: “Así, pues, la moral *conduce* ineludiblemente a la religión, por la cual se amplía, fuera del hombre, a la idea de un legislador moral poderoso en cuya voluntad es fin último (de la creación del mundo) aquello que al mismo tiempo puede y debe ser el fin último del hombre” (*La religión*, p. 22).

⁹ *Ibid.*, p. 51.

Ahora bien, el análisis diacrónico que propongo se caracteriza por ir desde lo nuevo (*La religión*, 1793) a lo antiguo (*GMS*, 1785; *KpV*, 1788), para después, desde ahí, regresar a lo nuevo. Al hacerse *método interpretativo*, provoca una variación de perspectiva respecto a lo uno y a lo otro. Esto vale primordialmente para el lugar que, para Kant, ocupa el hombre en la historia. Porque, efectivamente, a la luz de escritos kantianos sobre la filosofía de la historia, resulta evidente el hecho de que los contenidos normativos de la historia de los hombres y la historia de las *Sagradas Escrituras*, al ser sometidos al análisis constructivo, se tornan irreconciliables o, cuando menos, dignos de ser analizados nuevamente. Una muestra de esta aparente irreconciliabilidad es la oposición existente entre la tendencia inmanente que la Ilustración pronosticaba sobre los hechos y la caída moral del género que sobrevino tras la expulsión del Paraíso. Es muy probable que este antagonismo haya constituido el motivo impulsor para que Kant consagrara las dos primeras partes de su *Crítica de la religión* a su estudio.

El análisis constructivo que Kant efectúa tiene, de un lado, a la idea de que el mundo había comenzado bien y de que, a partir de ese comienzo, la humanidad ha venido cayendo en una época en crisis, caracterizada por el mal moral y físico: “lo último del tiempo, el último día y la ruina del mundo”¹⁰; y, del otro, a la idea según la cual “el mundo progresa precisamente...de lo malo a lo mejor, sin detenerse (bien que de modo apenas observable), que al menos se encuentra en el hombre la disposición a ello”¹¹. La primera idea, de indudable cuño cristiano, llega a Kant a través del cisma protestante; mientras que la segunda procede, según el mismo Kant, de “un benévolo supuesto de los moralistas, de Séneca a Rousseau, para impulsar el cultivo infatigable del bien que se encuentra quizá en nosotros”¹². De esta polaridad de opiniones, Kant busca extraer un punto de encuentro que favorezca la idea de que el hombre no es ni bueno ni malo, o sea en parte malo y en parte bueno¹³. Puesto que, en efecto, en la formulación kantiana, *malo* es un rótulo que no se le atribuye

¹⁰ *Ibid.*, p. 30.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*

¹³ De hecho, Kant impugna que la afirmación el “hombre es [a la vez] (por naturaleza) o *moralmente bueno* o *moralmente malo*” tenga asidero, como quiera que con “una ambigüedad semejante todas las máximas corren peligro de perder su precisión y firmeza” (*ibid.*, pp. 32-33). A quienes siguen esta línea de pensamiento, Kant los denomina rigoristas y a sus contradictores rigoristas latitudinarios. A estos últimos aplica una clasificación más: si son partidarios de la neutralidad se les llama *indiferentistas* y si, por el contrario, son partidarios de la coalición se les llama *sincretistas*.

al hombre que ejecuta acciones malas, negando así la voluntad divina, sino a aquel de cuyas acciones emanan máximas malas. Su doctrina del “mal radical” no fusiona el problema del origen temporal del mal (narración bíblica) con el de su problema racional; al problema del origen temporal intenta responder la doctrina bíblica, pero al problema del origen racional del mal responde la doctrina del mal radical. De ahí que el juicio “este hombre es malo” no pueda “fundarse con seguridad en la experiencia”¹⁴ porque no emana de una máxima *a priori* presente universalmente en el hombre. De igual manera, el fundamento subjetivo no procede de una inclinación o de un agente exterior, puesto que si así fuera no habría manera de imputarle al hombre el bien o el mal que acomete. Más bien, procede de “una regla que el albedrío se hace él mismo para el uso de su libertad”¹⁵, esto es, de una máxima. Esto explica por qué el fundamento subjetivo de la libertad del hombre no es extraído de la experiencia. Es una cuestión *innata* en el hombre, que está puesta “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”¹⁶.

Según se sabe, la perspectiva práctica (*GMS*) kantiana establece que la ley moral es por sí misma el único motivo impulsor necesario de la libertad, de suerte que al convertirse, “en el juicio de la razón”, en máxima del hombre lo convierte en un ser *moralmente bueno*. La libertad no puede, en ese sentido, fundarse en un motivo impulsor que el hombre no haya convertido en una máxima de acción susceptible de ser universalizada y aplicada por cualquier ser racional. Solo en cuanto que la ley moral sea ella misma motivo impulsor puede ser condición de posibilidad de la libertad y, por ende, de la bondad. Así, pues, un hombre que no ha introyectado en el juicio de la razón la ley moral como motivo impulsor de acción de sus acciones se convierte, por vía de consecuencia, en un hombre malo. Este supuesto no deja espacio para una acción absolutamente neutral, debido a que no hay en la relación del hombre con la ley moral nada indiferente: “nunca ocurre que no sea ninguna de las dos cosas: ni buena ni mala”¹⁷. No puede, tampoco, ser a la vez bueno en algunas partes y malo en otras. El hombre bueno, que ha hecho suya la

¹⁴ *Ibid.*, p. 30.

¹⁵ *Ibid.*, pp. 30-31.

¹⁶ *Ibid.*, p. 32.

¹⁷ *Ibid.*, p. 33.

ley moral como motivo impulsor de su máxima, no puede ser en algunas ocasiones bueno y en otras malo, dado que la ley, en tanto que universal, solo es aplicable a una máxima particular. Así, yendo aun más allá de la perspectiva práctica en la analítica del *obrar correcto*, la perspectiva religiosa elabora una antropología de tres niveles para determinar *cuándo y cómo* el hombre se hace malo o bueno mediante las relaciones establecidas por este con respecto a un fin determinado. En *La religión*, Kant afirma: “En relación a su fin, podemos con justicia reducirla a tres clases como elementos de la determinación del hombre:

- 1) La disposición para la *animalidad* del hombre como ser *viviente*.
- 2) La disposición para la *humanidad* del mismo como ser viviente y a la vez *racional*.
- 3) La disposición para su *personalidad* como ser racional y a la vez *susceptible de que algo le sea imputado*¹⁸.

Según se ve, Kant comienza con una descripción del hombre como ser viviente (*animalidad*). Esta primera relación se enmarca en la dialéctica del amor-a-sí-mismo que no precisa de la razón y que consta, a su vez, de tres variantes: a) el amor a sí mismo, esto es, del amor meramente mecánico; b) la conservación de la especie por medio de la inclinación al sexo; c) el impulso a la congregación¹⁹. La segunda clasificación (*humanidad*) resulta de añadir a la dialéctica del amor-a-sí-mismo una analítica comparativa, sustentada en la razón, respecto de la dicha o la desdicha de los otros. La razón comunica las acciones debidas para con ellos, pero de un modo eminentemente instrumental, puesto que aún no ordena la universalización de la máxima de acción. Esta clasificación se mueve en el mismo nivel que los imperativos de la habilidad y los consejos de la prudencia, donde la razón está “to the service of the sensor appetitive whose natural end is pleasure”²⁰. En este proceso, el hombre requiere que su semejante le reconozca cierto valor, un valor de igualdad, pero, al propio tiempo, desarrolla cierto celo por adquirir sobre los demás cierta superioridad. De este modo, el argumento de Kant se une aquí

¹⁸ *Ibid.*, p. 35.

¹⁹ Respecto a este último fin, operan en él varios tipos de vicios que desestabilizan su *status quo*: vicios bestiales, vicios de la gula, de la lujuria y la salvaje ausencia de la ley (en relación con otros hombres).

²⁰ Savage, D., “Kant’s rejection of Divine Revelation and his Theory of Radical Evil”, en: Rossi P. J. y M. Wreen (eds.), *Kant’s Philosophy of Religion Reconsidered*, Indianapolis: Bloomington, 1991, p. 66.

al de Hobbes²¹. El hombre ansía cierto reconocimiento de parte de los demás y, cuando no lo obtiene, se injertan en él “los mayores vicios de hostilidades secretas o abiertas contra todos los que consideramos como extraños para nosotros mismos”²². Tales vicios no nacen, de todas maneras, de la naturaleza del hombre, sino, más bien, del recelo que genera “la solicitud de otros por conseguir sobre nosotros una superioridad que nos es odiosa”; esos vicios se dan, “por razón de seguridad, [para] procurársela a uno mismo sobre otros como medio de precaución”²³. El plan de la naturaleza no era, advierte Kant, sentar las bases que dieran forma y estructura a la cultura, con base en la dialéctica de reconocimiento del *yo* y del *otro*. Por ello, los vicios que se injertan en esa dialéctica deben ser llamados vicios de la cultura, y en el “más alto grado de su malignidad (ingratitude, envidia, alegría del mal ajeno)... son llamados vicios diabólicos”²⁴.

La última disposición (*personalidad*) se asocia al respeto que se le prodiga a la ley moral por sí misma. Esta disposición representa el sentimiento moral, que no es un fin sino un motivo impulsor. El hombre respeta la ley moral, pero no por ser un fin sino por ser un motivo impulsor. Para Savage, es evidente que este descubrimiento de la ley moral comporta el descubrimiento del *yo* mismo: “Personality refers to the innate capability we have of using reason to discover the teleological laws of our rational, moral nature and thus of

²¹ Si bien el *deseo de poder*, esto es, la tendencia de sacar el mayor provecho de los medios a fin de asegurar su bienestar en el porvenir, hunde sus raíces en la necesidad de preservar la vida, el anhelo de reconocimiento se conecta, ante todo, con la tercera causa del conflicto de la que habla Hobbes en el capítulo XIII del *Leviatán*: el honor. En efecto, y en consonancia con la interpretación de corte liberal que adelanta Richard Tuck, la competencia y la desconfianza no son los únicos móviles de la discordia (cf. Tuck, R., “Hobbes’ Moral Philosophy”, en: Sorell, T. (ed.), *The Cambridge Companion to Hobbes*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 184-186). A ellas se les suma la necesidad de que al *yo* se le honre en virtud de una cualidad peculiar, la cual debe ser temida o amada. Ese *deseo de poder*, por lo demás, no connota moralidad alguna, pues en el Estado de Naturaleza no existe ni bueno ni malo; solo interesa que la cualidad que detenta el hombre sea *reconocida* por sus pares para que el *poder* exista. Ese poder, pues, es a-moral, puesto que “constituye un medio de tener la asistencia y servicio de varios”. (Incluso, Hobbes llega a decir que “el valor de una persona no es constante, varía en función de la utilidad que el *otro* le asigne. Proviene, en ese sentido, de *afuera*” (Hobbes, Thomas, *Leviatán o materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, traducción de M. Sánchez Sarto, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994, capítulo X)).

²² *La religión*, p. 36.

²³ *Ibid.*, p. 37.

²⁴ *Ibid.*, p. 36.

recognizing that certain actions –those of virtue or duty– are desirable simply because we are the type of being that we are”²⁵.

Así, el hombre se constituye en bueno por cuenta de la aceptación de la ley moral en su máxima de acción. Pero, para que se produzca esta aceptación, debe haber en el hombre “una disposición sobre la cual absolutamente nada malo puede injertarse”²⁶. Más aun, el fundamento subjetivo de nuestro obrar, ley moral introyectada en máxima, no constituye la personalidad, sino que es la disposición lograda a partir del influjo de la ley moral en el hombre. En una nota, Kant destaca las diferencias entre esta disposición y la anterior: “No se puede considerar esta disposición como contenida ya en el concepto de la anterior, sino que ha de considerársela necesariamente como una disposición particular. Pues del hecho que un ser posea razón no se sigue en absoluto que este contenga una facultad de determinar el albedrío incondicionadamente, mediante la mera representación de la cualificación de las máximas de este para la legislación universal, y por lo tanto de ser por sí misma práctica; al menos en cuanto nosotros podemos entender”²⁷.

De los tres niveles descritos, tan solo el último, la *personalidad*, corresponde al verdadero mal o al verdadero bien, por cuanto que emana de la razón pura práctica. Los dos primeros niveles corresponden a un estado de inocencia, “a time amorality”²⁸, en el que no existe transgresión de las leyes morales por parte del hombre y, por lo tanto, nada puede serle imputado. Es decir, que de estas tres disposiciones (todas ellas originales porque “pertenecen a la posibilidad de la naturaleza humana”²⁹), la primera no tiene vínculo con la razón práctica, la segunda lo tiene, pero con arreglo a un fin y la tercera “tiene como raíz la razón por sí misma práctica, esto es: la razón incondicionadamente legisladora”³⁰. En la formulación kantiana, todas estas disposiciones no solo no contradicen la ley (negativamente buenas), sino que estimulan su cultivo (promueven su seguimiento). Kant escribe: “El hombre puede ciertamente usar de las dos primeras contrariamente a su fin, pero no puede exterminar ninguna de ellas”³¹.

²⁵ Savage, D., o.c., p. 66.

²⁶ *La religión*, p. 36.

²⁷ *Ibid.*, p. 37, nota 8 (p. 203).

²⁸ Savage, D., o.c., p. 67.

²⁹ *La religión*, p. 37.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*

Se ve, pues, que, por oposición, el examen kantiano llega a considerar por vez primera la limitación fáctica de la razón práctica en cuanto que facultad determinativa del albedrío humano. Tal limitación aparece como uno de los rasgos característicos de la *nueva* antropología kantiana y su contenido real, así como su respectiva base explicativa, se liga eminentemente al campo religioso. El contenido por venir está ya dado en el sistema ético kantiano, pero en esta ocasión será reformulado en clave teológica.

III. De la propensión al mal en la naturaleza humana

En el marco de la *nueva* antropología kantiana, la noción de *propensión* viene a explicar la tendencia del hombre al mal, posible solo en la tercera disposición. Kant la define como “el fundamento subjetivo de una inclinación (apetito habitual, *concupiscentia*) en tanto esta es contingente para la humanidad en general”³². Ella es innata como la disposición que tiene el hombre hacia el bien, pero se distingue en que el hombre está autorizado a no representarla y a sostener, cuando es buena, que ha sido adquirida y, cuando es mala, que ha sido contraída. En *La religión*, Kant le confiere a este mal de la *propensión* una connotación moral: es la desviación de la senda del bien luego de la determinación del albedrío por medio de una máxima no acorde con la ley moral³³. Desde el punto de vista de Kant, existen tres grados de esta propensión: 1) La *fragilidad* (*fragilitas*), que es la “debilidad del corazón humano en el seguimiento de las máximas adoptadas”; 2) la *impureza* (*impuritas, improbitas*), que es la “propensión a mezclar motivos impulsores inmorales con morales (aun cuando ello aconteciera con buena mira y bajo máximas del bien)” y 3) la *malignidad* (*vitiositas, pravitas*), que es la “propensión a la adopción de máximas malas, esto es: malignidad de la naturaleza humana o del corazón”³⁴. En orden a ilustrar el primer grado de esta propensión, Kant recuerda la expresión retórica de Pablo: “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

³² *Ibid.*

³³ Kant considera que si fuese esta propensión en algún modo universal en el hombre, entonces, se estaría hablando de una propensión natural del hombre al mal. De lo que se sigue que si existe una aptitud o ineptitud del albedrío para aceptar la ley moral se define así el corazón del hombre respectivamente: *el buen o el mal corazón*.

³⁴ *Ibid.*, p. 38.

subjetivamente (*in hypothesi*), cuando la máxima debe ser seguida, el más débil (en comparación con la inclinación)³⁵.

Pese a que el contenido de la ley moral encierra la semilla del obrar, es su condición de posibilidad, no es determinante para su realización. La no-armonía entre la objetividad de la ley moral y el fundamento subjetivo del obrar humano revela indefectiblemente la frágil estructura de *lo humano* y fuerza su transformación interna en el nivel moral. Evidentemente, esto no es nada nuevo, ya que hacia 1785 Kant daba ya claras muestras de experimentar dudas al respecto de la fortaleza del hombre para llevar a cabo lo que la ley ordena: “Contra ese descuido o, incluso, bajo ese modo de pensar en la búsqueda del principio entre causas motoras y leyes empíricas, no se puede dirigir demasiadas ni demasiado frecuentes advertencias, puesto que la razón humana en su cansancio gusta de reposar en esta almohada, y en el sueño de dulces espejismos (que en vez de a Juno le hacen abrazar a una nube) sustituye arteramente a la moralidad por un bastardo hecho de miembros recosidos y de procedencia enteramente distinta, que se parece a todo lo que se quiera ver en él, solo no a la virtud, para quien haya alcanzado a verla alguna vez en su verdadera figura”³⁶.

La *impureza*, por su parte, consiste en que el obrar del hombre, aun cuando está efectivamente guiado por una máxima ligada causalmente a la ley moral, acude a motivos impulsores no propiamente morales para ejecutar una acción. La asunción que hace el hombre de la ley moral resulta así deficitaria para determinar su voluntad. Aquí toda diferencia significativa en lo que respecta al núcleo moral del obrar humano entre la perspectiva práctica y religiosa no es más que aparente. La misma idea básica con que Kant rechazaba las acciones ejecutadas de conformidad al deber es empleada aquí para mostrar la discrepancia entre *lo bueno* y *lo correcto*. En una de las pocas referencias teológicas que se hallan en la *GMS*, Kant mostraba la diferencia existente entre una acción movida por una inclinación y una que emana de la idea de *deber* puro. En *Ak. IV*, 399, en pleno despliegue de su hermenéutica sacra, Kant advierte: “Así hay que entender, sin duda, también los pasajes de la Escritura en los que se manda amar al prójimo, aun a nuestro enemigo. Pues el amor como inclinación no puede ser mandado, pero hacer el bien por el deber mismo, aun cuando absolutamente ninguna inclinación impulse a ello e incluso esté en contra una natural e invencible repulsión, es amor

³⁵ *Ibid.*

³⁶ *GMS*, *Ak. IV*, 427.

práctico y no *patológico*, que reside en la voluntad y no en la tendencia de la sensación, en principios de la acción y no de una compasión que se derrite, y únicamente aquel puede ser mandado”³⁷.

Por último, la *malignidad*, también llamada por Kant estado de corrupción, consiste en la “propensión del albedrío a máximas que posponen el motivo impulsor constituido por la ley moral a otros (no morales)”³⁸. La desembocadura de la nueva antropología kantiana se halla en este último grado de la disposición, pues, efectivamente, solo en él Kant se atreve a hablar del hombre como verdaderamente malo o verdaderamente bueno. Aun así, Kant establece aquí una fina distinción entre el hombre bueno (*moraliter bonus*) y el hombre de buenas costumbres (*bene moratus*) con objeto de caracterizar con claridad la índole de este hombre malo. El criterio de esta distinción no está ligado a la concordancia de las acciones del hombre con la ley, pues, como decía anteriormente, es dable que en ambas instancias sus acciones sean congruentes con ella; está ligada, más bien, a la no necesidad de recurrir a un motivo impulsor diferente al de la ley moral para actuar. El hombre bueno *siempre* actúa guiado por la ley moral, porque sigue decididamente su *espíritu* (“el espíritu de la ley moral consiste en que ella solo sea suficiente como motivo impulsor”³⁹). Por su parte, el hombre de buenas costumbres sigue la *letra* (“esto es: por lo que toca a la acción que la ley ordena”⁴⁰) de la ley. En consecuencia, el hombre no es enteramente bueno (malo) cuando su accionar no tiene a la ley moral como único fundamento, aun cuando actúe en consonancia con ella. Kant corrobora esto que acabo de decir en *La religión*: “La máxima, según cuya bondad debe ser estimado todo valor moral de la persona, es, pues, con todo, contraria a la ley, y el hombre, aunque realice solo buenas acciones, es, sin embargo, malo”⁴¹.

³⁷ *Ibid.*, Ak. IV, 399.

³⁸ *La religión*, p. 39.

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*, p. 40. Es evidente que esto coincide con lo que Kant advertía en la *GMS* cuando desvirtuaba la moralidad de las acciones efectuadas de conformidad con la ley. En el ejemplo del comerciante, Kant escribía: “...se puede distinguir fácilmente si la acción conforme al deber ha sucedido *por deber* o por un propósito egoísta. Esa diferencia es mucho más difícil de notar cuando la acción conforme al deber y el sujeto tiene además una inclinación *inmediata* a ella. Por ejemplo, es sin duda conforme al deber que el tendero no cobre más caro a un comprador inexperto, y, donde hay mucho tráfico, el comerciante prudente tampoco lo hace, sino que mantiene un precio fijo universal para todo el mundo, de manera que un niño le compra igual de bien que cualquier otra persona. Se es, así pues, servido *honradamente*, solo que esto no basta, ni con mucho que el comerciante

De este modo, el carácter empírico de la acción pasa a segundo plano cuando se lo confronta con el espíritu originario de la acción. Para ilustrar la irrelevancia de la *letra* de la acción respecto de su *espíritu*, Kant cita las palabras del Apóstol: “No hay aquí diferencia alguna, todos sin excepción son pecadores –no hay ninguno que haga el bien (según el espíritu de la ley) ni siquiera uno”⁴².

Aunque ciertos motivos (*v. gr.* apetito de honores, amor a sí mismo, compasión) condujeran a una máxima idéntica en su contenido normativo al emanado de la ley moral, semejante identidad solo sería de carácter contingente, pues “*lo que no acontece en virtud de esta fe es pecado*”⁴³. La puesta en evidencia de la propensión al mal como un concepto con una determinada carga teológica lleva a considerar la doble índole que Kant tiene a bien atribuirle. Para Kant, toda propensión es física o moral. La propensión física, señala Kant, no puede estar concatenada al mal moral porque está fundada en impulsos sensibles. A su turno, la propensión moral sí está de suyo ligada al mal moral: “Una propensión al mal solo puede ir ligada a la facultad moral del albedrío”⁴⁴. Sin embargo, dado que solo es moralmente malo, esto es, imputable, aquello que es *acto*, y dado que el fundamento subjetivo del obrar no es todavía acto, “habría, pues, una contradicción en el concepto de una mera propensión al mal si esta expresión no pudiese tomarse en cierto modo en dos significados diferentes que, sin embargo, se dejan unir con el concepto de libertad”⁴⁵. De esta suerte, la noción de *acto* comportaría dos maneras distintas de significación: una como “uso de la libertad mediante el cual es acogida en el albedrío la máxima suprema (conforme a la ley o contra ella)” y otra como “las acciones mismas (según su materia, esto es: tocante a los objetos del albedrío) son ejecutados conforme a aquella máxima”⁴⁶. La noción de acto encajaría en la primera definición en tanto que *peccatum originarium*, y la segunda lo haría en la segunda, *peccatum derivatum*, que “es un acto que según la materia está en pugna con

se haya conducido así por deber y principios de honradez, pues su provecho lo exigía; que además tuviese una inclinación inmediata a los compradores, para, por amor, por así decir, no dar preferencia en el precio a uno sobre otro, no se puede suponer aquí. Así, pues, la acción no había sucedido ni por deber ni por inclinación inmediata, sino meramente con un propósito interesado” (*GMS*, Ak. IV, 397).

⁴² *La religión*, p. 49.

⁴³ *Ibid.*, p. 40.

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, pp. 40-41.

la ley y es llamado vicio⁴⁷. El *peccatum originarium* corresponde a un acto “inteligible, cognoscible solo por la razón, sin ninguna condición de tiempo”, mientras que el *peccatum derivatum* constituye un acto “sensible, empírico, dado en el tiempo (*factum phaenomenon*)”⁴⁸. Kant sostiene que el *peccatum originarium* es innato y no puede ser extirpado debido a que “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”⁴⁹.

IV. La noción kantiana de pecado

Para la doctrina kantiana, el hombre malo es aquel que ha interiorizado la ley moral pero que, al menos ocasionalmente, se ha desviado de ella. El juicio *el hombre es malo por naturaleza* es, por lo tanto, equipolente a que la especie del hombre es mala. En vista de esta conclusión, el concepto de *propensión*, consistente en máximas contrarias a la ley moral, y contradictoras en su índole contingente con la universalidad de aquella, puede ser catalogado como una “propensión natural al mal, y, puesto que, sin embargo, ha de ser siempre de suyo culpable, podremos llamarla a ella misma un *mal radical* innato (pero no por ello menos contraído por nosotros mismos) en la naturaleza humana”⁵⁰. El fundamento de este mal no puede, en consecuencia, fundarse en la sensibilidad ni en las inclinaciones, puesto que por ser congénitas todo lo relativo a ellas no puede ser imputado al hombre. El mal, por tratarse de algo ligado a la moralidad del sujeto, es por ello una propensión y no una condición natural. El mal tampoco es una corrupción de la razón en cuanto que moralmente legisladora, puesto que esto significaría que su influjo es más fuerte al que ejerce la autonomía sobre la razón práctica. Por el contrario, la idea de mal tiene que ser conocida “*a priori* a partir del concepto del mal en cuanto este es posible según leyes de la libertad (de la obligación y la susceptibilidad de imputación)”⁵¹.

Kant afirma que el alejamiento del hombre de la ley moral no se produce como efecto de una renuncia consciente de su moralidad. Pues, en efecto, si en él operara simplemente el influjo de la ley moral, no habría desviación alguna

⁴⁷ *Ibid.*, p. 41.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ *Ibid.*, p. 42.

⁵¹ *Ibid.*, p. 45.

de su máxima con respecto a la ley moral y sería, por lo tanto, “moralmente bueno”⁵². Pero el hombre depende también de motivos impulsores que él toma como máximas, “según el principio subjetivo del amor a sí mismo”⁵³. Por tal razón, si el hombre actuara con absoluta independencia de la ley moral, es decir, si tomara como máximas de acción lo que le designan sus motivos impulsores “suficientes por sí solos” y no volviera la mirada a la ley moral, sería un hombre absolutamente malo. En consecuencia, lo determinante para establecer si un hombre es bueno o malo, a pesar de que operan en él ambas polaridades, no “reside en la diferencia de motivos que él acoge en su máxima (no en la materia de la máxima) sino en la *subordinación* (la forma de la máxima): *de cuál de los dos motivos hace el hombre condición del otro*”⁵⁴. Kant escribe: “Consiguientemente, el hombre (incluso el mejor) es malo solamente por cuanto invierte el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima: ciertamente acoge en ella la ley moral junto a la del amor a sí mismo; pero dado que echa de ver que no pueden mantenerse una al lado de la otra como a su condición suprema, hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de este la condición del seguimiento de la ley moral, cuando es más bien esta última la que, como condición suprema de la satisfacción de lo primero, debería ser acogida como motivo único en la máxima universal del albedrío”⁵⁵.

A pesar de la eventual identidad de los resultados finales de las acciones ceñidas a la ley moral y las acciones dirigidas por el principio subjetivo del amor a sí mismo, esto es, a pesar de que el carácter empírico sea bueno, “el carácter inteligible sigue siendo malo”⁵⁶. La propensión al mal es precisamente producto de esta propensión a invertir este orden moral, y, por ello, es de suyo mala: “Este mal es radical, pues corrompe el fundamento de todas las máximas; a la vez, como propensión natural, no se lo puede exterminar mediante fuerzas humanas, pues esto solo podría ocurrir mediante máximas buenas, lo cual no puede tener lugar si el supremo fundamento subjetivo de todas las máximas se supone corrompido; sin embargo, ha de ser posible *prevalecer* sobre esta propensión, pues ella se encuentra en el hombre como ser que obra libremente”⁵⁷.

⁵² *Ibid.*

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ *Ibid.*, p. 46.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 45.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 46.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 47. Kant llama a la intención de acoger el principio malo en las máximas subjetivas *mal de corazón* y no *maldad*. Maldad le queda reservada a un ser diabólico a

Situándose dentro de una tradición teológica de querencia agustino-luterana, Kant introduce el decisivo elemento teológico del *pecado* para explicar la apelación a motivos impulsores no morales, y no exclusivamente a la ley moral, para determinar la voluntad. Su doctrina del pecado no puede ser correctamente aprehendida sino a trasluz del talante religioso agustino-luterano. Cabe por eso recordar que, para el Obispo de Hipona, toda la humanidad preexistía en la persona de Adán⁵⁸ puesto que Leví estaba en “los hombros de Abraham”. De modo que todos los hombres pecaron con Adán y, por ello, comparten con él la culpa. Así, pues, “mientras Adán antes de caer estaba tanto en la situación de *posse peccare* como *posse non peccare*, después de su desobediencia todos estamos en la situación de *non posse non peccare* y la raza humana *massa damnitionis*”⁵⁹. A su turno, el Reformador consideraba que el pecado original no era una imputación extrínseca, sino una corrupción del hombre. Era la oscuridad del espíritu y de la obstinación en lo más profundo del corazón y de la voluntad, era el corazón del hombre encorvado sobre sí mismo (*cor incurvatum*), la orientación fundamental que iba en contra de Dios. Lutero sostuvo que el pecado del hombre, “presa del diablo”⁶⁰, no quedaba suprimido solamente por el arrepentimiento del hombre sino que precisaba de la gracia liberadora de Dios. En el artículo 4 de la *Confessio Augusta*, texto confesional de la Iglesia Luterana, se consigna: “Los hombres no pueden ser justificados ante Dios por sus propias fuerzas, méritos y obras, sino que son justificados gratuitamente por su fe en Cristo, cuando creen que son recibidos en su gracia y que son perdonados sus pecados a causa de Cristo, quien con su muerte satisfizo por nuestros pecados. Dios imputa esta fe como justicia ante Él”⁶¹.

No obstante esta recuperación, la doctrina ética kantiana aparece enfrentada a la tradición agustino-luterana del pecado, sustentada en la culpa heredada de Adán para el género y en la imposibilidad de remediar *prácticamente* esa culpa⁶². En esa tradición, el hombre, en su generalidad, ya es *antes*

quien le atrae de forma consciente y actúa premeditadamente en procura de lo malo. La *fragilidad* de lo humano consiste, justamente, en no poseer una “naturaleza lo bastante fuerte para seguir los principios que ha adoptado” (*ibid.*). El *mal radical* subsiste en la naturaleza humana, con independencia de la identidad de las máximas y la ley moral.

⁵⁸ *Rm* 5, 12-14 y *Hb* 79-10.

⁵⁹ Kasper, Walter, *Diccionario enciclopédico de historia de la iglesia*, Barcelona: Herder, 2002, p. 831.

⁶⁰ *WA* 8, 89, 33.

⁶¹ *BSLK* 55, 11ss.

⁶² D. Savage afirma que, desde el punto de vista de Kant, la creencia judeocristiana en la historia de Adán y Eva, de su caída después de un estado de inocencia como punto

de ser un pecador y su voluntad está sujeta a la gracia de Dios y justificada por ella. La doctrina kantiana procede, de esta manera, *críticamente*, sin atribuir al relato histórico una veracidad tal que elimine la posibilidad de *imputación* al hombre no perteneciente al estado de inocencia. Kant sigue tanto a Lutero como a Agustín en que el mal habita en el hombre⁶³; coincide con ellos y con toda la tradición cristiana en que el enemigo no se halla *por fuera* sino *dentro* del hombre. Sin embargo, Kant toma distancia de la tradición al atribuir al hombre la condición de ser capaz de actuar de modo que se haga digno de la gracia de Dios.

VI. Origen del mal en la naturaleza humana

Así las cosas, la doctrina kantiana del mal se enfoca en hallar su origen racional y no su origen temporal. Determinado por este enfoque, el análisis kantiano aborda ahora la condición del mal, según la narración bíblica, para “determinar y en lo posible explicar según él la propensión, esto es: el fundamento subjetivo universal de la admisión de una transgresión en nuestra máxima”⁶⁴. La narración bíblica sostiene que el mal no es una propensión, sino que es producto del pecado, entendido como “la transgresión de la ley moral como mandamiento divino” (*Génesis* 3 narra, justamente, la pérdida

de partida del mal humano, es el mismo mito que en otras culturas afirma que el origen del género humano “was morally much better and happier than it is today” (Savage, D., o.c., p. 60). Contrario a la opinión de Savage, Andrés Lema-Hincapié sostiene que Kant no consideraba que la Biblia fuese un documento religioso como cualquier otro. Téngase en cuenta esto que escribía Kant en el año de 1790: “Leo la Biblia con placer y admiro entusiasmado sus doctrinas neotestamentarias (*Ich lese die Bibel gern und bewundere den Enthusiasm in ihren neutestamentischen Lehren*)” (Ak., XXIII, 451). Cf. Lema-Hincapié, Andrés, “Kant y el principio supremo de su exégesis bíblica”, *Ideas y Valores*, 111 (1999). Muy al contrario de Savage, Lema-Hincapié afirma que para el “filósofo alemán el Libro Sagrado [tenía] un lugar de importancia, ya como fuente de temas, ya como ilustración de tesis” (Lema-Hincapié, A., “Kant y las Sagradas Escrituras”, en: Plata Pineda, Oswaldo (ed.), *Estudios kantianos*, Popayán: Universidad del Cauca, 2006). Esta importancia en el conjunto general de la obra kantiana la corroboran las constantes referencias al *Libro Sagrado*, presentes ya desde el período pre-crítico. Lema-Hincapié ha adelantado una analítica de la hermenéutica sacra de Kant, hallando varios principios interpretativos supuestos en los análisis bíblicos kantianos. Cf. Lema-Hincapié, Andrés, *Kant y la Biblia*, Madrid: Anthropos, 2006.

⁶³ La doctrina del pecado original no aparece desarrollada sistemáticamente en el *Antiguo Testamento*. Ni siquiera, de hecho, en el *Génesis*. Solo en los libros paulinos se encuentra un desarrollo extenso y sistemático a este respecto. La teología cristiana ha estudiado este dogma en el Concilio de Trento, “*Decretum de peccato originali*” (*Dezinger* 789ss), en la Enciclica “*Humani Genesis*” (*Dezinger* 2328/3897), en *Rm* 5, 12 y en *1 Co* 15, 21ss.

⁶⁴ *La religión*, p. 51.

de la inocencia paradisiaca). De lo que se sigue que el estado anterior a la aparición del mal era un estado de completa inocencia, en el cual la ley moral iba por delante del hombre como prohibición. Se sigue, además, que, a partir de allí, el hombre, en lugar de seguir la ley moral como único motivo impulsor, ha perseguido otros motivos impulsores, emparentados con sus inclinaciones, que no eran buenos *per se* y que derivaban en máximas idénticas en su forma (*conformes al deber*), pero distintas en su contenido (*por deber*). Así, en la medida en que fue poniendo en entredicho la moralidad del mandamiento y fue rebajando su aplicación mediante sutilezas racionalistas, el pecado se fue consolidando como una parte constitutiva de *lo humano*. En otras palabras: “fue admitida en la máxima de acción la preponderancia de los impulsos sensibles sobre el motivo impulsor constituido por la ley y así se cometió el pecado”⁶⁵.

Esta última afirmación induciría a pensar que el mandamiento divino del que hablan las *Sagradas Escrituras* es anterior a la ley moral. Pero, desde la perspectiva kantiana, esto no puede ser posible, debido a que el núcleo del mandamiento divino es intrínsecamente moral. De ahí que no haya anterioridad cronológica ni lógica, sino identidad ontológica entre el mandamiento divino y el mandato moral. De manera que “en Adán hemos pecado todos”⁶⁶ y, a partir de allí, en nosotros el mal es una propensión innata: lo que en Adán es *caída*, en nosotros es *malignidad*.

Pues bien, el análisis kantiano no atribuye a la creación la propensión humana al mal, puesto que se haría forzoso aceptar que Dios es el responsable de poner la simiente del mal en el corazón del hombre. En virtud de esto, la formulación kantiana designa el comienzo de la historia como un estado de inocencia, en el que nada puede serle imputado a Adán. El inicio de los tiempos representa, sin embargo, la apertura a la imputación a toda la descendencia de Adán, cuyas máximas se caracterizan por hallarse transidas por la propensión hacia el mal. Por lo tanto, la interpretación del mal ha de hacerse dejando a Dios libre de responsabilidad y atribuyendo su origen a otro ser: el mal, dice Kant, solo ha podido surgir del mal. Esto significa tanto que Dios jamás sembró la semilla del mal en el corazón del hombre como que ese mal moral no es connatural a él. Kant anota: “[El hombre ha] caído en el mal *mediante la seducción*, por lo que *no* es corrompido desde el fundamento (incluso según la disposición primera al bien), sino susceptible aún de un

⁶⁵ *Ibid.*, p. 52.

⁶⁶ *Ibid.*

mejoramiento, en oposición a un *espíritu* seductor, es decir, a un ser al que no puede serle contada la tendencia de la carne como atenuante de su culpa; de este modo, al hombre, que, junto a un corazón corrompido, sigue teniendo sin embargo una voluntad buena, se le deja aún la esperanza de un retorno al bien, del que se ha apartado⁶⁷.

En la cita, Kant afirma que el hombre, a pesar de su *corrupción moral*, sigue teniendo una voluntad buena, debido a que la senda del bien le es propia. No así la senda del mal, que le es ajena. En el hombre se haya la posibilidad de elegir máximas acordes y fundadas sobre la ley moral, y de convertirse, de acuerdo al caso, en bueno o en malo. Es él mismo quien se hace bueno o malo (de suerte que Dios queda excluido de la responsabilidad del *pecado*) en el curso de la historia. La situación del hombre, corrupta desde su interior, en la historia se agrava en cuanto que el progreso moral, *su destino*, habida cuenta de *lo frágil* de su estructura, es cada vez más difícil de llevarse a cabo.

No obstante lo anterior, Dios sí desempeña una función vital en el *nuevo* marco de la antropología kantiana. Es una *Idea* con poder causal sobre el ánimo del hombre. Pero el hombre, antes que solicitar la “cooperación sobrenatural” que él brinda para alejarse del pecado (consistente en “la reducción de obstáculos o sea también una asistencia positiva”), debe hacerse digno de ella, debe merecerla y aceptarla. Esto es: “acoger en su máxima el positivo aumento de fuerza mediante el cual únicamente se hace posible que el bien le sea imputado y que él sea reconocido como un hombre bueno”⁶⁸. Incluso, la *conversión*⁶⁹ es posible solamente porque la simiente del bien, para lo cual fue creado el hombre por Dios, habita en su corazón, pues en él “resuena sin disminución en nuestra alma el mandamiento: *debemos* hacernos hombres mejores; consecuentemente tenemos que también *poder* hacerlo”⁷⁰.

De otra parte, aunque la acción, desde el punto de vista práctico, sea insuficiente, Kant asegura que solo el realizarla hará al hombre acreedor de

⁶⁷ *Ibid.*, p. 53.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 54.

⁶⁹ Según Kant, el proceso de *conversión* del corazón es analizado por la razón, habida cuenta de su “incapacidad natural”, mediante “todas clases de ideas religiosas impuras”. A quienes así actúan se les puede acusar de perfidia del corazón, “consistente en engañarse a sí mismos” acerca de las intenciones que los movilizan (*cf. ibid.*, p. 58). Por eso es que muchos hombres se ven a sí mismos con beneplácito y con cierta consideración. Esta actitud deriva en engaño para con los otros y a ella Kant le atribuye la detención de la marcha del bien en la especie.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 54.

“una asistencia superior”⁷¹. De esta manera, el restablecimiento de la ley moral como único motivo impulsor del *obrar* es lo único que devuelve al hombre la disposición al bien. Kant escribe: “El bien original es la *santidad de todas las máximas* en seguimiento del deber propio, por donde el hombre que acoge en su máxima esta pureza, si bien no por ello es ya santo él mismo (pues entre la máxima y el acto hay un gran trecho), sin embargo está en el camino de acercarse a la santidad en el progreso”⁷².

En consecuencia, la *conversión* es el resultado de una revolución en el corazón y en el pensamiento y de un *actuar* consuetudinario en plena observancia de la ley moral. Solo la costumbre reiterada de la observancia de la ley moral transforma al hombre susceptible del bien en un *hombre bueno por entero*. El hombre, empleando sus propias fuerzas, puede reconducir su vida, convertir su corazón, en orden a retornar a su disposición natural al bien. Eso es, dice Kant, lo que se espera del hombre: “Ahora bien, dado que esto lleva solo a un progreso, que se continúa al infinito, de lo malo a lo mejor, se sigue que la conversión de la intención del hombre malo en la de un hombre mejor ha de ser puesta en el cambio del supremo fundamento interior de la adopción de todas sus máximas con arreglo a la ley moral, en cuanto este fundamento nuevo (el corazón nuevo) es ahora inmutable él mismo”⁷³.

De este modo, el ideal de convertirse moralmente en un hombre es un objetivo que se alcanza no solo cultivando el germen del bien que habita en la especie sino, además, atacando la causa del mal que opera en contra de ella. El enemigo, que necia y equivocadamente se había perseguido en la *GMS* y en la *KpV*, ya no es el conjunto de inclinaciones a las que se ve expuesta la naturaleza humana. En el nuevo marco antropológico de *La religión*, el enemigo del hombre es uno que se disfraza, “un enemigo en cierto modo invisible, que se esconde tras la razón y es por ello tanto más peligroso”⁷⁴. El enemigo no es la necesidad de dejarse engañar incautamente por el influjo de las inclinaciones, sino la *maldad* “(del corazón humano) que, con principios que corrompen el alma, mina secretamente la intención”⁷⁵. Las inclinaciones no constituyen el verdadero enemigo, por cuanto no son reprobables (“*son consideradas en sí mismas, buenas*”⁷⁶), de allí que querer extirparlas sea, a todas luces, vano. Lo

⁷¹ *Ibid.*

⁷² *Ibid.*, p. 55.

⁷³ *Ibid.*, p. 60.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 64.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*

que se debe hacer con ellas es “domarlas, para que no se consuman las unas con las otras, sino que puedan ser llevadas a concordar en un todo llamado felicidad”⁷⁷.

Kant critica así la ingenuidad con que lo estoicos ubicaron el foco de la lucha en las inclinaciones, en lugar de dirigir sus esfuerzos a hallar el origen del “verdadero adversario del bien” en otro lugar: “en aquello que determina el albedrío (en el primer fundamento interior de las máximas que están de acuerdo con las inclinaciones)”⁷⁸. Los estoicos pensaban que con eliminar el influjo de las inclinaciones el seguimiento del deber estaba asegurado. Kant ilustra la invisibilidad de este enemigo nuevamente por medio de un *Apóstol*: “No tenemos que combatir contra carne y sangre (las inclinaciones naturales), sino contra príncipes y poderosos –contra espíritus malos”⁷⁹.

Manifiestamente, al ubicar la procedencia del mal en el exterior y no en las inclinaciones, la formulación kantiana libera, en parte, al hombre de la *culpa* inherente a la *caída*, pues asigna a *otro ser* todo cuanto cabe al proceso de seducción hacia el espíritu del mal. Ese *otro ser* es la amenaza de la autonomía tanto del *yo* como del *otro*. Esta ubicación, al propio tiempo *interna* y *externa* del móvil que desvía al hombre de su destino final, contradice lo que el mismo Kant sostuvo en la *GMS* y en la *KpV* respecto a las inclinaciones.

VII. *Idea personificada del principio bueno*

En el nuevo marco general de la antropología kantiana, las condiciones de posibilidad del destino final del hombre recaen sobre la contrapartida teórica del *mal*, el *principio bueno*. En esta formulación religiosa de la existencia ética del hombre, el objeto del decreto divino y la finalidad de la creación (Dios), que es la *perfección total moral* de la *humanidad* (el ser racional del mundo), se encuentran ligados intrínsecamente a la personificación del *principio bueno* en el Hijo de Dios como *realidad objetiva* de la plausibilidad de la finalidad de la creación. Desde luego, esta ligazón afirma nuevamente la relación *fundamental* entre la religión y la moral, que evidentemente desborda toda suerte de simbolismo. Porque efectivamente, al considerar al Hijo de Dios, en virtud de su permanencia absoluta en el tiempo (ya que está en el mundo desde la eternidad), como paradigma de *agradabilidad* a Dios, Kant no solo está es-

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 64-65.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 65.

⁷⁹ *Ibid.*

timulando la práctica de la acción moral-religiosa “para que la tomemos por modelo”⁸⁰, sino que le está atribuyendo una función totalizante y unificadora con relación al conocimiento humano posible, que, en este caso, es el deber universal de obrar en vista de la *perfección total moral* de la *humanidad*. Esta *Idea* regulativa, que por demás es ajena a la condición humana, ha tomado, para Kant, asiento en el hombre, sin que comprenda “cómo la naturaleza humana ha podido simplemente ser susceptible de ella”⁸¹. Ha descendido, por decirlo así, del cielo al hombre. El Hijo de Dios, “hombre de intenciones divinas y arquetipo de nosotros”, aun gozando de su condición de santidad y, por tanto, libre de toda clase de padecimiento, ha aceptado padecer y *rebajarse* por los hombres para “promover el bien del mundo”⁸². En la tercera parte de *La religión*, Kant ahonda en esta descripción del Maestro del Evangelio: “El maestro del Evangelio se anunció como enviado del cielo, a la vez que declaraba, como digno de una misión tal, que la fe de prestación (en días de servicio de Dios, profesiones y usos) es por sí nula y que en cambio la fe moral, la única que santifica a los hombres, como santo es su padre que está en el cielo, y que muestra su genuinidad por la buena conducta, es la única beatificante; después que hubo dado en su persona doctrina y pasión, hasta la muerte no merecida y a la vez meritoria, un ejemplo adecuado al arquetipo de la única humanidad agradable a Dios, es representado como retornando del cielo, del que había venido, dejando oralmente su última voluntad (como un testamento) y, por lo que toca a la fuerza del recuerdo de su mérito, doctrina y ejemplo, pudiendo decir que él (el ideal de la humanidad agradable a Dios) permanece, sin embargo, cabe sus discípulos hasta el fin del mundo”⁸³.

Y, de similar manera, en el opúsculo “El fin de todas las cosas”, Kant advierte: “El propósito del cristianismo es fomentar el amor para el negocio del cumplimiento del deber y lo consigue; porque el fundador no habla en calidad de quien manda, sino como un amigo de los hombres que lleva en el fondo de

⁸⁰ *Ibid.*, p. 66.

⁸¹ *Ibid.*

⁸² *Ibid.* De acuerdo con Kant, esta *Idea* escapa a todo cuestionamiento, en especial, a aquel que sugiere que el Hijo de Dios ya tenía la seguridad de que iba “a disfrutar de toda la magnificencia del cielo” y por ello soportaba “todos los padecimientos por duros que sean, hasta la muerte más ignominiosa, no solo dócilmente, sino también con alegría, porque [veía ante sí] el desenlace espléndido y próximo”. Tal acusación ignora, afirma Kant, que, aun cuando esto fuera cierto, su ejemplo, su experiencia, “tendría que disponer nuestro ánimo a la admiración, el amor y la gratitud hacia él” (*ibid.*, p. 70).

⁸³ *Ibid.*, p. 131.

su corazón la voluntad bien entendida de los hombres, es decir, aquella que actuarían libremente si se examinaran como es debido”⁸⁴.

En la formulación kantiana, la *Idea* de un ser agradable a Dios es un *a priori* de la razón. La creencia en esta idea de perfección moral no nace, por tanto, del acontecimiento de milagros (pruebas históricas), ni de la observación consuetudinaria de una conducta intachable (pues, en tal caso sería la experiencia la que serviría de fundamento y se incurriría en *incredulidad moral*), sino, por el contrario, nace de la “fe en la validez práctica de aquella idea, la cual reside en nuestra razón (que puede en todo caso acreditar los milagros como milagros que podrían proceder del principio bueno, pero no tomar de ellos su propia garantía)”⁸⁵.

Según Kant, el ideal de la humanidad agradable a Dios, esto es, de un estado de perfección moral posible en el mundo, sujeto por tanto a la contingencia y a las inclinaciones, es plausible para un hombre que ha aceptado cumplir todos sus deberes y extender alrededor de sí la doctrina y el ejemplo del mayor bien posible, así como ha aceptado padecer por el *otro*: “a tomar sobre sí todos los sufrimientos hasta la muerte más ignominiosa por el bien del mundo e incluso por sus enemigos”⁸⁶. Sin embargo, este amor de querencia cristiana no se logra en el trayecto de un camino expedito, se logra a fuerza de “vigor de... una intención moral”, por la lucha contra obstáculos “y, sin embargo, venciendo aun en medio de las tentaciones mayores posibles”⁸⁷. La complacencia divina es, pues, consecuencia de la aceptación de la *Idea* del Hijo de Dios en el corazón, de tener fe práctica en Él. Con todo, si el apropiamiento de la *Idea* implica el cumplimiento de los deberes morales, entonces la razón práctica es en sí misma grata a Dios. Ser agradable a Dios consiste así en ser “consciente de una intención moral tal que puede *creer* y poner en sí una fundada confianza en que permanecería, en medio de tentaciones y penas semejante (así como de ellas se hace piedra de toque de aquella idea), invariablemente pendiente del arquetipo de la humanidad y semejante –en

⁸⁴ Kant, Immanuel, “El fin de todas las cosas”, en: *Filosofía de la historia*, traducción de Eugenio Ímaz, México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1985, pp. 25-38.

⁸⁵ *La religión*, p. 68. Kant cuestiona la asignación del rótulo de santo para referirse a alguien cuya conducta pueda ser tomada como ejemplo de un hombre agradable a Dios. Esta asignación, en lugar de cooperar en la procura del bien moral, constituye un “obstáculo para la aplicación práctica de la idea del mismo a su seguimiento por nosotros” (*ibid.*, p. 70).

⁸⁶ *Ibid.*, p. 67.

⁸⁷ *Ibid.*

fiel imitación– a su ejemplo”⁸⁸. Así, pues, la *Idea* de lo bueno está enraizada en la razón, en cuanto que moralmente legisladora, y su puesta en acción es tanto un *deber* como una posibilidad de acción legítima.

Ciertamente, en la *Idea* personificada del *principio bueno* confluyen todos los elementos que introduce el *nuevo* marco de la antropología kantiana. En cuanto que entidad paradigmática de las acciones humanas, la *Idea* parece ser incapaz de cubrir todos los aspectos de la realidad y de persuadir de la plausibilidad del proyecto que ella misma entraña. El mismo Kant es consciente de las dificultades a las que se enfrenta esta *Idea*.

La primera dificultad que entraña la *Idea* es la distancia existente entre el bien que se debe efectuar y el mal del que se parte. Esto es, la ley moral dice: ¡Sed santos (en vuestra conducta de vida) como es santo vuestro padre que está en el cielo!, ya que este es el ideal del Hijo de Dios y que ha sido puesto a nosotros como modelo. En la medida en que el acto, *fenómeno*, está encerrado en las “condiciones del tiempo en los conceptos de la relación y causa y efectos” es en todo momento deficiente y se encuentra distanciado de la santidad la ley. La salida se encuentra en la conciencia de este encerramiento y en la convicción de que una conducta de vida que conduce hacia el progreso moral, de lo malo a lo mejor moral, resultará ser agradable a Dios, “ser que conoce el corazón en su pura intención”⁸⁹.

La segunda dificultad estriba en la creencia de que, una vez persuadido de la búsqueda del beneplácito de Dios, la felicidad moral, lograda esta por medio de la santidad buenamente conseguida a través del intento de adecuación entre la ley y la máxima, asegurará el buen estado físico (“liberación de males y goce de un placer siempre reciente”⁹⁰), esto es, la *felicidad moral*. En palabras de Kant: “Pues el constante aspirar al reino de Dios, con tal que se estuviese firmemente seguro de la inalterabilidad de una intención tal, sería tanto como saberse ya en posesión de este reino, pues el hombre bienintencionado confiaría ya de por sí en que le será dado todo lo demás (lo que concierne a la felicidad física)”⁹¹.

Esa convicción de tener ya asegurada la presencia en el reino de Dios acusa una alta dosis de ingenuidad y, ante todo, de peligro, que se corre siempre cuando se intenta mirar objetivamente, acaso sin éxito, la beatitud de los

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ *Ibid.*, p. 72.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 73.

⁹¹ *Ibid.*

actos propios. Pues, “en nada se engaña uno más fácilmente que en aquello que favorece la buena opinión acerca de sí mismo”⁹². Por eso, en el mejor estilo luterano, Kant advierte que la procura del reino de Dios para sí mismo debe ser adelantada con *temor y temblor*. Si bien la meta de la *perfección total moral* de la *humanidad* es, en lo que respecta a la condición humana, *prácticamente* inalcanzable, Kant sostiene que la sucesión de acciones efectuadas por un hombre con arreglo a un principio, confiando en que después de esta vida le espera otra, arrojará como resultado la permanencia del hombre en el camino de santidad. En el caso contrario, aquel que, habiendo conocido la necesidad de adecuar su conducta con la ley y, aun así, recae en el *mal*, no tendrá certeza alguna de que tendrá un lugar en la vida venidera. El primero de los casos es una *meta inalcanzable de vida* (un porvenir dichoso y deseado) y el segundo una *miseria inalcanzable de vida*.

La tercera dificultad es la mayor de todas. El comienzo del hombre es el *mal* y de él no podrá liberarse jamás. Todo su empeño por detentar una intención moral buena no salva esa dificultad: “*sin embargo empezó por el mal* y no le es posible extinguir jamás esa deuda”⁹³. Su *conversión*, la adecuación de su intención con el mensaje del Hijo de Dios, no cancela la deuda que lo acompaña desde su nacimiento. Las acciones constitutivas de esa conversión no pueden, además, ser sobrevaloradas y, a partir de allí, constituirse en fundamento de exigencia, pues ellas son una obligación: “Pues [comenta Kant] en todo tiempo es su deber hacer todo el bien que esté en su poder”⁹⁴. Esa culpa original, ese *mal innato*, ese *mal radical*, no es, en tal sentido, una deuda que pueda ser cancelada por *otro*, dado que no es una deuda o una obligación transmisible. Ella es *la más personal de las deudas*: “una deuda de pecado, que solo puede pagar el culpable, no el inocente, aunque fuese este tan generoso que quisiese soportarla en lugar de aquel”⁹⁵.

Y, sin embargo, el cambio de intención no libera al hombre ni de su pecado originario ni del castigo que solo la sabiduría divina puede aplicar. Sus acciones se miran al margen de si ellas concuerdan o no con la ley, dado que no existe ni un *antes* ni un *después* para el *mal radical*. Kant ilustra lo que acabo de decir por medio de su famosa metáfora del vestido: “El cambio de intención es, en efecto, salir del mal y entrar en el bien, quitarse el hombre

⁹² *Ibid.*

⁹³ *Ibid.*, p. 75.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 76.

⁹⁵ *Ibid.*

viejo y vestirse el nuevo, pues el sujeto muere al pecado (por lo tanto también a todas las inclinaciones en cuanto conducen a él) para vivir a la justicia”⁹⁶.

Efectivamente, la muerte del hombre viejo, la crucifixión de la carne, trae consigo una serie de males y de padecimientos para el hombre nuevo, que aun siendo ajeno a su causalidad, no puede serlo de su *castigo*. Pese a su culpa innata, el hombre es un *hacerse*. En la interpretación que aquí defiendo, ese *hacerse* se adelanta, bajo la bandera de la virtud, en el seno de una comunidad ética. En lo que respecta a su existencia ética, esto implica que se *hace a despecho del otro y en consorcio con el otro*. El hombre no es bueno sino en cuanto que su edificación moral se encuentra acompañada de la presencia del *otro hombre* y del poder causal de Dios. Sin esta compañía del *otro hombre* y este amparo de Dios, *el mal doblaría la imperfecta y débil voluntad del hombre solo*.

V. Palabras conclusivas

Con lo dicho hasta aquí ha quedado claro que la perspectiva religiosa *replantea* los elementos constitutivos de la perspectiva práctica y *varía* el entramado conceptual de sistema kantiano de la razón práctica. En clave religiosa, ofrece una descripción de la naturaleza ambivalente del hombre valiéndose de conceptos de eminente cuño teológico (*v. gr. pecado, mal radical, mal, Idea personificada de lo bueno*, entre otros), con el fin de explicar la transgresión moral. En la perspectiva religiosa, el hombre se asume *débil* y necesitado de unirse con los otros para constituir el Supremo Bien moral, propósito de la perspectiva práctica (*GMS*). Pero, a la luz de esta perspectiva, ni siquiera esta *unión* es suficiente, dado que tanto el hombre (*yo*) como los otros necesitan al Supremo Bien originario (Dios) para que les proporcione la *fortaleza moral* que ni individual ni colectivamente poseen. Y en la medida en que la perspectiva religiosa sugiere la incapacidad de la moral para hacer *por sí sola* mejor al hombre, la religión aparece en el *criticismo* como la esperanza del proyecto de la Ilustración. Si bien el contenido de la moral y de la religión es análogo (1788), es en el marco de la religión donde el proyecto del hombre es posible y realizable porque es allí donde el hombre entra en contacto con Dios y su poder causal. De este modo, la perspectiva religiosa *contiene* a la perspectiva práctica, no solo en la medida en que interpreta al problema de la heteronomía en clave teológica, sino también en la medida en que provee una solución más

284

⁹⁶ *Ibid.*, p. 77.

efectiva para él: por un lado, el *obrar correcto* como manifestación de una fe racional práctica y, por el otro, la constitución de una liga de hombres, regida por leyes de virtud y orientada a la adoración de Dios, que aparece como un deber de la razón práctica⁹⁷.

⁹⁷ Ciertamente es que la experiencia religiosa no se reduce a la experiencia moral. Pero Kant subraya que es su núcleo. Aquí Kant es pietista: la fe verdadera se plasma en obras. La fe que no se manifiesta en el plano empírico es una fe cuyo valor moral interior está puesto en entredicho. Aunque insiste por medio de la metáfora de *Dios escrutador* en la diferencia entre el *espíritu* y la *letra* de la acción religiosa, Kant le exige al hombre hechos que expresen su fe. Kant no se contenta con la fe luterana ni con la fe paulina. Para él, en lo que tiene que ver con la fe, lo que cuentan son las *acciones*, no los *deseos* de actuar.