

## ¿POR QUÉ SOSTIENE KANT QUE EL HOMBRE ES MALO?\*

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ  
Universidad Pontificia de Salamanca

### *La doctrina del mal radical*

Nada tiene de extraño que la doctrina del mal radical, expuesta por Kant en la primera parte de su libro sobre la religión, fuera recibida por algunos de sus más eminentes contemporáneos con una mezcla de estupor e indignación. En tanto que recuperación filosófica de la idea del pecado original, esa doctrina era claramente incompatible con la confianza ilustrada en el progreso imparable de la humanidad<sup>1</sup>. La hipótesis mítico-religiosa de la corrupción insanable de la naturaleza humana era vista por el pensamiento ilustrado como una peligrosa antigualla que, de no ser rechazada, perpetuaría la ilusión de la necesidad de una intervención externa –de Dios o del soberano absoluto, según que se miren las cosas de tejas arriba o de tejas abajo– que redimiera al hombre de su condición miserable. El que el dogma cristiano del pecado original se presentara ahora “dentro de los límites de la mera razón” lo hacía aún más pernicioso, pues suponía que también la confianza ilustrada en el progreso era, a su vez, un dogma; y, puestos a elegir entre dos dogmas incompatibles, forzoso era reconocer que el de la maldad humana contaba con un apoyo empírico abrumador.

\* Los títulos de los epígrafes intermedios no son del autor. Se han añadido para facilitar su consulta en el índice general. (N. del E.)

1. En su obra ya clásica *Die Philosophie der Aufklärung*, Tubinga 1932, Ernst Cassirer ha sostenido que el pecado original es el enemigo común frente al que cierran filas las distintas orientaciones del pensamiento ilustrado.

Pero la doctrina del mal radical no sólo era inaceptable para quienes se hallaban imbuidos del espíritu de la época, sino que era asimismo completamente inesperada para quienes estaban familiarizados con la filosofía kantiana. En las obras publicadas por Kant hasta entonces no existía, en efecto, alusión alguna al mal radical. Es más, ciertos rasgos muy conocidos de la filosofía crítica, sobre los que volveremos más tarde, parecían excluir por principio que podamos llegar a pronunciarnos con certeza sobre el valor moral de la conducta del hombre. Al sostener ahora que el hombre es malo por naturaleza, Kant parecía contradecirse flagrantemente.

Esto supuesto, no sorprende la aspereza de algunas reacciones. Se recordarán las palabras, tantas veces citadas, que ya en junio de 1793, al poco de aparecer el escrito kantiano sobre la religión, escribía Goethe a Herder: “Tras haber empleado una larga vida en purificar su manto filosófico de los prejuicios que lo ensuciaban, Kant lo ha embadurnado ignominiosamente con la mancha afrentosa del mal radical, para que también los cristianos se sientan atraídos a besar su orla”<sup>2</sup>.

Dejando a un lado el tono airado de estas palabras, la cuestión es saber si es verdad que la doctrina del mal radical ha de considerarse un cuerpo extraño en el contexto de la filosofía práctica kantiana, algo así como un añadido arbitrario e inoportuno. Quienes así lo creen tienden a veces a explicar la inesperada y tardía aparición del mal radical en la obra de Kant alegando factores ajenos al plano teórico, siendo los más socorridos el trasfondo luterano de su pensamiento y el sesgo pesimista y desengañado de su personalidad.

Creo que no deberíamos recurrir de entrada a este tipo de explicaciones. Es claro que la tradición luterana, con su énfasis en la corrupción de la naturaleza humana por el pecado de los primeros padres, hubo de ser intensamente recibida por Kant, que creció en un ambiente pietista. Pero esta explicación tiene el inconveniente de no explicar lo más llamativo: por qué un filósofo que osó romper amarras con la religión revelada, que tuvo la audacia de racionalizar y secularizar tantos contenidos de la fe cristiana, e incluso devaluó sin ambages la figura de Cristo, había de detener su ímpetu racionalizador precisamente ante el pecado original, es decir: ante el más “antipático” y difícil de explicar de los dogmas. Antes de recurrir al manido tópico del pietismo, y desde luego antes de

2. STEIN, P. (ed.), *Goethes Briefe*, vol. 4, Berlín 1903, p. 23.

acusar a Kant de buscar una componenda con el cristianismo, debería preguntarse si no hay en el texto kantiano elementos *argumentativos* de peso que hablen en favor de la sorprendente tesis de la maldad humana. Y otro tanto cabe decir del alegado pesimismo kantiano. Por más que ese pesimismo sea innegable, y aun rayano en la misantropía, la cuestión es averiguar si se trata de un puro rasgo del carácter heredado, algo así como un humor del que no se es ni responsable ni dueño, o si, por el contrario, ese pesimismo se nutre de experiencias y argumentos que puedan hacerse valer ante el tribunal de la razón.

El propósito de este trabajo es mostrar que la doctrina del mal radical se apoya en un complejo argumento de naturaleza estrictamente filosófica; argumento que en modo alguno contradice los principios de la filosofía moral kantiana tal como ésta había sido presentada en la *Fundamentación* y en la segunda *Crítica*.

En otro lugar<sup>3</sup> he mostrado que, en la primera parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant utiliza la expresión “mal radical” en tres acepciones diversas, aunque estrechamente relacionadas.

En su acepción más propia, esa expresión se refiere al *acto inteligible*, anterior, por tanto, a todo uso empírico del albedrío, por el que el hombre adopta la máxima suprema mala, la cual subordina la observancia de la ley moral a la condición de no estorbar la satisfacción de las inclinaciones sensibles.

En una segunda acepción, la expresión “mal radical” se refiere a una *propensión* al mal moral dada de manera universal en el hombre. Por descontado, esta segunda acepción tiene que ver con la primera, pues la propensión al mal es la consecuencia, la traducción empírica, del acto inmemorial por el que el hombre adopta la máxima suprema mala.

En una tercera acepción, la expresión “mal radical” es utilizada por Kant para referirse a ciertas *artimañas* de las que se valen los hombres en su fuero interno para engañarse a sí mismos —y a la postre también a los demás— acerca de la moralidad de su propia conducta.

3. Cfr. RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., “¿Qué es el mal radical?”, en ANDALUZ, A. (ed.), *Kant. Razón y experiencia*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 2005, pp. 375-382.

Aquí tomaremos la expresión mal radical en su primera acepción, como acto inteligible por el que el hombre adopta la máxima suprema mala. Esta primera acepción es a todas luces la principal. Además, de lo que aquí se trata es de si el hombre es bueno o malo por naturaleza, y ya sabemos que, según Kant, la valía moral de una persona sólo se puede estimar atendiendo a las máximas que inspiran su conducta.

Se trata, por tanto, de averiguar por qué atribuye Kant al ser humano la adopción intemporal de la máxima mala. Pero antes de abordar esta tarea conviene recordar que el propio Kant, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, había insistido en las grandes dificultades a que se enfrenta el intento de conocer el valor moral de la conducta.

Aunque se trate de un texto muy conocido, citaremos por extenso una página de la *Fundamentación*:

“Es, en realidad, absolutamente imposible determinar por experiencia y con absoluta certeza un solo caso en que la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, haya tenido su asiento exclusivamente en fundamentos morales y en la representación del deber. Pues es el caso, a veces, que, a pesar del más penetrante examen, no encontramos nada que haya podido ser bastante poderoso, independientemente del fundamento moral del deber, para mover a tal o cual buena acción o a este tan grande sacrificio; pero no podemos concluir de ello con seguridad que la verdadera causa determinante de la voluntad no haya sido en realidad algún impulso secreto del egoísmo, oculto tras el mero espejismo de aquella idea; solemos preciarnos mucho de algún fundamento determinante lleno de nobleza, pero que nos atribuimos falsamente; mas, en realidad, no podemos nunca, aun ejercitando el examen más riguroso, llegar por completo a los más recónditos motores; porque cuando se trata de valor moral no importan las acciones, que se ven, sino aquellos íntimos principios de las mismas, que no se ven” (Ak. 4, 407).

Páginas después volvemos a encontrarnos con la misma idea:

“Mas no se puede en ningún ejemplo mostrar con seguridad que la voluntad aquí se determina sin ningún otro motor y sólo por la ley, aunque así lo parezca; pues siempre es posible que en secreto tenga influjo sobre la voluntad el temor de la vergüenza, o acaso también el recelo obscuro de otros peligros. ¿Quién puede demostrar la no existencia de una causa, por la experiencia, cuando ésta no nos enseña nada más sino que no percibimos la tal causa?” (Ak. 4, 419).

Estas declaraciones tan tajantes pueden provocar perplejidad. Recuérdese que estamos intentando identificar las razones por las que Kant sostiene en su libro sobre la religión que el hombre es malo, que su naturaleza está corrompida aun antes de cualquier acto empírico de su voluntad. Pero ahora nos encontramos con que nuestro autor niega que podamos acceder a los más íntimos resortes de la conducta, de cuyo conocimiento depende, sin embargo, todo juicio sobre el valor moral de la persona. ¿No hemos de ver en esto una grave inconsecuencia? ¿Y no da ello pábulo a la sospecha, formulada por Goethe, de que estamos ante una componenda, ante un pacto de Kant con la misma religión revelada a la que tan agudamente critica?

Esta sospecha se ve reforzada por la siguiente consideración. En el texto de la *Fundamentación* antes citado se encarece la dificultad para llegar a saber, respecto de cualquier acción singular, si es buena moralmente. Pero la doctrina del mal radical expuesta en el libro sobre la religión no se refiere únicamente a *acciones* singulares, ni tampoco se refiere únicamente a la calidad moral del *sujeto* de esas acciones, sino que va mucho más lejos y vierte un juicio negativo sobre la *humanidad* en su conjunto. Ahora bien, si no somos capaces de juzgar el valor moral de una sola acción porque no vemos los principios últimos que la animan, menos lo seremos de juzgar el valor moral del sujeto de esa acción (que es sujeto de esa acción y de muchas otras), y menos todavía de pronunciarnos sobre el valor moral de todos los sujetos, es decir, de la humanidad en su conjunto. ¿Cómo es posible que Kant, que niega que podamos ejecutar la más sencilla de esas tareas (juzgar una acción), sostenga, sin embargo, que somos capaces de realizar la más compleja (juzgar a la humanidad)?

Intentaremos dar respuesta a esta objeción siguiendo el mismo itinerario señalado en ella. Mostraremos primero por qué Kant cree que estamos en condiciones de condenar acciones concretas; luego explicaremos por qué cree poder afirmar que ciertos hombres son malos; por último, por qué cree que todos los hombres lo son.

### *El mal en las acciones*

¿Cómo es posible que Kant considere moralmente malas algunas acciones, al tiempo que confiesa que el conocimiento seguro de sus verdaderos motivos nos está vedado por principio? En realidad, la

respuesta está a la mano, y no faltan en los textos de Kant indicios claros de la dirección en la que hemos de buscarla.

Llama la atención, por de pronto, que nuestro autor no niega exactamente que podamos conocer la calidad moral de acción alguna, sino que niega únicamente que podamos conocer su bondad. Nunca se dice, en cambio, que no podamos adelantar ejemplos seguros de acciones moralmente malas. En segundo lugar, Kant no niega exactamente que podamos conocer los más íntimos motores de la conducta, sino que podamos verlos, es decir, tener experiencia directa de ellos. En cambio, nunca niega que podamos acceder a esos motores por vía indirecta, es decir, mediante una inferencia<sup>4</sup>.

Según esto, la solución del problema habrá de consistir en que Kant sostenga que existen datos de experiencia en los que se puede fundar una *inferencia* que dé a conocer la *maldad* de una acción. ¿De qué datos se trata? La respuesta la ha dado el propio Kant al analizar, en la primera sección de la *Fundamentación*, el concepto de una voluntad moralmente buena. Dado que a su juicio sólo es buena la voluntad que obra por deber, Kant escribe: “Prescindo aquí de todas aquellas acciones conocidas ya como contrarias al deber, aunque en este o aquel sentido puedan ser útiles; en efecto, en ellas ni siquiera se plantea la cuestión de si pueden suceder *por deber*, puesto que ocurren contra éste” (Ak. 4, 397).

Una acción conscientemente contraria a lo que la ley moral ordena ha de ser tenida, en efecto, por moralmente mala, pues no cabe pensar que proceda de una máxima buena, es decir, de una máxima que dé preferencia a la ley del deber frente a las inclinaciones del amor propio.

Estamos ante una curiosa asimetría: no es posible ni en un solo caso llegar a saber si una acción es moralmente buena, pues, como pone de manifiesto el ejemplo kantiano del comerciante avisado que no engaña a los incautos, la legalidad de una acción nunca garantiza su moralidad; pero sí que cabe, en cambio, llegar a saber si es moralmente mala, pues nadie puede hacer por sentido del deber lo que él estima contrario al deber.

4. En Ak. 6, 71 se dice respecto a las actitudes interiores que “no podemos penetrarlas con la vista, sino que en todo caso hemos de inferirlas sólo a partir de sus consecuencias en la conducta”.

Podría objetarse que quien realiza una acción contraria al deber tal vez lo haga por inadvertencia, creyendo de buena fe que hace lo que debe. Pero la experiencia enseña que en muchos otros casos infringimos la ley moral a sabiendas, y este hecho es suficiente para probar que a veces podemos conocer la maldad de una acción. Por otra parte, la creencia kantiana en la excelencia del conocimiento moral vulgar, combinada con su convicción de que la ley moral resuena constante e inescapablemente en nuestro ánimo, explican que nuestro filósofo considere marginales los casos en los que se infringe la ley moral por inadvertencia.

De lo dicho en este apartado se sigue que Kant no se contradice en absoluto al sostener que cabe juzgar malas ciertas acciones. Pero hay más: ahora estamos en condiciones de afirmar que, en lo relativo al conocimiento de la calidad moral de la conducta, no hay ningún cambio fundamental entre el Kant de la *Fundamentación* y el del libro sobre la religión, sino que la continuidad entre esas dos obras es muy acusada. Nótese que lo que en la *Fundamentación* se denomina “recónditos motores” de las acciones, o “íntimos principios” que no se ven, no son otra cosa que la actitud interior (*Gesinnung*) del libro sobre la religión. Prueba de ello es que Kant afirme tajantemente que “no podemos nunca, aun ejercitando el examen más riguroso”, llegar a tener experiencia de esos motores o principios últimos; ahora bien, si un motor de la conducta efectiva de un hombre se sustrae *por principio* a la observación empírica, no hay más remedio que suponer que ese motor pertenece al hombre en tanto que nómeno y no en tanto que fenómeno. El término *Gesinnung* supone, por tanto, un progreso terminológico, pero no una novedad conceptual. Por lo demás, la dificultad que entraña el conocimiento de la propia valía es subrayada en el libro sobre la religión en términos no menos enfáticos: “... en nada se engaña uno más fácilmente que en aquello que favorece la buena opinión acerca de sí mismo” (Ak. 6, 68).

### *El mal en el sujeto*

Hemos visto que de una acción conscientemente contraria al deber cabe inferir una máxima suprema mala; y como esa máxima es lo que decide el valor moral de la acción, cabe concluir que la acción no sólo es contraria al deber, sino también mala en sentido moral.

Pero Kant no se conforma con extraer esta conclusión, sino que llega a afirmar que el *sujeto* de una acción semejante es malo. ¿Qué autoriza a pensar así? ¿Qué argumento permite pasar de “esta acción es mala” a “la persona que la ha realizado es una mala persona”? ¿No parece precipitado juzgar la catadura moral de una persona atendiendo a una sola acción suya?

Para salvar esta dificultad es imprescindible que recordemos dos tesis de gran alcance expuestas en el libro sobre la religión: primero, que en el fondo sólo son posibles dos actitudes interiores; segundo, que al sujeto moral le es forzoso adoptar una, y sólo una, de esas actitudes.

1) La calidad moral de una máxima depende, según Kant, de cuál sea el motivo impulsor que prepondere en ella. Recordemos de nuevo el caso del comerciante que renuncia a estafar a sus clientes. Una cosa es que lo haga por sentido del deber y otra que lo haga por cálculo. En el primer caso el motivo impulsor que determina el albedrío es la ley moral; en el segundo, una inclinación sensible, el amor al dinero. En el primer caso la máxima es buena, en el segundo mala.

Pero conviene añadir que ley moral e inclinación no son excluyentes, en el sentido de que sólo una de ellas se haga presente en la máxima de la voluntad. Antes bien, Kant insiste en su ensayo sobre el mal radical en que ambos *Triebfedern* se dan a la vez en todas las máximas. La ley moral no sólo es conocida por el hombre, sino también reconocida: la ley *pesa* siempre en su ánimo, y ello en virtud de una disposición moral “en la que nada malo puede ser injertado” (Ak. 6, 27). Pero, a la vez, el hombre, como ser natural que es, está permanentemente sometido a la sollicitación de sus inclinaciones sensibles: el canto de las sirenas no se apaga nunca. La diferencia entre un hombre bueno y uno malo no puede consistir, según eso, en que el primero sólo dé cabida en su máxima a la ley moral y el segundo sólo a la inclinación, pues todo hombre “de modo natural acoge ambas en su máxima” (Ak. 6, 36). La diferencia estriba más bien en el modo como esos dos motivos impulsores se relacionan subordinándose uno a otro, es decir: cuál de ellos es la condición del otro. Mientras el hombre bueno hace de la ley moral la condición suprema de la satisfacción de las inclinaciones, el hombre malo invierte este orden moral y hace de la satisfacción de sus inclinaciones egoístas la condición de la observancia de la ley moral. La diferencia entre el hombre bueno y el malo no estriba, según esto, en la materia de sus



respectivas máximas (es decir, en los motivos impulsores) supremas, sino en su forma (el modo como se subordinan).

Pero ¿es realmente forzoso que se produzca tal subordinación, es decir, que uno de los dos motivos impulsores someta al otro? ¿No es posible que la balanza del albedrío quede horizontal, sin inclinarse de ningún lado? En un caso así, la actitud interior no sería ni buena ni mala, sino indiferente.

En realidad, esta tercera posibilidad es ilusoria. Pero no porque una voluntad indecisa, en la que no prepondere ninguno de los dos motivos, sea psicológicamente imposible, sino porque tal voluntad sería, ya sólo por su indecisión, moralmente mala. En efecto, el hecho de que la balanza no se incline de ninguno de los dos lados supone que en la suprema máxima subjetiva se está concediendo el mismo peso a la ley moral y a la inclinación, siendo así que sólo el reclamo de la primera posee carácter incondicionado. Dado que este desacato a la ley moral se produce de manera enteramente libre<sup>5</sup>, pues es el propio sujeto quien decide conceder el mismo peso en su máxima a ambos motivos impulsores, el juicio moral que merece es claro: quien da la misma importancia al deber y a su gusto es, ya sólo por eso, malo.

2) Pero tampoco puede el hombre ser bueno y malo a la vez, es decir, bueno en unas cosas y malo en otras. Pues si estuviera dispuesto a aceptar algunas leyes morales, incluso la mayoría, pero no todas, el carácter parcial (y por tanto condicionado) de su acatamiento de la ley revelaría que sólo cumple la ley moral cuando ello no supone grave quebranto de sus inclinaciones; pero que en caso de conflicto opta por satisfacer éstas. Su máxima suprema reza, por tanto, así: “Cumpliré mi deber salvo cuando ello sea incompatible con esta o aquella inclinación, a la que estoy particularmente apegado”, y él, que parecía ser bueno en unas cosas y malo en otras, es en realidad malo en todas.

Y es que cuando Kant afirma agudamente que “la ley del seguimiento del deber es una sola, única y universal” (Ak. 6, 24) no está negando que existan diferentes leyes morales, especificadas por su diversa materia. Únicamente pretende subrayar que esas leyes son de hecho aceptadas o rechazadas *en bloque*, pues el acatamiento de al-

5. “La falta de concordancia del albedrío con la ley moral [...] sólo es posible como consecuencia de una determinación realmente opuesta del albedrío, esto es: de una *resistencia* de éste” (Ak. 6, 23 Anm. 1).

gunas leyes por parte del hombre que se pretende “parcialmente bueno” es un acatamiento sólo aparente, ya que ese mismo hombre dejará de observar esas leyes cuando éstas entren en conflicto con aquellas inclinaciones que, según él dice, le impiden ser “bueno del todo”.

A la objeción inmediata de que todos conocemos hombres que se comportan bien en unas cosas y mal en otras, Kant responde que eso es lo que parece cuando “se juzga a este ser moral, el hombre, *en el fenómeno*, esto es: como nos lo deja conocer la experiencia” (Ak. 6, 25 Anm.); mas cuando se tiene en cuenta la actitud interior se descubre que ésta es mala y que, por ello, hasta las acciones conformes al deber realizadas por tales hombres son en el fondo moralmente malas. En la base de la opinión de que se puede ser bueno en parte hallamos el mismo error que hemos encontrado al examinar el mal radical en su tercer sentido: hacer de la legalidad de la conducta garantía suficiente de su moralidad.

Apenas hará falta insistir en que Kant tiene todos los motivos para calificar su propia doctrina de “rigorista”, como de hecho hace (Ak. 6, 22). De esta doctrina parece seguirse, en efecto, que no existe eso que solemos llamar “pequeñas maldades”. Toda infracción consciente del deber, por nimia que sea en apariencia, revela que en la máxima suprema la ley moral está subordinada a la inclinación, y que, por tanto, *toda* la conducta que brota de semejante actitud interior es moralmente mala.

Por otra parte, como el valor moral del hombre depende precisamente de la calidad de su máxima suprema, Kant está en condiciones de afirmar que del hecho de que una acción sea conscientemente contraria al deber se sigue no sólo la maldad de esa acción, sino la maldad del sujeto que la ha perpetrado.

### *El mal en la humanidad*

Abordemos ahora la tercera tarea que nos habíamos propuesto. Kant no sólo afirma que podemos conocer la maldad de ciertas acciones y la maldad de ciertos hombres, sino que llega al extremo de sostener que cabe conocer con certeza la maldad del hombre, tomando ahora este sustantivo en sentido genérico. ¿Qué le lleva a hacer esta última y arriesgada afirmación? Si hemos entendido bien,

son tres las razones principales que le mueven a sostener que el hombre —todo hombre— es malo por naturaleza.

1) La primera razón la hemos rozado ya al referirnos al rigorismo kantiano. Según esta severa doctrina, el ser humano se encuentra, como el joven Hércules del relato de Pródico, en la encrucijada de la que parten la senda del vicio y la de la virtud, y tiene que elegir *una* de las dos. Kant insiste en que no caben aquí componendas, pues toda transacción resulta fatal para los intereses de la virtud. Cualquier merodeo por el territorio del mal revela que somos, en el fondo, feudatarios suyos. En efecto, hasta la más leve desviación consciente de la ley moral es indicio inequívoco de una actitud interior corrompida, que contiene *in nuce* otras muchas desviaciones que nada tienen ya de leve. Si estas nuevas infracciones no han llegado a producirse, ello no debe computarse como mérito del sujeto, pues en realidad se debe a que las circunstancias le han sido propicias, es decir: no le han forzado todavía a elegir entre la ley moral y la inclinación egoísta a la que él, en el fondo, no está dispuesto a renunciar. Según la doctrina rigorista, la ley es una, y la adhesión que ella reclama no admite rebajas, pues la maldad extrema se agazapa tras las “pequeñas” maldades e incluso, como sabemos, tras ciertas acciones externamente conformes con el deber<sup>6</sup>.

Salta a la vista que el rigorismo kantiano comporta un ideal moral extraordinariamente exigente. Si hasta el menor incumplimiento consciente de la ley basta para condenar a un hombre, entonces parece inevitable asumir, con Kant, las palabras del Apóstol: “No hay aquí diferencia alguna, todos sin excepción son pecadores —no hay ninguno que haga el bien (según el espíritu de la ley), ni siquiera uno” (Ak. 6, 39)<sup>7</sup>. En efecto, ¿quién podrá decir que no tiene en su cuenta ahora mismo ninguna maldad, por pequeña que sea? Y en el su-

6. Este aspecto de la doctrina moral kantiana tiene su doblete en la tesis de que no existen grados de la bondad moral. La virtud heroica, por ejemplo, es impensable, pues lo más que puede hacer el hombre es cumplir su deber, cosa que siempre le es exigible (cfr. Ak. 6, 48 s.). A la objeción de que todos conocemos hombres que siendo buenos lo son en distinta medida, Kant contestaría que estamos juzgando la calidad moral de esos hombres según el fenómeno y no según el juicio puro de la razón.

7. Esta misma conclusión fue extraída ya por los pensadores estoicos antiguos, cuya doctrina moral prefigura en tantos aspectos la del propio Kant: habiendo propuesto un ideal de bondad o sabiduría igualmente exigente (que también excluía, por cierto, el que se hablara seriamente de grados de bondad), esos filósofos se guardaron mucho de afirmar que en el mundo hubiera habido nunca hombre alguno que lo cumpliera plenamente.

puesto improbable de que alguien no sea consciente de haber cometido la más mínima falta, ¿no habrá de confesarse en su fuero interno que ello se debe en realidad a que las circunstancias no le han empujado a revelar su verdadera catadura moral? No cabe duda: confrontados con la vara de medir del rigorismo moral, todos los hombres desmerecen. Una vez más se advierte que la doctrina del mal radical, lejos de ser un cuerpo extraño en el seno de la ética kantiana, es solidaria de algunas de sus doctrinas más características.

2) El segundo argumento de Kant es de naturaleza empírica, pues parte de la observación de la conducta efectiva de los hombres. El resultado de esta “investigación antropológica” (Ak. 6, 25) es pavoroso: tanto si consideramos a los hombres en estado de naturaleza (cosa que podemos hacer todavía merced a relatos de viajes e informes etnográficos relativos a los pueblos primitivos que aún subsisten), como si dirigimos la mirada al hombre civilizado, como si contemplamos, por último, las relaciones políticas en el ámbito internacional, encontramos a cada paso el espectáculo siniestro de la maldad humana. El egoísmo más o menos larvado, el odio inapagable e incluso la crueldad más gratuita dominan la convivencia humana. Hasta los sentimientos más nobles parecen estar contaminados: “... en la desdicha de nuestros mejores amigos hay algo que no nos desagrade del todo” (Ak. 6, 33).

¿Realmente es así? Podría objetarse que un escrutinio empírico como el propuesto por Kant no es capaz de confirmar la hipótesis de la maldad humana (la cual estriba en máximas que, como sabemos, se sustraen a la observación directa), sino que se limita a registrar la sobreabundancia de conductas *contrarias al deber*. En realidad, a Kant le basta con que se conceda esto. Recordemos una vez más que, a juicio de nuestro filósofo, los hombres saben lo que deben hacer, y de ningún modo han de esperar a que se lo enseñe la filosofía moral. Hay que suponer, por tanto, que las acciones reprobables que registra la observación de la conducta humana son acciones conscientemente contrarias a la ley. Y hemos aprendido antes que este género de conducta sólo puede brotar de una máxima suprema mala, la cual no vemos, es cierto, pero cuya realidad podemos inferir con certeza.

Es verdad que al contemplar la conducta de los hombres también se echan de ver acciones *conformes con el deber*. Sin embargo, como según Kant no hay modo de saber si esas acciones han sido realizadas por respeto a la ley moral —pues nunca cabe excluir que el egoísmo se agazape tras un motivo aparentemente noble—, ignoramos si

son buenas o malas moralmente, por lo que hemos de prescindir de ellas al examinar la cuestión de si el hombre es bueno o malo por naturaleza. De modo que la investigación antropológica propuesta por Kant arroja, a fin de cuentas, este resultado: del lado del mal, una multitud aparentemente inagotable de ejemplos clamorosos; del lado del bien, ni un solo ejemplo seguro. Así las cosas, Kant no duda en atribuir al hombre una propensión innata al mal: hemos de suponerla “en todo hombre, incluso en el mejor” (Ak. 6, 32)<sup>8</sup>.

3) El tercer elemento de la compleja argumentación con la que Kant trata de probar la realidad del mal radical es su doctrina de la disposición original al bien en la naturaleza humana. No se trata de una prueba independiente, sino de una consideración añadida que refuerza notablemente el alcance de la investigación empírica antes expuesta.

La lectura del libro sobre la religión permite comprobar que Kant suscribe, a su manera, la antiquísima doctrina de que el hombre está hecho para el bien. Tal es, a su juicio, el verdadero sentido, expresado en el lenguaje de la razón, del relato bíblico según el cual el hombre fue creado bueno: “Cuando se dice que el hombre ha sido creado bueno, ello no puede significar nada más que: ha sido creado para el bien, y la disposición original del hombre es buena” (Ak. 6, 44).

En esta disposición original buena, la antropología kantiana distingue tres aspectos. *Primero*, la disposición a la animalidad, que ha sido implantada en el hombre por la naturaleza con vistas a favorecer la conservación de sí mismo, la propagación de la especie y la sociabilidad. Sobre esta disposición se pueden injertar los llamados vicios de la barbarie: la gula, la lujuria y la salvaje ausencia de ley en el trato

8. En una nota colocada al final de la tercera sección de la primera parte del libro sobre la religión, Kant se refiere en los siguientes términos a sus argumentos en favor de la maldad del hombre: “La auténtica prueba de este juicio condenatorio de la razón que juzga moralmente no está contenida en esta sección, sino en la anterior; la presente contiene sólo la confirmación de ella por la experiencia” (Ak. 6, 39 Anm.). Lo que sigue da entender que la “prueba auténtica” es la que parte de la tesis rigorista de que el hombre no puede evitar ser bueno o malo, ni puede tampoco ser ambas cosas a la vez. La “sección anterior” a la que se refiere Kant ha de ser, por tanto, la “Observación” que se encuentra en las primeras páginas de la primera parte, pues es allí donde se expone y defiende el punto de vista rigorista. Sin embargo, en esa “Observación” leemos que la maldad del género humano “sólo más adelante puede ser demostrada”, a saber, mediante la “investigación antropológica” (Ak. 6, 25). De todo esto se sigue que Kant no definió en términos precisos la relación que guardan ambas pruebas entre sí.

con los demás hombres. *Segundo*, la disposición a la humanidad, que se traduce en la inclinación a procurarnos un valor en la opinión de los demás. Al implantar en el hombre la tendencia a no conceder a nadie superioridad sobre uno mismo, la naturaleza busca estimular la emulación y, con ello, el desarrollo de la cultura. Por eso los vicios que pueden injertarse sobre esta disposición, como la envidia y la ingratitud, son denominados vicios de la cultura. *Tercero*, la disposición para la personalidad, que es la capacidad que tiene el hombre, como ser dotado de razón pura práctica, de hacer de la ley moral motor suficiente de su albedrío. Sobre esta última disposición no puede injertarse nada malo.

Estas tres disposiciones no sólo son negativamente buenas, en el sentido de no ser un estorbo para el cumplimiento de la ley moral, sino que incluso favorecen su observancia. Aunque en el libro sobre la religión Kant no proponga ejemplos que ilustren el modo como estas disposiciones favorecen el seguimiento de la ley moral, no es difícil encontrarlos. Así, cuando el instinto de conservación (dependiente de la disposición a la animalidad) nos empuja a cuidar de nuestra propia vida, facilita con ello el cumplimiento de un deber moral reconocido por Kant en otros lugares<sup>9</sup>. Por su parte, el deseo de no ser menos que los otros en la estimación recíproca (dependiente de la disposición a la humanidad) es un poderoso acicate para el cultivo de nuestros talentos, cultivo igualmente ordenado por la ley moral<sup>10</sup>. Y en cuanto a la disposición a hacer de la ley moral motor del albedrío, hemos visto que esa ley pesa constantemente en el ánimo del hombre, de suerte que “si ningún otro motivo obrase en contra, él la admitiría en su máxima suprema como móvil suficiente del albedrío, es decir: sería moralmente bueno” (Ak. 6, 36).

Conviene, desde luego, no exagerar la eficacia de esta triple disposición al bien. Que el hombre posea, desde un principio y sin haber puesto nada de su parte, tal disposición al bien no significa, claro está, que ya sea bueno, “sino que, según acoja o no en su máxima los motivos impulsores que esa disposición contiene (lo cual ha de ser dejado por completo a su libre elección), es él quien hace que él mismo sea bueno o malo” (Ak. 6, 44). Pero una cosa es reconocer que la decisión última está siempre en manos de la voluntad libre, y otra muy distinta ignorar o subestimar la importancia que Kant con-

9. Cfr. por ej. Ak. 4, 421 s.

10. Cfr. por ej. Ak. 4, 422 s.

cede a la original disposición al bien. Kant no sólo insiste en la realidad de tal disposición (a la que no corresponde, como contrapartida, una disposición original al mal) y en que esa disposición fomenta la observancia de la ley moral, sino que añade aún que esa triple disposición “no se puede extirpar” (Ak. 6, 28), pues “pertenece a la posibilidad de la naturaleza humana” (ibíd.).

Todo esto sugiere vivamente que la lucha entre el principio del bien y el del mal por conseguir el dominio sobre el hombre no se desarrolla en condiciones de igualdad, sino que el principio del bien parte de una posición ventajosa, toda vez que está auxiliado por una disposición original e indestructible que le es favorable. Esta ayuda no garantiza su victoria, pero la hace más probable que el resultado probable. Pese a lo cual, es el principio del mal el que inicialmente se alza con la victoria.

Ahora estamos en condiciones de entender en qué medida esta doctrina de la triple disposición al bien supone un notable refuerzo o confirmación de los resultados de la observación empírica<sup>11</sup>. Su función es la de subrayar, si cabe, el carácter profundamente enigmático, a la vez que innegable, del predominio del mal en la historia. En efecto, la victoria del principio del mal es enigmática, primero, por ser aplastante (recuérdese que no fue posible encontrar ni un solo contraejemplo seguro que desmintiera la documentadísima hipótesis de la maldad humana); segundo, por representar el triunfo de la parte teóricamente más débil. No tardaremos en ver que el reconocimiento de que estamos ante un auténtico enigma posee en este contexto la mayor trascendencia.

### *Objeciones a la teoría del mal radical*

Una vez reconstruida la compleja argumentación kantiana, hemos de considerar las dos principales objeciones que cabe hacer a su doctrina del mal radical. Ambas objeciones se refieren a la universalidad del mal radical, es decir, a la afirmación kantiana de que *todos* los

11. La solidaridad de estas dos piezas teóricas se ve confirmada por el hecho de que *ambas* son de naturaleza antropológica. Como se explica en la *Metafísica de las costumbres*, la antropología moral “contiene las condiciones subjetivas, tanto obstaculizadoras como favorecedoras, de la realización de las leyes de la primera [es decir, de la metafísica de las costumbres] en la naturaleza humana” (cursivas añadidas).

hombres son malos. La primera se refiere al grado de certeza que proporcionan los argumentos con los que Kant intenta demostrar la universalidad del mal radical; la segunda, a la coherencia interna de lo que los argumentos pretenden demostrar.

1) La primera objeción es de naturaleza lógica. La prueba empírico-antropológica aportada por Kant presenta la forma de una generalización inductiva: de la constatación de un conjunto de hechos singulares se pasa al enunciado de un principio general al que esos hechos se someten. Pero, como tantas veces se ha observado, la inducción no es un método capaz de alcanzar resultados estrictamente universales, es decir, de darnos a conocer principios que no admitan excepciones. Sería de esperar, por tanto, que Kant, habiendo comprobado que muchos hombres son malos, se limitara a enunciar escuetamente este hecho. Pero él va mucho más lejos y extrae la conclusión ilegítima de que el hombre es universalmente malo. Y poco ayuda apelar en este contexto al argumento rigorista, pues del hecho de que un ideal moral sea sumamente exigente se sigue, quizá, que muy pocos estarán en condiciones de cumplirlo, pero de ningún modo se sigue que sea imposible por principio que alguien lo logre. En resumidas cuentas, los argumentos de Kant no demuestran que el hombre sea *universalmente* malo.

Pero esta objeción pasa por alto que es la naturaleza misma del asunto en discusión —y no un presunto defecto del argumento kantiano— lo que de antemano excluye que se demuestre con perfecto rigor que el mal radical afecta universalmente al género humano. Lo que aquí se discute, en efecto, es si el hombre es malo por naturaleza, o más precisamente: si ha hecho suya la máxima suprema mala en un acto inteligible de su albedrío. Quien desee sostener que así es, deberá argumentar de una de estas tres maneras: o mostrará que la adopción de esa máxima se desprende analíticamente del concepto mismo de su albedrío; o sostendrá que la adopción de esa máxima es consecuencia de un factor externo a su albedrío, el cual afecta a todo hombre; o inferirá la adopción de la máxima a partir de ciertas consecuencias suyas que considera innegables. No es difícil ver que de los tres modos de argumentar sólo el tercero entra aquí en consideración, pese a que son los dos primeros los que parecen brindar un resultado estrictamente universal. Si la opción por el mal se siguiera analíticamente del concepto de albedrío, ello implicaría que el hombre es necesariamente malo, lo cual está reñido con la idea de libertad y, por tanto, con la naturaleza moral de la maldad que aquí se le atribuye.



buye. Parecidamente, si se explicara la adopción de la máxima suprema mala apelando a un factor externo al albedrío que lo determina inescapablemente, se estaría reconociendo que la adopción de esa máxima no es imputable al hombre, ni puede por tanto servir de base para un juicio moral condenatorio. Sólo queda, por consiguiente, el intento de inferir la realidad de la máxima suprema mala a partir de sus consecuencias empíricas, que es lo que hemos visto hacer a Kant. Es cierto que este proceder, que sugiere vivamente la universalidad del mal radical, no llega a demostrarla rigurosamente. Pero esto no se debe a una carencia del argumento kantiano, sino a que lo que está en discusión es un acto inteligible del albedrío, es decir, un hecho de la libertad; y toda explicación de ese hecho que –sea apelando a la lógica deductiva, sea a las leyes de la naturaleza– pretenda alcanzar un resultado estrictamente universal está condenado a negar, según acabamos de ver, el hecho mismo que se trata de explicar. Podemos afirmar, en conclusión, que el argumento que lleva a Kant a sostener que el mal radical afecta a todo hombre es todo lo convincente que puede ser en vista de la naturaleza del problema tratado; y que pedir un mayor grado de certeza está completamente fuera de lugar<sup>12</sup>.

2) La segunda dificultad consiste en que la universalidad del mal radical se compadece mal con la *libertad* que es preciso reconocer al acto inmemorial por el que se adopta la máxima suprema. ¿Cómo explicar que llegados, como el joven Hércules, a la encrucijada de la que parten la senda de la virtud y la del vicio, *todos* los hombres elijan la segunda? ¿No es forzoso suponer que tal unanimidad está condicionada por algún factor de orden natural, y que por tanto la voluntad humana está sometida a una ley necesaria? Pero ya hemos visto que, de ser así, la elección del mal no sería libre, ni por tanto moralmente imputable.

En mi opinión, esta objeción no puede ser resuelta, sino sólo rechazada por ilegítima. Se reclama aquí una explicación del hecho enigmático de que todos los hombres hayan optado por el mal. Pero el hecho en cuestión es un hecho de la libertad, es decir, un hecho “absolutamente inexplicable” (Ak. 6, 59 Anm.), un hecho tal que explicarlo es eliminarlo. Kant es tajante a este respecto: “... para noso-

12. “Es propio del hombre instruido buscar la exactitud en cada género de conocimientos en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aprobar a un matemático que empleara la persuasión como reclamar demostraciones a un retórico”, ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1094b 24-27.

tros no existe ningún fundamento concebible por el cual el mal moral pueda haber llegado por primera vez a nosotros” (Ak. 6, 43).

Mas ¿no es esto una confesión fatal? ¿No socava el filósofo su propia doctrina del mal radical al confesar la inconcebibilidad de su origen racional? De ningún modo. La doctrina del mal radical no es una doctrina etiológica, sino descriptiva. No es un intento de remontarse a las causas de la maldad humana –ya que, por hipótesis, no hay tales causas–, sino de demostrar con argumentos que esa maldad es un hecho, una realidad omnipresente.

El hecho en cuestión es enigmático, aspecto éste que queda subrayado, según vimos, por la tesis kantiana de la disposición original al bien dada en el hombre. Puesta ante un enigma, la razón humana puede reaccionar de varias maneras. Puede aceptarlo como premisa del propio pensamiento e intentar extraer todas las consecuencias que de ella se derivan, como hace el propio Kant en los sucesivos capítulos de su libro sobre la religión. Pero también puede apartar la vista, sea por pereza intelectual, sea porque prejuicios muy arraigados nos llevan a ignorar la dificultad. Esto último parece haberles ocurrido a algunos contemporáneos de Kant. Que en pleno siglo de las luces, en plena euforia alimentada por la expectativa del progreso imparabile de la humanidad, alguien venga a aguar la fiesta recordando la insanable corrupción de la naturaleza humana, ha de ser visto como un desplante intolerable, como una traición a la causa.

Hemos podido comprobar que esta acusación es injustificada. Al afirmar la corrupción del género humano, Kant no estaba cediendo a la presión de los poderes fácticos representantes de la religión revelada, sino que lo hacía movido por razones estrictamente filosóficas, ligadas, según hemos visto, a aspectos esenciales de su pensamiento. Por paradójico que suene, la recuperación filosófica del dogma del pecado original llevada a cabo por Kant se explica sola y exclusivamente por su firme decisión de racionalizar la religión hasta el final.