

## Desde el concepto kantiano de mal radical<sup>1</sup>

Sergio Rojas  
Universidad de Chile

“La envidia, el ansia de dominio, la codicia y las inclinaciones hostiles ligadas a todo ello asaltan su naturaleza [humana], en sí modesta, tan pronto como está entre hombres, y ni siquiera es necesario suponer ya que éstos están hundidos en el mal y constituyen ejemplos que inducen a él; es bastante que estén ahí, que lo rodeen y que sean hombres, para que mutuamente se corrompan en su disposición moral y se hagan malos unos a otros”<sup>2</sup>

Es el hecho mismo de la historia humana, lo que provoca la pregunta acerca del mal, de por qué existe y qué se puede esperar al respecto. Incluso, pareciera que en Kant la existencia del mal sólo es concebible porque existe la historia. El mal es la paradójica condición de la relación esperanzada que el hombre tiene con un tiempo que marcha hacia el futuro, el mal impide que el presente se cierre sobre sí. Lo fundamental en el tratamiento crítico del mal consiste precisamente en que Kant lo subsume por entero en el orden de la moral referido a la cuestión del sentido de las *acciones* humanas. Como señala Ricoeur:

Si la pregunta: *Unde malum?* [¿de dónde viene el mal?] pierde todo sentido ontológico, lo que viene a sustituirla, o sea, *Unde malum faciamus?* (‘¿De dónde viene que hagamos el mal?’), arroja el problema entero del mal en la esfera del acto, de la voluntad, el libre arbitrio<sup>3</sup>

La inquietud acerca del devenir se refiere ante todo al mal que podría venir a la existencia individual, no al modo de una calamidad material, sino como el daño que proviene desde otra voluntad: el mal del que un hombre es causa sobre otro hombre mediante sus acciones. Acaso, como el mismo Ricoeur lo sugiere, no exista más sufrimiento en el mundo que el que los seres humanos se infligen entre sí: “Si

<sup>1</sup> Incluido en el libro *Kant y los retos práctico-morales de la actualidad* (Daniela Alegría y Paula Órdenes Eds.), pp. 224-242, Madrid, Tecnos / P. Universidad Católica de Chile, 2017.

<sup>2</sup> Kant (2001): 118

<sup>3</sup> Ricoeur (2011): 37

descontáramos el sufrimiento infligido a los hombres por los hombres, veríamos lo que queda de él en el mundo; a decir verdad, no lo sabemos, hasta tal punto la violencia impregna el sufrimiento”<sup>4</sup>. Por lo tanto, no se trata del mal como efecto o consecuencia material, sino en cierto modo del mal como causa desde la voluntad. Kant señala lo que constituye lo medular de su concepción del mal: “se llama malo a un hombre no porque ejecute acciones que son malas (contrarias a la ley), sino porque éstas son tales que dejan concluir máximas malas en él”<sup>5</sup>. Es decir, la disposición al mal en el hombre no es una *determinación* de éste ontológicamente anterior a la acción, y por lo tanto debe diferenciarse la posibilidad (radical) del mal en el hombre, respecto de lo que sería una fatalidad de origen inscrita en la naturaleza humana considerada *en sí misma*. El mal está presente en la relación del hombre con la acción y sus máximas. Por lo tanto, el mal es radical (en cuanto que está radicado) y, en cierto sentido, está siempre trascendido. La tesis kantiana del mal no significa que el hombre sea malo “por naturaleza”, así como tampoco se afirma su bondad.

El célebre pasaje en el que Kant define su concepto de mal radical [*radikal Böse*] es el siguiente:

si en la naturaleza humana reside una propensión natural a esta inversión de los motivos [entre el seguimiento de la ley moral y el amor a sí mismo], entonces hay en el hombre una propensión natural al mal; y esta propensión misma, puesto que ha de ser finalmente buscada en un libre albedrío y, por lo tanto, puede ser imputada, es moralmente mala. Este mal es radical, pues corrompe el fundamento de todas las máximas; a la vez, como propensión natural, no se lo puede exterminar mediante fuerzas humanas, pues esto sólo 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<sup>6</sup>.

Es decir, el mal como disposición a desoír el principio de la ley moral, está radicada en la naturaleza humana, pero, a la vez, el hombre es culpable de las acciones que resultan de aquella disposición, en cuanto que en cada caso la realidad de ésta depende de las

---

<sup>4</sup> Ricoeur (2011): 61

<sup>5</sup> Kant (2001): 36

<sup>6</sup> Kant (2001): 56-57

máximas de las acciones. La manera en que Kant elabora filosóficamente la cuestión del mal, supera la figura del mal de origen: “la problemática del mal radical (...) rompe francamente con la del pecado original”<sup>7</sup>. Esto es justamente lo que viene a hacer posible un examen de la religión *en los límites de la sola razón*. En este sentido, es cierto que “la convicción fundamental que Kant tiene es que ‘la moral no necesita en absoluto de la religión’”<sup>8</sup>, sin embargo, cierto tipo de religión parece ser en Kant –como veremos más adelante- algo que necesariamente llega a existir en el tiempo.

Es el modo en que operan las máximas lo que hace imposible erradicar la disposición al mal, pues ésta no constituye una fuerza “sobre humana” respecto de la voluntad, sino que la relación con esa disposición está mediada necesariamente, en cada caso, por la máxima. El ser de la disposición es la mediación de las máximas. Por lo tanto, el concepto mismo de disposición es una condición del libre albedrío e implica, por otra parte, que se trate de una *disposición al mal*. Toda disposición es, como tal, una disposición al mal, por cuanto el bien moral consiste en la voluntad de *prevalecer* sobre las inclinaciones que desatienden la ley moral. “Si un mismo ser humano (y por ende, una misma *Willkür*) no fuera a la vez moral y natural, existiendo completa y simultáneamente en ambos dominios, la experiencia moral sería imposible”<sup>9</sup>. Dicho de otra manera, lo bueno no es propiamente un “objeto” determinado, sino la subordinación de las inclinaciones al imperativo moral, por eso que no se deja sentir de otra manera que como *deber*. Por el contrario, la inclinación se dirige siempre hacia un objeto. Pero la disposición al mal sólo puede medirse con el ideal del bien si de alguna manera se relaciona con éste, es decir: *si el mal ha ocupado el lugar del bien*. ¿Qué es lo que caracteriza a ese “objeto”, en tanto corresponde a la disposición al mal radicada en la naturaleza humana misma y que opera en el fundamento de las máximas de la acción?

Kant señala que el “objeto” de la disposición al mal es “uno mismo”, pues el hombre (incluso el mejor) es malo en cuanto que “hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición del seguimiento de la ley moral, cuando es más bien

---

<sup>7</sup> Ricoeur (2011): 45

<sup>8</sup> Bernstein (2005): 28

<sup>9</sup> Bernstein (2005): 40 (citando a Ch. Korsgaard)

esta última la que, como condición suprema de la satisfacción de lo primero, debería ser acogida como motivo único en la máxima universal del albedrío”<sup>10</sup>. El mal consiste en querer determinar y *realizar* el bien, en querer hacer lugar al bien como algo trascendente entre los hombres. Se trata de una especie de reificación de la ley moral, de donde resulta la subordinación a un “contenido” de la ley (un contenido conforme a ley) y no al mandato mismo de la ley moral como puro deber. La disposición al mal consiste, pues, en un tipo de subordinación a la ley moral como mandato cuyo carácter *a priori* se interpreta sólo como absoluto. Entonces, en lugar de ser la ley moral exigencia de autonomía de la voluntad respecto a la inclinación humana, deviene la instancia de una subordinación absoluta. La soberanía se hace sentir como soberbia y la autonomía deviene heteronomía.

Lo anterior aclara el sentido que se le atribuye al carácter “radical” del mal moral en Kant. En efecto, se ha enfatizado que se trata explícitamente de que el mal se encuentra enraizado en la naturaleza humana misma, y que por lo tanto opera sobre las máximas de la acción. No tendría que ver, por ejemplo, con una especie de profunda maldad en el ser humano:

la malignidad de la naturaleza humana no ha de ser llamada maldad si esta palabra se toma en sentido estricto, a saber: como una intención (principio subjetivo de las máximas) de acoger lo malo como malo por motivo impulsor en la máxima propia (pues esta intención es diabólica), sino más bien perversidad del corazón, el cual por consecuencia se llama también mal corazón<sup>11</sup>.

El hombre no puede proponerse hacer el mal “en sí mismo”, precisamente porque el mal sólo puede proponerse al hombre con la fuerza de la ley moral si ocupa el lugar del bien. Esto consiste en querer la realización del bien como realización de uno mismo; querer a sí mismo como instrumento privilegiado de la ley moral, querer la identificación del máximo bien con una máxima realidad. En este sentido, la radicalidad del mal es también la fuente de la mayor maldad que puede recaer sobre un ser humano por obra de otro que actúa en nombre de la ley. No se trata de una contradicción interna del pensamiento de Kant, sino de los límites a los que el pensamiento moderno debe arribar

---

<sup>10</sup> Kant (2001): 56

<sup>11</sup> *Ibíd.*

conducido por la tarea de dar cuenta de la condición finita del ser humano y su relación con la ley.

El cineasta alemán Volker Schlöndorff, en su film *Der neunte Tag* (2004), expone el problema en un diálogo que ingresa en el motivo central de su historia. El Padre Kremer pregunta: “¿Por qué no se hizo sacerdote?” El oficial Gebhardt responde: “Por fin hace la pregunta correcta. (...) Dos días antes de ordenarme [sacerdote] me puse el uniforme de SS. Fue mi rebelión personal contra Dios. Sí. Yo era diácono. Como sacerdote, no hubiera podido cambiar el mundo, convertirlo en un sitio mejor. Pero en el partido nazi puedo hacer algo. Escribir una página de la historia. Hace tiempo que he vuelto a Dios. La fe me da fuerza para cumplir mi misión”. Bernstein ha señalado que en esta materia Kant parece combatir contra sí mismo, intentando articular el principio fundamental de la libertad humana con la insoslayable disposición al mal que ha engendrado las peores calamidades en la historia, especialmente presentes para nosotros en el siglo XX:

Kant está combatiendo contra sí mismo. Porque, por un lado, no quiere comprometer la idea básica de su filosofía moral: que los seres humanos en tanto agentes finitos y racionales son libres, lo cual implica que son pura y totalmente responsables de sus elecciones morales y de las máximas de acción que adoptan (...) Por otro lado, Kant también quiere sostener que todos los seres humanos tienen una innata propensión al mal moral<sup>12</sup>.

Pero lo que Kant señala es que resulta constitutivamente imposible al ser humano querer el mal en sí mismo, esto es, proponerse *hacer el mal*. Esto es lo que resulta para algunos autores difícil de aceptar, a saber, que no sea posible pensar el hecho de que algunos hombres decidan convertirse al mal:

Debe ser posible –continúa Bernstein– que un individuo se convierta en alguien diabólico, que desafíe y repudie la ley moral en forma tal que adopte libremente una disposición (*Gesinnung*) por la cual se niegue sistemáticamente a hacer lo que la ley moral manda. Así, adoptaría sistemáticamente máximas

---

<sup>12</sup> Bernstein (2005): 57

malas: se puede pensar que es algo moralmente malvado y perverso, pero sin embargo es una posibilidad perversa<sup>13</sup>.

Pero esto es precisamente lo que no puede ocurrir. No se trata de que Kant “no crea” que existe la posibilidad de que alguien decida efectivamente “dedicarse al mal”, o de que no haya considerado los casos de manifiesta y constante maldad humana en ciertos individuos. Lo que sucede es que el hombre no puede decidir una acción malvada sin que ésta esté sometida de alguna manera a una máxima y, en eso, a algún tipo de legalidad racional. Si el hombre decide realizar una acción –con funestas consecuencias para otros– por *deber*, no es posible decir que se ha propuesto directamente hacer el mal por el mal. En el siguiente pasaje el malentendido es manifiesto:

La ética kantiana es inadecuada para entender Auschwitz porque Kant niega la posibilidad de que se rechace deliberadamente la ley moral. Ni siquiera un hombre malvado, sostiene, puede desear el mal por el mal mismo. Su maldad, según Kant, consiste meramente en su disposición a ignorar o a subordinar la ley moral cuando ésta interfiere con sus inclinaciones amorales pero naturales. Su maldad se expresa en el abandono de las condiciones de cumplimiento libre y personal a favor de un cumplimiento en tanto hijo del deseo natural [...] [Kant niega] la posibilidad de que una persona haga conscientemente el mal por el mal. Al insistir en que la libertad es una potencia cuyo cumplimiento depende de la racionalidad y cuyo uso indebido e irracional es apenas impotencia, Kant propuso una teoría que deja afuera las pruebas de la experiencia humana, que la refutan<sup>14</sup>.

Examinando el problema desde una perspectiva estrictamente kantiana, no se trata de que en Auschwitz algunos hombres hayan rechazado deliberadamente la ley moral, sino de que se pervierte la relación con el deber, cuya supuesta “pureza” es usurpada por el sometimiento incondicional a un determinado *contenido* de la ley. El pasaje citado opone el cumplimiento libre del deber moral al cumplimiento del “deseo natural”, pero nada es simplemente “natural” en el hombre. Es curioso que Bernstein no repare en ese malentendido, cuando en el mismo texto cita el caso del criminal nazi Adolf Eichmann, que

---

<sup>13</sup> Bernstein (2005): 66

<sup>14</sup> John Silver: “Kant at Auschwitz” [1991] citado por Bernstein (2005): 67

durante el juicio en Jerusalem, en 1961, ensayó explicar “kantianamente” su relación con el deber:

habiendo asumido la exigencia kantiana como principio rector desde largo tiempo atrás, estructuré mi vida siguiendo esa exigencia.” (...) “Que la base de mi voluntad y el esquema de mi vida deberían ser tales que en todo momento yo fuera un ejemplo universal de legalidad. Esto es lo que yo más entendí.” (...) “Cuando hablé del imperativo categórico, me refería a la época en que yo era mi propio jefe, dotado de voluntad y aspiraciones propias, y / no [en el marco de la deportación de judíos] cuando me hallaba bajo el dominio de una fuerza suprema. Entonces ya no podía vivir en observancia de este principio [el imperativo categórico]. Pero sí *podía incluir en este principio el concepto de obediencia debida a la autoridad*. Tenía que hacerlo, pues esa autoridad era por entonces responsable de lo que sucedía<sup>15</sup>.

En su argumento, Eichmann recurre a la universalidad formal subjetiva del deber a la que se sometía para llevar a cumplimiento determinadas acciones de muerte. Es pertinente detenerse un momento en este tema. Hanna Arendt afirma que es el totalitarismo del siglo XX lo que develó la esencia del mal en el hombre, el hecho de que la magnitud fáctica de las posibilidades de aniquilación haya tenido origen en la finitud humana mediante la aniquilación de lo humano en el hombre, esto es, la libertad. “El mal, en el Tercer Reich, había perdido aquella característica por la que generalmente se le distingue, es decir, la característica de constituir una tentación”<sup>16</sup>. ¿En qué momento el mal deja de ser una tentación pasando a constituirse en un *estado de cosas*, un procedimiento que subsume a los individuos en la condición de *funcionarios*, lo que implica perder absolutamente de vista las consecuencias de sus acciones? “Eichmann carecía de motivos, salvo aquellos demostrados por su extraordinaria diligencia en orden a su personal progreso. Y en sí misma, tal diligencia no era criminal. (...) podemos decir que Eichmann, *sencillamente, no supo jamás lo que se hacía*”<sup>17</sup>. Pero, entonces, ¿cómo podría haber tenido lugar en la comprensión –justificación– de sus propias acciones el imperativo categórico kantiano? Un problema fundamental que el caso Eichmann nos encarga reflexionar, es el efecto despersonalizador del carácter formal del

<sup>15</sup> Citado por Bernstein (2005): 61-62 (el destacado es nuestro).

<sup>16</sup> Arendt (1967): 215: 61-62 (el destacado es nuestro).

<sup>17</sup> Arendt (1967): 413

imperativo categórico, como una exigencia que busca precisamente desconectar el contenido circunstancial del imperativo respecto a cualquier motivación personal (pues esto lo transformaría en un imperativo hipotético). Michel Onfray se pregunta:

¿Si Eichmann, que invoca el imperativo categórico, no estuviera errado y el mecanismo filosófico de Kant se revelara compatible con la vida cotidiana de un nazi que efectúa su trabajo de monstruo? El hecho de que en toda la obra de Kant no exista un derecho ético y político a desobedecer, ¿no nos da la clave de ese doble personaje infernal: el kantiano nazi?<sup>18</sup>.

Pero aquí el problema es en sentido estricto otro. La justificación de Eichmann no implica que cualquier contenido sería legítimo en la medida en que el individuo estableciera con ello una relación absoluta de deber, sino el hecho de que Eichmann hace del *deber mismo* el contenido de la máxima, pues –siguiendo a Arendt- carecería de toda relación personal (inclinación) con el contenido de muerte de sus acciones. En efecto, la voluntad de autonomía es la voluntad de hacerse sujeto que define filosóficamente al individuo moderno como lugar de la humanidad, el sentimiento de humanidad, de ser responsable por la humanidad. Porque lo que está en juego es el sentido de la existencia *individual* del hombre, la que –como ha señalado Lucien Goldman en su clásico estudio sobre la filosofía de Kant- no llega a constituirse en un *nosotros*.

La pregunta ‘¿Qué debo hacer?’ tiene para Kant este único significado: ¿Qué debo hacer *para realizar lo absoluto, la totalidad perfecta, el conocimiento del universo y el reino de los fines?* En efecto, este es el único auténtico de la vida humana, que podría permitirle elevarse por encima de lo físico y lo biológico<sup>19</sup>.

Nada más lejos de un individuo que intenta justificar su accionar a partir de la cancelación de todo afán personal de trascendencia. Ahora bien, si sólo el libre albedrío puede dar lugar a la maldad, ¿cómo definir la posibilidad que acaso tendría el hombre de *elegir carecer de motivos personales*, como cuando *decide simplemente obedecer?*

Aquella decisión implicaría la cancelación de toda inclinación natural, lo cual significa la supresión de la responsabilidad moral autoconsciente. “Únicamente la pura y

---

<sup>18</sup> Onfray (2009): 18

<sup>19</sup> Goldmann (2012): 186



simple irreflexión —que en modo alguno podemos equiparar a la estupidez— fue lo que le predispuso [a Eichmann] a convertirse en el mayor criminal de su tiempo”<sup>20</sup>. Pero esto no podría entenderse como el simple sometimiento a otro (a las *inclinaciones* de otro), sino que consiste en someterse a una administración instituida que en la conciencia de quien se somete carece tanto de origen como de fin. ¿Hay lugar en Kant para esta decisión que consistiría, en último término, en la *decisión de no decidir*? De ninguna manera. Yerra Onfray en su lectura cuando afirma que: “la conciencia de un kantiano, aunque sea nazi, puede sentirse segura, en paz, tranquila, cuando el hombre se somete a los imperativos éticos y políticos del maestro prusiano que prescribe acatar la ley (...) porque es la ley”<sup>21</sup>. Una moral de la maldad sería aquella en la que, para una determinada conciencia, todo ser humano ha perdido a priori la condición de ser un fin en sí mismo, habiendo devenido este, en cambio, el intrascendente *medio* en un orden de la facticidad que carece de origen y fin. La moral kantiana, lejos de la ingenuidad de quien reflexiona de espaldas al mundo y a los hombres, opera más bien como la exigencia autoconsciente de interrumpir la inercia del orden, de suspender la burocrática facticidad de un cierto estado de cosas en el que se ha sumido la existencia de los hombres.

Es cierto que la referencia de Eichmann a Kant puede considerarse como un pretexto encubridor para su responsable accionar nazi, pero la cuestión es si acaso lo “encubierto” de esta manera es la decisión personal, individual, de cometer el mal “contra la ley moral”, o más bien la pre-reflexiva adhesión a una ideología de la muerte. La primera posibilidad implica una decisión respecto del propio ser, pero en Kant no es posible al individuo elegir “ser” uno mismo esto o lo otro. Bernstein señala que:

Al sostener [Kant] que todas las máximas malas están determinadas por el principio del amor propio (más allá de cuan ampliamente entendamos el término), se oscurece más de lo que se ilumina. *No hay libre elección (Willkür) si no se puede elegir libremente ser malo, e incluso diabólico*<sup>22</sup>.

Esto significaría *querer hacer* el mal para *ser* malo, pero sería necesario en este punto preguntarse qué es lo que el individuo se *representa* cuando se piensa a sí mismo

---

<sup>20</sup> Arendt (1967): 413-414

<sup>21</sup> Onfray (2009): 23

<sup>22</sup> Bernstein (2005): 72

como *malo*. Entonces habría que entender con Kant que las máximas “malas” son *racionalmente* malas, por cuanto no se trata de que el principio del amor propio oriente la elección de las máximas hacia algo que “no debe” ser, sino más bien hacia la ilusión de un contenido que no puede ser. Ahora bien, el problema aquí podría ser otro, a saber: que no habría diferencia entre la elección de máximas por el interés en *ser* bueno o *ser* malo, pues ambas serían moralmente malas. El problema consiste en ser movido por el interés en ser uno mismo a partir de determinado tipo de acciones, y *permanecer así en el tiempo* –en una forma de “mala fe”-, actuando en conformidad con ese deber que determina al sujeto en su “ser”. Es decir, no como un deber *actuar*, sino como una “deber ser” mediante la acción, con lo cual la razón práctica sería el instrumento de una ontología del bien, lo que no corresponde a Kant.

La manera en que Kant considera el mal en la existencia humana queda suficientemente clara con la distinción respecto de su origen: como origen racional o como origen temporal. “En la primera significación es considerada solamente la existencia del efecto; en la segunda se considera el *acontecer* del mismo y, por lo tanto, el efecto como suceso es referido a su *causa en el tiempo*”<sup>23</sup>. La pregunta por el origen temporal del mal no demanda sólo una narración, sino que implica la pregunta por su sentido; esto es: ¿por qué el hombre “es” malo? Pero esto supone la posibilidad de separar a la naturaleza humana -conforme a una especie de inocencia originaria- respecto de su disposición al mal, separación que implica a la vez una condición humana antes del tiempo histórico. Es decir, precisamente la pregunta por el origen temporal del mal requiere pensar *un comienzo fuera del tiempo*, lo cual significa imaginar un “acontecimiento” que saca al hombre de su estado original y lo entrega al tiempo. Esto es el “pecado original”. Pero éste como acontecimiento es atributo sólo del primer hombre, pues a partir del pecado;

“en nosotros se supone ya una propensión innata a la transgresión, en tanto que en el primer hombre no se supone tal cosa, sino un estado –según el tiempo- de inocencia, por lo tanto la transgresión en él se llama caída, en tanto que en

---

<sup>23</sup> Kant (2001): 59

nosotros es representada como consecuencia de la malignidad ya innata de nuestra naturaleza”<sup>24</sup>.

Considerar, pues, el pecado en los límites de la mera razón significa que no es posible encontrar *en otro* (el “primer hombre”) la causa temporal (primera) de la disposición al mal que constatamos en la naturaleza humana, en cuanto esto signifique también separar al hombre actual de su inocencia. Pero, por otro lado, Kant necesita atribuir el estado de inocencia a cada hombre, pues de lo contrario una acción mala no podría considerarse como teniendo su origen en él [“Toda acción mala, si se busca su origen racional, tiene que ser considerada como si el hombre hubiese incurrido en ella *inmediatamente* a partir del estado de inocencia”<sup>25</sup>]. En efecto, sólo la *inmediatez* del paso de la inocencia a la acción mala permite -e incluso exige- pensar el libre albedrío como condición de esta acción; y es precisamente de esa libertad que se sigue la imputabilidad de la acción. Podría decirse que la *narración* de la caída original de la humanidad, en el primer hombre, excede los límites de la mera razón, aunque Kant considera necesario pensar tanto el estado de inocencia como el de la innata disposición al mal, pero no separados entre un tiempo histórico y un tiempo anterior a todo. Entonces, el origen racional del mal explica de qué manera se requiere pensar en el hombre, por una parte, un estado de inocencia y, por otra, su disposición al mal:

no podemos preguntar por el origen temporal de este acto, sino que hemos de preguntar sólo por su origen racional, con el fin de 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, si es que existe un fundamento tal.<sup>26</sup>.

Sin embargo, lo cierto es que aquella inmediatez parece dejar inexplicado el origen del mal en el hombre, pues, aunque Kant propone la expresión “origen racional”, la pregunta moderna por el origen se refiere siempre a su origen en el tiempo, incluso como origen de aquello con lo cual habría comenzado el tiempo mismo: el comienzo de todo. El relato del origen tiene siempre algo de mito, pues debe explicar *cómo ha podido comenzar*

---

<sup>24</sup> Kant (2001): 63

<sup>25</sup> Kant (2001): 61 (el destacado es nuestro)

<sup>26</sup> Kant (2001): 62

*aquello que ha sido desde siempre.* Por lo tanto, el concepto de “origen racional” no propone simplemente otro origen para el mal que el de la narración, sino que plantea en cierto modo la necesidad de que dicho origen permanezca inexplicable:

el origen racional de esta propensión al mal, permanece insondable para nosotros, porque él mismo tiene que sernos imputado y, en consecuencia, aquel fundamento supremo de todas las máximas requeriría a su vez la adopción de una máxima mala. [...] para nosotros no existe ningún fundamento concebible por el cual el mal moral pueda haber llegado por primera vez a nosotros<sup>27</sup>.

Este punto es muy importante, pues señala que de lo que se trata es de hacer concebible la disposición al mal en un ser libre –por tanto, imputable- como el hombre, y esto implica precisamente lo inconcebible de cómo pueda haber llegado el mal al hombre por primera vez (y que es también lo inconcebible de cómo ha llegado al hombre su propia naturaleza). Entonces no se trata de que el hombre no pueda concebir por qué es culpable (responsable libre) de sus malas acciones, sino que es culpable (libre) porque no puede concebir un origen, anterior a sí mismo, para esas acciones. Y en esto consiste propiamente el fundamento de la libertad humana: “lo profundo de su corazón (el fundamento primero subjetivo de sus máximas) es insondable para él mismo (...)”<sup>28</sup>. Es decir, Kant no niega que exista ese fundamento, incluso al modo de una “causa primera” de las acciones humanas; lo que niega es la posibilidad de concebir ese fundamento externo y anterior al hombre. Por esta imposibilidad el hombre ha sido “despedido” del ser y ha nacido la razón finita. Como señala acertadamente Bernstein: “Afirmar que una elección libre es inescrutable no equivale a decir que es misteriosa (...); sólo equivale a insistir en que la elección es libre”<sup>29</sup>.

Aquella “causa primera” sería Dios, y el problema es explicar cómo Dios pudo haber creado al hombre de tal manera que éste pueda actuar a partir de sí mismo y no de su causa primera absoluta. Es decir, de una parte, la razón humana requiere pensar en Dios la causa primera de su propio ser, por otra parte, necesita esa misma razón dar cuenta de la libertad del hombre, que es ante todo libertad respecto de una causa original que lo hubiese predeterminado, esto es: respecto de Dios. Lo que está en juego aquí es, por lo tanto, el

---

<sup>27</sup> Kant (2001): 64

<sup>28</sup> Kant (2001): 74

<sup>29</sup> Bernstein (2005): 47

concepto de Dios, pero no considerado éste en sí mismo, sino respecto del hombre, su criatura: “Para nosotros –escribe Kant- no se trata tanto de saber qué es Dios en sí mismo (su naturaleza), sino qué es para nosotros como ser moral (...)”<sup>30</sup>. Lo fundamental del concepto de Dios en la filosofía práctica de Kant se refiere a la necesidad de éste para dar cuenta no del “ser” del hombre, sino precisamente de su *deber ser*.

Dios ha querido que el hombre sea digno de su libertad, es decir, que sea un hombre moralmente bueno, pero esto es algo que sólo podría llegar a ocurrir en el tiempo. En sentido estricto es algo imposible empíricamente, pero a la vez es aquello en virtud de lo cual existe la historia:

“Pero alguien que llegue a ser no sólo un hombre *legalmente* bueno, sino un hombre *moralmente bueno* (grato a Dios), esto es: virtuoso según el carácter inteligible (*virtus noumenon*), un hombre que, cuando conoce algo como deber, no necesita de otro motivo impulsor que esta representación del deber, eso no puede hacerse mediante *reforma paulatina*, en tanto la base de las máximas permanece impura, sino que tiene que producirse mediante una revolución en la intención del hombre (un paso a la máxima de la santidad de ella); y sólo mediante una especie de renacimiento, como por una nueva creación (...) y un cambio del corazón, puede el hombre hacerse un hombre nuevo”<sup>31</sup>.

En una perspectiva histórica, sólo se puede constatar un progreso legal referido al fomento de las buenas acciones, no así un progreso moral. Pero esto se debe a que la moral no está sujeta a progreso alguno; no hay una historia de la razón práctica. De hecho, podría decirse que la idea de un hombre “moralmente bueno” no reconoce el concepto kantiano fundamental de *disposición moral*, por lo tanto, se puede inferir que ésta es en general la condición de un progreso moral en la historia. Por eso, precisa Kant, un hombre moralmente bueno sólo podría realizarse por una revolución, es decir, *de una sola vez*, rompiendo con la historia anterior en la cual no podría reconocerse. La posibilidad de constatar un progreso moral en la historia exige pensar la idea de un hombre moralmente bueno (bueno en sí mismo) como su fin, pero, a la vez, esta idea implica que su realización

---

<sup>30</sup> Kant (2001): 172

<sup>31</sup> Kant (2001): 69

no puede ser fruto de la historia. ¿Cómo pensar un proceso histórico de progreso moral, sin que ello implique la necesidad de su realización final en los hechos?

La historia en Kant no corresponde a una progresiva realización, más bien en esto consistiría la máxima expresión del mal radical: la ilusión de una gran obra final en la tierra (una “solución final” al problema del hombre). El progreso moral se manifiesta en las *instituciones de la sociedad*, no en la naturaleza humana misma:

“El dominio del principio bueno, en cuanto los hombres pueden contribuir a él, no es, pues, a lo que nosotros entendemos, alcanzable de otro modo que por la erección y extensión de una sociedad según leyes de virtud y por causa de ellas; una sociedad cuya conclusión en toda su amplitud se hace, mediante la Razón, tarea y deber para todo el género humano”<sup>32</sup>.

En sus textos sobre filosofía de la historia Kant señala explícitamente que la naturaleza humana –que se hace sentir en los individuos- permanecerá siempre la misma a lo largo de la historia, y en ese sentido permanece inscrita en el hombre su disposición al mal. La naturaleza del hombre no ha quedado en un origen cada vez más lejano en el tiempo, sino que en cierto sentido es siempre presente. Todos los logros de la cultura y la civilización están siempre amenazados por el sin sentido de esa naturaleza. En su conocido libro sobre la cuestión del mal, Rüdiger Safranski señala: “Quizá esta sospecha de caos [el abismo del caos de la materia despojado de todo fin] nos confronta con una dimensión especialmente terrible del mal en la que pueda caer el hombre en su búsqueda de sentido”<sup>33</sup>. Es decir, la moral en Kant opera como una contención de esa siempre inminente erosión del sentido, pero la propia razón podría conducirse hacia ese abismo en nombre de la ley moral.

El sujeto de la historia es la especie humana, en un itinerario que no tiene término. No sólo porque el final –aunque necesario de pensar- es siempre aplazado, sino también porque, en cierto sentido, el “comienzo” no se abandona nunca. Kant establece una diferencia entre sociedad ética (análogo a un estado de naturaleza) y sociedad civil ética. [“A una liga de los hombres bajo meras leyes de virtud según prescripción de esta idea se la puede llamar sociedad ética y, en cuanto estas leyes son públicas, sociedad civil ética (en

---

<sup>32</sup> Kant (2001): 118

<sup>33</sup> Safranski (2000): 167

oposición a la sociedad civil de derecho) o comunidad ética”<sup>34</sup>. Ahora bien, el concepto kantiano de sociedad ética hace de ésta una condición irreductible del hombre en cuanto que éste nunca abandona esa condición. Se trata del arraigo de la voluntad en la individualidad humana, lo cual impide la posibilidad de realizarse la comunidad ética como un estado en el cual el hombre se encontraría libre de toda coacción. En efecto, la comunidad no puede constituirse a sí misma (en nombre del principio de la libertad), pues ello implicaría la supresión total de la individualidad como sede de las inclinaciones (la disolución histórica de la individualidad en la especie humana), lo cual sería un contrasentido. La filosofía de Kant es, en todos los momentos de su desarrollo, una filosofía del *individuo*. Este punto es señalado explícitamente por Goldman: “el hecho de que nunca pudiera pasar del yo al nosotros, y de que a pesar del genio de Kant no superara los marcos del pensamiento individualista y burgués, constituye el límite último del pensamiento kantiano”<sup>35</sup>.

La idea de una “comunidad ética” sirve a Kant para referir el estado ideal al que debiera aspirar precisamente la individualidad humana, de allí que su realización, en cuanto que exigiría la disolución de dicha individualidad concreta, no es posible en la historia. En consecuencia, es necesario pensar la figura de un legislador supremo (Dios) como fundamento de la trascendencia del deber como mandamiento.

si la comunidad debe ser una comunidad ética, entonces [a diferencia de la comunidad política] el pueblo como tal no puede ser tenido él mismo como legislador. Pues en una comunidad tal todas las leyes están propiamente ordenadas a promover la moralidad de las acciones (que es algo interior, por lo tanto no puede estar bajo leyes humanas públicas) (...). Por lo tanto ha de haber alguien distinto que el pueblo para que una comunidad ética pueda ser mostrada como públicamente legislante. Sin embargo, leyes éticas no pueden ser pensadas como sólo procedentes originalmente de la voluntad de ese ser superior (...), porque entonces no se trataría de leyes éticas, y el deber conforme a ellas no sería virtud libre, sino deber jurídico, en el que cabe la coacción. Por lo tanto, sólo puede ser pensado como legislador supremo de una comunidad ética un ser respecto al cual todos los verdaderos deberes,

---

<sup>34</sup> Kant (2001): 118-119

<sup>35</sup> Goldmann (2012): 185

por lo tanto también los éticos, han de ser a la vez / representados como mandamientos suyos (...) <sup>36</sup>.

Esta necesidad de un Dios se desarrolla históricamente y es el fundamento de la Religión en general y de la Iglesia en particular. La existencia de la Iglesia como figura histórica corresponde a una fe histórica, no racional pura. La Iglesia sirve a la necesidad humana de realizar la fe mediante la obligación de un servicio a Dios. En efecto, los hombres, al no ser capaces de una fe pura, no pueden “pensar para sí su obligación de otro modo que como el estar obligados a algún servicio que han de hacer a Dios, en donde no importa tanto el valor moral interior de las acciones como más bien el que son hechas a Dios para (...) complacerle al menos mediante una obediencia pasiva” <sup>37</sup>. Por lo tanto, en la histórica los hombres conservan necesariamente una relación externa con Dios y, en eso, también con sus mandamientos. Si la historia de la Iglesia cumple un rol fundamental en la historia del hombre respecto del ideal de una comunidad ética, entonces ello no podría surgir directamente de la relación de servicio del hombre con Dios (relación en la que espera siempre un beneficio individual), sino de la naturaleza misma de los mandamientos de Dios, en cuanto que signifiquen un deber que se dirige al hombre como ser racional, en su universalidad, y no como individuo.

El concepto de una voluntad divina determinada según meras leyes morales puras nos permite pensar, así como sólo un Dios, también sólo una Religión, que es puramente moral. Pero si aceptamos leyes estatutarias de Dios y hacemos consistir la Religión en nuestro seguimiento de ellas, entonces el conocimiento de las mismas no es posible mediante nuestra propia Razón solamente, sino sólo por revelación (...) <sup>38</sup>.

En este último caso se trata, por tanto, de una fe histórica, racional pura. El pensamiento de Kant respecto de este problema se concentra en la *institución* de la Religión, no limitándose a indicar su naturaleza externa –meramente “estatutaria”- respecto del sentido del deber contenido en los mandamientos, sino preguntándose en qué medida hay una historia de esa institucionalidad que “colabora” con el progreso moral del hombre como especie.

---

<sup>36</sup> Kant (2001): 123-124

<sup>37</sup> Kant (2001): 129

<sup>38</sup> Kant (2001): 130



El planteamiento de Kant acerca de la relación entre la Iglesia y la moralidad es muy claro: “El signo distintivo de la iglesia verdadera es la universalidad”<sup>39</sup>. Por lo tanto, considerando lo que ha sido la historia concreta de la Religión y sus Iglesias, se tratará de determinar qué Iglesia es la que participa en sus contenidos doctrinales de esa universalidad; esto es: qué Religión en su relación histórica, participa del ideal racional de la comunidad ética. El problema, por cierto, no se reduce a una cuestión de contenidos ideológicos, sino que debe considerar, entre otras cosas, el hecho de que –como ya se ha señalado- la idea de aquella comunidad ética, si bien orienta el desarrollo histórico de la disposición moral del hombre, *no* es en sí misma *realizable* empíricamente. [Pues “la erección definitiva de ese Estado [la Religión universal de la Razón y, así a un estado ético (divino) sobre la tierra] está aún alejada de nosotros por una amplitud infinita”<sup>40</sup>]. No se trata de encontrar entre las religiones existentes, aquella que señale explícitamente el carácter históricamente “irrealizable” de la comunidad humana que propone, sino que basta con que en lo esencial de su mensaje se encuentre el ideal de la *universalidad*: “Así, con esta mira sólo podemos tratar la historia de aquella iglesia que desde su primer comienzo llevaba consigo el germen y los principios en orden a la unidad objetiva de la fe religiosa verdadera y universal, a la cual se acerca poco a poco”<sup>41</sup>. Esta Iglesia es, según Kant, la que corresponde a la religión cristiana. Lo fundamental es que se trataría aquí de exigencias que, al modo de imperativos morales, se dirigen al individuo desde su propia conciencia del deber, y por lo tanto le proponen en esa exigencia la consideración de la universalidad de sus pensamientos con relación al mundo. No se trata, por tanto, en lo esencial, de un saber acerca de lo que Dios quiere del hombre, sino de un saber del hombre en relación a su propio deber.

según la Religión moral (tal es, entre todas las religiones públicas que ha habido, sólo la cristiana) es principio lo que sigue: que cada uno ha de hacer tanto como esté en sus fuerzas para hacerse un hombre mejor; y sólo cuando (...) ha empleado la disposición original al bien para hacerse un hombre mejor, puede esperar que lo que no está en su capacidad sea suplido por una cooperación más alta<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> Kant (2001): 143

<sup>40</sup> Kant (2001): 152

<sup>41</sup> Kant (2001): 155

<sup>42</sup> Kant (2001): 65

También señala:

la verdadera Religión no ha de ser puesta en saber o profesar lo que Dios hace o ha hecho para que nosotros lleguemos a la beatitud, sino en aquello que nosotros hemos de hacer para llegar a ser dignos de ello, lo cual nunca puede ser algo distinto que aquello que tiene por sí mismo un valor incondicionado indudable y es por lo tanto lo único que puede hacernos agradables a Dios, y a la vez lo único de cuya necesidad puede todo hombre llegar a estar plenamente cierto sin erudición escrituraria alguna”<sup>43</sup>.

La necesidad que el hombre tiene de Dios –necesidad considerada en los límites de la sola razón- consiste en que aquél es consciente de que no está en su poder realizar el reino de la moralidad, en que el hombre sea completamente digno de la felicidad eterna. Necesita entonces pensar la existencia de un ser absolutamente superior que haga posible llevar a cabo la disposición moral existente en el hombre.

Puesto que el hombre no puede realizar él mismo la idea del bien supremo ligada inseparablemente a la intención moral pura (no sólo por el lado de la felicidad, sino también por el de la necesaria unión de los hombres en orden al fin total), y, sin embargo, encuentra en sí el deber de trabajar en ello, se encuentra conducido a creer en la cooperación u organización de un soberano moral del mundo por la cual es posible este fin, y entonces se abre ante él el abismo de un misterio / acerca de lo que Dios hace en esto, si en general algo ha de ser atribuido a Dios y qué es lo que en particular ha de serle atribuido, en tanto que el hombre, en todo deber, no conoce sino qué ha de hacer él mismo para ser digno de aquel complemento que o le es conocido o que al menos no le es comprensible<sup>44</sup>.

Pero el tiempo que requiere dicha “realización” es *todo el tiempo*. Es decir, no se trata de la necesidad de un determinado tiempo, sino de *tiempo* sin más. *El reino será posible mientras haya tiempo*. En el marco de la reflexión kantiana, podría decirse que la Religión cristiana es universal no sólo porque entre sus contenidos doctrinales fundamentales se encuentra el reino universal de Dios en la tierra: la –*comunidad ética*–,

---

<sup>43</sup> Kant (2001): 164

<sup>44</sup> Kant (2001): 171-172

sino también por la manera en que concibe el tiempo, esto es, como un tiempo que esencialmente es de *espera*. El cristianismo le da al hombre todo el tiempo, pues

para el juicio de los hombres, que sólo pueden estimarse ellos mismos y la fortaleza de sus máximas según el dominio que consiguen sobre la sensibilidad en el tiempo, dicho cambio sólo puede considerarse como una permanente aspiración a lo mejor, por lo tanto como una paulatina reforma de la propensión al mal en cuanto modo de pensar perverso<sup>45</sup>.

La espera es en principio infinita, pues la tarea misma lo es; de aquí que el ideal de la comunidad ética no cae simplemente en la condición de “lo imposible”, no sólo porque el cristianismo da un tiempo infinito, sino porque la naturaleza misma de la idea produce ese tiempo, en cuanto que siendo como obra final irrealizable, es sin embargo progresivamente *verificable* en la historia.

Paradójicamente la moral kantiana de las máximas racionales –por tanto, de la responsabilidad- comportaría en su seno, dado el desconocimiento último del contenido de la ley moral, un coeficiente de lo *indecidible*, lo cual implica necesariamente entonces el momento de la *decisión*. En su cuestionamiento a Kant, Onfray afirma que “Kant es culpable –y con él también el kantismo- de razonar alejado de la realidad del mundo, de la gente, de los hombres”<sup>46</sup>. Pero se trata más bien de lo contrario: la moral kantiana de las máximas es una forma de enfrentar el individuo la permanente amenaza de sin sentido que viene a la humanidad desde su facticidad. En esta perspectiva, la cuestión acerca de la moral kantiana enfrentada a nuestra contemporaneidad (que aquí ahora apenas mencionamos, al cerrar este artículo), nos plantea no sólo la realidad del individuo como engranaje de la política en la era de la técnica (el caso Eichmann, por ejemplo), sino también la pregunta por la moral como reserva crítica frente al cinismo nihilista en un clima de “fin de los tiempos”.

Es cierto que, como se ha señalado, “Kant no podía barruntar todavía adónde había de conducir el capitalismo atizado económicamente, y qué energías y motivos nuevos

---

<sup>45</sup> Kant (2001): 70

<sup>46</sup> Onfray (2009): 42

proporcionaría a la guerra la competencia capitalista”<sup>47</sup>; sin embargo, los conflictos y aporías a los que se enfrenta la reflexión moral en la actualidad nos remiten al horizonte kantiano de la reflexión moral sobre moral el mal. Por ejemplo, el modo en que Michael Ignatieff plantea el concepto de *mal menor* en el marco de la lucha contra el terrorismo: “derrotar el terror requiere violencia. Y también puede requerir coacción, engaño, secreto y violación de derechos. ¿Cómo pueden las democracias recurrir a estos medios sin destruir los valores que defienden? ¿Cómo pueden recurrir al mal menor sin sucumbir al mayor?”<sup>48</sup>. Acaso sea precisamente en los conflictos morales, en principio “sin solución”, que la realidad del mundo propone hoy al individuo, en donde el horizonte kantiano de la reflexión moral sostiene una paradójica contemporaneidad.

## BIBIOGRAFÍA

Hannah Arendt: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*: Barcelona, Lumen, 1967.

Richard J. Bernstein: *El mal radical. Una indagación filosófica*, Buenos Aires, Lillmod, 2005

Lucien Goldmann: *Introducción a la filosofía de Kant. Hombre, comunidad y mundo*, Buenos Aires, Amorrortu, 2012.

Michael Ignatieff: *El mal menor. Ética política en una era de terror*, Bogotá (Colombia), Taurus, 2005

Immanuel Kant: *La Religión dentro de los límites de mera Razón*, Madrid, Alianza, (traducción Felipe Martínez Marzoa), 2001

Michel Onfray: *El sueño de Eichmann*, Barcelona, Gedisa, 2009.

Paul Ricoeur: *El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología*, Buenos Aires, Amorrortu, 2011

Rüdiger Safranski: *El mal o el drama de la libertad*, Barcelona, Tusquets, 2000

---

<sup>47</sup> Safranski (2000): 122

<sup>48</sup> Ignatieff (2005): 7