

# Sobre el mal radical

## Ensayo de la heterodoxia kantiana

JOSÉ GÓMEZ CAFFARENA  
Universidad Comillas, Madrid

RESUMEN. La teoría del «mal radical en la naturaleza humana», expuesta por Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón*, hace contraste con el optimismo antropológico que empapa el Criticismo. Constituyó, sin duda, una importante denuncia frente a la banalidad de muchos optimismos ilustrados. Pero su letra (acto de libertad pre-individual) tiene una obvia dificultad. El artículo propone una reinterpretación que la evitaría, aunque desdramatizando un tanto el tentador alcance enigmático de la propuesta kantiana.

ABSTRACT. The kantian theory of a «radical evil inhabiting human nature» contrasts with a general anthropological optimistic tenor perceptible in kantian philosophy. It meant a significant turning point in the often too superficial optimistic trends of the Enlightenment. But its literal sense (appealing to an act of pre-individual freedom) has an obvious difficulty. The present paper proposes an heterodox interpretation, which would avoid the difficulty, although so losing part of the tempting enigmatic reach of the kantian proposal.

La apelación que hizo Kant en 1792<sup>1</sup> al «*mal radical en la naturaleza humana*» hacía fuerte contraste con la línea de moderado optimismo antropológico que venía teniendo su reflexión filosófica, para entonces ya madura y publicada en casi todo lo más relevante.

El Criticismo kantiano se apoya en una básica gran confianza en la condición humana. El método trascendental asume tácitamente una «*razón humana*»<sup>2</sup> bien constituida, capaz de instituir su autocrítica y corregir sus propias desviaciones. Y la reflexión sobre la conciencia moral conduce al descubrimiento de ese enigmático «*Faktum der Vernunft*»<sup>3</sup> que instaura un

<sup>1</sup> Es la fecha (abril) en que apareció en la *Berlinische Monatsschrift* su artículo así titulado; que, al vetar la censura prusiana el que hubiera sido su continuación, pasaría el año siguiente (1793), con el título algo cambiado, a constituir la parte primera del libro *La religión en los límites de la mera razón*.

<sup>2</sup> «Die menschliche Vernunft hat das besondere Schicksal...» son las palabras con que comienza el prólogo del libro de 1781. No va a hablar de «la Razón» en abstracto, sino de la «razón humana» (son innumerables las presencias del adjetivo «humano», o del equivalente «*unsere, die unsrige*», a lo largo del texto.) Pero, humana como es, no duda en atribuirse la autorreflexión y la capacidad de llegar a las condiciones de posibilidad de sus conocimientos.

<sup>3</sup> *Crítica de la Razón Práctica*, Ak, V, 31, 42, 55.

uso «práctico puro» de la razón, con su inapelable «imperativo categórico», que, al basarse en el «valor absoluto» del ser humano, «fin en sí mismo, nunca simplemente medio»<sup>4</sup>, hace a los humanos descubrirse como «auto-legisladores autónomos», «seres personales», «dotados de dignidad y no precio»<sup>5</sup>, nunca disponibles como meros medios.

Los descubre, en suma, como *libres*. Un estatuto a cuyo *conocimiento* no puede llegar la capacidad teórica de la razón humana, que ha quedado limitada, tras la crítica, a lo *fenoménico-empírico*. Pero que no por ello ha de tenerse por simplemente inalcanzable para la misma razón, que —en el ejercicio reflexivo en que consiste la crítica tal como Kant la asume y la ejerce— muestra tener acceso (excepcional) a este singular «*noúmeno*»<sup>6</sup>.

Es indudablemente optimista —aun con su modestia— esta imagen antropológica que está embebida en el Criticismo. Quedaba pidiendo un contrapeso que contara expresamente con los aspectos oscuros de la condición humana, tan evidenciados en su historia. Sólo en pinceladas sueltas en escritos breves había Kant aludido a ellos. Con el artículo de 1792 se disponía a hacerlos objeto central de su reflexión, en conexión con la aclaración que quería dar sobre el papel de la religión. Lo llamativo es lo extremado del contraste, si se toman literalmente algunas de las expresiones ahora usadas.

Muchos contemporáneos vieron con extrañeza lo extremado del contraste y adoptaron ante él posiciones varias<sup>7</sup>. La expresión «*mal radical*» es enormemente sugestiva y se presta muy bien a recoger sin contemplaciones algo que quizá, tras todas las tristes experiencias y fuertes desengaños del siglo XX, se nos impone todavía más que en el XVIII; sea para basar un pesimismo antropológico, sea, al menos, para poner matizaciones indispensables al optimismo que todavía alguien se sienta capaz de mantener.

Debo reconocer —como ya dejé traslucir en las ocasiones en que me era obligado decir algo del tema—<sup>8</sup> que me encontré siempre incapaz de conciliar todo el texto del actual capítulo primero de *La religión* con el Criticismo kantiano (a pesar de la libertad que siempre me he concedido en su interpretación, buscando más una comprensión y reconstrucción suya con sentido que una presentación analíticamente fiel a cada pasaje). Recientemente, he intentado algo así en el tema del mal radical. Pero pienso que es mejor, esta

<sup>4</sup> Así, en el pasaje clave del discurso de la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* (Ak, IV, 425-429).

<sup>5</sup> *Ibid.*, 430, 434.

<sup>6</sup> En la *Crítica del discernimiento* (1790) expresa Kant de modo explícito esa singularidad (KU, Ak, V, 457, 474); que, por otra parte, es supuesta en la índole misma de todo el discurso crítico.

<sup>7</sup> La más destacable fue quizá la de Goethe: «Después de haber gastado su larga vida humana en limpiar su capa filosófica de prejuicios de todo tipo, ha acabado Kant manchándola ignominiosamente con la fea mancha del mal radical, para que aun los cristianos se animen a besarla» (Carta a Herder de 7 de junio de 1793; cita tomada de J. L. Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, Aubier, 1968, p. 75).

vez, reconocer al presentarlo que la libertad hermenéutica que me arrego cae ya muy probablemente fuera de toda «ortodoxia kantiana». Nunca me preocupó tal ortodoxia. Ahora, en todo caso, asumo con tranquilidad la heterodoxia.

El punto de arranque de la reflexión que intento hacer ha de ponerse, sin duda, en el reconocimiento de una *desoladora abundancia del mal moral* en la historia humana. Violencias innumerables llevadas hasta la muerte, muchas veces con crueldad extrema; explotación incesante del más débil en favor de los intereses del fuerte; desconsideración inmisericorde de la necesidad y el dolor ajenos; deslealtad en la relación mutua... Todo ello desde la escala pequeña de la relación individual o de los pequeños grupos, hasta la global de los grandes grupos, étnicos o de otra índole.

Esa somera evocación se queda, más bien, corta. Cualquier *descripción* que se haga de la historia humana constituirá un cuadro dolorosamente sombrío. Caben, obviamente, matizaciones, unas u otras; y es justo también pedir que no se olviden los tintes claros del cuadro, que no son menos reales por el hecho de que son tantas veces anónimos y menos «noticiables». Pero el recuerdo de éstos no impedirá que la impresión de conjunto sea muy penosa; más todavía para quien la contemple con perspectiva humanista, desde una alta valoración del ser humano y sus posibilidades<sup>9</sup>.

#### *Para la prehistoria, bíblico-cristiana, del «mal radical»*

Obviamente, más allá de la descripción y sus matices, es inevitable preguntar *por qué*. Y uno de los hechos que hay, entonces, que constatar es que tal pregunta sobre el *mal moral* ha sido muy relevante en las preocupaciones de casi todas las tradiciones religiosas, vinculada (o, incluso, fundida) con la más genérica pregunta por el *origen del mal físico* (esas desesperantes frustraciones de los más elementales deseos con las que nos topamos continuamente los humanos).

Para hacerse una visión sintética de los paradigmas explicativos contrastantes que han estado vigentes en las tradiciones religioso-culturales que estuvieron en el origen de nuestra cultura, sigo encontrando muy útil la tipología sugerida por Paul Ricoeur. Llamando aquí «mito» a una narración simbólica que actúa como matriz de las orientaciones de sentido de una tradición, puede decirse que las culturas mesopotámicas tuvieron un «mito teogónico», que reconducía el mal (físico y moral) a conflictos de fuerzas

---

<sup>8</sup> Véase, sobre todo, *El telmo moral de Kant*, 1983, pp. 211-215.

<sup>9</sup> Cabría recordar descripciones que se han hecho clásicas. Ocuparían con justicia el primer plano muchas páginas de los mejores literatos. No les va a la zaga la de Kant en el apartado 3 de la 1.ª parte de *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Los oscuros rasgos de la descripción hacen un fondo en el que no disuena el diagnóstico de «mal radical» que habita el corazón

prehumanas, divinas y cósmicas. En la cultura helénica hubo un «mito trágico», que, con el mismo trasfondo, destacaba la dependencia de los humanos respecto a esas fuerzas y su arbitrariedad. Cabe también descubrir en ese ámbito un «mito órfico» (destierro del alma humana) en el fondo de las religiones místicas y de algo de las posteriores tendencias gnósticas. Y es razonable, finalmente, llamar «mito adámico» al elaborado en la tradición bíblica; que permitía una visión más optimista de la creación («Vio Dios que todo era bueno») al atribuir el origen del mal a *Adam* (= los humanos: no se olvide que eso significa el vocablo hebreo). Era llamarlos a sentirse responsables del mal y capaces de evitarlo o disminuirlo<sup>10</sup>.

Nuestra cultura occidental ha estado en esto fuertemente marcada por la tradición bíblico-cristiana y su «mito adámico». El mal moral cobra la índole de «pecado»: que subraya no sólo la responsabilidad humana, sino una especial gravedad por cuanto se opone al plan benéfico de Dios sobre los humanos<sup>11</sup>. Hay que reconocer que la seriedad de la dimensión ética de la vida recibe así un realce desde su matriz religiosa: era un progreso respecto a concepciones anteriores, más fatalistas. Pero debe añadirse que hubo también en esto, para la cultura occidental, una decisiva aportación helénica, vehiculada ante todo por los trágicos: el descubrimiento de la conciencia personal como prevalente sobre la ley de la ciudad, que se encarna singularmente en la Antígona del drama de Sófocles.

Por otra parte, hay que reconocer que en la tradición bíblica (y, sobre todo, en sus versiones cristianas) se han dado concepciones que, al extremar la relevancia del pecado humano, han derivado en desmedida culpabilización<sup>12</sup>. La más influyente de esas extremosidades es la doctrina del «pecado original», a que se llegó en el siglo quinto, a partir de una lectura literalista del pasaje del Génesis y de otra lectura muy parcial de la comparación a que tal pasaje es sometido en la carta de Pablo a los Romanos<sup>13</sup>. La teología del

humano.

<sup>10</sup> En *La symbolique du mal*, París, Aubier, 1968, pp. 162 ss.

<sup>11</sup> Ser «ofensa de Dios» es quizá el rasgo nuclear de la noción bíblica de pecado que resulta comprensible en el marco de relación personal con Dios peculiar de las tradiciones monoteístas. La expresión es obviamente simbólica y debe entenderse así. La literalización, que se ha dado con frecuencia en las teologías, ha conducido a conclusiones poco razonables.

<sup>12</sup> Pienso en conocidos teólogos cristianos (gravedad infinita del pecado que pide castigo eterno y no es en justicia redimible sin una expiación o satisfacción de valor infinito imposible al mismo hombre...). Todavía hoy presentes no pocas veces, van siendo progresivamente rectificadas mediante interpretaciones teológicas más razonables. Véase, por ejemplo, Bernard Sesboué, *Jésus-Christ, l'unique Médiateur. Essai sur la rédemption et le salut*, 1988 (trad. Salamanca, 1990).

<sup>13</sup> Rom., 5, 12-21. La idea que ahí se quiere inculcar es más sencilla: el valor superior de la redención de Cristo («donde abundó el delito, sobreabundó la gracia»). Puesta la lectura literalista, quizá ningún tema ha pesado tanto en el posterior Cristianismo. Extremado aún por los reformadores del siglo XVI, marcó también, de rechazo, la llamada «contrarreforma» católica; y determina aún no pocos aspectos de la vida religiosa cristiana. No habrá concepción menos compatible con la visión evolucionista moderna. El tema, hay que decir como mínimo, está hoy en crisis. Y van apareciendo estudios con propuestas de reinterpretación muy razonables. Valga citar el de Alejandro

«pecado original» es un intento de respuesta a la pregunta por el origen del mal: ante todo, del pecado y, desde ahí, del mismo mal físico. Referirse a ella, aunque brevemente, es imprescindible, a mi entender, para comprender el recurso de Kant al «mal radical».

Pues bien, la literalidad con la que es leído —y prolongado— el mito adámico facilita una primera respuesta, clara en superficie; Dios queda exonerado de responsabilidad frente a quejas humanas por el mal. Pero tal respuesta deja abiertas nuevas preguntas, muy difícilmente solubles: ¿Es verosímil tal capacidad de autodeterminación en un «Adán» tomado individualmente como primer humano? ¿Escapó al control divino (ya que se supone «exonera» a Dios)? ¿Tiene sentido mantener que esa actuación altere sustancialmente relaciones naturales? ¿Es justo, sobre todo, que un pecado humano individual afecte, de modo personalizado, a todos los humanos? (Y, desde otro ángulo: la añoranza «arcádica» de un paraíso inicial perdido, ¿no dibuja una orientación diametralmente contraria de la que, en la visión evolutiva del Cosmos, se nos impone hoy como real?).

Esta crítica de la teología del pecado original como interpretación literalista no invalida la aportación del «mito adámico» en cuanto paradigma de soluciones razonables al problema del mal. Lo más indudablemente válido de esa aportación está en que sugiere una orientación primariamente *ético-religiosa* de la respuesta humana. De este tipo: los males están ahí; pero agravados por el pecado. Si, en vez de quejarse, los humanos son fieles al plan amoroso de Dios, los aliviarán. Esto les pide Dios y a ello los ayuda<sup>14</sup>.

Y, probablemente, es así como han entendido el mensaje los mejores creyentes de las tradiciones bíblicas; y como, en consecuencia, han orientado su actuación. Pero no se puede negar que en esas tradiciones hay también huellas del atractivo de otras claves de respuesta de orientación más teórica. Hubo en los primeros siglos de nuestra era *tendencias gnósticas*, en relación muchas veces con el naciente pensamiento teológico cristiano. Es clave en el Gnosticismo una cierta ontologización del pecado, mediante la denuncia de una *realidad pre-humana mala*, es decir, malvada y originadora de la maldad humana. Hay que recordar que preexistía el modelo dualista del Mazdeísmo tardío, con su Ahra Mainyu (Ahrimán) de rango divino equiparado al mismo Ahura Mazda. En muchas tendencias gnósticas, es la materia y lo material el elemento cósmico que vehicula esa presencia del mal; lo que conduce con frecuencia a una visión peyorativa de la sexualidad y la reproducción. El Maniqueísmo fue la sistematización más compleja de tal tendencia.

---

de Villalmonte, *Cristianismo sin pecado original*, Salamanca, Naturaleza y Gracia, 1999.

<sup>14</sup> En su breve ensayo *Probable inicio de la historia humana* (1786) sugirió Kant, dejada la lectura literalista teológica (pecado original), una lectura alegórica del texto del Génesis que le daba significación cultural: el paso doloroso del régimen natural al de razón y libertad. Aunque menciona los múltiples males morales que eso traerá —como lo hace también en otros ensayos

Es importante no olvidar todo este escenario religioso de los primeros siglos del desarrollo cristiano. Es sabido que Agustín fue maniqueo antes de su conversión. Escribió después una contundente refutación de la doctrina. Pero quizá la presencia en el escenario religioso y cultural de esa y de las otras expresiones gnósticas ayuda a comprender el surgir de la teología agustiniana del pecado original. Había una fuerte preocupación ambiental por una explicación suficientemente clara y realista del origen del mal moral. Al excluir el situar ese origen en una realidad prehumana, era obvio volver los ojos al mito adámico y buscar situar el origen en el «primer hombre»; pero la lectura que, en un horizonte así, se hace del pasaje bíblico queda fácilmente sobrecargada con preocupaciones que desbordan su sentido inicial. Ya no es sólo la superación del «mito teogónico», cuya cuestión de fondo era el mal físico. Ahora se siente también —y más— la necesidad de superar el «mito gnóstico» y lo que se destaca en el fondo es el mal moral. Se rechaza el buscarle origen divino. La actuación humana habrá de cargar con un muy difícil rol explicativo.

#### *El «mal radical» de Kant en su contexto moderno*

El pensamiento moderno, progresista y crecientemente evolucionista, ha sido poco propicio a la acogida del mensaje del mito adámico, que le llegaba envuelto en la teología cristiana del «pecado original», con su supuesto antropológico regresivo y sus ingenuas y poco coherentes aserciones. Pero no dejó de preocuparse por el origen del mal moral. Es ya tópica la contraposición de una visión que culpabiliza a lo natural (Hobbes: «*homo homini lupus*») y ve la salvación en la sociedad (muy jerarquizada: «*Leviatán*») y otra que exalta el estado natural (Rousseau: mito del «buen salvaje») y atribuye su deterioro a la relación social; con remedio, al no ser recuperable el estado natural, en una sociedad democrática.

Este contexto cercano da ya lugar a una observación. A pesar del reconocimiento por Kant del influjo que sobre él ejerció Rousseau, la postura sobre el origen del mal que mantiene el artículo de 1792<sup>15</sup> es, de entrada, más cercana a la de Hobbes. «El hombre es por naturaleza malo», dice su tercer epígrafe. Donde, a relatos que podrían aducirse en favor del «buen salvaje», contraponen otros que están muy en contra.

Sin embargo, la tesis de Kant es mucho más matizada que la de Hobbes: en el corazón humano hay una «*inclinación a la maldad (Hang zum Bösen)*»

suyos sobre la historia—, el tono es de optimismo progresista, lejos aún del «mal radical».

<sup>15</sup> «Sobre el mal radical en la naturaleza humana», *Berlinische Monatsschrift*, abril de 1792; luego «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno, o sobre el mal radical en la naturaleza humana», primera parte del libro *La religión dentro de los límites de la mera razón*, 1793. Citaré (en el mismo texto) según la traducción de F. Martínez Marzoa, Madrid, Alianza, 1969; añá-

(37; VI, 28). Pero hay también una «disposición al bien (*Anlage zum Guten*)» (35; VI, 26). Más aún, ésta es más originaria y puede ser restaurada. A su «restauración (*Wiederherstellug*)» (54; VI, 44), que es todo un «nuevo nacimiento», se orienta toda la religión.

Ésta es la compleja posición kantiana, que voy a intentar ahora someter a una consideración algo más precisa. No con la hondura y el aparato que pediría una investigación adecuada: ya he situado mi intento en la línea del ensayo, más en busca del espíritu que de la letra (aunque, eso sí, teniendo en cuenta sus supuestos y sus tecnicismos lingüísticos más patentes. Y, en el punto que entiendo decisivo, entablando un análisis algo más minucioso).

### *El punto crucial del aserto kantiano*

Busca Kant el origen primero (*raíz*: de ahí «radical») de donde brotan las acciones moralmente malas tan desoladoramente presentes en la historia *empírica* del género humano. Pero en tal búsqueda, dados sus presupuestos filosóficos criticistas, se sobreponen por fuerza, y aunque no se diga de modo expreso, *dos enfoques*:

[*Enfoque a*] Por una parte, es obvio, hay que remontarse de los individuos al género.

[*Enfoque b*] Pero hay también que «remontarse» —algo que no preocuparía a otros filósofos— desde el «fenómeno» empírico a lo «puramente inteligible (*noúmeno*)».

Cuanto Kant ha dicho en su reflexión ética sobre la «*autonomía*», con la que *la voluntad humana libre* se da el imperativo moral, pertenece a ese nivel inteligible, noumenal. En cambio, las actuaciones históricas malas pertenecen al nivel fenoménico<sup>16</sup>.

Es a este *enfoque [b]* al que hemos de dar en primer lugar la atención. No había dicho Kant hasta este momento cómo y en qué sentido pueden acciones malas ser libres —y parece han de serlo para ser responsables—. La libertad (*Freiheit*), en que había insistido, no es sino la misma voluntad (*Wille*) que dicta el imperativo; no se ve cómo podría originar actos contrarios. Ahora resuelve el problema acudiendo a otra noción de libertad, el «albedrío» (*Willkür*: 70 incidencias del término en la parte primera de *La*

diendo correspondencia con la edición alemana de la Academia (Ak, VI).

<sup>16</sup> Este rasgo, esencial al Criticismo kantiano, crea problemas que no resolvió claramente el mismo Kant. En nuestro tema, siendo el tiempo uno de los «principios formales» del mundo fenoménico, no podría afectar a la libertad esencialmente noumenal. Pero eso abre cuestiones de coherencia al pensamiento ético, clave de la filosofía kantiana.

Para la comprensión del problema a que me refiero remito a lo que escribí en mi «Estudio preliminar» a I. Kant, *Principios formales del mundo sensible y del inteligible*, disertación de 1770, versión de Ramón Ceñal, reedición, Madrid, CSIC, 1996, pp. LIII-LIV. Allí sugiero la que, a mi

religión). De él proceden las acciones empíricas, buenas y malas. Es, obviamente, algo *propio de cada individuo humano*. Pero ya se ve que no puede ser en sí algo empírico, sino noumenal<sup>17</sup>, como la *Freiheit*.

Su intervención básica la describe Kant como un «acto (*Tath*)» de orden inteligible, anterior a los actos propiamente dichos de incidencia empírica<sup>18</sup>. Lo denomina «*Gesinnung*» (traducible en principio como intención, aquí quizá como actitud). En esa *Gesinnung* decide el albedrío a qué *máxima suprema* se atenderá en sus actuaciones. Actuará éticamente bien, y será bueno éticamente, si decide anteponer a todo el imperativo. Actuará mal y será malo en caso contrario (40-41; VI, 30-31)<sup>19</sup>.

Pasemos al *enfoque [a]*. El intento de aclarar la universalidad histórica de actuaciones humanas malas pide remontarse desde los individuos hasta el género. Y es en ese expreso contexto —no antes— donde dice Kant llegar al «mal radical (*radikale Böse*)» (46; VI, 37). Lo universal de la maldad viene de una *Gesinnung* contraria al imperativo moral. Así pues, en el uso kantiano, el adjetivo «radical» acumula el diverso matiz de cada uno de los dos enfoques. También el del [b]: la actitud es «raíz» de las actuaciones. Pero, obviamente, no es por eso —la actitud es propia de cada individuo—<sup>20</sup>, sino por lo del enfoque [a] por lo que se puede hablar de una «raíz» del mal moral *en el género humano*. Pero, si esto es así, queda una decisiva pregunta pendiente: *¿de qué sujeto es la actitud en cuestión?*

La afirmación kantiana parece estar ensayando algo homólogo del «pecado original» de la tradición agustiniana (cabe preguntar: ¿mantiene un influjo suyo?). Kant tiene por absurda una trasmisión histórica hereditaria de una culpa moral. Pero, para sustituirla en su función aclarativa, ha pensado en algo que no teme llamar «culpa innata (*angeborene Schuld*)». «Natural» en un sentido, ya que precede a toda actuación y aun a toda actitud, y las condi-

juicio, es la solución más razonable (aunque, admito, no se impone).

<sup>17</sup> Se trata, pues, de una facultad del *sujeto humano real individual*, pero no del sujeto «empírico», sino de sus consecuencias. A hablar expresamente de tal aspecto del sujeto se resistía Kant, aunque lo admitió en pasajes de la segunda edición de la *Crítica*. Me parece una necesidad inevitable para una versión razonable del Criticismo. Y una lectura comprensiva de los textos revela que Kant cuenta con tal sujeto. ¿A quién, si no, va dirigido el imperativo?, ¿quién es éticamente responsable?, ¿quiénes son las personas dotadas de dignidad y que constituyen el «reino de los fines»?... La lectura que propugno mira más por la coherencia del conjunto que por el rigor de un pronunciamiento aislado u otro. Aunque hay que admitir que no pocos pronunciamientos divergen.

<sup>18</sup> «*Intelligibele That, vor aller Erfahrung*»: así en la nota de VI, 39 (trad. 205). Es oportuno advertir la ambigüedad de ese «anterior» (*vor*): como todo *a priori* kantiano, no es temporal en principio. Pero aquí se le puede estar dando una anterioridad temporal —¡inmensa!—, si el enfoque [b] se funde con el [a].

<sup>19</sup> Llama aquí Kant «*peccatum originarium*» a tal actitud mala, contraponiéndola a la de las acciones concretas empíricas, que son siempre ya «*peccatum derivativum*».

<sup>20</sup> Que correspondería, más bien a lo que hoy crecientemente los tratadistas de Ética teológica denominan «opción fundamental»: una actitud básica de la que depende la moralidad de otras actitudes y, con ellas, de las actuaciones. Véase, por ejemplo, Fidel Herráez, «Opción fundamental», en Marciano Vidal, *Conceptos fundamentales de Ética teológica*, Madrid, Trotta, 1992,

ciona. Pero que, por tener ese influjo sobre lo moral, no puede considerarse perteneciente a la naturaleza, sino que «*tiene que haber surgido de la libertad [humana] y por ello puede serle imputada*» (47; VI, 38).

La sustitución de la imputación de algo histórico heredado por la de algo innato puede resultar no menos chocante; haciendo así muy impugnabile y frágil toda la reflexión sobre el *mal radical*, de entrada tan sugestiva. Voy a analizar algo más de cerca el razonamiento seguido por Kant, en busca de claves para comprenderlo (o, eventualmente, denunciarlo).

Basa Kant su razón en que lo que se busca como «fundamento»:

Tiene siempre que ser él mismo un acto de la libertad (pues de otro modo el uso o el abuso del albedrío del hombre con respecto a la ley moral no podría serle imputado y no podría en él el bien o el mal ser llamado moral). Por lo tanto, el fundamento del mal no puede residir en ningún objeto *que determine* el albedrío mediante una inclinación, en ningún impulso natural, sino sólo en una regla que el albedrío se hace él mismo para el uso de su libertad, esto es, en una máxima... (31; VI, 21; hay ulteriores reiteraciones).

El razonamiento es convincente para el enfoque [b]: sólo es «moral» lo que no es determinado (como en lo empírico) sino decisión libre. Pero si se busca el fundamento no de la maldad del individuo humano como tal individuo, sino de la propensión a la maldad de todo el género humano —es decir, se busca algo presente en todo individuo humano por ser humano (enfoque [a])—, ya no es claro que deba consistir en un acto de libertad. Surge la sospecha de que se ha hibridado la lógica de los dos enfoques. No vale añadir que algo natural no podría «determinar el albedrío» sin destruirlo; porque lo que pide la lógica del enfoque [a] son sólo *condicionantes* que no tendrían que inducir estricta determinación.

#### *Una clave para deshacer el equívoco*

Pienso que todo puede aclararse mucho si, con un paso ulterior del mismo texto, descendemos de lo abstracto y advertimos que Kant piensa concretamente en esa esencial tendencia natural que es el «amor a sí mismo (*Selbstliebe*)»; para encontrar culpable no la tal tendencia, sino el *subordinar a ella el mismo imperativo moral*: en una actitud que

acoge la ley moral junto a la del amor a sí mismo; pero [...] hace de los motivos del amor a sí mismo y de las inclinaciones de éste la condición del seguimiento de la ley moral, cuando es más bien esta última la que, como *condición suprema* de la satisfacción de lo primero, debería ser acogida como motivo único en la máxima universal del albedrío (46; VI, 36).

Se trata, precisa aún Kant, no de «*maldad*, si esta palabra se toma en sentido estricto», sino de «*perversión del corazón*» (47; VI, 37). Que por ello admite una restauración de lo pervertido, aunque no por una reforma cualquiera, sino por una verdadera «*revolución*». Todo ello es muy comprensible en el enfoque [b]: referido a la actitud fundamental que hace a *cada uno* de los humanos moralmente malo. Pero hay que admitir que Kant, con razón o sin ella, pretendió decir más con su apelación al «mal radical»: quiso señalar la raíz *humana/libre* de la maldad que hay en la historia humana.

No insistió en escritos posteriores<sup>21</sup>; pero lo dejó ahí para la historia del pensamiento. Y, no mucho después, ello fue punto de arranque para toda una metafísica del mal como la desarrollada por Schelling<sup>22</sup>.

### ¿Cabe una versión «débil» del mal radical?

No me resigno a que esa última sea la única manera de recoger la honda reflexión de Kant y el sugestivo título de «*mal radical*». La denuncia que vehicula fue un importante paso de madurez frente a la banalidad de muchos optimismos ilustrados. ¿Cabe reinterpretarla de modo razonable, aunque al precio de rebajar algo su significado?

La *tendencia autocéntrica* es tan constitutiva en cada individuo que, en una visión global del género humano, habrá de tenerse por *prácticamente universal* la *inversión* que denunció Kant. ¿No es razonable acoger en herencia la denuncia kantiana —y su título— para *este aspecto oscuro* de la condición humana? (sin acudir al tan enigmático acto de libertad pre-individual). Soy consciente de que mi sugerencia desdramatiza algo el tema, reduce su tentador alcance metafísico. Siempre quedará un *halo de enigma* allí donde la maldad humana desborde lo que encontramos más claramente reconducible a egoísmos. Pero lo nuclear del mensaje y del espíritu de Kant no era gnóstico, sino antropológico y ético-religioso<sup>23</sup>.

Las maldades de la historia humana sugieren una *raíz* que desborda a los individuos, pero con la que éstos tienen que contar al hacer la decisiva opción que los hará buenos. Han de ser conscientes de que, para acoger en su actitud como máxima suprema el imperativo de «tomarse siempre como

pp. 343-366.

<sup>21</sup> En algún momento (*Refl.* 8108, de hacia 1797) se planteó incluso esta duda: «¿Se da junto al principio bueno otro malo en el mismo hombre? ¿O es suficiente el considerar la humanidad como realidad de razón y de sentidos, con lo que lo último [el principio malo] es sólo falta y no algo positivo?» (*Ak*, XIX, 650).

<sup>22</sup> Puede verse el artículo de Fernando Cardona, «Acto inteligible y realidad individual del *malum morale*», *Revista Portuguesa de Filosofia*, núm. 57, 2001, pp. 503-526.

<sup>23</sup> No habría de identificarse la relevancia —ética, ante todo— del serio mensaje kantiano, que pide no trivializar el mal, con lo que el afortunado sintagma «mal radical» evoca de connotaciones enigmáticas. ¿No sería de espíritu kantiano un velado recurso gnóstico a un último avatar de Ahri-

fin, nunca sólo como medio», han de vencer la fuerza con la que el «amor de sí mismos» (= egoísmos individuales y grupales) tiende a erigirse en ellos en máxima suprema (incluso bajo disfraces de apariencia ética). Y esta nada fácil tensión de lucha es la que razonablemente les hace aspirar a (y confiar en) una ayuda divina<sup>24</sup>. El «mito adámico» —cabe comentar— se purifica al descartar tanto veleidades gnósticas (figuras pre-humanas de maldad, en las que descargar responsabilidad) como una culpabilización excesiva (que tampoco beneficiaría la empresa ética).

Pero, en una *reasunción actual* del mensaje kantiano, es necesario perfilar algo más: qué puede ser llamado «mal radical»; ver de dar de él una descripción suficiente. Hay que tener en cuenta factores menos nucleares y aun quizá contingentes pero que han cumplido históricamente parte de la función de «raíz». Los hallamos si nos preguntamos: ¿por qué se produce tan universalmente la «perversión del corazón» descrita? O, con otras palabras: ¿por qué el básico sentimiento de «amor de sí» se impone sobre los sentimientos altruistas, hasta generar la distorsión denunciada?

Por sí solo, no da el amor de sí razón de tal inversión. Son decisivas *circunstancias externas* en combinación con la *dinámica del deseo*. El deseo se exagera con la *escasez* que rodea la vida humana. Por un proceso complejo. Incluso ante las mismas necesidades básicas (sobrevivencia), deseo y escasez generan rivalidades. Pero es después, ante metas ya no necesarias, cuando las rivalidades se endurecen. Pesan factores como la fuerza de afectos particularistas (familiares, étnicos) y la búsqueda de seguridades; pero, aún más, el desvío del deseo hacia metas superfluas; y, al consolidarse las rivalidades, el placer del poder<sup>25</sup>. Como es obvio, habría también que prestar atención, en un diagnóstico más completo, a factores más particulares; y, entre ellos, a *patologías*, individuales y sociales<sup>26</sup>.

mán y el Demonio!

<sup>24</sup> El mismo Kant reconoció, en más de un pasaje de su libro, la legitimidad de ese recurso —que desbordaba por una vez el ámbito de la «mera razón»—. Insistió, eso sí, en que confiar en esa ayuda divina no es saber sobre ella; y, menos aún, poderse dar, en virtud de ella, por dispensado del esfuerzo.

<sup>25</sup> Un instrumento de esta dinámica del deseo que, al menos, juega papel importante en la consagración jurídica de muchos de los factores que acabo de mencionar es la *institución de la propiedad privada*, cuando se extiende incluso a la de los *medios de producción*. La relación social humana (= «régimen capitalista») que se articula sobre esa base tiene una innegable efectividad para incrementar el desarrollo material —efectividad que no han conseguido hasta ahora superar ni emular las alternativas buscadas en los dos últimos siglos—. Pero lleva también consigo una lamentable potenciación no sólo de las desigualdades humanas (maldades históricas), sino también de lo que fomenta y endurece la inversión que denunciamos como «mal radical» (perversión del corazón).

<sup>26</sup> Entre los cuales habrían de tenerse en cuenta componentes de la animalidad humana. Tal, sobre todo, la *agresividad*, que está en la base de la violencia, que origina las más graves de las actuaciones humanas de maldad. Sobre ella hay mucha bibliografía reciente. Baste recordar el libro clásico de Konrad Lorenz, *Agresión: das sogenannte Böse* (1966) y la aportación muy matizada de Erich Fromm, *Anatomía de la destructividad humana* (1975, trad., México, FCE, 1978). Por su explícita

Para recapitular la descripción del «mal radical», no podrían omitirse estos rasgos: *a)* La misma paradójica condición natural (inculpable) de unos seres individuales limitados y autocéntricos que no pueden no amarse a sí mismos y desear «su bien», a la vez que se sienten llamados a la *grandeza de lo universal* (al amor solidario) y, en este sentido, *libres*. *b)* Seres inteligentes que, para acertar con su bien, han de someter las llamadas de estímulos inmediatos a la austera guía de la razón; con el agravante de que ésta puede *ofuscarse*. *c)* Y el agravante ulterior de la *escasez* en que se desarrolla su vida; donde el deseo amplifica desmedidamente *rivalidades* inicialmente inevitables. *d)* Dando todo ello por resultado, prácticamente universal<sup>27</sup>, esa (ya culpable) «inversión» de la actitud individual —«*perversión del corazón*»— que acepta anteponer lo particular a lo universal, de la que se sigue el despliegue histórico de la maldad humana.

#### *Divagaciones ulteriores*

Aquí podría muy bien terminar el ensayo que me había propuesto. Pero quizá vale la pena continuar algo más las reflexiones hechas. También se puede rendir a Kant, en el bicentenario de su muerte, el homenaje de pensar lo que propuso desde lo que ha cambiado.

Aceptada (en sentido «débil») la clave «mal radical» para comprensión de la maldad humana, ¿cómo habría hoy que comprender su incidencia sobre nuestra visión del mundo y sobre la plausibilidad actual de la fe religiosa, siempre acosada por la objeción del mal?

Quizá lo dicho sobre el «mal radical» sugiere pasar al primer plano —sin eliminar la cuestión «de dónde (viene el mal)»— la cuestión ¿«*hacia dónde* va el ser humano con su mal»? Era un giro ya connatural al creyente bíblico-cristiano. La cuestión de la teodicea no ha sido para él la central hasta que se ha sentido interpelado por no creyentes. Al creyente que vive de verdad comprometido en la lucha contra el mal no le preocupa tanto qué parte tiene Dios en que estén las cosas como están, cuanto si puede Dios ayudarle a vencer el mal. La reflexión kantiana va también en esa dirección<sup>28</sup>.

Es oportuno preguntarse en qué medida tal giro, siendo como es esencial al paradigma «adámico», no abría ya siempre el camino hacia otro paradigma. En efecto, aunque el «mito adámico», no menos que el «teogónico», se formula como narración referida al tiempo inicial («paraíso»), toda su llama-

---

relación a la religión, habría que dar especial atención a las conocidas obras de René Girard.

<sup>27</sup> Al nivel antropológico del planteamiento que hago, no tendría sentido una aserción metafísica de plena universalidad. Pero ¿es más que eso lo que pide la historia humana, por la que se hace la reflexión?

<sup>28</sup> La vez que Kant abordó más explícitamente (1791) el problema de la teodicea, lo hizo para destacar sus «fracasos» (*Misslingen*). Pero terminaba orientando la atención en el tema hacia la práctica ético-religiosa.

da orienta hacia el futuro: no es mito «arcádico», sino «utópico». Cualquier reflexión filosófica actual —incluida la que se haga sobre el problema del mal— ha de adoptar la *visión evolutiva de las ciencias actuales*. Orienta la acción humana hacia el futuro, no hacia el pasado (aunque aún acuda a un «mito» para expresarlo. ¿No podemos llamar «mito moderno» a nuestra obligada primera referencia en el intento de responder sobre lo que sabemos del mundo que habitamos: «Al comienzo hubo un *big bang*...?»).

Nuestro «mito moderno» no es incompatible con una determinada, sobria, reasunción del mensaje que transmitía el «mito adámico»: basta reconvertir el lenguaje protológico de éste en ese otro, de proyecto utópico, que lleva dentro. En realidad, eso hicieron ya los profetas bíblicos con sus llamadas a la esperanza en los momentos más difíciles de la historia de su pueblo. Una visión escatológica, expresada en unos u otros términos, es insustituible complemento aclaratorio de la narración del Génesis. Indudablemente, la visión originaria cristiana no iba desviada, al transferir también en ese sentido el acento.

Crear en Dios es, para el creyente monoteísta, inseparable de esperar que, aunque sean tantos los males físicos que rodean la vida humana y tanta la maldad que los humanos han desplegado en su historia, *nada de eso tiene la palabra final*. «Dios» es la clave que hace posible «esperar contra esperanza». «Dios» es «Dios salvador»: salva en la misma historia, ayudando a los humanos a vencer su propensión al mal; y, en su eternidad, tiene una posibilidad salvadora definitiva, más allá de la historia.

En una actitud así, la filosofía de la religión reencuentra una de las más claras constantes de toda religiosidad, desde aquella que podemos reconstruir como ancestral. Y le resulta comprensible. Una humanidad emergente de un denso enjambre de dinamismos, a los que pertenece pero de los que se destaca, *espera* no caer presa definitiva de esas fuerzas ciegas que tan a menudo frustran sus aspiraciones. Una humanidad a cuyos miembros el privilegio de la libertad ha hecho de algún modo responsables de sus caminos, pero dejándoles inevitables límites de esa posibilidad; humanidad afectada de un «mal radical» generador de una penosa historia de maldad, para la que necesita más curación que castigo. El «Dios» en quien puede creer es menos el gran Demiurgo del que proviene que *el gran Aliado por el que apuesta en su esperanza*.