



La Doctrina Kantiana del mal radical

Autor:

Estévez, Agustín V.

Tutor:

1981

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Grado

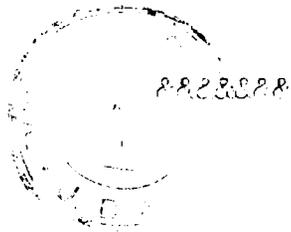


Defendida 23-3-81.

| | |
|--------------------------------|----------|
| FACULTAD de FILOSOFIA y LETRAS | |
| Nº. 845.533/3 TGA | |
| 12 MAR 1981 DE | |
| Agr. | ENTRADAS |

Tesis 1-9-1

LA DOCTRINA KANTIANA DEL MAL RADICAL



Estevez, Agustín V.

AGUSTIN ESTEVEZ

1981.



I N D I C E

| | |
|---|------------|
| Introducción | 1 |
| PRIMERA PARTE: Exposición y comentario de la doctrina del mal radical. | |
| 1.- Cuestiones preliminares | 11 |
| 2.- Algunos problemas de la Introducción | 13 |
| 3.- La cuestión de las disposiciones: una antropología incidental | 25 |
| 4.- El concepto de propensión al mal | 30 |
| 5.- La tercera sección del Ensayo sobre el mal radical | 42 |
| 6.- El problema del origen del mal | 54 |
| SEGUNDA PARTE: La conversión y el libre albedrío | |
| 1.- Cuestiones preliminares | 69 |
| 2.- El concepto de libre albedrío | 71 |
| 3.- La Conversión | 82 |
| TERCERA PARTE: Consideraciones finales | 98 |
| NOTAS | 116 |
| Bibliografía | 132 |

I N T R O D U C C I O N

La doctrina de la religión en Kant, tal como aparece en La Religión en los límites de la mera razón (1), nunca ha dejado de sorprender y de plantear numerosas dificultades.

La afirmación de un mal radical en la naturaleza humana escandalizó a muchos Aufklärer contemporáneos que habían considerado a Kant su maestro. ¿Cómo compaginar, en efecto, la primacía de la moralidad expresada en el gran principio de la autonomía con el reconocimiento - tanto más sospechoso cuanto más tardío en la obra del filósofo - de un mal irreductible al error, de un mal que introducía subrepticamente temas y dogmas cristianos que no estaban presentes en los fundamentos del sistema crítico? Principalmente Goethe y Schiller expresaron su repulsa, pero las graves dificultades que tuvo Kant con la censura cuando intentó publicar la segunda parte de La Religión... nos muestran que la doctrina del mal radical era algo más que un mero compromiso con la ortodoxia cristiana.

La oposición de sus contemporáneos parece haber sido un malentendido. En efecto, en la primera parte de La Religión... publicada como un ensayo separado en el Berlinische Monatschrift, el mal aparecía con un carácter mucho más radical que el que ha de presentar más tarde integrado a los demás temas de la obra definitiva. Se explica así, al menos en parte, la reticencia que han podido tener los críticos con respecto a esta cuestión. Sólo conocieron la primera parte de

La Religión... e ignoraron que lo que allí se decía constituía una vieja e indiscutible convicción de Kant; en este sentido su correspondencia muestra que los principales temas de la religión ya estaban listos hacia 1770 y que el del mal en particular se remonta muchísimo más atrás. Como convicción inclusive hay que referirlo a la formación pietista de Kant (2). Por lo tanto, se podría decir que la noción de mal no es nueva y sí lo es en cambio la función que el mal va a cumplir en el seno de La Religión... (3) .

Pero dejando de lado el posible malentendido de una obra que se publicó en partes, es preciso reconocer que la cuestión del mal presenta en Kant sus propios problemas.

Lo primero que llama la atención es la aparición tardía de esta doctrina. Si el mal constituía una antigua convicción de Kant, ¿por qué no hay un desarrollo sistemático en las obras críticas? ¿Por qué Kant esperó casi el fin de su vida para tratar lo que constituía una de sus más firmes convicciones?

No menos sorprendente es la novedad que la doctrina del mal introduce en el pensar kantiano. Con ella se abre a la razón una genuina dimensión religiosa ausente en los postulados de la Crítica de la Razón Práctica. La razón está capacitada ahora para confrontarse con el cristianismo y completar su dimensión ética con una visión religiosa y escatológica del hombre. A la vez notamos en La Religión... una teoría desarrollada y conclusiva sobre el mal; una vez más nos preguntamos ¿Cómo es posible que Kant no haya hecho alusión en sus obras críticas a una doctrina que debía haber tenido en mente? Se ha querido responder a esta pregunta tratando de buscar el tema del mal en otras obras de Kant con el fin de encontrar algo así como la evolución

de su pensamiento con respecto a este tema; pero surge aquí la dificultad de los distintos significados que Kant atribuye al término 'mal'.

En los escritos jurídico-políticos y de filosofía de la historia (4) el mal aparece como el antagonismo que fuerza al hombre y a los estados a entrar en relaciones jurídicas. Es pues el motor mismo de la historia que viene a manifestar, por un juego de oposición , el plan oculto de la naturaleza . Este mal está integrado a una visión teleológica y progresiva de las acciones humanas , está justificado por un principio de finalidad y es el medio por el cual éste se da su realidad . El mal, lejos de ser algo injustificable , es la salida del hombre del puro estado de naturaleza. Lo que es mal para el individuo, por el trabajo y el sacrificio que la razón le impone , es un bien para la especie.

En la primera parte de La Religión... en cambio, el mal aparece al nivel de la máxima del albedrío ; es un problema moral y , en cuanto tal, estrictamente perteneciente a la esfera individual. Mientras que el mal como antagonismo entre los intereses individuales y comunitarios tiene una exterioridad, para él como para la buena intención no hay jamás demostración posible ; la corrupción en que el mal consiste es absolutamente interior y no hay fuerza humana que pueda prevalecer sobre ella.

De las diversas significaciones que el mal presenta en las obras de Kant , surgen consecuencias también diversas.

El mal justificado del antagonismo es siempre superable por las fuerzas humanas. Es así que para Kant la historia, como dimensión en la que paulatinamente se va desarrollando el i

deal del derecho, es obra estrictamente humana. Por difícil que sea la instauración de un derecho cosmopolita y el ideal de una sociedad de naciones, el hombre se ha de bastar para lograrlo con sus propias fuerzas.

El mal moral en cambio es injustificable, no podemos hallar para él una propiedad determinada de la naturaleza humana, su sentido moral requiere que sea obra de un acto indeducible del albedrío. No hay acción humana exterior que arranque una mala máxima y sin embargo, por impotente que sea el albedrío humano, no deja de manifestarse para Kant la exigencia moral del "debo, luego puedo". Esta exigencia tiene algo de sobrehumano y parece requerir, en su realización, de un poder divino, de un Dios capaz por su omnipotencia y su justicia de escrutar el corazón humano.

Todas estas dificultades nos conducen a lo que consideramos la cuestión central de la doctrina del mal. ¿Presupone el mal radical, tal como aparece en la primera parte de La Religión..., una experiencia más allá de la ética que pueda concebirse ya como una opción filosófica, ya como una vivencia religiosa? ¿O más bien tiene el mal que ser interpretado en conexión estrecha con la ética, reduciendo, en cierta medida o aún totalmente, lo que tenía de irreductible en la otra alternativa?

No se trata de elegir una opción en detrimento de la otra. La doctrina del mal radical es incomprendible sin la fundamentación ética que la precede y que en cierta medida tendrá, en el tema de la conversión, que prevalecer sobre el mal.

Se trata, mas bien, de qué alternativa enfatizar.

Si se sostiene que el mal presupone una experiencia religiosa o una opción filosófica que esclarece o ilustra textos sagrados de una religión positiva, habrá que concebir al mal como irreductible. En toda tarea de totalización estará presente como lo injustificado que permanentemente acecha.

Si se lo interpreta exclusivamente en función de la ética, se hace, en cierta medida, del mal, la condición de manifestación del bien. En esta alternativa se integra al mal a la tarea de totalización como un momento necesario. En este caso el mal es reducido a ser pura negatividad y ya no es posible hablar de una dimensión irreductible del mal.

Esta delicada cuestión ha dividido a los intérpretes. Unos han destacado el carácter injustificado del mal y han mostrado así las raíces religiosas que tiene el tema en Kant. En cambio otros, destacando el elemento moral, han acentuado el momento de la superación del mal considerando el tema de la Comunidad ética como la novedad más profunda de La Religión...

Jean-Louis Bruch ha sintetizado estas posibilidades de exégesis afirmando que ambas son a la vez legítimas: "... hemos elegido aquella exégesis que otorga a la teoría del mal radical la posición clave. En una humanidad trabajada por el mal, la comunidad ética no llega a instaurarse verdaderamente, ni a fortiori a imponer sus fines... si se puede hablar de progreso, él está cortado por recaídas y no puede tomar la forma de un progreso ético-religioso que conduzca a la humanidad a la realización de un Reino de Dios sobre la Tierra... Pero si se toma como pivote de La Religión... la constitución de una Comunidad ética y de un Reino de Dios sobre la Tierra, es claro que entonces cambian todas las perspectivas: El mal radical está defi-

nitivamente vencido, el individuo se integra a la comunidad y la historia se dirige hacia una realización intramundana" (5). Sólo diremos que la elección de esta alternativa se hace desde fuera de los textos kantianos; quizá tratando de resolver algo que el propio Kant había dejado deliberadamente en estado aporético.

Nos esforzaremos por mostrar en una lectura detenida de la primera parte de La Religión... que allí nos encontramos ante dos discursos de distinto origen. Uno de ellos transcribe una profunda experiencia religiosa y remata en el extraño concepto de una propensión al mal innata en la naturaleza humana. El otro discurso concilia esa experiencia con la moralidad, y culmina en la teoría que concibe al mal como una inversión de las máximas y como un hecho del albedrío. Este discurso continúa a lo largo de toda La Religión..., sólo consideraremos aquí su conexión con el tema de la conversión. Tema que será objeto de una segunda parte donde lo abordaremos junto al problema del albedrío. En la medida que el mal es un hecho del albedrío, será preciso distinguir distintas acepciones del concepto de libertad en el contexto de la filosofía práctica de Kant. Con los datos obtenidos abordaremos la última parte del trabajo, en donde confrontaremos nuestra propia tesis con la interpretación de Eric Weil sobre el mal radical.

Para nosotros el mal, aunque incomprendible sin el discurso moral que lo exterioriza, sigue permaneciendo un dato previo, irreductible y que en todo momento pone un límite a toda tarea de realización y de promoción humana.

Para Weil el mal se integra como el momento negativo necesario para alcanzar un nivel más elevado de realización de la moralidad. Es más un pasaje que un límite.

Las consecuencias metodológicas son diversas: si consideramos al mal como un dato irreductible hay que reconocerle a La Religión... un método que combina lo racional y lo revelado. Si se considera al mal como una pura negatividad se termina por hacer del hecho religioso - al cual el mal remite necesariamente - un hecho natural. Como lo dice el propio Weil se asistiría por mediación del Ensayo de Kant a un "cristianismo sin escándalo" (6).

.

. . .

La aporética señalada se manifiesta especialmente en el método peculiar con que Kant abordará el mal en La Religión... Ese método es suscitado y estimulado con el tema del mal, pero se amplía a todo el drama humano de la conversión y se constituye en un nuevo modo de acceso al fenómeno religioso.

El mal aparece como un nuevo dato, no deducible a partir de las críticas. Inclusive parece contradecir conceptos tan esenciales a la filosofía kantiana como el de autonomía. La afirmación sin retaceos de un mal radical parece poner graves reparos al dominio de la ley moral sobre la voluntad humana. Al menos nos obliga a completar una dimensión de la libertad - la del albedrío - que las obras críticas, centradas sobre el concepto de autonomía, no tematizaban del todo.

No cabe duda de que la experiencia del mal no puede en-

marcarse del todo en una pura deducción. Siendo originariamente en Kant una convicción, presenta su peculiaridad a un sistema racional ya constituido. El mal se presenta acompañado de armónicos religiosos. En efecto, siendo el sentimiento de una distancia infinita entre la perversión de la voluntad humana y la exigencia de la ley, llama a una asistencia divina y a una conversión. Confesar el mal es reconocer que en nosotros hay una mancha que nada puede borrar y es al mismo tiempo estar en camino de superarlo; hacernos grates a Dios por la dura tarea de una conversión efectiva. Transcribir esa experiencia en un discurso filosófico, significaba para Kant aplicar su método crítico a un factum en principio ajeno a él, que no se imponía con la misma fuerza que el factum de la ciencia o el de la ley moral. Era aplicar su estricto racionalismo a un terreno que estaba protegido tanto por el Estado como por la Iglesia visible. Era aplicar su racionalismo a un sistema de creencias, hechos e instituciones, fundados en una fe positiva ajena por su origen a la fe racional.

El problema que Kant tuvo con la censura más allá de su situación enojosa, le sirvió para precisar un nuevo método para el tratamiento de la fe positiva y el dato revelado. La razón kantiana rigurosamente delimitada, en cuanto entendimiento, a un ámbito empírico, puede en cuanto razón pensar lo absoluto, pensar y tener fe en aquellos objetos nouméricos que constituyen lo esencial de los intereses humanos. El tema de la Vernunftglaube, aunque referido al uso práctico de la razón, posibilita sin embargo una interpretación no reductora del dato revelado, que se opone al deísmo de la Ilustración.

Kant, en lo esencial, permanece un Aufklärer; todo tiene que someterse para probar su valor al tribunal de la razón, incluso la religión. El mayor servicio que la razón puede hacerle a la religión es mostrar que esta última es precursora de aquélla, que religión y razón no se contradicen. Al admitir una fe racional y rechazar el entendimiento reductor de los Aufklärer extremos, Kant estaba capacitado para captar mucho más objetivamente que aquéllos los datos revelados. Inclusive la razón, aún en sus límites, podía ilustrar con relatos escriturarios y dogmas religiosos aquellas cuestiones que sobrepasaban a sus facultades.

Mostrándonos Kant en su filosofía trascendental una razón ampliada y no reductora, puede usar en adelante y con plena tranquilidad de conciencia, datos bíblicos, o manifestar lo incomprendible para la razón. En este sentido las dificultades con la censura, lejos de obstaculizar el pensar kantiano, han favorecido el alumbramiento de un nuevo método para tratar la relación entre filosofía y cristianismo. La peculiaridad de este método es ubicarse en la frontera de dos dominios expuestos siempre a mutuas interferencias: filosofía y teología, fe filosófica y fe revelada.

Retengamos el carácter híbrido de este método. Por un lado consiste en reconocer plena autonomía y legitimidad a la razón para tratar el dato revelado. En segundo lugar recusa la reducción de la revelación que hace la reflexión filosófica para conciliarla con una religión natural o de pura razón.

Para Kant la religión pura, la que se expresa en los postulados de la razón práctica, constituye el criterio de legi

timación de toda fe positiva. Lo que no concuerda con la moralidad es rechazado. Pero en la religión positiva nos encontramos con dogmas que sin ser aceptados por la moralidad tampoco son rechazados. Estos dogmas sin un sentido inmediatamente moral, constituyen lo específico e irreductible de una fe histórica. La originalidad de Kant consiste en no hacerlos desaparecer y preservar esos momentos. Para él no se trata de reducir la religión revelada a la religión pura, sino de encontrar en el núcleo de la religión revelada, la religión pura. El ideal es para Kant que el cristianismo llegue a ser para la razón filosófica un objeto verdaderamente interno.

Este método híbrido produce una mutua impregnación de lo racional y lo religioso. Si por un lado la fe religiosa parece reducida por la rígida exégesis basada en una hermenéutica moral, por el otro la moral misma de Kant es referida a una dimensión religiosa que la complementa y la esclarece en sus temas centrales.

P R I M E R A P A R T E

EXPOSICION Y COMENTARIO DE LA DOCTRINA DEL MAL RADICAL.

1.- Cuestiones preliminares.

El método aporético que Kant usa en el Ensayo, constituye un esfuerzo por concebir en armonía con su filosofía trascendental una profunda convicción arraigada en una experiencia a la vez personal y religiosa. Podríamos quizás llamar a esa experiencia: visión moral del mundo.

Esa visión moral del mundo constituye una opción por la finitud. En ella el mal sería el signo de lo irreductible, de lo que pondría en jaque toda tarea de totalización, preservando la distancia entre lo universal y lo particular. Hegel, que tuvo clara conciencia de este dualismo que lo separaba de Kant, calificó a la filosofía de este último como una mala infinitud. Es que justamente en el "Sollen" se ligan y a la vez se separan la exigencia de lo universal que expresa la ley y la naturaleza de lo singular, expresada en las inclinaciones de una voluntad finita.

Pero la distancia que expresa el "Sollen" no es sólo la de lo finito e infinito, sino la distancia mucho más insuperable, y significativa desde el punto de vista moral, que hay entre una mala voluntad y la exigencia de la ley que aún está presente en la mala voluntad. Kant habla justamente en la primera parte de La Religión... de un habitar conjunto en el hombre del buen y del mal principio.

Lo significativo del mal en la visión moral del mundo es su referencia a una elección absoluta, que estando fuera del tiempo tenemos que ejercitarla en todo instante. El instante es aquí la forma misma de la eternidad: lo presente, el ámbito mismo de la presencia que recusa al confesar el mal toda pseudo-totalización que, hacia el futuro o hacia el pasado, enajene esa dimensión de presencia del presente.

Reconocer el mal es admitir que la vida moral sólo tiene consistencia para el presente. Es admitir que la tarea de la moral es convertir a un hombre caído. Es sostener en los límites de la moralidad la necesidad de un ser supremo y de una justificación para satisfacer una culpabilidad infinita.

El mal es el misterio de una libertad que se niega a sí misma; de un albedrío que puede enajenarse y hacer perder al hombre su imago dei, o elevarlo a su verdadero concepto que en Kant está expresado por la ley moral.

. . .

Otra cuestión que se puede plantear, y que Kant ha planteado expresamente en el segundo prefacio de La Religión ..., es la de si esta obra habrá de requerir para ser comprendida de los resultados obtenidos en las obras críticas.

Kant nos dice: " para comprender esta obra según su contenido esencial es necesaria solamente la moral común, sin meterse en la Crítica de la razón práctica..." (1). Este texto es de importancia porque vendría a expresar que La Religión...

es más una aplicación de los resultados de la Crítica que una continuación de la misma.

La cuestión del mal hay que concebirla como una aplicación de los resultados de la filosofía trascendental a una experiencia que no estaba incluida en las obras críticas.

La doctrina del mal radical en La Religión... es una especificación de la moral. Mientras los textos críticos se ocupan del fundamento de la moralidad, La Religión ... al introducir el tema del mal, y al concebir la naturaleza como un cierto uso de la libertad nos da las bases para una antropología moral (2).

Esta antropología moral no difiere en absoluto de la moral común, no es más que la confirmación de la experiencia moral inmediata, que a su vez está presupuesta tanto en la Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres como en la Crítica de la Razón Práctica.

" Hay que distinguir la situación real de La Religión... y sus condiciones de inteligibilidad " (3). Después de todo la moral común que presupone La Religión... no es otra que aquella sobre la cual la Crítica ha puesto su condición de posibilidad.

2.- Algunos problemas de la Introducción.

Comienza Kant por referirse a dos opiniones: la primera tradicional y muy antigua que sostiene que el mundo va de mal en peor; la otra mucho más moderna que afirma por el contrario que el hombre es bueno y es posible esperar un mejoramiento mo

ral para él. Kant recoge estas opiniones sin pronunciarse sobre su validez, las toma simplemente como datos de una experiencia histórica y moral.

Con todo observa que la opinión pesimista parece concordar más con la experiencia; la del mejoramiento, "menos extendida", es por el contrario "...un benévolo supuesto de los moralistas desde Séneca hasta Rousseau" (4). Esta última opinión serviría para cultivar un germen de bien que eventualmente se hallase en el hombre. Este parecer se hace plausible si se piensa que si el hombre es sano de cuerpo no hay razón para excluir esa salud del alma.

Sin salir de la experiencia Kant se pregunta si acaso no se rá más justa una tercera opinión; aquella que sostiene que el hombre no es ni bueno ni malo, o ambas cosas a la vez: en parte bueno y en parte malo. En este momento cesa Kant de referirse y de confrontar opiniones de la experiencia para poner la cuestión central de la Introducción: ¿Qué significa llamar bueno o malo a un hombre? En la medida que bueno y malo son calificativos morales, ambos remiten al concepto de libertad, y con esta última noción se pasa de un plano empírico a uno trascendental.

No llamamos bueno o malo a un hombre porque realice acciones malas o buenas, acciones contrarias o conformes al deber. De malas acciones sólo podemos inferir máximas particulares malas que en cuanto tales son insuficientes para calificar al autor de malo. Kant piensa este calificativo en el sentido más universal, malo o bueno por naturaleza.

El carácter universal de la atribución tiene que remitir a una máxima fundamento que comprometa toda la libertad del albedrío. Esa máxima no puede remitir a otro principio, pues en e-

se caso yo no podría imputarme el carácter que doy a mi libertad. De la máxima fundamento sólo puedo decir que es un acto de mi libertad. Este acto lo tengo que pensar fuera del orden fenoménico, ya que en este orden sólo encuentro acciones y máximas particulares que infiero a partir de ellas. En el acto originario de mi libertad estoy en cambio decidiendo lo que voy a ser para siempre.

Llamar pues malo a un hombre no significa otra cosa que poner a la base un fundamento inteligible y universal de todas las máximas particulares malas. Mostrando la base moral del calificativo, Kant excluye toda referencia a la experiencia para dirimir la cuestión del carácter del hombre.

No cabe duda que en este texto de la Introducción Kant está pensando en que el hombre es malo por naturaleza; por eso nos dice: "a fin de no encontrarse inmediatamente aquí con la expresión naturaleza..." (5). Pero ¿ qué significa 'naturaleza' en la expresión el hombre es malo por naturaleza?

Kant reinterpreta el concepto de naturaleza a la luz del concepto de libertad. Nos recuerda que si interpretamos el término 'naturaleza' en su sentido habitual no podemos compatibilizarlo con el de libertad, ya que 'naturaleza' es el orden de la necesidad natural y de la heteronomía.

Introduce una nueva y extraña acepción: " por naturaleza del hombre se ha de entender sólo el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas) que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos, dondequiera que resida ese fundamento" (6). Con este sentido inusual Kant quiere aludir al carácter radical, libre e intemporal de la elección que establece la máxima suprema. 'Naturaleza' de

signa " la libertad finita de un ser racional creado que tiene el poder de determinarse en función de una máxima suprema libremente elegida" (7). No otra cosa que un modo de ser de la libertad que proviene de la libertad. Redefinido el término de este modo , se puede comprender sin confusión el juicio de que el hombre es bueno o malo por naturaleza. Naturaleza no significa un orden contrario a la libertad, sino un fundamento subjetivo de la adopción de la máxima suprema, fundamento que es incomprensible para nosotros - es un acto indeducible de la libertad - que además debe ser atribuido universalmente al hombre, de " modo tal que exprese el carácter de su especie" (8).

Aún cuando Kant parece referirse indistintamente al carácter bueno o malo de la especie, siempre tiene ante la vista el juicio: "el hombre es malo por naturaleza", para él un hecho y una convicción. Y usa el concepto de naturaleza para expresar las notas más irreductibles de esa experiencia. Y usa deliberadamente un término que sabe ha de producir un pequeño escándalo en la mente del lector. Lo hace conscientemente para expresar el carácter ambiguo del mal: un hecho del albedrío y en cuanto tal imputable, pero a la vez fruto de una decisión intemporal que compromete imborrablemente a toda la especie humana.

Racionalmente construido, estrictamente definido, lo esencial del concepto de naturaleza parece residir en su intención de destacar un aspecto del mal irreductible a las exigencias racionales de la moralidad.

Decir que el hombre es malo por naturaleza significa que en él hay un fundamento incomprensible de la adopción de la máxima mala suprema; que esa elección intemporal se transmite a to -

das sus decisiones temporales, comprometiendo su albedrío y a la vez caracterizando a la especie. El término 'naturaleza' enfatiza lo incomprensible, el carácter imborrable de la máxima suprema, la universalización de la misma, que pasa a caracterizar a la especie. En suma, el carácter comprometido de la libertad que debe ser atribuido a la libertad misma.

Toda esta ambigüedad del término 'naturaleza' será recogida a su tiempo por el concepto de propensión. Por el momento observemos que el concepto de naturaleza se relaciona en nuestro texto con otro no menos extraño que reitera en su nivel la irreductibilidad del mal: su carácter innato.

Detengámonos primeramente en el término 'carácter' de la expresión 'carácter de la especie'. Con él quiere aludir Kant al fundamento de adopción de la máxima suprema. Pero este término aparece en un amplio contexto que va desde la Dialéctica trascendental hasta la Antropología, pasando por el texto de La Religión.... No podemos en los límites impuestos a nuestro trabajo referirnos en detalle a la evolución de esta noción de carácter.

En la Dialéctica trascendental el carácter inteligible "operando la síntesis entre la libertad práctica y la libertad trascendental" (9) designa esencialmente una ley. Decir de una causa eficiente que tiene carácter es decir que tiene una ley de su causalidad.

Siendo el hombre a la vez un ser sensible e inteligible tendrá un carácter empírico e inteligible a la vez. El primero expresa su subordinación a una ley natural y empírica; el segundo alude a la posesión de una facultad inteligible - la razón -

dotada de una causalidad nouménica. El carácter inteligible expresa la imputabilidad; el hecho de que el hombre es actor responsable de sus actos.

Pero mientras en la Crítica de la razón pura el concepto de carácter es una idea que funciona como fundamento de imputabilidad de las acciones libres, en la Crítica de la razón práctica " el carácter es concebido como resultado de una elección intemporal por la cual el sujeto razonable determina libremente la totalidad de sus acciones en el mundo sensible " (10). Finalmente en el texto de La Religión... se especifica el contenido de esta elección.

En el texto que comentamos la noción de carácter apunta a una decisión originaria del libre albedrío, por eso como veremos el carácter se aplica tanto a la buena como a la mala máxima.

Un texto de la Antropología desde el punto de vista pragmático (11) nos ayuda a caracterizar este concepto en cuanto ligado al albedrío. El carácter indica lo que el hombre ha de hacer por sí mismo. Por eso es preciso excluir el temperamento y el natural, que sólo expresan lo que la naturaleza en su sentido exterior ha hecho del hombre.

El carácter que importa es el moral; lo que en una decisión radical y originaria me he decidido a ser. Kant insiste en que el carácter es siempre adquirido (12) y es el fundamento de la conducta en general (13).

Si hablamos ahora de carácter inteligible no se puede entender otra cosa que una causalidad racional y por lo tanto una afirmación taxativa de que el hombre según sus disposiciones ra-

cionales es bueno. Es desde la perspectiva de este carácter inteligible que el mal "... que comporta una contradicción en sí mismo, no tiene carácter" (14). Siendo el mal una privación no puede atribuírsele una causalidad positiva; es pues una impotencia, un obrar de la libertad contra sí misma. Si se recuerda la acepción general de ' carácter ' en la Crítica de la razón pura, no puede hablarse de una ley del mal.

Pero es indiscutible que el hombre manifiesta " un activo deseo de lo ilícito..." (15), un deseo del mal, una propensión a él " que se despierta tan pronto el hombre comienza a hacer uso de su libertad..." (16). Y así " el hombre a causa de su carácter sensible, puede ser considerado como malo por naturaleza si se habla de la especie " (17). Si referimos este texto al de La Religión..., podemos ver que el término 'carácter' indica la cualidad de la máxima adoptada por el albedrío en una elección originaria y que lo caracteriza universalmente.

La expresión " carácter sensible " que Kant usa en el texto de la Antropología..., alude a una voluntad finita que puede optar tanto por la ley moral como por una máxima contraria a la misma. Cuando habla de " carácter inteligible " se representa siempre una voluntad pura, es decir, la que sólo puede determinarse por la ley. Sólo de ella se puede decir que tiene un carácter, es decir, una ley de su causalidad. Es pues sólo desde la perspectiva del carácter inteligible que el mal no tiene carácter. Si aludimos en cambio a la voluntad finita, podemos hablar con todo rigor de un carácter malo de la especie y con ello nos referimos a la libre opción de una máxima suprema que resiste a la ley moral.

Concluye Kant el texto de la Introducción afirmando que el carácter (bueno o malo según la máxima suprema elegida) debe ser concebido como innato (18).

Este término de innatez (Angeborenheit) no deja de ofrecer sus dificultades a lo largo de toda la primera parte de La Religión... . Al igual que el concepto de naturaleza él también tiene que ser visto a la luz de la libertad.

El carácter de la especie tiene que ser innato en cuanto él ha de ser presupuesto en todo uso empírico de la libertad. Pero a la vez debe ser concebido como adquirido (si es bueno) o como contraído (si es malo), lo que implica que el hombre debe ser el autor y el responsable de tal o cual carácter. Lo innato reside en que esta responsabilidad se desarrolla a partir de una elección intemporal operada por el hombre mismo.

Nos parece que lo esencial de este concepto es una cierta función negativa. Atribuir innatez a un carácter moral es tanto como decir que no podemos encontrar para él un primer acto en el fenómeno a partir del cual podríamos, por así decir, fecharlo. Kant lo dice con toda claridad: "... el primer fundamento de la adopción de nuestras máximas que a su vez ha de residir él mismo en el libre albedrío no puede ser un hecho que pudiera ser dado en la experiencia, el bien o el mal en el hombre es llamado innato sólo en el sentido de que es puesto a la base antes de todo y so de la libertad dado en la experiencia..." (19).

El concepto de innatez expresaría el carácter incomprendible del fundamento de adopción de la máxima suprema y el carácter indarraigable de la máxima suprema del albedrío en relación con toda acción que el hombre pueda realizar en el orden fenomenal.

Un comentarista ha observado la dificultad del término 'innato' (20), mostrando las connotaciones teológico-religiosas y la referencia que el mismo tiene a un contexto bíblico. Lo singular del caso es que Kant habría dejado de lado esta significación más técnica, para usar el término en un sentido inmediato. Nos dice, en efecto, que el fundamento de la adopción de la máxima suprema "... es representado como presente en el hombre al mismo tiempo que con el nacimiento" (21).

Podemos concluir haciendo una mención a la relación que el concepto de innatez tiene con el de naturaleza. Mientras que el concepto de naturaleza alude al carácter radical y universal del mal, el concepto de innatez se refiere tanto a la inconcebibilidad del mal como a su carácter indesarraigable. Importa destacar que ambos conceptos constítuyen ese discurso híbrido con el que Kant intenta aprehender una experiencia que no se puede reducir a la de la moralidad.

.

. .

En la la observación Kant retoma la cuestión del juicio disyuntivo: " el hombre es bueno o malo por naturaleza " .En la Introducción había estado a punto de abordar el problema pero surgió el término naturaleza que lo obligó a hacer un rodeo. Ahora vuelve a preguntarse si esa disyunción es justa; ¿ no será más correcto decir, y eso basándose en la experiencia, que el hombre es tanto bueno como malo? Hay que observar que cuando admitimos un término medio, eso es justo para las acciones humanas

en el fenómeno, pero nunca para la calificación de las intenciones. Admitir un término medio en el orden de lo moral sería tanto como hacer perder firmeza y precisión a la vida moral.

Ubicándose del lado de los rigoristas, aquellos que no admiten términos medios ni en las acciones ni en los caracteres (22) Kant no sólo expresa una convicción sino también un principio metodológico esencial de su sistema moral.

Ha de ser excluida de la fundamentación de la moralidad toda consideración de tipo empírico y antropológico. Esta exigencia racional de pureza, ya expresada tanto en la Fundamentación de la Metafísica de las costumbres, como en la Crítica de la razón práctica se presenta ahora en La Religión ... como la exclusión de todo término medio en la elección de la máxima suprema. ¿Qué otra cosa sería este término medio sino una coalición, una reunión facticia de principios racionales y empíricos? Pero este sincretismo Kant ya lo ha excluido en la Fundamentación... como el responsable de ocultar el verdadero principio de la moralidad. La inconsistencia del mismo y su inmoralidad intrínseca residen en que pone sobre un mismo plano los móviles racionales y los empíricos, resultando de ello un oscurecimiento del albedrío.

El rigorismo aplicado al albedrío consiste en afirmar que no hay término medio en relación con la ley; o nos conformamos a ella y somos buenos, o la resistimos y somos malos. Para probar que no puede haber indiferencia del albedrío en lo concerniente a la moralidad Kant acude a una obra fechada en 1763, lo que nos muestra que la cuestión del mal es, al menos en lo conceptual, deudora del período precrítico. Esta obra, el Ensayo

para introducir en filosofía el concepto de magnitud negativa (23) , introduce el concepto de oposición real. Por él se establece que para aniquilar una fuerza física o moral es preciso una fuerza antagónica, que no es una mera ausencia del principio opuesto (defectum) , sino una efectiva y positiva oposición.

Si aplicamos el concepto de oposición real a la cuestión del mal, y Kant lo hace expresamente en una nota de la observación, tenemos que concluir que el mal moral no es una pura ausencia de bien, sino una resistencia positiva al bien; en términos del Ensayo ..., un bien negativo, una privación.

Ahora bien, un albedrío que se determina y acoge la ley moral en su máxima es moralmente bueno. Pero si la ley no determina al albedrío en relación a una acción debida, entonces , por el concepto de oposición real, tiene que haber acogido un principio que se opone a la ley y que le resiste positivamente; por tanto un principio inmoral que califica a una mala voluntad. Y en cuanto este motivo opuesto a la ley solo puede determinar la voluntad porque el hombre lo acogió libremente en su máxima, Kant puede concluir ahora con toda necesidad que el hombre nunca es indiferente para con la ley moral (24). Con este se asegura firmeza y universal acceso al principio moral y se hace al hombre absolutamente responsable de su opción, la cual lo compromete definitivamente. Esta opción (por o contra la ley) ha de ser una máxima originaria que determina todas las máximas particulares.

Kant da por último una prueba de lo absurda que sería toda adopción de un término medio moral, un latitudinarismo en

moral. Sostener que el hombre es en parte bueno y en parte malo, sería sostener que ha adoptado una máxima universal y a la vez puede obrar por una máxima particular opuesta. El error consiste en confundir el orden fenoménico con el inteligible.

Termina Kant esta observación de la Introducción retomando el concepto de innato. Antes aludía con él a que el fundamento de la adopción de la máxima suprema es anterior a todo uso empírico de la libertad; quiere destacar ahora que innato no se opone a adquirido, sino tan solo a adquirido en el tiempo.

Parece difícil y problemático hablar de una adquisición intemporal, pero esto se aclara si con Kant entendemos por adquisición el hecho de que el hombre ha de ser autor de la cualidad de su máxima suprema.

Sabemos por otra parte por la decisión rigorística que " el primer fundamento subjetivo de adopción de la máxima suprema, es único y se ha de referir universalmente al uso total de la libertad " (25). Esto se debe al hecho de ser ella el fundamento originario de imputabilidad de todos nuestros actos, ya que es por esta máxima suprema que somos calificados de buenos o malos.

Ubicando este fundamento de la máxima suprema en el carácter inteligible se comprende claramente como puede referirse a todo el uso empírico de la libertad. Kant nos dice en la Crítica de la razón práctica: " que si fuese posible conocer el carácter inteligible de un hombre se podría calcular la conducta futura del mismo con tanta certeza como un eclipse de luna o de sol y sostener sin embargo que al mismo tiempo el hombre es libre " (26). En efecto, la libertad pertenece exclusi

vamente al carácter inteligible, la máxima que ella establece caracteriza al ser del hombre y funda el obrar en el fenómeno del mismo. Si entonces la máxima suprema caracteriza al ser del hombre, podemos afirmar que él puede en todo momento ser otro que el que es. Es sobre esta posibilidad que se fundamenta la imputabilidad y la responsabilidad del hombre en relación a sus actos.

Pero la intención - buena o mala - ha de ser libremente acogida, en caso contrario no podría sernos imputada. Es justamente por ser un acto de la libertad que no podemos encontrar para ella un momento fechable en el tiempo. Por ello ha de ser concebida como cualidad innata o natural del albedrío, aunque por estar fundada en la libertad tiene que sernos atribuida.

3.- La cuestión de las disposiciones: una antropología incidental.

Pese al carácter independiente que presenta a primera vista el capítulo titulado " De la disposición originaria al bien en la naturaleza humana", él constituye el primer momento de un discurso que ya ha comenzado en la Introducción. Allí Kant estableció que la mala máxima constituía un motivo antagónico con respecto al de la ley moral. Ahora se nos va a mostrar que este motivo no podemos encontrarlo en las disposiciones que constituyen originariamente la naturaleza humana. Kant quiere asegurar al mal un sentido moral y por eso tiene que admitir una naturaleza humana íntegra en sus dispo

siciones originarias. Teniendo ante la vista esta intención introduce una descripción de las disposiciones originarias de la naturaleza humana; no pretende ser exhaustivo y decirnos, por ejemplo, que el hombre es un viviente dotado de razón y responsable, realiza más bien una descripción enumerativa de disposiciones que limita a aquellas que tengan que ver con la facultad de desear (Begehrungsvermögen) y con el uso del albedrío (Willkür) (27).

Surge así la descripción de lo que la naturaleza ha hecho del hombre en relación con su destinación moral. Kant habla de disposiciones originarias porque pertenecen a la posibilidad de la naturaleza humana; sin ellas el hombre no sería pensable ni existente. Estas disposiciones originarias así como su enlace son partes esenciales y constitutivas de su ser.

La disposición puede ser vista como una facultad o potencia que se manifiesta en una propiedad actualmente poseída. Kant nos dice que el hombre como ser viviente tiene una disposición a la animalidad, como ser a la vez viviente y racional, tiene una disposición a la humanidad y finalmente como ser racional y a la vez susceptible de que algo le sea imputado, tiene una disposición a la personalidad. (28).

Aún cuando el texto pareciera reconocer una cierta continuidad entre las dos primeras disposiciones, en el sentido de que la disposición a la humanidad supone la disposición a la animalidad, queda esto excluido para la tercera disposición. Kant lo dice expresamente en una nota: la disposición a la personalidad ha de ser concebida como una disposición particular, no derivada de las otras. Si la ley moral no nos fuese dada no podrí

amos obtenerla con ninguna sutileza de la razón.

En lo que concierne ahora a las dos primeras disposiciones no ofrece el texto de La Religión... que estamos considerando mayores problemas. Como ser viviente el hombre está dispuesto a la animalidad, y está ligado a sí mismo, a la especie y a la sociedad por un Selbstliebe físico y puramente mecánico (29). Este amor de sí; este egoísmo vital se manifiesta en tres niveles: como conservación de sí mismo, como atracción de los sexos y conservación de la prole y como el impulso a entrar en comunidad con otros hombres. Sobre esta disposición pueden injertarse toda clase de vicios, pero estos no proceden de la disposición a la animalidad, son desviaciones de la finalidad de esta disposición. En su máxima perversión Kant los llama vicios bestiales, tales son la gula, la lujuria y la salvaje ausencia de ley.

La disposición a la humanidad concierne al hombre como ser viviente, pero también razonable. Se puede hablar aquí también de un Selbstliebe, pero que compara, que juzga acerca de la dicha y desdicha en comparación con otro, para lo que se requiere una razón pragmática. Esta comparación se realiza a partir de un medio social en competencia y mutua emulación. Nadie quiere estar bajo el dominio de otro, pero para asegurarse un valor de igualdad ante la opinión de los otros, trata de conseguir una superioridad sobre el otro (30). Así paulatinamente surgen una serie de vicios de la civilización (Kultur) que hacen que la emulación dirigida primeramente al desarrollo de la civilización, se aparte de su destinación originaria para dar lugar a vicios como los celos, las rivalidades desleales, el goce del mal ajeno, etc..

Con la disposición a la personalidad estamos ante el bien mismo. Lo que en La Religión... Kant llama disposición a la personalidad lo denominará en la Antropología disposición moral (31) A este nivel ya ni hay lugar para que se injerten vicios, no hay nada que se pueda contraponer a la disposición a la personalidad. Como bien dice la Antropología " un ser dotado de facultad de razón práctica y de conciencia de que su voluntad es libre (este ser es una persona) se ve en esta conciencia misma en medio de las representaciones más oscuras , sometido a la ley del deber y afectado del sentimiento (que se llama moral...) (32).

El sentido de esta Antropología incidental es mostrar que en ninguna de las disposiciones originarias puede fundarse el mal. Aún cuando en alguna de ellas puedan injertarse vicios, la destinación de ellas es siempre el bien. Y en la disposición a la personalidad ni siquiera existe la posibilidad de que se injerte algún vicio.

Con la disposición a la personalidad queda definitivamente excluida la búsqueda del mal en el nivel de las disposiciones. Pero con esta disposición Kant introduce y anticipa la difícil cuestión de una libertad afectivamente comprometida y sin embargo autónoma. Para ello incluye la disposición a la personalidad como una instancia afectiva entre la ley moral y el respeto que es inseparable de la ley moral. En efecto, la disposición es esencialmente una aptitud a experimentar; es un sentimiento moral en cuanto motivo de acción; "...die Empfänglichkeit der Achtung für das moralische Gesetz als einer für sich hinreichenden Triebfeder der Willkür. Die Empfänglichkeit der blossen Achtung für das moralische Gesetz in uns wäre das moralische Gefühl,

welches für sich noch nicht einen Zweck der Naturanlage ausmacht, sondern nur, sofern es Triebfeder der Willkür ist "
(33).

Kant no considera que esta disposición sea un simple sentimiento; ella es más bien la que permite adquirir la aptitud al respeto, él mismo un sentimiento moral; por la disposición a la personalidad el libre albedrío está dispuesto al respeto . Lo interesante de la cuestión es que se incluya entre la ley y el respeto, aquí concebido como una determinación intelectual, una instancia afectiva de la subjetividad; Kant precisa esto en el texto: " a la sola idea de la ley moral , con el respeto que va inseparablemente ligado a ella, no se le puede llamar una disposición para la personalidad, es la personalidad misma (la idea de humanidad considerada de modo totalmente intelectual). Pero el fundamento subjetivo de que nosotros admitimos este respeto como motivo impulsor en nuestras ~~máximas~~ ^x parece ser una añadidura (Zusatz) a la personalidad y por ello merece el nombre de una disposición por causa de ella"(34). El sentido de este texto ha sido bien sintetizado por P.Watté : " En resumen el hombre se somete a la ley.Eso implica un respeto, un respeto experimentado. ¿ Cómo el respeto puede ser experimentado? Por un sentimiento particular susceptible de mover el libre albedrío. Este sentimiento debe ser adquirido y solo puede serlo bajo una única condición: debe haber en la libertad un fundamento subjetivo a admitir el respeto como motivo; fundamento que es llamado disposición a la personalidad " (35). En el mismo sentido se expresa Nabert: " Kant hace de la ley y del respeto asociado a ella una determinación

intelectual de la humanidad y pone en una disposición de la naturaleza humana el fundamento subjetivo por medio del cual la razón puede devenir práctica y el respeto un móvil para la libertad " (36).

Se ve también claramente en qué consiste esta adición (Zusatz) de que habla el texto. Si al nivel de la Fundamentación de la metafísica de las Costumbres, ciertas formulaciones del imperativo, al introducir contenidos materiales (la idea de humanidad, el Reino de los fines, etc.), parecen atenuar el formalismo; parece ahora como si Kant se viese precisado , para atenuar inclusive aquellas determinaciones intelectuales, de un fundamento subjetivo que dispone al albedrío a aceptar la ley moral. Este fundamento es puramente afectivo y podemos decir con Watté que este análisis de las disposiciones y el libre albedrío tiene como motivo preparar el análisis de la propensión al mal que Kant llevará a cabo en la próxima sección.

4.- El concepto de propensión al mal.

Con el concepto de propensión al mal llegamos a la noción más compleja de todo el Ensayo sobre el mal radical. Kant quiere señalar con él la profundidad incomprensible del fundamento del mal en nosotros, como también su carácter indesarraigable. Quiere pensar el hecho de una libertad ya comprometida, de un mal presente en todo obrar humano. Concepto que quiere explicar lo inexplicable, es el de propensión al mal a medias transparente. Su riqueza reside en la tensión interior que encierra. De un lado preserva la experiencia del mal como algo

injustificable, de otro refiere el fundamento subjetivo del mal a un acto de la libertad.

Con el concepto de propensión al mal se quiere significar que la presencia del mal en nosotros es incomprendible y que es preciso buscarlo más allá de los marcos estrictos del racionalismo ético. Pero en la medida en que este concepto presupone el albedrío y atribuye el mal a un acto de la libertad del hombre, exige como complementación un discurso que explicita dentro del cuadro de la ética qué tipo de inversión supone el mal; con ello el mal pasa a integrar la experiencia moral común de la libertad.

. . .

En la segunda sección de la primera parte de La Religión.. comienza Kant por caracterizar el concepto de propensión (Hang) en general. " Por propensión yo entiendo el fundamento de posibilidad de una inclinación (Apetito habitual, concupiscencia) en cuanto ella es contingente para la humanidad en general" (37).

Una nota de la misma definición caracteriza de un modo mucho más general a la propensión, concibiéndola como la predisposición de un goce. Kant ejemplifica diciéndonos que los hombres rudos tienen propensión a las cosas que embriagan, ya que basta que se embriaguen una vez para que eso se torne en ellos una firme inclinación. En esta nota Kant liga la propensión a la facultad de desear y la concibe como una cierta afección que se manifiesta como una disponibilidad, como un previo estar abierto a un apetito de goce.

Pero en la definición citada más arriba Kant se refiere a la propensión al mal, por ello habla de " una inclinación contingente para la humanidad en general".

Parece difícil distinguir la propensión de la disposición. Especialmente si pensamos en la disposición a la personalidad. Al menos disposición y propensión se nos presentan ambas como una estructura de la afectividad, como un previo y subjetivo estar dispuestos. Pero mientras las disposiciones son constitutivas de la naturaleza humana y como tales entran en la definición del hombre, las propensiones son contingentes porque es concebible la naturaleza humana sin ellas y porque las propensiones se fundan en la libertad, en el acto del albedrío que establece la máxima suprema a partir de la cual se determinan y califican todas nuestras decisiones particulares.

Si Kant usa la clasificación de ' innata ' (angeboren) (38) para la propensión es para significar que ella precede a toda experiencia y sin embargo por estar fundada en la libertad - y por eso es contingente - tiene que ser concebida " como adquirida cuando es buena y contraída cuando es mala " (39).

El hecho de que la propensión nos sea atribuida moralmente significa que nosotros nos consideramos sus autores, por lo tanto que por un juicio de imputación no podemos menos que atribuirnos la propensión, no siendo esta otra cosa que aquello que nosotros mismos hemos hecho con nuestra libertad.

Inmediatamente después de la definición de propensión en general pasa Kant a referirse explícitamente a la propensión al mal. Al " mal propiamente dicho, al mal moral " (40). Y aquí

habla del libre albedrío donde se ha de fundamentar todo aquello que tiene que sernos atribuido. La propensión al mal va a ser definida como "... el fundamento subjetivo de la posibilidad de la desviación de las máximas con respecto a la ley moral" (41) y agrega "...si esta propensión puede ser aceptada como perteneciente de modo universal al hombre (por lo tanto como perteneciente al carácter de su especie) será llamada una propensión natural del hombre al mal " (42).

Hablar de una propensión natural del hombre al mal, es hablar de un albedrío que ha optado contra la ley moral; y de una libertad que es capaz - y he ahí la paradoja del mal - de negarse a sí misma. Al emplear el término de propensión y aquéllos que lo acompañan como el de naturaleza y el de innatez, Kant quiere traducir, en un lenguaje compatible con su filosofía moral, la idea de una falta original, de un mal imborrable, de un peccatum originarium que ningún acto puede borrar. Pero la concepción que tiene de la libertad le impide aceptar ciertas representaciones que de la falta original se ha hecho el Cristianismo, especialmente la idea de una transmisión hereditaria de la falta. Para Kant la libertad siempre está disponible, siempre es posible la conversión de acuerdo al lema fundamental de su ética: " debo, luego puedo". Pero hay un límite, un no saber esencial; en ningún momento estamos seguros de estar justificados. Al no alcanzar la raíz de nuestras decisiones, no sabemos nada de nuestras máximas originarias.

Con todo, una cierta experiencia nos revela que tenemos una diferencia con la ley moral, que le resistimos, que tratamos de oponerla a los fines más placenteros. Sin duda no basta

la experiencia, como Kant ya lo ha dicho en la Introducción para afirmar : el hombre es malo por naturaleza. Pero esta afirmación se hace plausible si a la descripción apriori de la propensión al mal se le agrega una convicción personal y religiosa - a nuestro juicio en Kant - y una cierta verificación empírica.

Volviendo ahora a la propensión al mal, nos parece que con este término Kant quiere afirmar el carácter radical e imborrable del mal, quiere señalar en el mismo albedrío un punto ciego, una afección, un estar dispuesto que sin embargo no aniquila la disponibilidad originaria de la libertad.

La propensión al mal es una naturaleza que el hombre ha dado a su libertad por la libertad misma. Un estar comprometido que precede a su obrar empírico. El mal se ha de presuponer como comprometiendo el uso empírico del albedrío. La propensión al mal apunta así a la aporía de una libertad que se contrapone a la ley moral y se desfigura como libertad.

.

. .

Antes de retomar el tema de la propensión al mal en la sección que estamos comentando, Kant tratará de los grados en que se manifiesta esta propensión. Estos grados son la fragilidad, la impureza y la malignidad.

La fragilidad (Gebräuchlichkeit) consiste en la debilidad y la incapacidad del albedrío humano para seguir la ley moral que ha admitido.

La impureza (Unlauterkeit) consiste en la mezcla de máximas morales con máximas no morales y por lo tanto en que el albe-

drío para obrar por deber requiere de otros motivos que el de la ley moral. Finalmente la maldad humana (Bösartigkeit) consiste " en posponer el motivo impulsor constituido por la ley moral a otros no morales " (43).

Esta especie de manifestación progresiva de la propensión al mal, resulta bastante desconcertante; en primer lugar porque la propensión al mal parece residir exclusivamente en el último grado. No se ve por qué los dos primeros grados no han de ser reducidos al tercero. Por otra parte estos grados aluden a una experiencia, a cómo se revela la propensión al mal a la conciencia del hombre. Pero aquí surge un problema general :¿ Cómo puede hablar Kant de la propensión al mal y de los grados en que esta propensión se manifiesta a la conciencia del hombre antes de haber establecido la realidad del mal?.

Jean Louis Bruch habla de " una especie de forma apriori de la pecabilidad..." agregando que ciertas fórmulas ambiguas de la sección resultan de la empresa artificiosa consistente " en describir la propensión al mal antes de haber establecido la realidad del mal y su origen"(44). Sin lugar a dudas es sugestiva la fórmula de un apriori de la pecabilidad; pero no parece del todo ajustado al texto kantiano. No parece que Kant haya realizado una separación tan tajante como para decir que las dos primeras secciones del Ensayo tratan de la posibilidad del mal y la tercera y cuarta de su realidad (45) . La realidad del mal es cosa juzgada desde las primeras páginas del Ensayo. Prueba de ello es el comienzo de la tercera sección donde Kant acude a la experiencia y le basta recordar la persistencia del mal en la misma para establecer la realidad del mal sin acudir a otro recurso.

La impresión de que Kant separa la posibilidad del mal de su realidad como lo sugiere Bruch, reside en que desde la Introducción Kant ha tratado de concebir lo que presupone el juicio y la opinión, para él una convicción y un hecho indiscutible, de que el hombre es malo por naturaleza.

La verificación que hace B. Carnois nos parece más ajustada y más explicativa de los grados en que se manifiesta la propensión. Carnois nos dice que " no es la primera vez que Kant describe un dato de conciencia antes de haber establecido la realidad efectiva del mismo en el ser humano " (46). Nos recuerda que en la Fundamentación, antes de probar la objetividad del concepto de deber, Kant ha analizado su noción tal como aparece al juicio de la conciencia común. Igualmente en La Religión... " antes de afirmar la existencia del mal en todo hombre, Kant interroga a la conciencia humana para describirnos cómo vive esta propensión al mal que parece estar en ella " (47). De este modo los tres grados de la propensión vienen a indicarnos bajo qué aspectos aparece ésta en nuestra conciencia, sin que se pretenda revelarnos que sea en sí misma y en su raíz.

En un primer grado yo reconozco en mí la ley moral, pero compruebo con el Apóstol que " no hago el bien que quiero y cometo el mal que no quiero " (48). En un segundo grado verifico que cuando realizo una buena acción no obro necesariamente por puro respeto a la ley, sino que mezclo con los móviles morales otros que no lo son. Obro así en conformidad con el deber, pero no por deber (aus Pflicht) (49).

Sólo en el tercer grado podemos presentir lo que es la esencia propia de esa propensión al mal, tal como surgirá de los

análisis que Kant realizará en las secciones siguientes. La propensión al mal consiste en la inversión del orden moral de las máximas del albedrío. Queda claramente establecido que los móviles morales no se yuxtaponen a aquellos que provienen de las inclinaciones sino que se subordinan a ellas en la propensión al mal. Y de la misma manera que la buena voluntad se pone más claramente de manifiesto en situaciones en que tiene que combatir a las inclinaciones, la mala voluntad se manifiesta con mayor patencia en aquellas situaciones en que la voluntad no puede satisfacer las inclinaciones sino renunciando a seguir la ley moral.

.

. . .

Después de hablar de los tres grados en que se nos manifiesta la propensión al mal, Kant nos vuelve a recordar su carácter universal. En cuanto presupone una cualidad moral ha de poder ser universalizada a todo hombre, "incluso al mejor según las acciones" (50). Se podrá decir, además, que está " entretrejida en la naturaleza humana" (51). Podemos afirmar que esta universalidad está fundada a priori, y eso se debe a que la interpretación de la opinión de que el hombre es malo por naturaleza, sólo puede ser moral. A su vez, ya desde la introducción, Kant dió al término ' naturaleza ' una interpretación que lo conciliaba con el de albedrío. Naturaleza es una cualidad del albedrío que proviene de su propia libertad. Y la propensión al mal no hace más que destacar esta cualidad de una libertad ya comprometida con el mal , pero esa cualidad nos es imputada porque es nuestro propio acto. Kant se ve precisado al final de la segunda sección

a " determinar el concepto de esta propensión " (52).

Comienza por considerar la propensión al mal como una propensión ligada a la " facultad moral del albedrío " y por lo tanto como una propensión moral. La propensión al mal se distingue de la disposición en el hecho de ser moralmente cualificable; por lo tanto tiene que sernos imputada y ser " nuestro propio acto " (unsere eigene Tat) (53).

La imputación está dado como un dato originario, pero sabemos que el concepto de imputación remite al de libertad; en este texto : a un " hecho originario que precede a toda acción en lo sensible, a una elección originaria a partir de la cual acogemos la máxima suprema ". Esta elección es radical y determina la adopción de todas las máximas particulares y la totalidad de nuestras acciones, constituyendo el fundamento de todos nuestros juicios de imputación y por lo tanto nos es inmediatamente imputada.

Pero en el texto que estamos considerando, Kant usa el término Tat sin especificarlo. Por eso antes que introduzca la doble acepción en que aquél término puede ser tomado, surgirá una contradicción aparente. En efecto habrá que decir a la vez que si la propensión al mal nos es imputada es nuestro acto. Pero en cuanto la propensión significa " un fundamento subjetivo de determinación del albedrío " (54) habrá que decir que ella " no es un acto y precede a todo acto ".

La expresión " un acto " alude tanto al uso de la libertad por el que se acoge la máxima suprema, como al uso de la libertad por el cual son ejecutadas acciones en conformidad con aquella máxima. La propensión al mal solo puede ser un acto en la primera acepción. Es decir constituye una falta originaria, un peccatum

originarium. Es un " acto inteligible, cognoscible solamente por la razón sin ninguna condición de tiempo " (55) . Esta distinción capta la dimensión profunda donde se decide el mal.

Pero el concepto de una propensión al mal introduce un dato incomprendible en la naturaleza humana, dato que para algunos expresaría la influencia de preocupaciones religiosas, y para otros un principio de negación en el seno de la libertad misma. Como muy bien lo ha dicho K. Barth : " el hombre vive, según las fórmulas de Kant, a partir de un mal principio, en una propensión al mal, en función de un mal radical, cuya virulencia y efectos son manifiestos de una manera completamente incomprendible, él se hace solidario del mal...El peca porque procede ya y siempre del pecado que comete - de la manera más contraria a su naturaleza, más insólita, en flagrante contradicción consigo mismo - por el simple hecho de que él existe " (56) .

Lo aporético de la propensión al mal reside en esta secreta complacencia del albedrío con el mal, complacencia que es a la vez un acto de libertad y que por eso nos es moralmente atribuida. No hay para nosotros hombres un uso pleno de la libertad y sin embargo el mal es el fruto de una elección personal que está siempre en acto. La propensión quiere destacar lo que hay de no libre en la libertad, lo que hay de no moral en la moralidad.

Concluye Kant el texto considerando a la propensión al mal como innata, con ello quiere significar que no podemos encontrar para ella un origen temporal, que incurrimos en ella como si se tratase de una adquisición originaria cuando hacemos uso de nuestra libertad; pero aquí amplía Kant el sentido del término " innato". La propensión al mal es innata " porque no puede ser extirpada " (57) . Instalándose en lo inteligible, ninguna

acción en el fenómeno puede borrar aquella falta originaria. Tan solo una conversión de la máxima puede realizar su superación. Kant dirá que se puede prevalecer contra ella, pero nunca tener la seguridad de haber terminado con ella. Veremos luego como la propensión al mal constituye una dimensión esencial de la moral humana, una especificación del fundamento de la moralidad.

Pero no sólo considera Kant que la propensión al mal es innata por ser inextirpable, lo es más aún por ser incomprendible. No sabemos cómo y por qué el mal ha corrompido en nosotros la máxima suprema de un albedrío, aún cuando ella sea nuestro propio acto (58).

Podríamos decir entonces que la dificultad del concepto de propensión reside en ser incomprendible. P. Wätsch ha realizado un detenido análisis de lo incomprendible observando muy justamente que lo incomprendible surge al final de un análisis conceptual como la imposibilidad de realizar la síntesis conclusiva. Esta quiebra que implica lo incomprendible puede verse ya en la introducción al Ensayo. " Si se pregunta cuál es el fundamento en virtud del cual la libertad se decide a obrar en tal o cual sentido es preciso decir que existe un tal fundamento, pero hay que afirmar al mismo tiempo que es para nosotros insondable " (59). Y esto se debe al hecho de que la admisión de la máxima suprema es libre y que por lo tanto es imposible encontrar un primer fundamento que no sea él mismo un acto de la libertad. Además, también es imposible remontarse al infinito en el orden de las máximas, sería tanto como decir que el mal no tiene motivo. Lo incomprendible reside en que es preciso admitir una moción activa para el mal, pero a la vez es imposible asignarle un primer fundamento

que no sea una máxima. Lo singular del método de Kant en La Religión... es que intenta avanzar sobre lo insondable. Que intenta remontar en el orden de las máximas hacia el origen del mal y que para evitar la regresión al infinito construya el concepto de una propensión innata. Resulta entonces factible un remontarse parcial hasta los orígenes de la decisión libre en cuanto el espíritu se pronuncie sobre una propensión innata. Y el concepto de innato conduce aquí al de lo incomprensible.

Todo esto lo refleja el concepto híbrido de propensión al mal. De una parte un concepto racionalmente construido para expresar el hecho de que el mal es más que una carencia, es una causalidad efectiva en contra de la ley moral, pero por otra la positividad de esta causalidad no puede fijarse en una fórmula ni es reductible a instinto o disposición. Su modo de obrar es como el de una afectividad. Kant mismo lo dice al final de la sección que estamos considerando: " buscamos desde el comienzo las tres fuentes del mal moral únicamente en aquello que afecta según las leyes de la libertad al fundamento supremo de la adopción o seguimiento de nuestras máximas..." (60).

La propensión al mal es entonces caracterizada como una estructura afectiva que inclina al albedrío sin ser una inclinación. Libertad y afección están indisolublemente ligados en un concepto laboriosamente producido para patentizar una realidad i nefable. Con el concepto de propensión parece Kant haberse aventurado más allá de los términos estrictos y racionales con que encuadra su ética y haber arrojado una mirada sobre lo incomprensible. Falta ahora que integre esa experiencia a su propia visión moral, ello requerirá de un discurso que en sus elementos

no diferirá en modo alguno de la moral crítica. Ese discurso hará del mal un momento esencial y esclarecedor de la ética, pero a la vez restringirá la riqueza que recoge el concepto de propensión. Pero esta delimitación racional y necesaria no implica una anulación de la coherencia del discurso de la propensión. Si el discurso de la delimitación se prolonga en el tema de la conversión, el discurso que terminaba en lo incomprensible conducirá a la Escritura y a una esperanza que se complementa con el discurso racional.

5.- La tercera sección del Ensayo sobre el mal radical.

En la tercera sección de la primera parte de La Religión. Kant comienza elucidando el significado de la proposición " el hombre es malo ". De acuerdo con lo que ya se ha considerado ésta no significa otra cosa que: " el hombre se da cuenta de la ley moral y sin embargo ha admitido en su máxima la desviación ocasional respecto de ella " (61). La expresión " el hombre es malo por naturaleza " extiende esa desviación de la ley a toda la especie. Ya hemos visto anteriormente que el término ' naturaleza ' no significa aquí una cualidad o una disposición del ser humano, en ese caso el mal sería absoluto y no podría ser nos atribuido, sólo ha de presuponerse en todo hombre una propensión de su albedrío a esta desviación, y ello incluso en el hombre más virtuoso. Naturaleza por lo tanto pasa a significar aquí una propensión enraizada en la especie humana; pero para que ella nos sea imputable no puede consistir en otra cosa que en máximas de albedrío contrarias a la ley. Pero, por causa de

la libertad, estas máximas han de ser concebidas como contingentes, lo que no se conciliaría con la universalidad del mal si el supremo fundamento de las máximas no estuviera " entretelado " en la misma naturaleza humana y enraizado allí (62) . Para Kant resulta esencial pues concebir a la propensión al mal tanto una propensión natural al mal - para asegurar su universalidad - como una propensión culpable o un mal radical innato en la naturaleza humana - para asegurar su carácter moral-.

Observemos ahora la dificultad esencial que introduce esta sección. Hasta el momento nos ha hablado Kant de las condiciones a priori de posibilidad del mal, más que de su existencia. El título de la sección afirma ya la realidad del mal y, contra todo lo que se podría esperar, Kant la fundamenta en la experiencia. "... el hombre, según se lo conoce por experiencia, no puede ser juzgado de otra manera. " (63). Esta referencia a la experiencia contradice el hecho de que la adopción de la máxima suprema es un acto del albedrío y que, en cuanto tal, tiene que ser concebido como independiente de toda experiencia. Sobre la experiencia no puede fundarse ningún tipo de imputación moral . ¿Cómo, entonces, puede afirmar Kant que la experiencia nos revela la cualidad moral del albedrío ?

Quizá la cuestión puede resolverse si nos referimos a otro pasaje en el que Kant afirma, no que la experiencia fundamenta la propensión al mal, sino más bien que la confirma: " Aunque la existencia de esta propensión al mal en la naturaleza humana puede hacerse presente mediante pruebas del antagonismo, efectivamente real en el tiempo, del albedrío humano con la ley moral; sin embargo estas pruebas no nos enseñan la auténtica calidad de

tal propensión y el fundamento de este antagonismo " (64). Este texto es esencial porque pone la cuestión en su punto; la experiencia sólo patentiza la resistencia del albedrío a seguir la ley moral. Pero patentizar un antagonismo no significa, ni mucho menos, explicar la cualidad moral del mismo ni su fundamento. Esto sólo puede ser aportado por un discurso racional y a priori; no debemos olvidar que se trata de una cuestión ética que, en cuanto tal, requiere de una determinación absolutamente a priori. Esta ha sido la interpretación de Delbos (65). La experiencia no fundamenta la doctrina del mal, sino que viene a convalidarla indirectamente. En efecto, si el mal se hace presente entre los hombres, y si la experiencia hace visible el mal en todos los tiempos, se deberá presuponer una propensión al mal en todos los hombres. Se podría decir que Kant de algún modo había preparado la cuestión de antemano con su convicción rigorista por la cual desde la perspectiva de la máxima suprema sólo cabía al hombre obrar en favor o en contra de la ley; esta alternativa conduce a la universalidad del mal. A la experiencia le bastará con mostrar que las conductas humanas no son santas para convalidar una de las alternativas que la decisión rigorística proponía a priori.

Nabert ha observado que los resultados del Ensayo para introducir en filosofía el concepto de magnitud negativa fundan el carácter disyuntivo del juicio de imputación independientemente de la experiencia. Ya en la Introducción a la primera parte de La Religión... Kant observó el carácter no decisorio de lo empírico que sólo nos manifiesta el carácter exterior del hombre, nunca la cualidad de su albedrío. La experiencia no puede revelar -nos el acto inteligible de libertad que presupone el mal. De allí

la decisión rigorística; tratándose de la libertad y de sus actos no hay intención que pueda ser tenida por indiferente. Pero la concordancia entre la ley y la libertad exige una elección por la cual la ley se constituye en motivo del albedrío, el mal requiere por su parte de un motivo que presupone una intención positiva que lo erija en una máxima. Ninguna experiencia histórica o antropológica podrá fundar el mal; aún cuando se presentasen instintos o inclinaciones que nos apartaran de la ley, nunca se podría llevar un juicio decisorio sobre el carácter del hombre, pues otras inclinaciones podrían presentarse para equilibrar el cuadro. No hay solución posible para el optimismo ni para el pesimismo si nos quedamos en el plano de la experiencia. Pero aún cuando la experiencia no sea decisoria es al menos un factor conjetural: " las condiciones de la experiencia hacen pensar que sería extraño que una conducta exterior tan uniformemente mala no fuese la expresión de una voluntad mala en el fondo " (66).

Es entonces bajo esta interpretación restrictiva de experiencia, que Kant nos pasa a hablar de los " estridentes ejemplos " que muestran la propensión corrupta en los actos de los hombres (67).

Tanto si nos ubicamos en el estado de naturaleza, como si nos colocamos en el estado de civilización vemos los más grandes vicios en las acciones humanas; desde la crueldad hasta el engaño, pasando por la perfidia y la hipocresía. Y si se pasa de las conductas individuales a las relaciones entre los Estados no es mejor lo que observamos allí: despotismo, guerra, afán de conquista. Kant trata muy suscitadamente estas cuestiones

de hecho, su descripción enumerativa no carece de cierto lirismo y de agudas observaciones, pero lo esencial no está allí. Aún ha de buscarse cuál sea el motivo antagónico en que consiste el mal como también el fundamento de este antagonismo. Kant abandonará las cuestiones de hecho para volverse a la cuestión del fundamento a priori del mal. Todos los análisis que encara ahora tienen que ser vistos a la luz de un discurso racional que va a colocar al mal en los carriles de la moral crítica. Todo converge ya en el criterio formal que caracteriza al mal radical; en la importante limitación que él impone a lo que pareciera no tener límites. A la luz de ese mismo criterio Kant interpretará ' radical ', mostrándonos también la figura típica en que el mal radical se manifiesta.

.

. .

En primer lugar Kant observa que el fundamento del mal no puede residir en la sensibilidad ni en la razón.

La sensibilidad, siendo un constitutivo esencial de nuestro ser, es algo que poseemos y que por lo tanto no nos puede ser imputado. No puede mantener pues ninguna relación con el mal. Inclusive hay que elogiarla, ya que ella es desde la perspectiva de lo teórico la que nos procura la materia del conocimiento. Kant no desvaloriza la sensibilidad, en su Antropología (68) hace su defensa, lejos de ser una facultad inferior que perturba las funciones del entendimiento llevándonos a falsas aprehensiones es capaz de procurarnos conocimientos por sí misma y, unida a determinaciones intelectuales, nos proporciona

un conocimiento inmensamente más rico que aquel que pueden darnos las abstracciones del entendimiento; a la sensibilidad le corresponde la plenitud de lo concreto y de la vivencia. Es igualmente la sensibilidad, la que desde el punto de vista práctico, hace que se manifieste el deber, patentizándolo por la resistencia que le opone. Y de este modo la sensibilidad se constituye en el ámbito en que se realiza la virtud.

No hay que buscar por lo tanto en la sensibilidad ni en las inclinaciones el fundamento de la propensión al mal porque ésta es un acto de la libertad, que en cuanto tal tiene una cualificación, no obstante que se la denomine propensión natural a causa de su enraizamiento profundo en nuestro albedrío.

En segundo lugar, tampoco se puede fundar el mal sobre la razón, si así se hiciese estaríamos ante una razón corrupta que aniquilaría la autoridad de la ley moral; pero una razón que negase aquello que la constituye como tal se desnaturalizaría como razón. Sería tanto como establecer una libertad sin ley, pero una libertad sin ley no tendría carácter, ya que éste alude a la necesidad de obrar. Por lo tanto una libertad sin ley no tendría causa, no obraría en absoluto.

Una razón pervertida (Verderbnis) (69) al aniquilar la ley aniquilaría al mismo tiempo su eficiencia, sería por tanto una contradicción; no es posible " pensarse como ser que obra libremente y desligado a la vez de la ley que corresponde a un tal ser, sería como pensar en una causa que actúa sin ley " (70). Pero aún admitiendo que la razón pueda liberar al hombre de la ley moral, éste se transformaría en un ser diabólico, ya que haría conscientemente del antagonismo de la

ley un motivo impulsor de su albedrío. El mal en este caso no sería radical sino absoluto. Si la sensibilidad contiene demasiado poco para constituirse en fundamento del mal, ya que ella, liberándonos de la ley moral, haría de nosotros seres bestiales; la razón contiene demasiado, ya que una razón que nos liberase de la ley moral, sería una razón demoníaca. Tanto lo satánico como lo bestial quedan fuera de los límites de la moral estricta y más allá de la condición humana misma. Lo bestial no sería más que una animalidad no razonable, por lo que implicaría un ser sometido al determinismo natural y sin libertad; al cual, por lo tanto, no se lo podría calificar moralmente.

Un ser diabólico, aquel que eligiese el mal por el mal, es como una idea límite que se destruye a sí misma, pues es inconcebible una razón que se libera de la ley; sabemos en efecto por la Crítica de la Razón Práctica que, " El principio de la moralidad ... es reconocido por la razón como una ley de todos los seres razonables, en tanto que ellos tienen una voluntad en general...él se aplica a todos los seres finitos que tienen razón y voluntad, inclusive al ser infinito en tanto que suprema inteligencia" (71). De aquí resulta entonces que un ser demoníaco no es ni razonable ni libre. Por lo tanto hay un límite para la libertad del mal, un ser libre no puede liberarse de la ley y elegir el mal por el mal mismo, no puede devenir demoníaco, la libertad no puede aniquilarse totalmente. El hombre puede - y lo muestra el mal - desobedecer a la ley moral, pero no puede hacer de esta desobediencia el móvil exclusivo de determinación de su albedrío.

Lo que interesa de esta comparación que Kant ha realizado entre hipótesis hiperbólicas - de un lado una sensibilidad que nos libera de la ley (bestialismo) , del otro una razón satánica - es que ella permite comprender el exacto significado del mal radical. En efecto, el mal es radical porque alcanza la raíz de la conducta humana al corromper el fundamento de las máximas, pero esta amplitud del mal jamás alcanza a la disposición moral, el principio nunca es oscurecido. " El hombre (incluso el peor) en cualesquiera máxima de que se trate, no renuncia a la ley moral..."(72). Esta limitación es clave porque ubica el mal en el hombre y además posibilitará en su momento la conversión, el restablecimiento del buen principio. Ello es factible porque el mal radical no constituye un abismo de malignidad. Esta importante restricción en la concepción del mal asegura su concordancia con el discurso ético-racional y con la experiencia moral.

Kant nos ha mostrado pues que el mal no puede fundarse en la sensibilidad ni en la razón, sino sólo en un acto de la libertad. Si consiste en una desviación o un apartamiento de la ley moral se trata ahora de precisar qué sea esta desviación, cómo comprenderla otorgándole un inequívoco sentido moral. ¿Cuál es, en suma, el móvil antagónico que se opone al principio de la moralidad? Kant prepara su respuesta observando que es preciso fijar la atención en el carácter moral del antagonismo del albedrío en la propensión al mal. Ello requiere disponer de un concepto moral del mal; se trata en efecto de la relación de un albedrío con la ley moral y tal determinación debe ser rigurosamente apriori.

Establece Kant a continuación un discurso racional en donde desarrollará el concepto moral del mal. Observa en primer tér-

no que el hombre no puede renunciar nunca a la ley moral; el móvil de la ley siempre se le impone y no puede excluirlo de su máxima; en caso contrario su voluntad sería irracional. Pero en cuanto el hombre es un ser híbrido, inteligible, y sensible a la vez, acoge también en su máxima móviles sensibles sin devenir por ello culpable. Si la cualidad de la máxima dependiese de los móviles que adoptamos en ella, esto es de su materialidad, tendríamos que decir que el hombre es tanto bueno como malo, por el hecho de admitir su voluntad finita ambos tipos de móviles (73). Pero admitir esto sería dejar de lado la decisión rigorística; por lo tanto no debemos calificar la máxima por su materia, ya que por ser nosotros seres sensibles y racionales acogemos en ella tanto el móvil de la ley, como el móvil de las inclinaciones. Sólo un criterio formal puede resolver la cuestión. La calificación del hombre como bueno o malo no depende de la diferencia de motivos que él acoge en la máxima " sino de la subordinación (forma de la máxima): de cuál de los dos móviles hace el hombre condición del otro" (74). El mal reside pues en la inversión del orden moral de los motivos que el hombre lleva a cabo en la adopción de su máxima suprema; hacer del amor de sí, condición del seguimiento de la ley.

Obsérvese que el mal sólo existe en la máxima y por el acto de la libertad que lo instaura. Nunca puede disminuir la majestad de la ley. Desfigura y segrega al hombre de su verdadero ser, pero siempre es posible retornar al buen principio. Frente a la universalidad el mal se presenta como una excepción; el que ha obrado mal no puede querer que su máxima mala

sea elevada a ley universal, porque sabe en cuanto ser racional que eso aniquilaría todo tipo de comunidad humana; más aún haría imposible el concepto mismo de razón. El que obra mal sólo quiere exceptuarse por una vez de la ley moral (75). Este exceptuarse en que consiste el mal se patentiza en el deseo inagotable de objetivarlo, darle una representación, una fórmula que lo haga aprehensible para evitarlo, para tenerlo ante la mano. Eludirlo es ponerlo fuera de sí, atribuirlo a alg otro, que es el culpable, que es el enemigo; sin preguntarse si acaso uno mismo ya no ha devenido este otro, ya no se ha segregado desde sí mismo. Como muy bien lo ha dicho Jaspers : " en cuanto el mal se transforma en algo que existe se le sus trae su esencia y se paraliza esa exigencia que formula a lo que yace en mí mismo " (76). Al poner Kant el fundamento del mal en la forma de la máxima, interioriza el mal y recusa toda fórmula que pueda objetivarlo. Con ello hace del mal radical " la apelación apenas superable a la intimidad del hombre " (77). El mal pone al hombre frente al problema del cambio radical de la voluntad entera.

La voluntad mala invierte en la máxima el orden moral de los motivos, el seguimiento de la ley moral es subordinado por el hombre a motivos de las inclinaciones; pero Kant obser va que esta inversión puede proporcionar acciones conformes a la ley; el mal siempre es un remedo del bien, una copia co - rrompida de la forma de aquél. En efecto el hombre puede dar la forma de la unidad de la máxima al deseo de felicidad, y por ejemplo hacer de la veracidad el principio de su obrar para evitar las dificultades que le traería en la práctica la

mentira (78). En ese caso por conforme a la ley que fuesen sus acciones externas, la máxima de las mismas estaría corrompida en su raíz.

Por la profundidad en que reside el fundamento del mal se puede decir de él que es una propensión natural y además radical (79). Esta propensión al mal es igualmente un hecho de nuestra libertad, independientemente de condiciones temporales. Pertenece a la naturaleza de nuestra libertad y como tal no se " la puede exterminar mediante fuerzas humanas "(80). La voluntad que ha acogido un tal fundamento es radicalmente mala porque degrada toda acción, aún cuando ésta hubiese ocurrido en conformidad con la ley. Al haberse corrompido la máxima suprema el mal se extiende a la cualidad interior de todas las acciones.

Sin embargo el mal es un hecho de la libertad y justamente por eso se ha de prevalecer sobre él. Esta restricción a la que ya se aludió es esencial al permitirnos dar una exacta caracterización del mal humano; " la malignidad de la naturaleza humana (Bösartigkeit) no es maldad (Bosheit); es decir una intención diabólica que acogería lo malo en cuanto malo " (81). Como ya vimos esto escapa a la condición humana y en esta cuestión Kant conserva la tradición racionalista clásica (82), para la cual el hombre jamás puede perseguir deliberadamente el mal por el mal.

La malignidad humana solo puede consistir en una perversión, en una inversión del orden de los motivos, en una " perversidad del corazón " (Verkehrtheit des Herzens) (83), es decir en una ineptitud del albedrío para admitir la ley mo

ral, en el mal corazón. Con esta limitación esencial el mal pasa a la ética y nos permite ahora captar la figura característica que adopta en este ámbito: la escrupulosidad de conciencia o la buena conciencia. Más que la fragilidad o la impureza, formas que lo manifiestan pero no lo delatan en su fuente originaria, el mal radical aparece en aquella actitud que consiste en tenerse por justificado por la letra de la ley y llamar virtud a la simple ausencia de vicio. Por este fariseísmo de la buena conciencia nos consideramos morales por haber evitado las consecuencias contrarias a la ley de la máxima por la que hemos optado en las acciones exteriores.

A la conciencia escrupulosa sólo le importa la conformidad exterior de sus acciones con la ley; por una especie de autoengaño acerca de sus verdaderas intenciones considera mérito suyo lo que en realidad se debe a una feliz circunstancia que le ha permitido evadir las consecuencias de su mala máxima. No se siente culpable de los delitos que ve en los otros, su mala fe le impide pensar si acaso podría haberlos evitado de estar en aquellas circunstancias de aquél a quién acusa. Su conformidad con la ley es sólo exterior, la misma feliz circunstancia que lo llevó a la conformidad con la ley, por su contingencia, podría haberlo conducido al vicio (84).

La típica figura del mal es pues para Kant la hipocresía. El resistir a las inclinaciones con la forma aparente de la moralidad. Obrar sin haber consultado si las máximas se determinaban por el respeto a la ley moral. Esta hi-

pocresia e inversión del orden moral de los motivos en las máximas constituye para Kant: " la mancha pútrida de nuestra especie ", que impide en cuanto no podemos prevalecer sobre ella, desarrollar el germen del bien que reside en nuestras disposiciones originarias " (85).

Kant concluye esta sección citando a San Pablo: " 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 " (86). En una nota Kant nos vuelve a reiterar que este último juicio no depende de la experiencia. En efecto, él alude a la relación que se establece entre la máxima suprema y la ley moral y esa relación en cuanto es una relación de libertad pertenece al orden inteligible. Lo que allí se relaciona es la unidad de la máxima suprema con la unidad de la ley y es por eso que no puede admitirse un medio entre bien y mal. No se califica una acción exterior, sino un albedrío.

6.- El problema del origen del mal.

La sección cuarta es de algún modo un puente entre las secciones precedentes y la observación general. Al servirse explícitamente del relato bíblico de la Caída confirma los análisis anteriores y abre al mismo tiempo la posibilidad de la esperanza de una conversión, tema central de la observación general.

Pero explicitar su sentido y la función que cumple dentro de la economía del Ensayo no es cosa fácil de establecer,

A la luz de una primera lectura, pareciera que nada nuevo se agrega a lo ya establecido en las secciones anteriores. Si se sirve del relato bíblico parece que lo hace simplemente para confirmar lo establecido por el análisis apriori: recurrir a la Escritura tendría el mismo valor que recurrir a la experiencia, en ambos casos se patentiza un hecho, pero no se agrega nada, ni nada se aclara.

Pero si se admite que el concepto de propensión al mal contiene una experiencia inefable, entonces usar del relato bíblico significaría tanto confirmar los resultados de las secciones anteriores, como añadir una nueva dimensión: la de la esperanza en una efectiva conversión. Esta esperanza supone el reconocimiento del valor de la Escritura y se inscribe en un pensar más allá de los límites de la razón humana. Parece como si la razón, asumiendo el relato bíblico, interpelase los lugares más recónditos de la libertad sin abandonar los presupuestos de la moral crítica.

Lo central de la sección reside en confirmar lo que ya se sospechaba desde el comienzo del Ensayo por el concepto de propensión; la doctrina del mal radical de Kant, aún cuando esté construida con conceptos "tomados de la filosofía práctica ... exige un mito tomado a la religión revelada para ser enteramente representado" (87).

El mal por ser un acto absurdo de la libertad requiere para que se explique o se represente su origen de un relato que está más allá de los límites de la razón.

Como lo indica su título, el objeto de la cuarta sección es inquirir por el origen del mal en la naturaleza humana. Por naturaleza humana ha de entenderse la especie humana. Por origen habitualmente se entiende la representación sensible que concibe el mal como una culpa hereditaria que se transmite a partir de los primeros Padres, la intención esencial de Kant es hacer del origen no un suceso sino un concepto con el fin de recusar esta representación. Posiblemente estuviese en la intención de Kant sustituir con el concepto de origen ciertas imágenes inadecuadas del Génesis, pero lo esencial y significativo es que no se suprimen las representaciones del texto bíblico, sino que ellas " traduzcan simbólicamente realidades que la razón no puede conocer y sin embargo debe pensar" (88). Como muy bien dice Watté el interés principal del concepto kantiano de origen " reside en querer reemplazar el antecedente cronológico sin tener éxito en hacerlo desaparecer" (89).

Kant comienza por caracterizar el concepto de origen a partir de causalidad. "Origen (el primero) es la procedencia de un efecto de su primera causa, de aquella que a su vez no es efecto de otra causa del mismo tipo " (90). Distingue luego entre un origen racional y un origen temporal; el primero considera la existencia del efecto, el otro refiere " el efecto como suceso a su causa en el tiempo" (91) Un preciso texto aclara estas dos significaciones: "El comienzo (Anfang) pertenece al fenómeno, el origen a una idea del entendimiento. Lo que acontece tiene un fundamento en cuanto está determinado de acuerdo a una regla de unidad de

la sucesión. Sin esa regla no sería posible la unidad de la experiencia. De allí se sigue que en el mundo la serie fenoménica (Reihenfolge der Erscheinung) no tiene comienzo. Pero si el propio mundo tiene un origen (Ursprung) esto pertenece a los conceptos intelectuales" (92).

Una nota del párrafo 53 de los Prolegómenos nos dice: "... Si por una acción debe empezar algo, por consiguiente, el efecto debe encontrarse en la serie del tiempo y por tanto en el mundo de los sentidos (como por ejemplo, el comienzo del mundo), surge la cuestión de si la causalidad de la causa misma debería también empezar, o si la causa puede iniciar un efecto sin que su causalidad misma empiece" (93). De acuerdo a estos textos el origen temporal es un comienzo en el tiempo, es aquello que está relacionado a su causa en una sucesión temporal. Origen racional en cambio alude a una heterogeneidad radical entre la causa y el efecto; se trata en este caso de una causalidad nouménica cuya propiedad es la idea de libertad, en este último caso la causa puede iniciar un efecto sin que la causalidad misma empiece en el tiempo. Como Kant dijo en el texto citado más arriba, en el origen racional sólo se considera la existencia del efecto.

Si ahora nos preguntamos por el origen del mal, inquirimos por una causa primera y originaria que lo ha producido. Pero en cuanto el mal es un acto de la libertad no se podrá buscar para él una causa en el tiempo; ya que la relación del mal, como efecto, con su fundamento es una relación de libertad; y la causa - como determinación del albedrío - sólo pue-

de ser pensada por medio de leyes de la libertad, por lo tanto por medio de la razón exclusivamente. "Buscar el origen temporal de las acciones libres como tales... es pues una contradicción" (94), en efecto, sería hacer de esas acciones, acciones naturales. El fundamento del albedrío sólo podemos encontrarlo en una representación de la razón (95).

Con la caracterización teórica que Kant ha hecho del concepto de origen, pasa a recusar la representación que se detiene en la transmisión hereditaria de la culpa a partir de los primeros Padres, recordándonos con el poeta, que sólo puede sernos atribuido aquello que es nuestra propia obra.

Se comprende claramente que una tal representación sea absolutamente inadecuada para expresar el origen racional de un acto libre. No parece en cambio tan fácil de comprender por qué razón se han de dar figuraciones temporales de lo que se explica por un origen racional. Sin duda es una necesidad que reside en la fragilidad y finitud de nuestra naturaleza el hecho de que tengamos que sensibilizar aquello que sobrepasa nuestras facultades cognoscitivas.

Pero a propósito de la cuestión del origen racional del mal; aparecen el concepto de propensión y el de mal corazón, que exigen dar del origen del mal - que en principio no está en la sucesión temporal - una figura que adopta la forma de un relato y de una personificación del mal principio (96). No se pretende aclarar con esto la difícil cuestión de la necesidad de ilustrar con un relato temporal lo que es resorte exclusivo de una representación racional, pero dando

por supuesta esa traducción analógica, habrá que convenir con Kant que hay formas adecuadas: tal el relato adámico; y otras inadecuadas: la transmisión hereditaria de la culpa.

Agrega Kant que " 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 " (97). Esta afirmación deriva del hecho de que no hay causas naturales para los actos libres; siempre está disponible para nosotros la libertad, ya que siendo por definición conciencia de la independencia frente a causas naturales, bajo ninguna situación podemos dejar de ser seres que obramos libremente. Todas nuestras acciones libres - lo son las malas acciones - deben ser juzgadas a partir de un uso originario del albedrío (98). Lo que significa que ninguna causalidad natural puede ser determinante para nuestro albedrío, por esa disponibilidad y uso originario del mismo nos puede ser imputadas las acciones libres; más aún, toda acción que llamamos nuestra está referida inmediatamente al imperativo moral.

Si el acto malo es un acto libre, sólo podemos inquirir por el origen racional del mismo y sólo a partir de ese origen que nos asegura una integralidad para nuestras disposiciones originales podemos explicar aquella propensión al mal que caracteriza a la naturaleza de nuestro albedrío. Ahora bien, si la representación de la Escritura, que nos sensibiliza el origen del mal como un comienzo, concuerda con el origen racional, se debe a que en "... aquella historia aparece como primero según el tiempo, aquello que según la naturaleza de la cosa (sin atender a condición alguna del tiempo) tiene que ser pensado

como lo primero" (99)). Eso primero es la disponibilidad íntegra de la libertad o el estado de inocencia.

.

. . .

El hecho de que Kant haya recurrido al relato del Génesis para dar una ilustración del origen del mal en la especie humana constituye el aspecto más interesante de la sección.

Pero ¿cuál ha sido la intención de Kant: usar el texto escriturario para confirmar una evidencia moral o buscar en la Escritura una fe que confirmase, más allá de los límites de la razón, el camino emprendido por un análisis racional que de antemano se sabía no conclusivo?

Nos parece que la dificultad del texto, como la del Ensayo en general, es que Kant adopta ambas perspectivas.

En primer lugar; el hecho de que la representación que ~~del~~ origen del mal se hace la Escritura concuerde con la representación racional del mismo, se debe a que la religión cristiana es la única religión histórica que realiza, bajo representaciones adaptadas a nuestras limitaciones, los ideales de la religión moral pura. Pero en cuanto una religión histórica tiene un ámbito más amplio que el de la religión moral es preciso, para adaptar los relatos temporales de la Escritura a las exigencias ético-racionales, usar de una hermenéutica restrictiva del texto escriturario.

En una nota de la sección que comentamos (100), Kant nos dice expresamente que las referencias que hace a la Escritura no han de ser consideradas como una interpretación bibliu

ca. Ello queda fuera de los límites de la razón y es competencia del teólogo bíblico. Pero el filósofo puede hacer un uso moral de la Escritura, interpretarla según su sentido moral sin ponerse a determinar si ese fue o no el sentido histórico del relato. Este criterio restrictivo da ciertas peculiaridades al modo de interpretar el Génesis que realiza Kant.

Pero ¿ por qué Kant se refiere a la Escritura? ¿Tendría sentido hacerlo si no creyese en la verdad de la misma ? ¿Cuál es ésta verdad ?

La respuesta nos parece que hay que buscarla en la estructura misma del relato de la Caída. Lo más esencial y evidente de este relato es disociar las disposiciones originales del hombre, del origen radical y contingente del mal en el mismo. El mito adámico es la representación religiosa de la paradoja del hombre: estar destinado originalmente al bien, pero estar inclinado siempre al mal.

La cita del Génesis parece tener en Kant una doble motivación; en primer término el mito adámico ofrece con sus enigmas un rico material a la reflexión, a su vez reasume en los enigmas el ingrediente de incomprendibilidad del mal; pero en segundo lugar, lo esencial es lo que transparenta en su opacidad: " porque la corrupción no es natural, el pecador es susceptible de justificación" (101). El Génesis, al aclarar a la conciencia culpable su culpabilidad, fundamenta a la vez la esperanza en una posible conversión. Que ésta es la posición de Kant ante la Escritura parecen mostrarlo dos textos de la sección que estamos comentando. Primeramente parece que

Kant, siguiendo un criterio hermenéutico restrictivo, retuviese de la Escritura sólo aquello que concuerda con el modo de representación moral; pero pronto Kant matiza esta posición al decirnos que si la Biblia adopta el relato temporal es para hacerlo asequible a nuestra debilidad (102).

Esto equivale a decir que la Escritura busca sensibilizar lo incomprendible y, además, en ella confirmamos la esperanza en nuestra propia conversión: "...al hombre, que junto a un corazón corrompido sigue teniendo sin embargo una voluntad buena, se le deja aún la esperanza (Hoffnung) de un retorno al bien, del que se ha apartado " (103). Esta esperanza es la que expresa el mito adámico y si bien para Kant en su fundamentación ha de ser moral, en su realización tendrá que admitir una dimensión religiosa. Bajo estas condiciones, y en cuanto la lectura kantiana del Génesis presupone la aceptación del texto sagrado y de la Palabra que se adapta a nuestra debilidad, se puede decir que esa lectura es en términos generales religiosa, lo que no excluye que las razones que llevan a Kant a ilustrar en el texto sagrado un análisis a priori, sean éticas. Esto confirma lo que decíamos más arriba, en el sentido de que el texto sagrado a la luz de la lectura kantiana, ilustra una evidencia ética y a la vez es el ámbito de una esperanza que verifica un análisis racional no conclusivo.

.

. .

Pasemos a ver ahora el modo como Kant nos presenta el relato sobre la Caída. La proposición fundamental que dirige toda la referencia al texto sacrado es la que sostiene que no puede haber un origen temporal para los actos libres, por lo tanto no podemos hacernos del mal una representación histórica. Pero el mito adámico conserva el carácter intemporal de la libertad al hacer preceder al pecado por un estado de inocencia que el pecado interrumpe y el origen del mal se representa así como un comienzo (Anfang) (104).

El mal comienza con un acto de corte y discontinuidad, tal acto es para Kant el pecado que caracteriza como " la trasgresión de la ley moral como mandamiento divino " (105) Antes del pecado se debe pensar al hombre en un estado de inocencia; esto viene a significar que el pecado no forma parte de nuestra condición originaria, que el mal radical es contingente y surge sobre un horizonte de pureza e integridad. El pecado es una situación puntual y de corte que destaca la irracionalidad y radicalidad del mal. Puede verse en este sentido un paralelismo entre un albedrío que por una decisión originaria decide para siempre de su cualidad y el relato adámico " que concentra en un solo hombre y en un solo acto todos los males de la historia " (106).

Pero la estructura del mito adámico no se limita a este corte que supone el pecado. Entre la inocencia y la Caída hay un lapso que podemos llamar el tiempo de la tentación. Es notable observar como Kant nos describe este tiempo con principios de su filosofía moral.

Adán antes de la Caída es presentado por Kant como un ser tentado por inclinaciones - " la ley moral iba delante como prohibición..." (107) - que en lugar de hacer de la ley un motivo impulsor suficiente del albedrío, admitió otros motivos no morales. Con ello perdió majestad la ley y se puso en duda el rigor del mandamiento moral porque se obró en conformidad a la ley pero no por la ley, hasta que " finalmente 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" (108).

Ahora bien, este relato de tentación no debe concebirse como una historia; está dirigido a todo hombre "Mutato nomine de te fabula narratur" (109). En él nos encontramos reflejados, " en Adán todos hemos pecado y aún pecamos " (110) La riqueza del relato adámico no reside en su historicidad , sino en su contemporaneidad.

Pero aún cuando nos encontremos reflejados en el mito de Adán, no podemos representarnos en nosotros el origen del mal de la misma manera que lo hacemos para el primer hombre ; si en Adán hay que presuponer el estado de inocencia, para patentizar la integridad de lo originario, en nosotros hay que presuponer ya una propensión al mal. El mal se presenta en Adán como una Caída (Sündenfall) y en nosotros como una consecuencia de " un mal innato en nuestra naturaleza " (111).

Al poner en relación la propensión al mal con la inocencia, Kant da una mayor precisión al difícil concepto de propensión al mal, destacando a la vez el carácter íntegro de nuestras disposiciones.

Quando nosotros queremos explicar el mal según su comienzo temporal tenemos que perseguir las causas de cada trasgresión intencional en un tiempo anterior de nuestra vida, retrocediendo hasta aquél en que no estaba desarrollado el uso de la razón, por lo tanto, y para no ir a un regreso al infinito, es preciso detenerse en una propensión al mal que, por preceder a toda trasgresión particular, se llama innata (112). Nos parece que el concepto de propensión juega en el Ensayo un papel similar al del concepto de culpa hereditaria en la exégesis común del origen del mal; sabemos que Kant rechazó esta esta representación porque contradecía el sentido moral de la cualidad del albedrío. Sólo se nos puede imputar aquello que es nuestra propia obra. Pero Kant retuvo de aquella representación la idea de una complacencia o de una participación con el maligno. La propensión, concepto híbrido por excelencia, ya que con él se quiere conciliar una determinación moral y una complacencia afectiva, viene a decirnos que toda trasgresión particular no hace más que manifestarnos un mal anterior y más radical, un mal que no tiene un lugar en nuestras disposiciones, un mal que fundado en la libertad es a la vez una inclinación de ella. El propio concepto de naturaleza sufría en la Introducción un extraño cambio de sentido para que se lo pudiese usar junto al de propensión al mal. Naturaleza significaba un modo de ser de la libertad que provenía de la libertad. Una propensión natural al mal es un modo deficiente de la libertad que hay que presuponer en todo hombre, tal como si se tratase de un natural, aún cuando sea un natural derivado de la propia libertad.

Pero la propensión al mal no puede presuponerse en el primer hombre, hacerlo sería responsabilizar de ella al Creador. Por esto el mito adámico presenta el pecado como producido a partir de la inocencia, separando, por disociación de origen, el bien del mal. No se confunde lo original con lo radical. El mal siempre es una inversión y sobreviene como un hecho súbito e inexplicable a partir de un mundo íntegro y dispuesto al bien.

La referencia de Kant al Génesis culmina con la figura del Seductor. Sabemos que del mal no puede haber más que un origen racional; si la Escritura nos proporciona un relato cronológico del mismo, es a causa de nuestra debilidad, más aún, a causa de la incomprendibilidad del origen del mal en nosotros. " El mal sólo ha podido surgir del mal moral "(113). Pero ¿ dónde ha surgido este último? Es imposible dar una respuesta. El origen del mal es un hecho a la vez inteligible e incomprendible, sobrepasa a todo concepto y este plus de significación es el que recoge en el drama de la Caída la figura del Seductor. La Escritura, al poner el origen del mal en un espíritu fuera del hombre, viene a representarnos el carácter incomprendible del primer origen del mal. En efecto "... (¿de dónde el mal en aquél espíritu?) " (114). Pero esto incomprendible nos revela algo esencial: el hombre ha llegado a ser pecador por seducción a partir de un estado de inocencia. Adán ha sido seducido, la seducción deviene de este modo una descripción del hombre saliendo del estado de inocencia. Pero lo importante de esta descripción corresponde a lo práctico ,

la figura del Seductor destaca el carácter íntegro e inocente de nuestra libertad. Una Caída por seducción supone en nosotros un corazón malo, pero una voluntad aún dispuesta para el bien. Sobre esto se apoya la esperanza de una conversión. La incomprensible figura de un Seductor personificando al mal principio confirma la persistencia de una integralidad en nosotros, de un germen del bien en nosotros.

Lo esencial de la referencia al relato de la Caída lo notamos ahora: en la búsqueda de un fundamento positivo del mal el análisis racional no ha sido conclusivo. Partiendo del concepto apriori de la libertad Kant admitió, sin duda, la necesidad de que la libertad tenga sus móviles, pero reconoció, al mismo tiempo, que era insondable para nosotros buscar aquel fundamento positivo por el cual la libertad acogía uno u otro móvil.

En el límite mismo de la comprensión, donde el discurso (terco discurso que intenta hablar de lo incomprensible), corría el riesgo de aniquilarse, fue el recurso a la Escritura, que asumió sobre sí aquello que sobrepasaba a los conceptos del discurso, lo que abrió la esperanza de la conversión. Esperanza que confirma y eso es para Kant lo admirable - el sentido ético del análisis de la tercera sección que nos decía que el mal en el hombre es un mal no demoníaco.

Pero presentar una figura maligna que nos hace incurrir en tentación parece contradecir la idea de un sujeto moral autónomo. ¿No significa Satán un poder efectivo de negación de la libertad? ¿No nos decía Kant en la Introducción que el mal era una negación efectiva? Pero observemos dos cosas; en

ningún momento Kant da un contenido a especie de positividad en que el mal parece consistir. Por otra parte el hecho de que siguiendo la Escritura se afirme que contraemos el mal por seducción no significa que nos liberemos de la responsabilidad moral. Si no nos resistimos al mal es porque estamos en connivencia con él; " ... no seríamos seducidos por él (por el Seductor) si no estuviésemos en secreto acuerdo con él" (115).

En segundo lugar si la tentación es algo que hay que ubicar fuera del hombre, en un espíritu astuto y engañoso, sólo se quiere significar con ello que el mal no es absoluto en nosotros. Que siendo un hecho del albedrío que no alcanza a aniquilar las disposiciones originarias, siempre estamos abiertos a una conversión y al bien. El tema de la tentación no contradice para nada la autonomía del sujeto moral, ya que el mal nos es atribuido por esa misma autonomía.

Con todo es preciso reconocer que la referencia a la Escritura encierra un plus de significación que va más allá del discurso ético, ese más allá se inscribe en un hecho indudible del albedrío en virtud del cual éste ha admitido una mala máxima y en otro hecho - la conversión - que por una inversión de lo invertido restablece la buena máxima en el albedrío. No es casual que la cuarta sección concluya remitiéndonos a la esperanza; " de este modo al hombre, que junto a un corazón corrompido, sigue teniendo sin embargo una voluntad buena, se le deja aún la esperanza de un retorno al bien del que se ha apartado " (116).

S E G U N D A P A R T E

LA CONVERSION Y EL LIBRE ALBEDRIO.

1.- Cuestiones Preliminares.

Con la observación final que trata del restablecimiento de la disposición al bien Kant cierra su exposición de la doctrina del mal radical, mostrándonos con el tema de la conversión la relación del mal con la ética por un lado y con la religión por el otro.

Observemos en primer lugar que el mal radical pone un nuevo problema a la moral. En un ser finito movido por inclinaciones, pero abstractamente considerado, es relativamente fácil concebir un obrar moral. En su finitud no hay culpabilidad, la diferencia que introduce los móviles sensibles no es aún un antagonismo absoluto. No hay todavía un motivo real de oposición a que la ley sea seguida. Más, el mundo de las inclinaciones colabora para que brille con mayor intensidad la ley moral.

No hay en la consideración moral abstracta ninguna oposición real a la prosecución del deber. La moral en su fundamentación hace abstracción del hombre, se satisface con diseñar un ser racional en general, de acuerdo con las exigencias de principios que por apoyarse en la razón, deben dejar de lado toda cuestión empírica y antropológica. Pero con el mal radical estamos ya ante un hombre concreto: ante una libertad que ha decidido obrar conscientemente en oposición a la ley, pos-

poniéndola a motivos no morales. Lo peculiar del mal es que su pone al hombre y sin embargo no tiene lugar en su constitución originaria; no puede como tal ser fundado en ninguna antropología. Si lo consideramos bajo la figura concreta con que lo presenta Kant: el fingimiento, vemos que consiste en una corrupción de la imagen misma del hombre como ser racional. " El engaño es abandono y por así decir negación de la dignidad humana. Un hombre que no cree lo que dice a otro, tiene menos valor que si él fuese una simple cosa; ya que ésta es algo real y dado, de la cual alguien puede servirse para usarla, mientras que el mentiroso en la comunicación de sus pensamientos a otro, por medio de palabras que contienen (intencionalmente) lo contrario de lo que piensa el sujeto que habla, constituye un fin directamente opuesto a la finalidad de comunicar sus pensamientos, es decir un renunciamiento a la personalidad y en lugar del hombre mismo tenemos la apariencia ilusoria del hombre " (1). Retengamos de este texto la expresión " renunciamiento a la personalidad", observemos que es tanto como decir que el mal ahoga en nosotros la voz del deber. Si el principio de la exigencia moral está expresado en el lema: " debo, luego puedo ", el mal parece limitar gravemente este poder, ya que lo que opone al deber no es la contrariedad - siempre posible de vencer - de una inclinación, sino la oposición de una mala voluntad que resiste a la ley. Esta degradación de la imagen de la humanidad en nosotros mismos hace del mal algo inextirpable. Si sólo fuésemos un ser finito bastaría una disciplina de las inclinaciones para ser morales, pero la presencia del mal nos viene a decir que hay en nosotros una libertad culposa, una

situación de pecado que no podemos extirpar con facilidad, y es el carácter indeleble de esta propensión culposa, lo que exigirá una dura tarea de la moral y en el límite requerirá de una asistencia sobrenatural, de un renacimiento (Wiedergeburt) .

Dividiremos esta segunda parte en dos capítulos. Uno de ellos versará sobre el concepto de albedrío, el otro sobre el tema de la conversión, pero centrado en sus connotaciones éticas y en los límites de la doctrina del mal radical.

2.-El concepto de libre albedrío.

La ley moral no constituye para el hombre sólo un hecho, sino que es también objeto de una elección. En efecto, la voluntad humana, en cuanto es razonable, es la voluntad pura, aquélla que se impone a sí misma su ley como principio de su acción, pero también está sometida a móviles sensibles, en cuanto tal no es conforme a la ley moral y no está necesariamente determinada por ésta. Esto se manifiesta en el carácter restrictivo y constrictivo del imperativo moral. La ley moral es santa, la voluntad humana no lo es. Aún cuando la ley moral se nos imponga, tenemos la facultad de obedecerla o no obedecerla. Esto revela en nosotros la coexistencia de dos tipos de libertad; aquella que como ratio essendi de la ley moral constituye el principio de la autonomía, y la libertad de elección por la que nos decidimos a obrar en el sentido de la ley o a posponerla a los móviles sensibles. Kant no se aparta de la tradición que distingue entre libertas, libertad en el

orden del ser y de la creación y liberum arbitrium, capacidad de un ser finito de elegir. La voluntad finita está en cierta medida en una encrucijada y por una especie de indeterminación aparece dotada de un poder de libre elección; dos vías se ofrecen en efecto a la voluntad humana: o se decide por la autonomía y realiza su libertad o se decide por la heteronomía y se esclaviza a las inclinaciones.

Pero estas dos dimensiones de la libertad, que expresan en el seno de un mismo ser la presencia de una voluntad pura que legisla y una voluntad finita que posee la capacidad de elección, no siempre ha sido fijada terminológicamente por Kant. Se debe esperar la Introducción a la Doctrina del derecho de la Metafísica de las Costumbres para que se afiance la distinción entre Wille y Willkür. Wille es la voluntad a partir de la cual procede la ley moral. Willkür es el libre albedrío a partir del cual proceden máximas (2). Mientras que la voluntad (Wille) sólo puede referirse a la ley y frente a ella no puede decirse que sea libre, ya que la ley la determina inmediata y totalmente, el albedrío puede establecer máximas conformes o no con la ley; lo caracteriza, por su indeterminación, la contingencia.

Pero Wille y Willkür coexisten juntamente en la facultad de desear (Begehrungsvermögen) (3). Al hacer Kant extensiva esta facultad a todo lo animado, tiene que distinguir la facultad de desear humana del deseo en general, para ello agrega al deseo en general el asentimiento discrecional (Belieben) (4). " La facultad de desear siguiendo conceptos, en la medida en que su principio de determinación a la acción se encuen -

tra en ella misma y no en el objeto se llama la facultad de hacer o no hacer según asentimiento discrecional (nach Belieben zu tun oder zu lassen) (5). Ahora bien, en cuanto esta facultad está ligada a la conciencia para producir el objeto se llama arbitrio (Willkür) (6). En cambio la facultad de desear que posee su principio de determinación interior en la razón, de tal modo que el asentimiento discrecional (das Belieben) se encuentra en la razón del sujeto se llama voluntad (Wille) . Obsérvese que lo que la facultad de desear aporta en común es el Belieben, pero en un caso, en el del albedrío, designa la contingencia de un ser que puede elegir máximas opuestas; en el otro, el de la voluntad, designa la autonomía misma por la cual la voluntad se da la ley (7).

Entre Wille y Willkür se produce una relación, como entre lo que legisla y lo que ejecuta. Ambos constituyen dos aspectos inescindibles de la voluntad humana. Uno expresa la universalidad (la libre necesidad), el otro la contingencia. Uno establece principios para la acción, el otro ejecuta según aquéllos las acciones mismas. " Wille es la facultad de desear considerada no tanto por relación a la acción (como el arbitrio) como por la relación al principio de determinación del arbitrio a la acción." (8).

Para caracterizar el concepto de albedrío es preciso referirse primeramente a la libertad del mismo. Una primera caracterización general ya nos ha sido dada por la introducción general de la Doctrina del Derecho con la distinción entre Wille y Willkür. Se puede agregar ahora que si la libertad de la voluntad autónoma (Wille) pone la ley, la libertad del albedrío (Willkür) es el poder de poner máximas y de obrar en conformidad con ellas. Sabemos que las máximas son principios subjetivos según los cuales nos decidimos a obrar, son los motivos mismos por los que obramos. Y la libertad del albedrío está caracterizada por éste su poder de no obrar sino por medio de motivos. Esta singular cualidad de la libertad del albedrío humano le garantiza su independencia frente a las inclinaciones e impulsos sensibles. Ellos sin duda influyen sobre la voluntad humana, pero no son determinantes; para serlo es preciso que sean acogidos en la máxima por la que se decide el albedrío a obrar. Esto hace que el albedrío sea " un arbitrium sensitivum y no un arbitrium brutum " (9).

La voluntad humana es autónoma por el poder de su libertad y puede tomar distancia frente a cualquier móvil, sólo por un acto de su libertad puede constituir al móvil en principio subjetivo de su obrar. En un texto de La Religión... caracteriza Kant esta cualidad de la libertad del albedrío: " la libertad del albedrío es de esta naturaleza tan peculiar, que ella no puede ser determinada a la acción por ningún móvil, a menos que el hombre lo haya admitido en su máxima (10). Por lo tanto es por un acto de su libertad que el hombre confiere a cual-

quier motivo un poder determinante. Ningún motivo impulsor, sea el que fuere, puede obstaculizar esta espontaneidad absoluta del albedrío humano.

Si nos referimos ahora a la elección fundamental del libre albedrío, a la elección que éste tiene que hacer entre la razón y la sensibilidad tenemos que afirmar que el albedrío humano está influido por móviles sensibles sin ser determinado. Que los móviles sensibles no sean determinantes por sí mismos, lo muestra el hecho de que sólo se constituyen en motivos por un acto de instauración del libre albedrío. Que la ley moral a su vez no se constituya en principio inmediato del albedrío humano, que tenga que presentárenos restrictivamente bajo la forma de un imperativo, nos revela que nuestra voluntad difiere de la ley moral por admitir nuestra voluntad móviles empíricos. Puede sin duda acoger en su máxima la ley moral, pero sólo puede acogerla a título de móvil racional. El hecho es que el albedrío humano sólo puede obrar por lo que se representa; es la representación racional que lo libera de las inclinaciones haciéndolo independiente de las mismas. Por eso Kant caracteriza a la libertad del albedrío como la independencia de sus determinaciones de los móviles sensibles (11).

Pero de esta libertad del albedrío sólo puedo tener conciencia por medio de la ley moral. En efecto es esta última que nos revela a la vez la voluntad autónoma y la libertad del albedrío que puede elegir a favor o en contra de la ley. En una nota de La Religión... nos dice Kant: "...Es esta ley moral sola que nos hace conscientes de la independencia de nuestro albedrío respecto a la determinación mediante todos los otros motivos impulsores (de nuestra libertad) y con ello a la vez de

la imputabilidad de todas las acciones"(12). La ley moral es el fundamento de la libertad del albedrío, y éste a su vez lo es de la responsabilidad de nuestros actos (13). Kant ha mostrado con el ejemplo del falso testimonio llevado a cabo bajo amenaza de muerte contra un hombre inocente (14), que en la experiencia moral común el poder está referido inmediatamente a la conciencia del deber, y que ese poder en nosotros es la posibilidad de conformarnos o apartarnos de la ley. En todos los casos somos responsables de nuestras acciones libres, aún cuando no siempre podamos decir si llegado el momento las haríamos o evitaríamos de hecho. De lo que sí estamos seguros es que lo que hagamos u omitamos nos será imputado.

La voluntad humana, que está caracterizada por esta referencia a una voluntad pura (Wille) y a un albedrío (Willkür) que puede optar contra la ley, ocupa un lugar intermedio entre una voluntad animal que se determinaría exclusivamente por la sensibilidad y una voluntad divina que lo haría sólo por la ley moral.

Esta doble atracción que afecta a la voluntad finita hace que ésta sea caracterizada primeramente por una libertad de indiferencia que expresa una ausencia de determinación, una imperfección de nuestro albedrío.

Pero Kant no caracteriza al albedrío humano por esta indeterminación que expresa la libertad de indiferencia. No se puede en efecto caracterizar una facultad por aquello que la desfigura. Lo que nuestro albedrío tiene de libre es el conformarse a la ley y nunca el apartarse de ella. "La libertad jamás puede consistir en que el sujeto pueda realizar una elección

contraria a su razón (legislativa)...; la posibilidad de descartarse de la ley es una impotencia "(15). La facultad de elegir lejos de expresar una perfección de la libertad manifiesta una voluntad imperfecta y limitada, una voluntad que precisa de resortes sensibles para que la ley moral tenga acceso a ella. Cuando la voluntad humana finita se decide a obrar en conformidad a la ley moral restaura la verdadera libertad y realiza la voluntad autónoma, pero como esta realización depende de un acto contingente, esta autonomía permanece una autonomía humana y por lo tanto un ideal a realizar.

Lo esencial es que lo que constituye la libertad del albedrío es la posibilidad de éste de conformarse a la ley, en esa posibilidad reside a su vez la independencia del libre albedrío de los motores sensibles.

Si comparamos ahora la voluntad humana con la voluntad divina, habrá que " decir que la posibilidad de apartarse de la ley constituye la impotencia del albedrío humano y la imposibilidad de hacerlo la omnipotencia divina "(16). Para Kant la libertad no se opone a la necesidad. Si esa necesidad está puesta en la ley moral, habría que decir que la libertad es inseparable de ella. En efecto la conciencia de la ley precede a la conciencia de la libertad (17). La libertad para Kant no consiste en la indeterminación, sino en la espontaneidad absoluta; es por esto que Dios es más libre que el hombre, en Él no hay diferencia entre voluntad (Wille) y albedrío (Willkür). Su querer es ya la ley.

Si nos volvemos ahora a la libertad humana, podría con todo pensarse que la finitud del albedrío humano resida en esa doble posibilidad de hacer el mal o el bien. Pero esto sería

tanto como admitir que hay un medio término entre las buenas y las malas acciones. Este término medio está excluido por la decisión rigorística de Kant. Aún cuando es preciso reconocer que el libre albedrío hace contingente la obediencia a la ley moral, no se puede concluir de allí que la voluntad humana sea indeterminada. Ya sabemos que si la ley moral es un motivo positivo y suficiente para determinar el albedrío, el apartarse de ella no será una ausencia, sino una efectiva repugnancia o lo que es lo mismo una oposición real al bien. La libertad de indiferencia designa al albedrío empírico. La experiencia muestra que elegimos entre diversas máximas, pero esa indeterminación no puede caracterizar a la libertad del albedrío. Este es inteligible y por lo tanto hay que ubicarlo fuera del mundo fenoménico. La libertad de elegir entre contrarios nos remite a la libertad del albedrío inteligible que es el que tiene el poder de establecer una máxima suprema realizando una elección entre máximas contrarias.

.

. . .

Una vez caracterizado el libre albedrío en general es preciso considerar el acto por el cual su libertad instaure una máxima suprema que caracterizará a todas sus máximas particulares. Por medio de este acto originario la libertad se da un carácter que determina la ley de causalidad de su voluntad. Toda esta cuestión la ha tratado Kant en la primera parte de La Religión..., pero allí no ha distinguido lo que caracteriza a la elección fundamental del albedrío de lo que elige éste efectivamente. Ha tratado indistintamente la cuestión de la elección intemporal con la cuestión de la elección del mal radical (18).

Lo que caracteriza primeramente a la elección originaria del albedrío es una disyunción absoluta: o nos determinamos por la ley moral o lo hacemos en contra de ella. Es la decisión rigurosa-excluir toda posición intermedia en las decisiones morales - la que hace de esta elección del albedrío una elección ética, radical que lo compromete enteramente. En efecto la máxima suprema que establece la libertad del albedrío, determina todas las elecciones secundarias de máximas particulares como a sus respectivas acciones en el fenómeno. "Die Gesinnung, d.i der erste subjektive Grund der Annehmung der Maximen, kann nur eine einzige sein und geht allgemein auf den ganzen Gebrauch der Freiheit" (19).

En segundo lugar esta intención radical tiene que haber sido admitida por el libre albedrío en cuanto es un modo de ser del mismo. Por un acto excepcional, él funda todo el uso de su libertad en cuanto el fundamento del mal o del bien sólo puede hallarse en una máxima que el albedrío establece para el uso de su libertad. Para esta máxima - como hemos visto - no puede encontrarse un fundamento que esté más allá de la libertad, por eso tenemos que hablar de una máxima suprema, que por ser un acto de la libertad permanece insondable para nosotros.

Una consecuencia de la impenetrabilidad de la máxima suprema es el carácter intemporal de la decisión que la instaure. Si esa elección estuviese en el tiempo no sería libre. Es pues el carácter inteligible de la libertad que funda la intemporalidad de la elección originaria.

Para caracterizar esta elección originaria, que en cuanto intemporal es un hecho inteligible, Kant usa una serie de términos que a primera vista son bastante desconcertantes. Así caracteriza a la decisión radical como un modo de ser innato, dando a entender por allí que ella precede a toda experiencia. Usa el término naturaleza para significar con él el carácter radical, libre e intemporal de la elección originaria. Esta naturaleza no es otra que el carácter que el hombre ha dado a su libertad. Lo que el hombre ha hecho de sí por medio de su libertad.

La distinción -tan importante para la doctrina del mal radical- entre disposición y propensión viene a mostrarnos la diferencia entre la naturaleza del hombre entendida como su esencia y sus posibilidades, de aquello que el hombre ha actualizado por el uso de su libertad. De las disposiciones, la fundamental para el tema de la conversión es la disposición a la personalidad, porque ella muestra que la naturaleza del hombre está dispuesta para el bien. Esta disposición hace al hombre capaz de admitir en sus máximas el respeto por la ley como móvil determinante de su acción. Para realizarse plenamente la libertad no tiene necesidad de contraponerse a la naturaleza sino sobrepasarla actualizando aquello que en la naturaleza está contenido parcialmente. Acogiendo efectivamente (in der Tat) el móvil de la ley moral, ella agrega a la disposición al bien, una propensión al bien que constituye el índice de que el Willkür ha decidido devenir Wille (20). El hombre que es bueno por disposición natural tiene que devenirlo de hecho admitiendo en su máxima el móvil de la ley moral.

De las dos opciones con las que se enfrenta el albedrío, la más incomprensible es la del mal. Ya hemos visto que la posibilidad misma de una opción era una imperfección de la libertad, con el mal esa imperfección se realiza y la libertad opta por la negación de sí misma.

La imperfección o negatividad del albedrío se manifiesta en el hecho de que para éste la ley no constituye un motivo suficiente de determinación. Pero en la medida en que la libertad resiste efectivamente a la ley estamos en presencia del mal principio, que para Kant se presenta como una propensión enraizada en la naturaleza de la libertad finita.

Es tan extraña -como hemos visto- la cualidad de esta propensión que uno se pregunta si en el fondo este concepto no responde a inquietudes de tipo religioso, a una opción religiosa por parte de Kant. Otros (21) prefieren ver en este principio de negación de la libertad una consecuencia de la doctrina del albedrío; sea de ello lo que fuere, lo cierto es que el mal moral permanece como algo inexplicable. En primer lugar es inexplicable por ser producido por un acto de la libertad. Sabemos que la libertad tiene que tener motivos, pero no podemos escudriñar la raíz de los mismos, la libertad como acto es siempre un acto inteligible. Pero en segundo lugar, en cuanto el mal resulta de un absurdo de la libertad, es mucho más incomprensible que la libertad misma de la que procede (22).

El mal es radical y se enraiza en lo más profundo de nuestro ser, en esa dimensión en donde se compromete la destinación de la libertad y de nosotros mismos. Pero por más profundo que

sea su fundamento, por enraizado que esté en la naturaleza humana, lo esencial del mal es su cualidad moral, esto es la dimensión humana en que se da su realidad.

En efecto, la mala voluntad se ubica entre la voluntad demoníaca y la voluntad bestial. Y aún cuando suponga una elección de albedrío que compromete en la trasgresión a todas sus decisiones particulares jamás alcanza a corromper la disposición original al bien que se manifiesta en la conciencia del deber. En este sentido es esencial haber referido el mal a una dimensión ética, que supone en cuanto tal una decisión del albedrío. En cuanto la realidad del mal se sustenta en una máxima suprema que erigió una decisión del albedrío, no hay ningún inconveniente en concebir una decisión de signo contrario que pueda derogar la mala máxima.

Lo esencial es que se pueda prevalecer sobre la propensión al mal, y ello sólo es posible porque el mal al ser limitado, al ser un acto del albedrío, deja subsistir un horizonte de pureza originaria que es precisamente el de la libertad como Wille. Esto posibilita y permite esperar una conversión; una restauración plenaria del buen principio.

3. La Conversión.

La conversión constituye como el reverso de la moneda del mal radical. En rigor es el tema de La Religión... ya que la cuestión central de toda la obra es justamente salir del mal y establecer en nosotros el buen principio.

Esto muestra la complejidad de la conversión; en primer lugar un acto inteligible del albedrío que acontece en la inte-

rioridad del individuo. En segundo lugar su difícil verificación que se manifiesta en un problemático progreso moral. En fin su carácter social: no basta que acontezca meramente en el individuo, es preciso que una Comunidad Etica proteja a los que están en camino de convertirse de los embates del estado de naturaleza ético. Finalmente es preciso un criterio hermenéutico que permita distinguir la Iglesia verdadera de las que profesan falsos cultos. Y en el límite de la razón, admitir una asistencia sobrenatural que nos ayude en aquello que sobrepasa nuestras capacidades.

En lo que sigue sólo nos limitaremos a la presentación que Kant hace en la observación general de la primera parte de La Religión... sobre la conversión. Por medio de un análisis del texto trataremos de mostrar el sentido ético de la conversión y las dificultades que presenta un albedrío capaz de regenerarse.

Comienza Kant por poner la cuestión, lo que el hombre sea moralmente sólo tiene que depender de su libertad. Si de él se dice que fue creado bueno se quiere significar que por sus disposiciones está dispuesto para el bien, pero para devenir efectivamente bueno ha de admitir esa buena disposición en su máxima suprema.

Kant no niega, aunque lo admita como una suposición, una asistencia sobrenatural (übernatürliche Mitwirkung). No se detiene a considerar si ella ha de consistir en una reducción de obstáculos; una facilidad en la ejecución, o en una asistencia positiva, un fortalecimiento de la decisión moral. Estas cuestiones en cierta medida sobrepasan las facultades de la razón, e inquirir sobre ellas puede ser inclusive nocivo para la moralidad.

En efecto, se podría caer en la peligrosa ilusión de pretender influir sobre Dios sin hacernos dignos de su asistencia, sustituyendo de este modo la genuina religión moral por una religión de favor y falso culto. Lo esencial aquí es la afirmación de que antes de recibir una asistencia sobrenatural debemos hacernos dignos de recibirla (23). Con esto queda asegurado el sentido fundamentalmente ético de la conversión. Aún cuando la conversión tenga resonancias religiosas es un fenómeno esencial de la vida moral. Más, lo específico de la moral consistiría en liberar al hombre de las garras del mal. Poder prevalecer sobre la propensión al mal para poder restablecer la verdadera imago dei del hombre.

Y es ahora cuando surge en toda intensidad el problema de la conversión: " ¿Cómo es posible que un hombre naturalmente malo se haga él mismo un hombre bueno..." (24). ¿Cómo concebir este cambio sin el cual la vida moral no sería más que una quimera? En cuanto él presupone un acto de libertad " sobrepasa todos nuestros conceptos"; al igual que el mal, es incomprendible. Es notable observar como Kant funda la concebibilidad de la Conversión sobre la base de una idéntica inconcebibilidad con la Caída del hombre del bien en el mal. "... la Caída del bien al mal (si se tiene en cuenta que éste procede de la libertad) no es más concebible que la restauración en el bien a partir del mal, de este modo la posibilidad de esta última no puede ser impugnada "(25). En cuanto la Caída del hombre en el mal y su restablecimiento en el bien son ambos un acto de la libertad ,no podemos encontrar para ellos un fundamento que esté más allá de la libertad. La inconcebibilidad de ambos reside en su común

procedencia de la libertad. Con todo es preciso agregar que el acto de la libertad por el cual el hombre decidió apartarse de la ley es más incomprensible que aquél en virtud del cual vuelve a restablecer el orden moral de los motivos. En efecto, con el primero la libertad se niega a sí misma por un acto absurdo. Por medio de la conversión en cambio no hace más que restablecer el principio de la moralidad. Lo cual se hace comprensible por el carácter limitado del mal moral que no alcanza a aniquilar la conciencia moral y la majestad de la ley. Es lo que por otra parte nos dice Kant en el texto : "...no obstante aquella Caída, resuena sin disminución en nuestra alma el mandamiento: debemos hacernos hombres mejores; consecuentemente tenemos que poder hacerlo" (26). Esto presupone la preservación en nosotros de la disposición originaria al bien, lo que Kant llama " un germen del bien que permanece en su total pureza "(27). Por la subsistencia de una pureza originaria Kant caracterizará a la conversión como " un restablecimiento de la disposición al bien en nosotros..."(28). Queda excluida pues la pérdida del motivo impulsor del bien; nunca podemos perderlo y si esto fuese posible jamás podría ser recuperado. Esta subsistencia está en relación directa con un mal que no es absoluto. El mal aún cuando sea radical sigue siendo un hecho y una excepción que deja intacta la disposición moral. La corrupción que establece sólo se comprende sobre la base de una integridad original, que a la vez es lo constitutivo y el ideal a establecer por una Wiederherstellung. Esta integridad constituye el bien original que se nos manifiesta como " la santidad de la máxima en el seguimiento del propio deber"(29). El término Heiligkeit que

Kant usa comúnmente para expresar la majestad de la ley, aquí está usado en su significación religiosa. ¿Cómo puede resonar aún en nosotros, seres perdidos en el mal, el llamamiento de una exigencia tan absolutamente excelsa como lo es la de la ley moral? La diferencia que media entre aquella pureza (Reinigkeit) y nuestra actual corrupción nos manifiesta su origen sobrenatural.

El deber, y el sentimiento de respeto que siempre lo acompaña y que la propensión al mal no puede acallar, denota una especie de imago dei del hombre, o mejor aún una especie de revelación secularizada. Recuérdese que la ley moral es un hecho que, de no estar dado, ninguna sutileza de la razón podría establecer.

La conversión o lo que es lo mismo el restablecimiento del buen principio, ha de residir en que el hombre acoja en su máxima el motivo moral. Pero aún con esa pureza en la máxima no podemos decir sin más que el hombre es ya santo. La pureza es un ideal a realizar, y hay una distancia infinita entre la máxima y la acción efectiva, Kant habla de un progreso infinito que traduciría en el fenómeno la exigencia moral (30). Pero la distinción que inmediatamente establece entre virtus phaenomenon y virtus noumenon hace que esa difícil noción de progreso quede en cierto sentido más allá de lo moral en sentido estricto. Nunca el progreso será decisivo para determinar el valor ni la constancia de una conversión. Con todo hay que admitir que aún con su limitación, sólo es el progreso moral de nuestras costumbres lo que a nuestros ojos manifiesta lo que interiormente nos hemos decididos ser.

Pero desde el punto de vista moral es preciso distinguir la legalidad de la moralidad. Lo que Kant aquí denomina virtus phaenomenon no es otra cosa que: " El propósito firme en seguimiento del deber, en cuanto ha llegado a ser prontitud, se llama virtud, según la legalidad, como el carácter empírico de ella (virtus phaenomenon) "(31). Por este virtus phaenomenon el hombre ha decidido como máxima obrar permanentemente en conformidad con la ley. Pero aquí no se inquiriere por los motivos impulsores, sólo se busca la conformidad exterior de las acciones con la ley. Para lograr esa meta se instaure una larga costumbre en la observancia de la ley. Mediante reformas paulatinas el hombre progresa de una propensión al vicio -acciones contrarias a la ley- a una propensión a realizar acciones conformes a la ley.

Pero la conversión ha de tener su fundamento en un genuino cambio del corazón que no ha de residir en las acciones sino en el carácter inteligible del mismo. Kant habla de virtus noumenon, porque lo que exige la conversión es que el hombre devenga un ser moralmente bueno. Y eso sólo es posible por medio " de una revolución en la intención del hombre...y sólo mediante una especie de regeneración (Wiedergeburt), como por una nueva creación (Juan III, 5; Cf. I Moisés, I, 2) y un cambio del corazón, puede el hombre hacerse un hombre nuevo "(32).

No queda duda del valor moral de la conversión, de su carácter igualmente radical, es un acto inteligible de la libertad que se transmite a todas las decisiones particulares. Pero hay una diferencia con el mal radical, mientras que la experiencia lo confirmaba por el antagonismo que en todo momento patentiza el albedrío, la experiencia nada nos puede decir de la conversión,

para ella sólo queda la esperanza (Hoffnung) que remite, en los límites de la moral misma, a una asistencia divina.

Si se parte de la situación de corrupción en la que se encuentra el hombre parece difícil concebir que por sus propias fuerzas efectúa en su **carácter** inteligible la revolución que lo hará devenir un hombre bueno. Pero la conversión está dentro de los límites de la moralidad; y el deber que exige esa conversión no puede ordenarnos algo que no nos sea posible realizar. En efecto, la conciencia del deber nos revela una destinación moral íntegra, y al hacernos conscientes de una libertad trascendental nos pone como exigencia la realización de la conversión. Pero aún cuando el deber, desde el punto de vista de la fundamentación de la moralidad, justifique suficientemente la conversión, es preciso concebirla de hecho. Pues aunque el deber nos ordene hacernos mejores, no es menos cierto que la distancia entre nuestra propensión al mal presente y la conversión es infinita, y que la interioridad de la máxima permanece inobservable para nosotros. Si el deber nos exige la conversión, es preciso concebir ahora su realización, y esto supone relacionar lo inteligible con lo fenoménico. Conciliar -dice Kant- para concebir lo que el deber nos ordena (33). De un lado, la pureza que implica el fundamento moral de la conversión se pondrá del lado del carácter inteligible. A este nivel la pureza debe ser concebida como un cambio instantáneo y radical, como una revolución que invierte totalmente el carácter. En cambio, desde el punto de vista del fenómeno y de lo sensible la conversión sólo puede ser vista como una " reforma paulatina " (34).

Ahora bien, en la medida en que el deber exige la con-

versión es preciso pensar la relación entre el carácter inteligible (Denkungsart) y el carácter sensible (Sinnesart). La conversión ha de consistir en primer lugar en una inversión de la máxima suprema, por la que el hombre era calificado de malo. Esta inversión o más precisamente restablecimiento supone una " decisión inmutable " (35) y un albedrío que por esa decisión se regenera. Pero con un tal principio el hombre no es ya automáticamente bueno, tiene que verificar para sí mismo ese cambio de carácter y esa verificación es por supuesto indirecta. Sólo en el obrar puede el hombre devenir bueno. El buen principio adoptado en la conversión pone al hombre en " el camino bueno (aunque estrecho) de un constante progresar de lo malo a lo mejor " (36). Con este texto la noción de progreso se constituye en una dimensión esencial. Es el ámbito de realización y verificación de la conversión. Pese a ello aún media una distancia insuperable entre este progreso moral que manifiesta a la conversión como una reforma y la revolución del carácter que en cuanto tal es inobservable.

Lo que se presenta ahora es el problema de la imputación: ¿ Quién me puede imputar ese progreso moral como perteneciente al nuevo principio que he adoptado? Sólo Dios, en cuanto por su omnipotencia puede escrutar el corazón humano y para quien al mismo tiempo "esta infinitud del progreso es unidad, es decir, para Dios, es tanto como ser efectivamente un hombre bueno (grato a él)... " (37). Sólo para el juicio de Dios, la conversión puede ser concebida como una revolución del carácter; sólo El es capaz de tener ante la vista la unidad de la máxima suprema. Para los hombres, en cambio, la conversión sólo se patentiza como un dominio paulatino que el hombre va

teniendo sobre la sensibilidad.

Kant pasa a observar cómo sobre la conversión se sus tenta la formación moral, que ha de comenzar por la fundación de un nuevo carácter (Gründung eines Characters) (38). Muestra como basta presentar el respeto a la ley para que todo hombre reconozca su sublimidad y se disponga a los sacrificios que exige el cumplimiento del deber. Aún el hombre de naturaleza más limitada es capaz de juicio moral estricto. Incluso los niños captan la disposición moral y llegan a la sutileza en cuestiones morales. Toda esta pedagogía moral que Kant desarrolla en la Doctrina de la Virtud no hace más que confirmar el hecho de que la disposición moral ha permanecido íntegra y subsiste en nosotros un germen de bien que una ascética moral tiene que desarrollar.

En lo que concierne a la disposición moral, no podemos ante la dependencia y fragilidad de nuestra naturaleza concebirla más que como de procedencia divina (39). La fuerza e inconcebibilidad (Unbergriflichkeit) (40) de la disposición moral se destaca en el hecho de que por ella somos elevados por encima de nuestra condición de seres sensibles. Nos sometemos a la ley moral, sin que ésta nos prometa nada y nos encontramos indignos cuando infringimos su mandato.

En suma resulta tan extraño el poder de la exigencia de la ley, que no nos queda otra posibilidad, por el carácter inconcebible de la disposición al bien, que concebirla como de procedencia divina. Es suficiente despertar en nuestra conciencia esta disposición a la moralidad para tener un motivo poderoso para enfrentar a la mala propensión y restablecer así la disposición al bien en el corazón humano (41). Kant

reconoce que este restablecimiento es inconcebible para nuestro entendimiento, pero posible, y exigible, desde el punto de vista de la libertad; ya que es una exigencia del deber. Pero además, si ya nos ha dicho antes que permanecían en nosotros íntegras nuestras disposiciones originarias, ahora agrega que " la tesis del mal innato no tiene ningún uso en dogmática moral " (42). La dogmática moral prescribe el deber, exista o no en nosotros una propensión al mal (43). Esto significa que desde el punto de vista de la fundamentación de la moralidad el mal está excluido, como cualquier otra determinación que especifique al hombre. La dogmática moral hace abstracción de cualquier referencia a la condición finita del hombre. La fundamentación del deber como ya lo ha sostenido la Fundamentación ha de ser absolutamente apriori, Por el contrario la ascética moral que trata del cultivo de la virtud, no puede prescindir del carácter empírico de nuestro albedrío; por lo tanto habrá de presuponer a todo ejercicio de la virtud una mala propensión en nuestra naturaleza. En términos de Kant: " en la formación moral de la congénita disposición moral al bien no podemos partir de una inocencia que nos sería natural, sino que tenemos que empezar por el supuesto de una malignidad del albedrío en la adopción de sus máximas en contra de la disposición moral original ... " (44). Sólo a esto se reduce la tesis de la corrupción innata de la naturaleza humana.

La ascética moral se inscribe en la dimensión de un progreso indefinido de lo malo a lo mejor. Pero el pasaje de un hombre malo a un hombre mejor presupone un cambio ra-

dical en la máxima suprema; sin esa efectiva conversión estaríamos expuestos a recaídas continuas. Con todo es preciso afirmar que de esa conversión interior de la máxima no tenemos una prueba directa. No hay aquí ni conciencia inmediata ni prueba por la conducta que se ha llevado hasta el momento de la conversión. Porque el primer fundamento de adopción de la máxima es inobservable, sólo cabe esperar devenir un hombre bueno (45).

La esperanza, junto a la procedencia sobrenatural de la disposición moral parecen marcar un matiz religioso a la observación final, al menos atenúan el carácter hipotético de la asistencia divina. Ese carácter conjetural de la Gracia lo expresa con toda claridad Kant en el párrafo final del Ensayo: " pero entonces vale también este principio: No es esencial y por lo tanto no es necesario para todo hombre saber lo que Dios hace o ha hecho para su beatitud (Seligkeit), pero saber más bien que tiene que hacer él mismo para hacerse digno de esta asistencia "(46). Pero este texto es preciso situarlo en el contexto de una intención polémica que Kant sostiene contra lo que llama religión de favor o de mero culto (Religion der Gunstbewerbung) (47). Kant recusa todo saber que bajo formas rituales intente evadirnos de la realización de nuestros deberes, esta religión de favor satisfecería a una razón fatigada por el trabajo moral, ofreciéndole bajo pretexto de incapacidad natural toda clase de ideas religiosas impuras; creer por ejemplo que Dios mismo pone el principio de felicidad como condición suprema de sus mandamientos. La religión de favor adula al hombre y consolida el mal en él, ya

le hace creer que Dios lo puede hacer feliz sin que él mismo tenga necesidad de mejorarse.

Si Kant insiste en la colaboración humana es por intención polémica contra esas falsas formas de culto. En los límites de la razón concibe una colaboración sobrenatural, pero ella sólo es admitida como una esperanza que pertenece legítimamente sólo a quien ha obrado moralmente.

Esta fe moral es la que caracteriza a la religión moral e históricamente al Cristianismo. Ello lo pone Kant de manifiesto en la parábola de los talentos. El fiel de la religión de favor sería aquel que entierra su talento; en tanto que el buen servidor lo hace fructificar (48).

En una nota final de la observación Kant ubica: el tema de la Gracia y el de los favores sobrenaturales en lo que denomina parerga de la religión. Estos parerga están más allá de los límites de la razón, pero desde su confín la iluminan. En efecto, la razón en la conciencia de su incapacidad para satisfacer su necesidad moral se extiende a ideas hiperbólicas, que podrían suplir esta deficiencia pero sin que se les pueda adjudicar un uso teórico o práctico. En relación a estas ideas hiperbólicas Kant habla de una fe reflexionante que establece la creencia de que, obrando moralmente, lo que no esté en nuestras capacidades resultará de una cooperación sobrenatural que no podemos concebir de ningún modo. Los efectos de la Gracia podemos concederlos como algo incomprensible, pero jamás admitirlos en nuestras máximas ni para el uso teórico, ni para el uso práctico.

Se han señalado algunas dificultades en la doctrina kantiana de la conversión. Nos parece que de ellas la más interesante es la concerniente a la temporalidad que parece presuponer el acto de conversión.

Ya se ha visto que la conversión es un acto intemporal del albedrío que hay que ubicarlo en el carácter inteligible. Si por una parte se comprende perfectamente cómo una decisión originaria del albedrío puede comprometer sus decisiones particulares, resulta difícil sino imposible concebir dos elecciones contrarias en el seno del carácter inteligible. En efecto, dos elecciones contrarias dan lugar a un intervalo temporal entre ellas, Es inevitable en la conversión hablar del tiempo del pecado y del tiempo de la regeneración, o simplemente de hombre viejo y hombre nuevo. Pero ¿no se introduce así la temporalidad en lo inteligible? Si en el sistema de Kant lo propio de lo inteligible es ser intemporal, ¿cómo admitir una especie de duratio noumenon? Pero quizás uno se pudiese preguntar si Kant vió el problema, si verdaderamente constituía para él un problema. Quizás, como lo observa Bruch (49), Kant no excluya totalmente la dimensión temporal de lo inteligible. Es posible al menos admitir un uso analógico del tiempo; Bruch nos recuerda que Kant ha usado en el ensayo El fin de todas las cosas la extraña expresión duratio noumenon (50).

Por otra parte es preciso no olvidar que la conversión es un acto incognoscible e incomprensible, por donde todo discurso que intente aprehenderla será un discurso analógico.

Con todo aún cuando las observaciones de Bruch son exactas no son rotundas. Nos parece que tiene que quedar más cla-

ramente expresada la posibilidad de una doble elección en el seno del carácter inteligible. Esto nos tiene que conducir al momento mismo de la elección, al instante intemporal en que ella se produce. En esto seguiremos la interpretación de Carnois.

En la medida en que el hombre establece la máxima suprema de sus acciones elige su ser y de esta elección derivan necesariamente todas sus acciones. Cada ser actúa conforme con lo que es y su libertad hay que situarla en el carácter inteligible (51). El operar del hombre está doblemente determinado por los antecedentes fenoménicos y por el carácter inteligible. Pero el hombre podría ser otro, tener otro carácter, es sobre esta posibilidad que se sustenta la imputación.

Pero la cuestión que hay que poner es " si el ser que yo elijo y que me doy a mi mismo es libre o no en cada momento de su historia" (52). Es preciso no olvidar que siendo el hombre un ser histórico participa también del mundo nouménico. El mundo inteligible es inmanente en mí, por eso no hay que concebir la elección inteligible como algo que hubiese sido realizado en el pasado, en un tiempo anterior al tiempo; en un caso tal mi ser estaría determinado por un pasado intemporal que escapa a mi presente.

Es preciso afirmar a la vez que la elección es intemporal y que el ser histórico en cuanto racional es inteligible e intemporal.

La elección no hay que concebirla como realizada con anterioridad al tiempo sino como cumplida fuera del tiempo. Sólo en este sentido es intemporal; y hay que agregar que porque la elección es intemporal " puedo elegir a cada instante

el ser que soy. El instante debe ser concebido como un átomo de eternidad...; ... es el momento privilegiado del tiempo en el que el ser razonable reitera su elección y en el que la libertad del ser humano, permaneciendo extramundana toma inserción en el mundo sensible "(53). Por ello se puede decir que el hombre es responsable de sus acciones en cuanto puede ser otro, en cada instante él está eligiendo su ser. La elección intemporal me libra del determinismo del pasado, " el Instante como sitio de la libertad es a la vez por ello mismo el tiempo de la regeneración"(54).

Carnois ha observado también que no debe confundirse la inmutabilidad del carácter inteligible, definida por relación al cambio en el tiempo, con el movimiento de libre determinación de la libertad. Sobre esta movilidad de la libertad se sustenta la posibilidad de una conversión intemporal (55):

Tanto la elección del mal como la conversión al bien resultan de una elección intemporal por la que determinamos la ley de causalidad de nuestro querer. La inmutabilidad del carácter inteligible no excluye la posibilidad de una modificación en la libre determinación de la libertad. Pero este cambio de carácter es independiente del tiempo y es inteligible. En el mismo sentido nos dice Nabert: " se triunfa demasiado fácilmente sobre Kant, alegando que hay contradicción entre la idea misma de una conversión que envuelve la diferencia del antes y del después, y la afirmación de su carácter intemporal. Pues esta separación entre el antes y el después simboliza y expresa en el tiempo el acto de elección entre máximas contrarias cuya creación es ella misma un hecho

de libertad. Como no puede haber cuestión de reforma sucesiva cuando se trata del acto racional y libre que instaure nuestra regeneración, nosotros lo llamamos intemporal"(56).

T E R C E R A P A R T E

CONSIDERACIONES FINALES.-

Hasta el momento este trabajo ha pretendido ser un comentario de la primera parte de La Religión...

Nos ha parecido necesario seguir lo más cerca posible la discursividad del texto, aún al riesgo de reiteraciones para tener antes que nada presente lo que es el pensamiento de Kant. La lectura del texto nos ha dejado la convicción que aún cuando el mal sea encarado por Kant dentro de su racionalismo ético, su origen es preciso buscarlo fuera del orden normativo. Podríamos hablar quizás de una convicción previa, de una experiencia religiosa o aún de una opción filosófica. Todo ello es plausible sin duda, pero conjetural, si dentro del riguroso discurso del Ensayo, no hubiese algo así como una fractura, como un hiato que nos revelase una dimensión insospechada, una realidad apenas aprehensible y que sin embargo Kant intenta expresarla con un discurso que sabe de antemano que no será conclusivo. Esa fractura, esa ventana abierta a una experiencia abismal se trasluce a través del extraño concepto de una propensión al mal en la naturaleza humana.

Con ese concepto, Kant quiere hacer del mal una realidad no superable por medio de fuerzas humanas. Una propensión al mal significa en efecto una libertad ya comprometida. Una impotencia de nuestro albedrío, que con nuestra adhesión, se ha degradado.

El concepto de propensión al mal, juega un papel intermedio entre una experiencia inefable y un discurso que explicitará en términos morales no ajenos a los de la Crítica y de la Fundamentación el tipo de inversión en que el mal consiste.

El concepto de propensión al mal conserva la experiencia del mal como algo injustificable y por otra parte refiere el fundamento del mal a un acto de la libertad. Se constituye así en un eslabón intermedio entre una dimensión previa a la moral y un discurso ético-racional. Esta situación ambigua y aporética parece esencial en la economía del discurso del Ensayo. Y nos parece que preservándola se está más cerca de lo que Kant pretendía, que si optamos por exégesis unilaterales, que ven ya en el mal, ya en la conversión, lo esencial de La Religión... En un caso se hace del mal un fenómeno más religioso que moral, en la otra alternativa se reduce el mal, a un mero pasaje para una totalización a realizar. En ambas opciones nos parece que se pierde el carácter híbrido de un discurso que sabe de antemano, que por hablar de lo incomprendible, no llegará a un resultado conclusivo.

Lo esencial de nuestra tesis es que el mal, tal como Kant lo concibe en el Ensayo, no puede integrarse absolutamente a una visión progresiva y significativa del obrar humano. No negamos que el mal cumple un papel, como momento del aparecer de una exigencia moral absoluta que se sensibiliza en un Reino de Dios sobre la Tierra. Pero afirmamos en segundo lugar que el mal es impotencia, es un punto ciego del albedrío que en cada momento interrumpe y pone en jaque toda tarea de totalización.

Una confrontación de nuestra tesis con la fina exégesis que

Eric Weil ha hecho de la religión y el mal en: El mal, la religión y la ley moral (1) nos parece esencial, porque la exégesis de Weil nos ha ayudado e inspirado en nuestro trabajo, y además optando Weil por una tesis opuesta a la nuestra nos da la posibilidad de una confrontación.

La interpretación de Weil se mueve totalmente en lo que hemos llamado el discurso ético-racional del Ensayo (2). Este discurso integra el mal a la experiencia moral, despreocupándose de si el mal es el resultado de una opción filosófica o de una experiencia religiosa. Para él lo esencial es la función que el mal cumple dentro de la vida moral, esa función es preparar la compleja tarea de la conversión, con ese fin refiere el mal a una dimensión humana. Aún cuando el mal se nos presente como una propensión indesarraigable, se ha de poder prevalecer sobre él. Por lo tanto el mal, ni es demoníaco, ni es puro obrar por inclinación. Es algo intermedio como el hombre mismo, como el hombre concreto. El mal es el lugar en donde se nos manifiesta la exigencia moral. En el límite, para nosotros hay moral, hay reglas morales, porque hay una propensión a infringir los mandamientos. Sin esa mala propensión las leyes morales serían para nosotros leyes naturales.

Este discurso es universal y manifiesto en el Ensayo. En la medida en que lo que lo caracteriza es la conversión, se desarrolla a lo largo de toda La Religión... De ahí su universalidad y la posibilidad -como la de toda interpretación que se sustente sobre él- de comparaciones con otras partes del sistema de Kant.

Ninguna interpretación de la doctrina del mal radical puede dejar de lado este discurso ético-racional, ya que él cons

tituye la armadura esencial del Ensayo y de La Religión...

Más aún, Kant sólo concibió el mal como mal moral, y por lo tanto lo limitó al discurso ético-racional. El mal no es más que la oposición proveniente de la libertad al móvil de la ley moral, sus límites son los límites que le impone lo normativo y el deber mismo.

Pero sin desconocer la esencialidad del discurso ético-racional, ¿diremos que la doctrina del mal se reduce exclusivamente a él? ¿No se corre el riesgo, al admitir exclusivamente este discurso de tomar al mal como un principio de negatividad que sería justificado en el interior de un sistema especulativo al modo hegeliano?

Sin duda Kant no desconoció el sentido revelador del mal como resorte en el despliegue de las facultades humanas. Al menos no es ajeno a su pensar la astucia de la razón en sus escritos histórico-políticos. Pero en el Ensayo, al reconocer una propensión maligna del género humano, ¿no da un nuevo sentido al mal, un mal radical, injustificable e incomprensible, un mal que no podemos poner en la misma línea del progreso, siempre exterior porque es legal, de los escritos políticos?

Nuestra impresión es que pese al discurso ético-racional, Kant tiene conciencia de que el mal tiene su fuente más allá o más acá de lo puramente normativo. Sin duda no podría expresarlo de otro modo que por medio de un discurso ético; pero el concepto que se ha hecho de la Razón es lo suficientemente amplio como para admitir un segundo discurso, quizás un intento de discurso que pretende esclarecer una experiencia que sobrepasa los límites del discurso ético-racional. Esa experiencia es la de un a-

bismo en la voluntad humana, lo suficientemente santa para oír la exigencia de la ley moral, lo suficientemente comprometida con el mal, para percatarse de la distancia infinita entre su estado actual de corrupción y la pureza de su destinación. Es esta experiencia radical la que lleva a Kant a la Escritura, a retener de ella la esperanza en una conversión.

La Escritura tiene la doble ventaja de confirmar el discurso ético-racional: el mal no puede ser en nosotros una disposición natural, sino un hecho de la libertad, es nuestra responsabilidad. Pero por ello mismo queda una integridad originaria en disponibilidad, lo que se denomina un germen de bien. A la vez la Escritura expresa por intermedio de la figura de Sa-tán, el carácter incomprensible del mal; no sabemos como pudo ser corrompida en nosotros la máxima suprema. En cuanto tal el relato bíblico preserva la plenitud del misterio de una experiencia cuasi religiosa. Pero Kant va más allá y dentro del discurso ético-racional usa el extraño concepto de propensión natural al mal; con él señala, mas que define, una experiencia que escapa a los marcos de lo normativo. Con el concepto de propensión al mal culmina un intento por sustituir la representación de un mal hereditario por el de una inclinación afectiva de la libertad.

.

. .

Analicemos ahora la interpretación que Eric Weil realiza del mal radical, confrontándolo con nuestra propia tesis.

Lo más sugestivo y genuinamente kantiano de su exégesis es haber explicado satisfactoriamente la ausencia del tema del mal en los grandes escritos de Kant sobre la moral. Tanto la Crítica de la Razón Práctica, cuanto la Fundamentación, se habrían ocupado del fundamento del discurso moral: "de un discurso coherente, absolutamente válido para todos los seres racionales"(3) y habrían hecho abstracción de toda consideración empírica y antropológica. Siendo la tarea de las grandes obras de Kant de fundamentación metafísica, se comprende perfectamente que ellas hagan abstracción de todo lo empírico. El mal no puede tener lugar en un ámbito que se refiere a todos los seres racionales, ni estar presente en la fundamentación de la moralidad, sólo concierne a la realización de la misma ya que remite inmediatamente al hombre y se revela a quien observa al hombre y a los hombres (4).

El mal hay que presuponerlo en la moral concreta y cotidiana de todo hombre, constituye una decisión originaria, pero consiste más en un fraude que en una oposición a la ley moral. Por ello Kant habla de un mal radical y no de un mal absoluto. Se comprende ahora que él tenga una función moral que cumplir. Como bien dice Weil: " Sin la admisión del mal radical, la vida moral devendría incomprendible... el mal radical es la condición de posibilidad de la vida moral"(5). Sin él no se comprendería la necesidad y la existencia de la moral, ya que el hombre no tendría necesidad de una ley si su voluntad fuese pura, si no tuviese que purificarse.

No nos parece que se pueda objetar nada a esta tesis. No se comprendería el mal, si de algún modo no se presupusiese la ley moral. Confesar el mal es de algún modo estar más allá de él y entrar en el duro camino de la conversión.

Pero si no puede negarse la función moral del mal, nos parece que se podría objetar a Weil el que conciba al mal, sólo como medio de realización de una totalidad intramundana. En efecto, para Weil la tarea esencial del mal es posibilitar la realización de un mundo humano e histórico, dentro del cual el Cristianismo se transformase en una religión razonable. Por eso mismo considere que en Kant la experiencia del mal precede al cristianismo (6). De allí también que para Weil la tarea de La Religión... sea comprender y justificar al cristianismo, transformándolo en un cristianismo sin escándalo (7).

Esta exégesis se ubica de pleno en el interior del discurso moral, lo esencial de La Religión... no hay que buscarlo en un mal indesarraigable sino en la conversión y en la instauración de una Comunidad ética; lo esencial es exclusivamente lo que el hombre puede hacer.

No podemos negar que es posible esta lectura de La Religión..., pero nos parece que deja de lado los aspectos religiosos e incomprensibles que presenta el mal en Kant. Es más, diríamos que Weil aproxima demasiado Kant a Hegel, al concebir exclusivamente al mal como integrado en la idea de un progreso interior. Si hay algo que parece propio de Kant, es que el mal aparezca como una impotencia en el interior mismo de la voluntad. Si la Razón ponía límites al entendimiento para evitar que éste último reificase lo incondicionado, el mal pone a su vez

un límite a la voluntad para que ésta no crea que ya está viviendo en lo incondicionado. El Reino de la Presencia es una promesa y no un hecho actual.

El mal tiene como dos caras, de un lado se abre a una plenitud del ser, a una integridad originaria, de la que no tendríamos ni noticias si no fuese por la presencia lacerante del mal. Por otra parte nos encadena a una impotencia, a una limitación a la que voluntariamente nos hemos entregado. Esta atadura es tan esencial como aquella abertura. Por la abertura, el mal reclama un discurso de esperanza; por la atadura e impotencia, manifiesta la propensión de todo hombre a hacer de una parcialidad el todo.

Este doble aspecto del mal está claramente expresado en el Ensayo; no cabe ninguna duda en lo que concierne a la función moral del mal. En lo que se refiere al aspecto negativo, no haremos más que insistir en lo que ya hemos dicho en la primera parte de este trabajo. El mal nos parece que está ligado en Kant a una convicción religiosa, más, nos parece que si se lo admite, no puede dejar de surgir la preocupación religiosa, ya que él manifiesta la distancia infinita que media entre la miseria actual del hombre y la plenitud originaria de su ser.

Toda visión optimista y especulativa de la historia recusa el mal, porque éste aparece como un límite para la totalización que ella emprende. Tener conciencia del mal es dudar de un presente de la totalización, es saber que el hombre se engaña una y otra vez sobre el sentido de la historia y sobre sus propias buenas intenciones.

Podemos hablar de una opción existencial por el mal, opción que en general supone una cierta conciencia religiosa. Podemos también atribuírsela a Kant, pero como decíamos todo esto es conjetural si Kant no se hubiera propuesto en La Religión... realizar un discurso racional sobre esta convicción. Este discurso deja traslucir la experiencia abismal del mal a través del extraño concepto de una propensión al mal entretrejida en la naturaleza humana. Kant sabe que con el mal, intenta aprehender una realidad que se resiste al discurso racional. Como en ninguna otra obra, tiene aquí conciencia que ha de tratar con la más incomprensible de las realidades. Sabe de antemano que su discurso no llegará a nada conclusivo, y sin embargo lo intenta. Pero ya en los límites de su empresa se encuentra con la Escritura, con el relato de la Caída, con el tema de la Conversión. Se encuentra o más bien retorna a su primera convicción: no hay contradicción entre el discurso ético y el dogma cristiano. En el límite, Ética y Cristianismo coinciden en la esperanza. Hay una plenitud y sobre ella se funda la esperanza de un **retorno**.

La Escritura viene a ilustrar aquello que el discurso racional presiente pero no puede aprehender. La Escritura sensibiliza la esperanza, le da crédito por la fe, y ofrece al discurso filosófico ilustraciones que preservan el fondo inagotable del misterio. Kant, que comienza por admitir el misterio de un albedrío que se encadena desnaturalizándose y por aceptar el relato de la Escritura, en cuanto éste confirma una esperanza que puso en movimiento al discurso filosófico, está lejos de hacer del Cristianismo -como pretende Weil- una religión razonable. Nos parece más justo admitir que el mal es una

opción existencial ligada a una conciencia religiosa. En este sentido coincidimos con el parecer de Bruch cuando diferencia la conciencia moral de la conciencia religiosa. "Lo propio de la conciencia religiosa no consiste en apereibir el origen - Dios - y la conciencia última - la inmortalidad - del imperativo moral, ni el calificarlo de santo, sino en reconocer el abismo que separa la exigencia de la ley y nuestro querer, es decir tomar conciencia del mal" (8). La conciencia de esa distancia reclama una aproximación a temas cristianos. No es casual que Kant use de relatos bíblicos, y que lo haga tanto para la ilustración de un discurso que está en los límites de la Razón, como también para confirmar una esperanza que tampoco es ajena al discurso moral.

Lo específico de la conciencia religiosa es reconocer al mal una persistencia que nunca aceptaría una visión especulativa de la historia. Para la conciencia religiosa no existe fuerza humana capaz de vencer al mal, sabe que la plenitud es del ámbito de la esperanza, del ámbito humilde y no pretencioso de la fe.

La conciencia religiosa del mal es la maravillosa miseria que preserva al presente de lo que tiene en potencia, de lo que tiene en riesgo y en esperanza. El presente es plenitud por lo que promete y por lo que inquieta. Cuando se lo transforma en figura de lo Absoluto se lo cosifica. El hombre se erige en Dios de un proceso histórico que concluye en muerte y frustración. La esperanza es sustituida por la dureza de rígidos esquemas maniqueístas.

Tenemos que considerar ahora el papel que cumple el mal en la realización de la totalidad, esto nos permitirá abordar con más profundidad la tesis de Weil.

Weil sostiene que Kant coincide con Hegel en admitir una marcha orientada y significativa de la historia. No hay ninguna duda de que en la noción de progreso tal como la usa Kant en los escritos políticos, el mal es resorte del bien e impulsa a la humanidad sobre la vía de la civilización. Pero Weil afirma que esta acepción del mal se aplica también a la historia de la religión: "La Caída lleva a la salvación a un ser que sin ella no haría más que vegetar"(9). Lo esencial aquí es que tendamos hacia la pureza, porque nos hemos descubierto impuros. Podemos concebir la verdadera religión porque ha habido primero religiones culturales. Podemos realizar en el mundo la moralidad porque hemos reconocido al enemigo interior.

La función del mal- permitir la aparición del bien - es la que posibilita a Kant, según la interpretación de Weil, el pasaje del fundamento de la moral a la moral concreta de cada hombre. Esta última se sitúa en el plano de lo histórico, de una conciencia empírica, de una comunidad que desea realizar el Reino de los Fines y que lo sensibiliza como un reino terrestre. Para Weil ha sido esencial en este sentido el aporte de la Crítica del Juicio, en la medida que ésta dota a la naturaleza de una significación humana, haciendo de la naturaleza un cosmos, una serie de hechos susceptibles de ser interpretados desde la perspectiva de la moralidad.

La ley moral permanece como el criterio general y puramente negativo del enjuiciamiento moral, pero deviene ahora la ley de una voluntad viciada por un mal radical, pero no absolu-

to, y le prescribe a la voluntad positivamente lo que es preciso hacer para fundar un mundo histórico y humano que sea el de una justicia más profunda (10). Si antes se pensó en un Reino de Fines, ahora casi lo tocamos: " su posibilidad está inscrita en el mundo histórico, en el mundo de la naturaleza moral del hombre" (11). Lo esencial del mal es conducir a este Reino: " no es para devaluar al hombre, sino para darle su posibilidad de humanización" (12).

En otros textos Weil vuelve a confirmar el papel esencial del mal en la manifestación del bien. Así en el aforismo 6 de su Philosophie Moral, nos dice que: " Toda moral...supone que el hombre capaz de observar las reglas morales es al mismo tiempo inmoral; ella reconoce la inmoralidad del hombre, reconociendo por ahí que puede y debe ser conducido a la moralidad" (13).

La tesis de Weil es sugestiva, es preciso reconocer que el mal cumple un papel esencial en la realización y consumación de la moralidad. Kant mismo lo reconoce en La Religión... al hacer de la Conversión el tema central de su meditación. Weil ha señalado justamente el papel positivo del mal. Pero a nuestro juicio ha dejado de lado el otro aspecto del mal. Aquella dimensión en la que aparece como resistiéndose al discurso moral, manifestándose como una impotencia del albedrío humano y como un retroceso inesperado- y que sin embargo siempre tiene que ser esperado - del proceso de consumación y totalización. Al desdeñar este último aspecto nos parece que Weil aproxima demasiado Kant a Hegel, no obstante de haber destacado la diferencia que media entre ellos con respecto al tema del mal (14).

Si se hace del mal exclusivamente el lugar de la aparición del bien, nos parece que se deroga el aspecto de incomprensibilidad del mal, su carácter injustificable. Se lo transforma en la pura pasión de lo negativo que sirve tan solo de puente para un Absoluto que hay que realizar.

En cambio en Kant el mal ya nos viene a revelar que no podemos detenernos en cualquier supuesta incondicionalidad que encontremos. Aún cuando el mal pueda conducir al bien, especialmente cuando lo confesamos, él torna toda presencia en esperanza, en exigencia infinita. Nos parece que es esta dimensión del mal que hace siempre compleja en Kant la afirmación de una filosofía de la historia. Si la hubiese, nos animaríamos a decir que es solo conjetural, porque se realiza en la esperanza. Esto lo confirma la oposición de Hegel a la concepción del mal en Kant. La crítica de Hegel a lo que llama la "mala infinitud" nos revelaría indirectamente el sentido fundamental del mal en Kant.

En la filosofía de Hegel el mal en cuanto mal ya no tiene ningún papel que cumplir, es sólo un resorte de la progresión dialéctica de las determinaciones, es la pasión, el interés del individuo, lo singular siempre dispuesto a ser asumido y superado (Aufhebung) en una configuración totalizante.

El mal ha desaparecido, ya no cumple la función de revelar al hombre lo injustificable, Hegel, siempre sensible a lo que lo oponía a Kant en este aspecto, ha retratado magistralmente la razón del kantismo en la Fenomenología del Espíritu con la figura de la Conciencia Desdichada. La desdicha reside en que no hay para el hombre un calmo reino de Presencia, la Ra

zón es capaz de pensar su totalización, pero está siempre imposibilitada de realizarla, ya que sólo puede concebir su totalización como un Sollen, como un eterno más allá infranqueable. Pero esta distancia del Sollen, ¿no puede ser acaso concebida como la presencia del mal, como una presencia inquietante que jaquea continuamente nuestras tareas de totalización? ¿Y no es esto afirmar nuestro esencial inacabamiento, nuestra finitud culposa radicalmente incapaz de devenir instancia objetiva? ¿No habrá acaso en los sistemas que como el de Hegel intentan objetivar el mal, una especie de terror a confesar lo injustificable? ¿Será esto causa de otras faltas peores? No podemos decirlo, quizás el reconocimiento del mal o su rechazo sea una opción prerreflexiva. Por lo menos en el caso de Kant es evidente que su convicción de la naturaleza pervertida del hombre es anterior a la constitución de su sistema crítico.

.

. . .

La interpretación de Weil tiene la virtud de ser una exégesis general de la doctrina del mal radical y de la ética de Kant. De ser una lectura minuciosa del texto y aún cuando destaque opciones del propio Weil, mantenerse dentro del espíritu del pensamiento de Kant. Es más, quizás su lectura de *La Religión...* sea demasiado kantiana. Muy próxima a un humanismo racionalista del que el propio Kant nunca pudo desprenderse del todo. Este humanismo sustenta la convicción de una superación del mal por la idea de un progreso moral. Weil de

algún modo continuándolo desplaza el tema del mal por el de la Comunidad ética como tema central de La Religión...

No obstante en ninguna otra obra Kant dudó más de ese humanismo de la Aufklärung que en La Religión...; nunca estuvo más cerca de sus propias convicciones religiosas que en esta obra. Nunca quedó más claro lo que entendía por filosofía de los límites. Esto es manifiesto por la crítica como por el desconcierto que sintieron los seguidores contemporáneos de Kant, frente a la afirmación no atenuada de un mal radical en la naturaleza humana. Es cierto que este desconcierto, como lo ha notado el propio Wehl, haya sido producido por un desconocimiento de antiguas convicciones de Kant. Pero también es factible, como tantas veces ocurrió con las obras principales de Kant, que el desconcierto fuese provocado por la novedad de los temas y del pensar de Kant.

Es posible con todo que como ha dicho Bruch (14) sean posibles dos lecturas de La Religión...: o privilegiamos el tema de la Conversión y consideramos al mal superado, o aún admitiendo toda la riqueza que en Kant tiene el proceso de la Conversión, la concebimos como una tarea y una esperanza, y consideramos al mal como una perversión que persiste y acecha continuamente toda tarea de totalización.

Si optamos por la segunda lectura es porque de acuerdo a lo visto en la primera parte de La Religión..., no tenemos duda que el mal se le presenta a Kant como una opción previa a la constitución de su sistema moral, y al mismo tiempo bajo la forma de una impotencia que persiste del albedrío humano, para seguir la ley moral.

La persistencia del mal cuestiona o quizás limita la noción de progreso, elemento constitutivo esencial de la historia (15). Como muy bien ha dicho Nabert: "...el hombre en tanto que miembro de una especie, tiene razón de admirar y es timar la sabiduría y finalidad de un orden en donde el bien nace de la discordia y la lucha. Pero el mal limita el optimismo de la filosofía de la historia, nos advierte del contraste entre el progreso que marca el pasaje del estado de naturaleza al estado de civilización y la malicia persistente del corazón humano "(16).

Pero además, la segunda opción interpretativa aproxima el pensar de Kant a nuestro tiempo. El método híbrido de La Religión..., el modo de acceder al dato revelado, la oposición de Kant a reducir la religión positiva a religión natural, la mantención del misterio y de los dogmas cristianos, la persistencia del mal, hacen de La Religión en los límites de la mera razón precursora de corrientes teológicas y filosóficas de nuestro tiempo.

Hay un último aspecto que queremos destacar en favor de nuestra tesis. La persistencia del mal en la tarea de totalización hace de la consumación final, no un proceso inexorable, sino una tarea y una esperanza. El Todo nunca está dado como algo Presente, sino que siempre es una exigencia de futuro y por lo tanto de esperanza. Este aspecto del mal y la esperanza ha sido considerado con singular lucidez por Paul Ricoeur en su ensayo La libertad según la esperanza. Para este autor el mal verdadero no consiste en la violación de la prohibición, sino más bien el fraude en la obra de totalización (17)

La obra de totalización Kant la concibe con el concepto

de Bien Supremo. El Bien Supremo encierra la síntesis trascendente entre moralidad y felicidad. Ahora bien, en la tarea de consumación, la felicidad bajo la forma de un sutil hedonismo, puede pretender haber alcanzado su satisfacción. Encontramos así un paralelismo con la ilusión trascendental. También el entendimiento pretendía conocer lo Absoluto. Pero lo Absoluto es en Kant no un conocimiento, sino una tarea y una exigencia, algo puesto para realizar; el mal por su parte se constituye en un límite para que la voluntad no se detenga en su perfeccionamiento moral y en su tarea de consumación.

Kant ha mostrado en la cuarta parte de La Religión... como se enraiza el mal en aquellas instituciones que tienen por fin promover lo incondicionado. Este mal institucional, concebido por Ricoeur como una patología en la tarea de consumación, lo denomina Kant si tiene su sede en la Iglesia visible, el falso servicio (Afterdienst). El falso servicio consiste justamente en invertir el orden moral de los elementos que constituyen la verdadera Iglesia. Al hacer del culto y de las observancias exteriores condición de la fe moral pura, el falso servicio transforma lo que es medio en fin. Estamos aquí una vez más ante la inversión característica del mal; pero ahora él surge dentro de la institución que tenía por fin promover el Supremo Bien. De este mal dependen todas las formas de hipocresía en las relaciones del hombre con Dios: antropomorfismo, clericalismo, superstición, etc..

El falso servicio corrompe la relación del hombre con Dios y como tal nos viene a recordar que el mal aún no ha sido vencido y que él es mucho más sutil y de consecuencias más ne-

fastas, cuando anida en la raíz de la institución originariamente erigida para vencerlo.

Con esta referencia al ensayo de Ricoeur y el propio texto de Kant vemos lo bien fundada de la tesis de la persistencia del mal. Frente a la exégesis de Weil, que por afirmar unilateralmente la Conversión y la Comunidad Etica, desdeña la persistencia del mal; nos parece más próxima a Kant una exégesis, que sin negar la importancia esencial de ambos temas, destaque el carácter persistente e indesarraigable del mal. En este caso, la tarea de la Conversión se transforma en una esperanza, en un discurso filosófico que se abre - como lo quiere Ricoeur - al kerigma cristiano. El discurso filosófico de La Religión... deviene a la luz de esta exégesis una aproximación filosófica a la fe revelada (18).

~~~~~

N O T A S

INTRODUCCION

- 1.- En adelante citaremos a La Religión en los límites de la me-  
ra razón por La Religión..., La Religión. A la primera par-  
te de esta obra la citaremos como Ensayo sobre el mal o sim-  
plemente Ensayo.
- 2.- Por ejemplo una carta que Kant envía a Lavater el 28 de a-  
bril de 1775 ya anticipa entre otras cosas la teoría de la  
Grecia, tal como ha de aparecer en La Religión... mucho más  
tarde. Cf. Kant, I.: Lettres sur la morale et la Religion,  
introd., trad. y comp. de J.L.Bruch, Aubier Montaigne, Pa-  
ris, 1969.
- 3.- Es la tesis general de E. Weil en "Le mal radical, la reli-  
gion et la Morale" incluido en la segunda edición aumentada  
con este nuevo ensayo de su: Problemes Kantiennes, págs.:  
143-174, Vrin, Paris.
- 4.- Entre otras obras: Idea de una historia universal desde el  
punto de vista cosmopolita y Comienzo verosímil de la histo-  
ria humana, en Kant, I.: FILOSOFIA DE LA HISTORIA, trad. E.  
Estiú, Losada, Bs. Aires, 1964.
- 5.- Bruch, Jean-Louis: La philosophie religieuse de Kant, Aubier,  
Paris, 1968, págs.:247-248.
- 6.- Cf. Weil, E.: Op. cit., pág.: 162.

PRIMERA PARTE

- 1.- Kant, I.: La Religión..., Prefacio a la segunda edición, pág. 15/28.

En la cita, la paginación del lado izquierdo remite a la edición alemana de Vorländer en Meiner; la paginación de la derecha a la edición castellana de F. de Marzosa en Alianza Editorial.

- 2.- Erich Weil en la obra ya citada en la nota 3 de la Introducción.

- 3.- Druch, Jean-Louis: Op. cit., pág.: 21.

- 4.- Kant, I.: La Religión..., pág.: 18/28.

- 5.- Idem, pág.: 19/31.

- 6.- Loc.cit.

- 7.- Carnois, Bernard: La coherence de la doctrine kantienne de la liberté, Ed. du Seuil, Paris, 1973, pág.: 153.

- 8.- Kant, I.: La Religión..., pág.: 20/32.

- 9.- Carnois, B.: Op. cit., pág.: 63.

- 10.- Carnois, B.: Op. cit., pág.: 64.

- 11.- Kant, I.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Ak.VII, 285 y ss. En adelante citaremos esta obra por Anthr. De manera análoga como hemos hecho con La Religión, la paginación de la izquierda remitirá a la edición alemana de la Academia; la pagina-

ción de la derecha remitirá a la edición francesa de M. Foucault en Vrin.

- 12.- Anthr., Ak.VII, 294/141.
- 13.- Anthr., Ak.VII, 295/142.
- 14.- Anthr., Ak.VII, 324/163.
- 15.- Ibidem.
- 16.- Ibidem.
- 17.- Ibidem.
- 18.- Cf. Kant, I.: La Religión..., pág.: 20/32.
- 19.- Ibidem.
- 20.- Watté, Pierre: Structures philosophiques du péché original, cap.III, Le laberynthe kantien, págs.:128-215, Duculot, Gembloux, 1974.
- 21.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 20/32.
- 22.- Ibidem.
- 23.- Nabert, Jean:"Note sur l'idée du mal chez Kant", en Essai sur le mal, Aubier, Paris, 1970, págs.: 181-182. Confrontar igualmente: Kant, I.:Versuch den Begriff der negativen Grössen in der Welweisheit einzuführen, Ak.II, 165-204. Hay traducción francesa de R.Kempf en Vrin.
- 24.- Cf.Kant, I. La Religion..., pág.: 20/33.

- 25.- Ibidem.
- 26.- Kant, I.: Kritik der praktischen Vernunft, Ak. V, 99/195.  
En adelante citaremos KpV.; la paginación de la derecha remite a la edición castellana de G.Morente y Villagrasa en Suarez editor.
- 27.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 28/37.
- 28.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 25/35.
- 29.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 26/35.
- 30.- Cf.Kant, I.: La Religion..., pág.:26-28/ 35-36.
- 31.- Cf.Kant; I.: Anthr., Ak.VII, 324-325/ 163.
- 32.- Kant, I.: Anthr., Ak.VII, 324/ 163.
- 33.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 27 ( Vorländer ).
- 34.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 27-28/ 37.
- 35.- Watté, P.: Op. cit., pág.: 170- 171.
- 36.- Nabert, J.: Op. cit., pág.: 183.
- 37.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 28/ 37.
- 38.- Cf. Kant, I.: La Religion..., pág.:29/ 38.
- 39.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 29/ 38.
- 40.- Ibidem.
- 41.- Ibidem.

- 42.- Ibidem.
- 43.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 30/ 39.
- 44.- Bruch, Jean-Louis: Op. cit., pág.:68.
- 45.- Bruch, Jean-Louis: Op. cit., pág.:62.
- 46.- Carnois, B.: Op. cit., pág.: 166.
- 47.- Ibidem.
- 48.- San Pablo, Romanos VII, 19.
- 49.- Cf. Kant, I.: La Religion..., pág.: 29/ 38.
- 50.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 30/ 39.
- 51.- Ibidem.
- 52.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 31/ 40.
- 53.- Ibidem.
- 54.- Ibidem.
- 55.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 32/ 41.
- 56.- Barth, Karl: Dogmatique, trad. francesa, tomo 18, pág.:  
149-150, citado por Carnois, B. en Op. cit.,  
pág.: 163, nota.
- 57.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 32/ 41.
- 58.- Cf. Ibidem.

- 59.- Watté, P.: Op. cit., pág.: 209.
- 60.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 32/ 41.
- 61.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 32/ 41.
- 62.- Cf. Kant, I.: La Religion..., pág.: 30/ 39.
- 63.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 33/ 42.
- 64.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 37/ 45.
- 65.- Cf. Delbos, Victor: La Philosophie pratique de Kant,  
Presses Universitaires de France, Paris,  
1969, pág.: 498.
- 66.- Nabert, J.: Op. cit., pág.: 182.
- 67.- Cf. Kant, I.: La Religion..., pág.: 33-36/ 42-44.
- 68.- Cf. Kant, I.: Anthr., Ak. VII, 143-149/ 29-34.
- 69.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 36/44.
- 70.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 36/44.
- 71.- Kant, I.: KpV., Ak. V, 32-33/ 58.
- 72.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 37/45.
- 73.- Ibidem.
- 74.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 38/46.
- 75.- Cf. Kant, I.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Heraus  
gegeben von K.Vorländer, F.Meiner, Hamburg,  
1962, pág.:21/42. Citaremos en adelante esta

obra por GMS.; la paginación de la derecha remite a la edición castellana de García Morente en Austral.

- 76.- Jaspers, Karl: "El mal radical en Kant" en Balance y perspectiva, Rev. de Occidente, Madrid, 1953, pág.: 71.
- 77.- Jaspers, K.: Op. cit., pág.:71.
- 78.- Cf. Kant, I.: La Religion..., pág.: 39/ 46.
- 79.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 39/ 47.
- 80.- Ibidem.
- 81.- Ibidem.
- 82.- Delbos, V.: Op. cit., pág. 495<sup>o</sup>/496.
- 83.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 39/ 47.
- 84.- Cf. Kant, I.: La Religion..., pág.: 40/ 48.
- 85.- Ibidem.
- 86.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 41/ 49.
- 87.- Bruch, Jean-Louis: Op. cit., pág.: 71
- 88.- Watté, P.: Op. cit., pág.: 20<sup>t</sup>.
- 89.- Ibidem.
- 90.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 42/ 49.
- 91.- Ibidem.

- 92.- Kant, I.: Nachlass 4576, citado por: Eisler, Rudolf:  
Kant- Lexicon, artículo 'Ursprung', G.Olms Verlag,  
Hildesheim, New York, 1977.
- 93.- Kant, I.: Prolegomena zu einer jeden künftige Metaphysik  
die als Wissenschaft wird auftreten können, Riga,  
bey J.F. Hartknoch, 1783, en Immanuel Kant Werke IN SECHS  
BANDEN, Herausgegeben von W. Weichsdel, Wissenschaftlichen  
Buchgesellschaft Darmstadt, 1971, Band III,p: 216; Original  
ausgabe: A 151, 152, trad. castellana de J. Pesteiro en A  
guilar, pág.: 169.
- 94.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 42/49.
- 95.- Cf. Kant, I.: La Religion..., pág.: 42/ 49-50.
- 96.- Más tarde se volverá sobre esta cuestión.
- 97.- Kant, I.: La Religión..., pág.: 43/ 50.
- 98.- Cf. Kant, I.: La Religion..., pág.: 43/44,ed. Vorländer.
- 99.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 44/ 51.
- 100.- Cf. Kant, I.: La Religion..., pág.: 47/53.
- 101.- Watté, P.: Op. cit., pág.: 131.
- 102.- Cf. Kant, I.: La Religion..., pág.: 46/ 52.
- 103.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 47/ 53.
- 104.- Cf. Kant, I.: La Religion..., pág.: 44/ 51.
- 105.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 44/ 51.

- 106.- Ricoeur, Paul: Finitud y Culpabilidad, cap.: III, Trad. castellana C. Sanchez Gil, Taurus, Madrid, 1969.
- 107.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 45/ 51.
- 108.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 45/ 52.
- 109.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 45/ 52.
- 110.- Ibidem.
- 111.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 46/ 52.
- 112.- Cf. Ibidem.
- 113.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 46/ 53.
- 114.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 47/ 53.
- 115.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 62/ 65.
- 116.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 47/ 53.

## SEGUNDA PARTE

- 1.- Kant, I.: Metaphysik der Sitten, Tugendlehre, I. 1 Buch, 2. Hauptstück, Von der Lüge, Paragr.9, Herausgegeben von K. Vorländer, F. Meiner, Hamburg, 1966, págs.: 277-278/ 103. La paginación de la derecha remite a la traducción francesa de A. Philonenko en Vrin.
- 2.- Kant, I.: Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, Einleitung, IV, pág.: 24/ 100.

- 3.- Kant, I.: Op. cit., pág.: 11-15/ 85-88.
- 4.- Para la palabra 'das Belieben' el Diccionario Slaby da las siguientes acepciones: agrado, antojo. 'nach Belieben' traduce a la expresión latina 'ad libitum'. Philonenko traduce 'das Belieben' por 'assentiment'. (Cf. Kant, E.: Metaphysique des Moeurs, premiere parte, Doctrine du Droit, Vrin, Paris, 1971, pág.87). Por nuestra parte optamos por el término asentimiento, pero agregamos el adjetivo discrecional, para remarcar el carácter de arbitrariedad e indeterminación del albedrío que encierra el término 'Belieben'.
- 5.- Kant, I.: Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, Einl. pág.13-14/ 87.
- 6.- Kant, I.: Op. cit., pág.13/ 87.
- 7.- Seguimos de cerca para todos estos análisis la obra ya citada de Carnois, B..
- 8.- Kant, I.: Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, pág.14/ 87.
- 9.- Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, F.Meiner, Hamburg, A534 B562/ 395. La paginación de la derecha remite a la edición francesa de Tremysagues y Paccaud en Presses Univ. de France.
- 10 y 11.- Cf. Kant, I.: La Religión..., ed.Vorländer, pág.23.  
"la libertad del albedrío es de esta naturaleza tan peculiar, que ella no puede ser determinada a la acción por ningún móvil, a menos que el hombre lo haya admitido en su máxima.

- 12.- Kant, I.: La Religión..., nota pág.25/ 26, ed Vorländer.
- 13.- Cf. Carnois, B.: Op. cit., pág.: 141.
- 14.- Kant, I.: KpV., pág.: 35/ 54.
- 15.- Kant, I.: Metaphysik der Sitten, Rechtslehre, pág. 31/ 101.
- 16.- Carnois, B.: Op. cit., pág.: 146.
- 17.- Cf. Kant, I.: Religion..., nota, pág.: 58/ 54.
- 18.- Carnois, B.: Op. cit., pág.: 149.
- 19.- Kant, I.: Religion..., ed.Vorländer, pág. 24.
- 20.- Carnois, B.: Op. Cit,, pág.: 154.
- 21.- Cf. Carnois, B.: Op. cit., pág.162/163.
- 22.- Cf. Carnois, B.: Op. cit., pág.164.
- 23.- Kant, I.: Religion...,pág.: 48/ 54.
- 24.- Kant, I.: Religion...,pág.: 48/ 54.
- 25.- Kant, I.: Religion...,pág.: 48-49/ 54-55.
- 26.- Kant, I.: Religion...,pág.: 49/ 55.
- 27.- Kant, I.: Ibidem.
- 28.- Kant, I.: Religion...,pág. 50/ 55.
- 29.- Kant, I.: Religion...,pág.: 50/ 55.
- 30.- Kant, I.: Religion...,pág.: 51/ 55.
- 31.- Kant, I.: Ibidem.

- 32.- Kant, I.: Religion..., pág.: 51/ 55-56.
- 33.- Kant, I.: La Religión..., pág.: 52/ 56.
- 34.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 52/ 56.
- 35.- Kant, I.: Ibidem.
- 36.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 52/ 57.
- 37.- Kant, I.: Ibidem.
- 38.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 53/ 55.
- 39.- Cf. Kant, I.: La Religion..., pág. 55/ 58.
- 40.- Ibidem.
- 41.- Cf. Kant, I.: La Religion..., pág.: 55/ 59.
- 42.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 55/ 59.
- 43.- Cf. Ibidem.
- 44.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 56/ 59.
- 45.- Cf. Kant, I.: La Religion..., pág.: 56/ 60.
- 46.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 57/ 61.
- 47.- Kant, I.: La Religion..., pág.: 56/ 60.
- 48.- Cf. Kant, I.: La Religion..., pág.: 57/ 61.
- 49.- Cf. Bruch, Jean-Louis: Op. cit., pág.87 y sgs.
- 50.- Cf. Bruch, Jean-Louis: Op. cit., págs. 87 y sgs.

- 51.- Cf. Carnois, B.: Op. cit., pág. 157.
- 52.- Carnois, B.: Op. cit., pág. 158.
- 53.- Carnois, B.: Op. cit., pág. 159.
- 54.- Carnois, B.: Op. cit., pág. 160.
- 55.- Cf. Carnois, B.: Op. cit., pág. 66.
- 56.- Nabert, J.: Op. cit., pág. 186.

### TERCERA PARTE

- 1.- Weil, Eric: Op. cit.
- 2.- Confrontar la introducción del presente trabajo.
- 3.- Weil, E.: Op. cit., pág.: 148.
- 4.- Cf. Weil, E.: Op. cit., pág. 150.
- 5.- Weil, E.: Op. cit., pág. 161.
- 6.- Weil, E.: Op. cit., pág. 163.
- 7.- Cf. Weil, E.: Op. cit., pág. 162.
- 8.- Bruch, J.L.: Op. cit., pág.61.
- 9.- Weil, E.: Op. cit., pág.169.
- 10.- Cf. Weil, E.: Op. cit., pág. 172.
- 11.- Weil, E.: Op. cit., pág. 173.
- 12.- Ibidem.

13.- Weil, E.: Philosophie Morale, Vrin, París, 1969, pág.18

14.- Aún cuando Weil nos dice con toda claridad que en Hegel el mal no juega un papel relevante y que en este tema Hegel se opone a Kant ( cf. Weil, E.: Le mal radical, la religion et la morale, pág.: 167 ). Weil considera unilateralmente al mal, como lugar de manifestación del bien y esto lo lleva a pensar que lo esencial de La Religión reside en la atrea de consumación y de humanización a realizar por la Comunidad Etica. Lo esencial pasa a ser la superación del mal, el mal ya no tiene una realidad inobjektivable, por esto mismo no es casual que Weil considere que la actitud de Kant ante el cristianismo sea la de admitirlo tan solo en sus aspectos razonables. Esto resulta de haber reducido la dimensión del mal que se resiste a ser subsumida en un progreso humano.

Pero Kant no obstante parecer privilegiar a veces una idea de progreso que absorbe la dimensión irreductible del mal, afirma a nuestro juicio sin ninguna duda el carácter permanente e indesarraigable del mal. En efecto, Kant no solo considera al mal al nivel del individuo, sino que concibe un mal enraizado en aquellas instituciones que como la Iglesia tienen por finalidad la tarea de consumación de la moralidad. Ese mal a nivel de la Iglesia es lo que Kant llama en la cuarta parte de La Religión 'el falso servicio' ( Afterdienst ). Este mal institucional viene a manifestarnos que el mal permanece y aún se sutaliza en aquellos sitios que han sido instaurados para combatirlo.

15.- No podemos sin salirnos de los límites de nuestro trabajo, tratar la cuestión del progreso. Señalemos aquí que parece tener en Kant dos sentidos: primeramente, es por el progreso en el fenómeno que nosotros seres finitos nos percatamos de un modo conjetural de nuestras intenciones; el progreso así entendido cumple la función de intermediario entre la sensibilidad y la razón y se funda como tal en los postulados de la Razón práctica.

Pero además, y es el caso de los opúsculos histórico-políticos, el progreso cumple una función de orientación, permitiendo reunir las acciones humanas en una totalidad de sentido. Este progreso tiene su fundamentación teórica en una consideración teleológica de la naturaleza que hace posible reunir en unidad naturaleza y legalidad. En cuanto se reduce a ser progreso en la legalidad de las acciones, el mal se reduce a ser un mero pasaje que conduce siempre al individuo a más amplios horizontes y al cultivo más completo de sus facultades. Por lo tanto cuando Kant habla de progreso en el sentido de los opúsculos de filosofía de la historia y concibe al mal, como una especie de "astucia de la razón" se refiere a las acciones externas, a la condición formal exterior de los albedríos. Cuando Kant habla en cambio de un progreso en la Conversión, piensa en la reforma de nuestras acciones exteriores que de un modo indirecto muestran la calidad de un albedrío que estableció el dominio del buen principio; calidad que como tal es no obstante inobservable. Y es justamente esta decisión originaria de la libertad en que el mal consiste, la que hace imposible otorgar al progreso en La Religión el

sentido y amplitud que él tiene en los escritos histórico-políticos.

- 16.- Nabert, J.: Op. cit., pág. 188.
- 17.- Cf. Ricoeur, P.: La liberté selon l'espérance, en Le conflit des interprétations, Ed. du Seuil, París, 1969, pág.: 414.
- 18.- Esta perspectiva hace a Kant precursor de la llamada filosofía de la esperanza, que entre otros se inscriben Gabriel Marcel, Jaspers, el propio Ricoeur, Moltmann, etc..

~~~~~

FIN DE LAS NOTAS

~~~~~

## B I B L I O G R A F I A

### A.2 FUENTES.

- 1.- Kant, I.: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft, Herausgegeben von K. Vorländer, F. Meiner, Hamburg, 1956.
- 2.- Kant, I.: Kritik der praktischen Vernunft, Ak. V, Walter de Gruyter, Berlin, 1968.
- 3.- Kant, I.: Kritik der reinen Vernunft, F. Meiner, Hamburg, 1956.
- 4.- Kant, I.: Metaphysik der Sitten, Herausgegeben von K. Vorländer, F. Meiner, Hamburg, 1966.
- 5.- Kant, I.: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Herausgegeben von K. Vorländer, F. Meiner, Hamburg, 1962.
- 6.- Kant, I.: Versuch den Begriff der negativen Grössen in der Weltweisheit einzuführen, Ak. II, 165-204, W. de Gruyter, Berlin.
- 7.- Kant, I.: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Ak. VII, W. de Gruyter, Berlin, 1968.
- 8.- Kant, I.: Prolegomena zu einer jeden künftige Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten können, Riga, bey J.F. Hartknoch, 1783 in Immanuel Kant WERKE IN SECHS BÄNDEN, Herausgegeben von W. Weischdel, Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt, 1971, Band III.

### TRADUCCIONES.

- Kant, I.: La religión dentro de los límites de la razón, trad. F. de Marzosa, Alianza Editorial, Madrid, 1969.

- Kaŋt, I.: Crítica de la razón práctica, trad. G. Morente y M. Villagrasa, Victoriano Suarez, Madrid, 1963.
- Kant, I.: Critique de la raison pure, trad. Tremesaygues et B. Pacaud, P.U.F., París, 1965.
- Kant, I.: Fundamentación de la metafísica de las costumbres, trad. M. García Morente, Austral, Madrid, 1963.
- Kant, I.: Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur négative, trad. R. Kempf, Vrin, París, 1970.
- Kant, I.: Anthropologie du point de vue pragmatique, trad. M. Foucault, Vrin, París, 1970.
- Kant, I.: El conflicto de las facultades, trad. E. Tabernig, Losada Bs. As., 1963.
- Kant, I.: Lettres sur la morale et la religion, introd., com. et Trad. por Jean-Louis Bruch, Vrin, París, 1969.
- Kant, I.: Filosofía de la Historia, selección de textos traducidos por E. Estid, Nova, Bs. Aires, 1964.

#### B.- BIBLIOGRAFIA SECUNDARIA

- 1.- Bruch, Jean- Louis: La philosophie religieuse de Kant, Aubier, París, 1968.
- 2.- Carnois, Bernard: La coherence de la doctrine kantienne de la liberté, Ed. du Seuil, París, 1973.
- 3.- Delbos, Víctor: La philosophie pratique de Kant, P.U.F., París, 1969.

- 4.- Ferrero, F. Javier: Sj.: Religión e historia en Kant, Gredos, Madrid, 1975.
- 5.- Eisler, Rudolf : KANT-LEXICON, G. Olms Verlag, Hildesheim, New York, 1977.
- 6.- Jaspers, Karl: El mal radical en Kant, en Balance y Perspectiva, Rev. de Occidente, Madrid, 1953.
- 7.- Nabert, Jean : Note sur l'idée du mal chez Kant, en Essai sur le mal, Aubier, Paris, 1970.
- 8.- Ricoeur, Paul: La liberté selon l'espérance, en Le conflit des interprétations, Ed. du Seuil, Paris, 1969
- 9.- Ricoeur, Paul: Plenitud y Culpeabilidad, Trad. C. Sanchez Gil, Taurus, Madrid, 1969.
- 10.- Weil, Eric: Le mal radical, la religion et la morale, en Problemes Kantiennes, Vrin, Paris, 1970.
- 11.- Weil, Eric: Philosophie morale, Vrin, Paris, 1969.
- 12.- Matté, Pierre: Structures philosophiques du péché original, Duculot, Gembloux, 1974.

~~~~~