

De la idealidad del bien y la realidad del mal. Hobbes, Kant y Schopenhauer sobre el mal moral y el bien común*

Lucy Carrillo Castillo

Hannah Arendt desarrolló sus reflexiones sobre el problema ético del mal, que ella pensó como banalidad del mal¹, tras escuchar con horror y perplejidad las tranquilas y frías declaraciones de un nazi en un proceso judicial que se le seguía por sus crímenes de guerra. Arendt nos deja ahí planteadas varias preguntas: ¿Cómo podía ese hombre hablar de asesinatos y de torturas por él cometidos, como si hablara de las cosas más banales? ¿Por qué pueden existir seres humanos cometiendo actos terriblemente inmorales como si se tratara de una bagatela, de una banalidad? ¿Qué hace posible que los humanos alberguen en ellos mismos la maldad que pueden hacer operante en actos de injusticia, crueldad y perversidad?

Uno de los problemas más acuciantes con los que se han enfrentado los pensadores que investigan los problemas relativos a la ética es la dificultad de fundar una ética realista, esto es, una ética cuyos principios puedan llegar a servir efectivamente de máximas para la acción moral. Esa es la razón por la cual nadie puede precipitarse en confiar o admirar a los maestros de moralidad, porque ellos mismos han predicado como ángeles pero han vivido como seres humanos. A través de la historia de la filosofía en Occidente se han hecho incontables propuestas éticas que han logrado solamente poner de manifiesto tres hechos contundentes: la idealidad del bien, la debilidad de la voluntad humana y la realidad del mal.

* Este artículo hace parte del proyecto de investigación "Condiciones de posibilidad sociales y subjetivas de la democracia", financiado por COLCIENCIAS.

1 Hannah Arendt. *La vida del espíritu. El pensar, la voluntad y el juicio en la filosofía y en la política*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, p. 13 y ss.

Cuando hablamos de la realidad del mal, bien podemos pensar en la expresión común de 'los males del mundo'. No obstante, hay que hacer una salvedad. Hay que entender, cuando nos referimos a los males del mundo, que hablamos de aquellos hechos y acontecimientos que son obra de los propios seres humanos. Pues una reflexión sobre la moralidad pregunta por lo que puede hacer o dejar de hacer el ser humano y nunca puede preguntar por lo que no está en la capacidad de los humanos promover o evitar. De esta manera, males del mundo como son los terremotos, tempestades, sequías y demás catástrofes de la naturaleza, no pueden en modo alguno ser considerados como problemas que se plantean a la reflexión moral sobre el mal. Ahora bien, al hablar de la realidad del mal en el mundo tampoco puede suponerse que todos los seres humanos seamos seres malévolos, malvados o perversos. Aunque, claro está, nada nos impide tanto ser morales o éticos como el deseo de aparentarlo.

Como quiera que sea, la historia de nuestra cultura nos ofrece abundancia de casos, algunos de ellos absolutamente ejemplares. Bástenos mencionar nombres de todos muy conocidos que simbolizan la encarnación de mal como Caín, Calígula, Jack el destripador o Hitler. O pensemos en obras literarias que han inmortalizado a ciertos personajes malvados como, por ejemplo, Lady Macbeth o Ricardo III de Shakespeare o el bello y perverso Dorian Gray de Oscar Wilde. Sin tener que acudir a los casos más extremos y escandalosos de perversión y maldad, el concepto moral del mal apela a la pregunta de por qué los seres humanos somos capaces de cometer injusticias, de convertirnos en la causa del sufrimiento de los otros o de nosotros mismos. Pero, ¿cómo podemos reconocer que en nosotros hay tal propensión al mal? Tal como sostuviera Schopenhauer con tanto coraje, de lo que se trata es de reconocer el egoísmo que atraviesa y determina a la voluntad humana y, en consecuencia, preguntar de qué manera tiene todavía sentido para nosotros aquella afirmación que hiciera Hobbes acerca de que *el ser humano es lobo para el ser humano* y ensayar a dilucidar la propensión o inclinación al mal de nosotros, los seres humanos, que Kant llama el *mal radical*.

Estas consideraciones sobre los fundamentos morales del mal buscan poner de manifiesto la propensión al mal en el ser humano, de tal manera que desde su esclarecimiento y a la luz de la consecuente consideración de la debilidad y fragilidad de la voluntad humana, pueda al menos plantearse la pregunta por la posibilidad de una existencia digna y una sociedad justa. Para desarrollar aquí mis reflexiones he dividido este ensayo en cuatro secciones: 1. El concepto del mal en la tradición cristiana. 2. Hobbes, Kant y Schopenhauer sobre la búsqueda de la felicidad, el egoísmo y el mal. 3. De la idea de una sociedad civil como freno al egoísmo y al mal. 4. El bien como mero ideal.

1. El concepto del mal en la tradición cristiana

Desde que hay seres humanos en el mundo ha habido intentos incansables por comprender las causas de la perversidad, del poder destructor de los seres humanos, la injusticia, la insuficiencia de las instituciones que regulan las relaciones entre los humanos, la guerra, en fin, de todos los actos inhumanos de que es capaz el ser humano. Todas las tradiciones culturales conocidas cuentan con sus propios medios míticos o simbólicos para comprender, para manejar y sobrellevar la constelación de problemas concernientes al mal. Al mal se ha enfrentado sin falta el concepto del bien, con el fin de distinguir claramente los poderes de uno y otro y para hallar la posibilidad de dominar el mal. En este sentido, no es la pregunta por el bien moral, sino el problema del mal lo que constituye el asunto mismo de la ética. En cuanto tal, este problema alberga nada menos que la pregunta por la posibilidad de la libertad y de la responsabilidad moral.

Los antiguos filósofos griegos no se ocuparon explícitamente en sus escritos de los conflictos de los deseos, los anhelos, del querer de los seres humanos en los que se pone de manifiesto el hecho de la libertad. Pero sí sabían que la voluntad es, por antonomasia, rebelión contra la impasibilidad del mero pensamiento. No en vano de aquella época proviene la socarrona anécdota conforme a la cual se narra que Zenón de Élea azotaba a su esclavo por haber robado y que al argüir el esclavo que la razón de sus robos estaba determinada por su destino fatal, Zenón le azotaba más reciamente replicando que era el mismo destino el que le obligaba a azotarlo más fuerte. En todo caso, es muy elocuente el hecho de que el arte griego culmine en la escultura a la que le falta la mirada, lo cual se explica porque los griegos no sondearon demasiado en la interioridad, la libertad de la voluntad en su sentido más profundo. En contraposición, el cristianismo representa plásticamente a Dios como un ojo². Pero, la voluntad, como facultad para obrar con autonomía sólo fue descubierta a través de las grandes religiones budista, judeo-cristiana y musulmana. Con ellas se empiezan a considerar los problemas concernientes a la individualidad del ser humano, su interioridad, su voluntad, que se contrastan y justifican a la luz de los principios fundamentales de la tradición filosófica griega. Sólo hasta entonces se introduciría en la cultura occidental la necesidad de esclarecer las fuentes del mal.

Con la religión judeo-cristiana surge la necesidad de plantear la pregunta de la relación del mundo terrenal con el mundo perfectamente bueno y lleno de sentido como creación de un Dios provisto de los atributos del amor y la razón infinita. ¿Cómo

2 Sören Kierkegaard. *El concepto de angustia*. Madrid, Revista de Occidente, 1930, p.138, nota.

conciliar el mundo terrenal en su imperfecta realidad donde reinan la maldad y el mal con la perfección, la bondad y el amor de Dios su creador? La razón de la existencia del mal en el mundo se explicó, entonces, por la permisión de un Dios bondadoso, o por el decreto de predestinación de un *deus absconditus* cuyos caminos y planes son inexcusables, o a partir de la finitud de la criatura humana. Estas explicaciones buscaban hacer que los creyentes soportaran el dolor y el mal del mundo con la fe puesta en la expiación de sus culpas y en la redención en una vida futura que habría después del valle de lágrimas de la vida terrenal. Pero, detengámonos en esto.

El simbolismo ejemplar del relato bíblico de la caída y la pérdida del paraíso terrenal es la afirmación de que el ser humano es el origen del mal en el mundo; que el mal, comprendido como pecado, entró en el mundo por el ser humano, puesto que el mundo no es malo en sí mismo. Tras la caída hay culpa; si hay culpa hay voluntad; si hay voluntad en el mal, no puede tratarse de que la naturaleza nos obligue a hacer el mal. Según Kierkegaard, en su hermoso ensayo sobre *El concepto de angustia* que gira en torno del relato bíblico de la caída y del problema del pecado original, el concepto del mal se orienta según la idea de la contingencia del mal. Contingencia que se explica como instante en que Adán elige pecar, y toda su existencia da un 'salto' que explica la caída y la pérdida del paraíso³. La contingencia del mal a la que se refiere Kierkegaard quiere indicar que podemos no pecar, idea que se despliega a la luz del simbólico árbol del bien y del mal, donde la caída de Adán se funda en el vértigo de la libertad de su voluntad que se siente atraída, que quiere ser seducida por el maligno⁴. La expresión 'original' no quiere significar que se trate de los pecados que cometemos, del pecado actual, sino del estado de pecado en el cual existimos por nacimiento, esto es, todos –igual que Adán– podemos caer en la tentación del mal.

Para la tradición cristiana, en la voluntad misma hay una cierta cuasi-naturaleza, como propensión para el mal. El mal es una especie de elemento involuntario en el seno mismo de lo voluntario: a eso se refiere el concepto de *servo arbitrio*, arbitrio servil. No se puede especular sobre el mal con el que nos encontramos ya ahí, sino sólo sobre el mal del cual somos responsables; pues el mal entra en el mundo por nosotros que lo fundamos en el mal con el que nos encontramos. Ya desde San Pablo el cristianismo se enfrenta a cuestiones insolubles respecto a esta concepción de la voluntad. Al referirse al problema del mal en la *Carta a los romanos* San Pablo se pregunta ¿cómo puede Dios permitir esta monstruosidad de la voluntad humana? ¿cómo puede castigar si el ser humano está condenado a no resistirse contra el

3 *Ibíd.*, p.59 y ss.

4 Génesis, 2: 2-4.

pecado?⁵ San Agustín sostiene que siendo nuestra voluntad lo más evidente, a la vez, es lo más oscuro,⁶ porque, dice, no es que yo sea dos espíritus distintos, uno bueno y uno malo, sino que este inexplicable alboroto de este querer y no-querer en uno y el mismo espíritu me despedaza en dos.⁷ Todo 'yo quiero' tiene siempre como contrapartida un 'yo no quiero', de tal manera que incluso si la ley de Dios es obedecida y cumplida, aún permanece la resistencia interior y por esa mera resistencia interior somos culpables: pues también son malas nuestras malas intenciones. El mandato 'tú debes querer' nos coloca ante una elección entre si queremos o no queremos, es decir, entre la obediencia o desobediencia a la ley de Dios, entre la virtud y el pecado, entre mi voluntad y mi contravoluntad. Ya advertía San Pablo que 'si no morara ya en mí el mal no necesitaría para nada una voluntad',⁸ en tanto facultad para elegir el bien. La libertad de la voluntad es precisamente el poder que está en nuestras manos contra el mal. He ahí el conflicto interior: tenemos poder para hacer o dejar de hacer tanto el bien como el mal. A las apasionadas y angustiadas reflexiones de San Pablo y San Agustín se suman las de Lutero. El arrepentimiento, la culpa, dice Lutero,⁹ acompañan al ser humano hasta su muerte y sólo el justo puede vivir de la fe en su salvación. El insoluble problema del mal queda planteado en la teología cristiana como paradoja, como enigma sin resolver, aunque también con la consoladora esperanza en la redención en la otra vida a través de la fe en la gracia de Dios.

Siguiendo a Kierkegaard en su ensayo sobre *La simbólica del mal*, Paul Ricoeur¹⁰ sostiene que el mito de Adán revela el aspecto misterioso del mal que consiste en que si bien cada uno de nosotros da comienzo al mal, al mismo tiempo, lo encuentra ya en uno mismo y en el mundo: el mal ya está cuando llegamos; nos topamos con él; ya está allí ante nuestra conciencia que despierta a la responsabilidad. El mito de Adán resume el problema del mal: hay una cierta impotencia de la voluntad ante el mal, porque la realidad del mal es anterior a toda toma de conciencia; el mal tiene una dimensión comunitaria universal que, de todos modos, afirma la responsabilidad del individuo.

5 Carta a los Romanos, 9: 19.

6 *Confesiones*. Libro XI, capítulos XVI Y XVII.

7 *Ibíd.*, capítulos IX y X.

8 Carta a los Romanos, 7: 20.

9 Hanns Johannes Lilje. *Martín Lutero*. Bonn, Inter Nationes, 1983, p.54

10 Paul Ricoeur. "El 'pecado original': estudio de significación". En: *Introducción a la simbólica del mal*. Buenos Aires, La Aurora, 1976, pp.5-23.



Instituto de Estudios Políticos
Jefe Unidad de Documentación

Los conceptos del ser humano que desarrollan Hobbes, Kant o Schopenhauer, Marx, Nietzsche o Freud, si bien se fundan en explicaciones no teológicas, de una u otra forma apelan a la lógica encerrada en el mito de Adán. Aunque, como veremos enseguida, el ensayo de una explicación no teológica del mal busca siempre una salida terrenal para la redención de la vida misma.

2. La búsqueda de la felicidad, el egoísmo del ser humano y la maldad

Nuestra deuda con el cinismo de Maquiavelo, el escepticismo de Hobbes, la terrible exigencia de la moral kantiana o el pesimismo de Schopenhauer sigue consistiendo en la necesidad de aceptar lo esencial que hay en sus descubrimientos en torno de la comprensión del egoísmo humano, tan arraigado en cada existencia que de ahí –bien puede decirse– se desprenden todos los males del mundo.

Nicolás Maquiavelo sostenía que el ser humano no es malo por naturaleza. En sus célebres *Discursos sobre la primera Década de Tito Livio* dice que el legislador debe tener en cuenta que los humanos son malos (injustos) únicamente cuando los tienta una incitante ocasión¹¹. Con eso quiere decir que los humanos tienen una inclinación irresistible a satisfacer sus deseos, lo cual les lleva a causar mal a los demás si nada les refrena; de ahí la necesidad del rigor en las leyes políticas. Según Maquiavelo, entonces, los humanos son malos, pero sólo cuando se los juzga desde el punto de vista del bien común¹². Bástenos pensar que los seres humanos queremos incondicionadamente conservar nuestra propia existencia, queremos estar libres de toda clase de dolores y, además, el mayor bienestar de que somos capaces, no sólo de disfrutar, sino también de imaginar. En suma, nuestra existencia toda, podría decirse, está orientada hacia lo que creemos que se ajusta a la búsqueda de nuestra propia felicidad. Un personaje de Oscar Wilde¹³ decía: “Si me preguntan cómo ser feliz sin ser egoísta, yo respondo que todos deben pensar en el otro, mejor dicho, que deberían pensar en mí”. La búsqueda de la felicidad acarrea siempre problemas de comprensión y de mutuo acuerdo. Todos quisiéramos ser felices. Pero las consecuencias de esa búsqueda de la felicidad se ponen de manifiesto en casos como el de la pareja de casados que a la hora de su divorcio estaba de acuerdo en todo y concordaba en todo: ella quería quedarse con la casa y él también; ella quería los

11 Nicolás Maquiavelo. *Discursos*. I, 3.

12 Nicolás Maquiavelo. *El príncipe*. XV

13 Oscar Wilde. *El cohete célebre*.

muebles y él también. No necesitamos seguir con la historia para imaginarnos cómo pudo terminar y para comprender cómo esa idea de felicidad que pensamos como el más anhelado fin de nuestras vidas sólo puede desembocar en una guerra de todos contra todos.

A la búsqueda de una explicación del mal en el mundo, de la maldad de los seres humanos, Thomas Hobbes -quien con su obra anunciara el advenimiento de la razón ilustrada-, es consecuente con su actitud abiertamente opuesta a toda explicación religiosa o teológica. En lugar de hipostasiar el comienzo de la historia de la humanidad en la idílica idea de un paraíso perdido, Hobbes piensa como más factible que ese estado originario del género humano fuera un estado de barbarie donde ganan sentido esas dos afirmaciones suyas de la guerra de todos contra todos, porque el ser humano es un lobo para el ser humano¹⁴. La existencia humana para Hobbes -igual que para Schopenhauer-, se ofrece a la mirada analítica como manifestación de un egoísmo fundamental que tiene su raíz en el instinto de supervivencia, en la necesidad de dar satisfacción a sus necesidades y a toda clase de intereses individuales. Hobbes habla de un estado de naturaleza donde todos son libres de querer lo que el otro también quiere y de arrebatarse esos bienes recurriendo incluso a la fuerza y la violencia¹⁵. Hobbes y Schopenhauer comparten la comprensión fundamental de que el ser humano -sometido al impulso de vivir- quiere salud, bienestar, seguridad y una nunca bien comprendida idea de felicidad. Que lo malo, en consecuencia, es todo aquello que atente contra esos bienes deseados y su confusa idea de la felicidad.

Cuando Schopenhauer considera al mundo tal como aparece a nuestro conocimiento, no afirma que conozcamos ni un sol ni una tierra, más bien quiere decir que somos una mirada que ve el sol y una mano que siente el contacto de la tierra, porque con ello sólo se dice que el mundo es nuestra representación¹⁶, donde nuestro cuerpo es el punto de partida para nuestro intelecto en la actividad permanente de nuestro tener que ver con el mundo¹⁷. Según Schopenhauer, por la constitución de nuestros órganos de los sentidos, por el modo en que percibimos las cosas, como si ellas sucedieran alrededor de nuestra existencia, cada uno de nosotros se siente a sí mismo el centro del mundo, de tal modo que relacionamos todo con nosotros mismos y todo cuanto ocurre, lo comprendemos siempre y en primer lugar con nuestra propia

14 Thomas Hobbes. *Leviatán*. Madrid, Editora Nacional, 1980. Caps. XIII-XIV, pp. 222-239.

15 *Ibid.*, Caps. XI-XII, pp. 199-221.

16 *Ibid.*, p. 31. Edic. cast., p. 19.

17 *Ibid.*, pp. 51 y ss. Edic. cast., p. 30 y ss.

existencia y nuestros propios intereses. Si hacemos el esfuerzo por dejar nuestros anhelos y esperanzas personales de lado y preguntamos por la posibilidad de un esclarecimiento de las fuentes de lo que tradicionalmente ha sido considerado comportamiento moral, resulta que en suma éste no es otra cosa que sustento del propio interés personal.

Schopenhauer arremete contra lo que a través de la historia de Occidente se han venido considerando los fundamentos de moralidad. Sostiene que las prescripciones, normas o leyes que han sido consideradas como vinculantes del obrar moral, tras un análisis detenido, muestran que no pueden ser morales, por las motivaciones egoístas a las que apelan. Dios, la ley universal de la moralidad de Kant, la utilidad general, la fuerza de la tradición, el discurso racional, han sido llamados principios morales en la historia de la ética. Pero los motivos principales de obediencia a las leyes de la religión o a las autoridades seculares no incluyen ni pueden incluir sentimientos morales auténticos. Esos llamados tradicionalmente principios de la ética apelan únicamente al miedo al castigo (en el infierno o en la tierra), a la esperanza de obtener recompensas (en éste o en otro mundo) o a los sentimientos de conformismo o de seguridad que da el sometimiento a quienes ostentan el poder. En *El fundamento de la moral* Schopenhauer se hacía la siguiente reflexión: "Más de uno se maravillaría al ver de qué se compone su conciencia moral, que considera tan espléndida: más o menos, 1/5 de temor a los demás, 1/5 de temor religioso, 1/5 de prejuicios, 1/5 de vanidad y 1/5 de indolencia. De tal manera que, en el fondo, cada uno de nosotros no es mejor que aquel inglés que decía: mantener una conciencia me resulta demasiado caro"¹⁸.

Por lo demás, si bien tradicionalmente se opone el pensamiento de Maquiavelo, Hobbes y Schopenhauer a la moral kantiana, el tratamiento que da Kant a lo que en su *Religión dentro de los límites de la mera razón* llama el 'mal radical' en el ser humano, pone en evidencia, más bien su cercanía al escepticismo de Maquiavelo y Hobbes y al pesimismo de Schopenhauer.

La teoría moral kantiana concibe al individuo humano desde la grandeza y nobleza de la libertad. Sin embargo, en el concepto de sujeto moral, Kant hace abstracción de la condición de dependencia de la existencia humana. Pues, un sujeto moral que es capaz de obrar conforme a la ley moral a la que todos los seres racionales podrían querer someter sus voluntades, resulta ser un sujeto abstracto arrancado de

18 Arthur Schopenhauer. *Über die Grunlage der Moral*. Vol.III. p.723. Este ensayo constituye la segunda parte de *Los dos problemas fundamentales de la ética* y tiene traducción al castellano.

sus lazos de familia, de amigos, del Estado, en suma, de todo vínculo efectivo con su existencia real y la sociedad en la que únicamente podría hacer ejercicio de su moralidad. El extraordinario hallazgo de esa facultad de la libertad moral de los humanos resulta en todo caso concreto inviable, dadas sus limitaciones naturales que le impulsan a la búsqueda egoísta (y en consecuencia, inmoral) de su propia felicidad, que es en cada caso una idea demasiado vaga y arbitraria. Por eso, la maldad que hay en la vida de los seres humanos se funda en una propensión al mal que habita en la razón misma, la cual requiere precisamente un esclarecimiento filosófico que Kant desarrolla a la luz del concepto del 'mal radical'¹⁹.

El conflicto entre el bien y el mal es el conflicto de la razón con ella misma. El enfrentamiento entre lo sensible y lo suprasensible en el ser humano le sirve a Kant de medio para la explicación del mal que permanece en una zona gris que oscila entre uno y otro lado. Si bien Kant sostiene que la disposición originaria de la voluntad humana es una disposición para el bien, se puede decir que el mal es 'radical' porque, como propensión, es parte constituyente de la condición humana, aunque es imputable a la libre deliberación²⁰. Por su carácter racional, la propensión al mal es tanto un *factum* empírico como un hecho inteligible. El mal tiene, pues, origen en la razón, con lo cual este rango racional del mal no puede tener que ver con alguna determinación fatal de su naturaleza, con la falta de comprensión y la ignorancia o con su poder irresistible sobre nuestra frágil sensibilidad²¹.

19 Cfr. para lo que sigue: *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Particularmente, la Primera Parte, B 3-64. Traducción al castellano: *La religión dentro de los límites de la mera razón*. (Trad. F. Martínez Marzoa). Madrid, Alianza Ed., 1995.

20 *Ibid.*, B 27.

21 Esta tesis ensombrece a la razón y prepara la posterior pregunta de si la razón es señora en su propia casa. Hans Peter Lichtenberger. "Über die Unerforschlichkeit des Bösen nach Kant". En: *Studia Philosophica* Vol. 52. Bern-Stuttgart-Wien, 1993, pp. 117-131. Lichtenberger parte del supuesto de que *La religión dentro de los límites de la mera razón* (publicado por Kant en 1793), obra donde Kant propone el concepto del *mal radical*, no se sabe qué clase de escrito es en el plan de la filosofía crítica y que es una amalgama de filosofía trascendental y dogma cristiano que da cuenta del pietismo kantiano. Que si Kant da un tratamiento trascendental al problema del mal, los fundamentos mismos de tal consideración se ponen en cuestión (p. 118). Según este autor, la ambigüedad de la *Religión* sirve de base al principio crítico, pero para hacerlo cuestionable (pp. 118s), porque la pregunta por las condiciones de posibilidad del mal socava la estructura de la razón y el problema del mal gana otro sentido: sirve para asegurar a la razón pero en consideración de su autodestrucción en tanto razón perversa. El intento de determinar suficientemente el concepto del mal y esclarecerlo en su origen se estrella contra los

3. De la idea de una sociedad civil como freno al egoísmo y al mal radical

Desde el concepto kantiano del mal se puede entender el rigorismo de su ética. En todo caso, la teoría kantiana del mal puede entenderse también como autocrítica de su teoría moral. Que la ley moral se plantee como imperativo categórico tiene que ver con el hecho de que no disponemos de una voluntad buena, sino más bien de una voluntad frágil que se inclina hacia la desviación de lo moral. Por otra parte, la consideración del sentimiento de respeto como único móvil de la razón pura práctica²² pone en evidencia que entre la pureza de la ley moral y la motivación de una voluntad finita hay un abismo.

El mal, entonces, no sólo es el auténtico contraconcepto del sumo bien, sino que pone en duda también la posibilidad real del sumo bien que se funda en la idea de una existencia en la que se suman lo máximo concebible de virtud y felicidad, donde únicamente cada cual se hace digno de la felicidad a través de su obrar conforme a la virtud. Con el desvelamiento del mal radical en el ser humano toda la estructura de los principios kantianos se muestra en su fragilidad: el ser humano tiene en sí mismo una disposición para el bien, pero también tiene una propensión para el mal. Así las cosas, la pregunta que se plantea es ¿qué pueden y deben hacer en concreto el individuo, la sociedad y la política para atenuar al menos la maldad?

Jonathan Swift hacía ver en los *Viajes de Gulliver* que somos una especie de animales a quienes, por algún accidente inexplicable, ha correspondido una pequeña porción de razón, pero que no la usamos sino para agravar nuestros naturales defectos y adquirir otros que no nos ha dado la naturaleza²³. Menos pesimista, Hobbes pensaba que dada la razonabilidad que hay en los humanos que viven necesariamente junto con otros, pueden alcanzar un acuerdo básico respecto a lo que podría ser bueno para todos²⁴. Esto que todos pueden querer por bueno es, según Hobbes, la paz como único medio de alcanzar esos tan anhelados bienestar y seguridad de todos. La única instancia que podría garantizar la paz y el bienestar

límites de la teoría y de la exposición, y siendo Kant conciente de ello, no puede evitar las inconsistencias y la superficialidad de la argumentación. En suma, la tesis que desarrolla Lichtenberger en este ensayo se funda en la idea de que el problema del mal es ininvestigable, lo cual se pone en evidencia en las determinaciones antinómicas que Kant tiene que dejar sin resolver (p. 119).

22 *Kritik der praktischen Vernunft*, A 126 y ss.

23 Jonathan Swift. *Los viajes de Gulliver*. Libro IV, capítulo VII.

24 *Leviatán*. Op. cit., Cap. V, pp.148-156.

general sería una sociedad civil organizada bajo la idea de justicia que Hobbes desarrolla bajo la idea del Estado.

El estado de derecho sería el poder soberano que impera sobre todos por encargo de todos y a nombre de todos²⁵. A pesar de que la posibilidad de consentir hacerse partícipe del contrato social tiene un presupuesto previo de carácter moral, dado que la condición primera de la vida en sociedad es el compromiso de cada cual, la confianza mutua, la certeza de que todos quieren cumplir con lo pactado, Hobbes no se fía de esas posibilidades morales y se aferra a la opinión de que sólo el rigor de la ley podría ser garantía de control del respeto por los otros y de la perversidad a la que pueden ser llevados algunos por su egoísmo o su crueldad²⁶.

Según Hobbes, bajo las leyes políticas que garantizan la justicia, cada cual puede albergar todas las malas intenciones y ruines deseos que quiera, siempre y cuando no los lleve a cabo. Pues, las instituciones penales de un estado de derecho existen con el único fin de controlar la propensión de los ciudadanos a causar mal al bien común²⁷. Por lo demás, uno de los aspectos de la grandeza del pensamiento de Hobbes consiste en que como pensador de lo político busca solución para el mal público, pero deja a la conciencia de cada individuo sus malas intenciones morales, con lo cual deja al Estado sin ningún derecho para intervenir en la libertad de pensamiento y de opinión.

Ahora bien, porque no se puede suprimir el mal radical, las intenciones y acciones que transgreden lo moral, también Kant da una reorientación a la filosofía práctica, desde la ética hacia la política. *La Metafísica de las costumbres* que Kant publicó cuatro años después de sus reflexiones sobre el mal, gira en torno de estos problemas, si bien el concepto del mal no es tratado de modo explícito. En la primera parte, conocida como su filosofía del derecho, desarrolla la doctrina de las instituciones que darían lugar a una sociedad civil conforme a la razón. Ahí subraya el carácter de la legalidad, es decir, el modo en que las acciones públicas deben estar sometidas a la ley positiva del derecho, cuyo objeto es proteger el bien común. En la segunda parte, titulada la Doctrina de las virtudes, se trata el problema de la conciencia moral, pero lo que gana ahí peso es el orden externo, es decir, la idea del ciudadano virtuoso que gana sentido desde el derecho positivo. Es decir, considera las cualidades de las costumbres, usos y acciones que debería llevar a cabo un ciudadano ejemplar.

25 *Ibid.*, Caps. XVII-XVIII, pp. 263-278.

26 *Ibid.*, Caps. XX-XXI, pp. 290-311.

27 "Sin la espada los pactos son meras palabras". *Ibid.*, p. 263.

Entre esta teoría kantiana de las virtudes ciudadanas y los fundamentos de su teoría moral, a pesar de que ambos son meros ideales, hay un abismo. Una cosa es el obrar de un ciudadano, de cara a lo público y otra, distinta, el del individuo de cara a su propia conciencia. Por eso, tal como supone Schopenhauer, pensar que la mera civilización y el derecho positivo realicen los ideales de la razón y de la Ilustración convertiría a estos conceptos en una grave injuria contra la idea de humanidad²⁸. Hobbes, Kant y Schopenhauer no creen que el derecho, por sí mismo, pueda dar lugar a la moralidad. Estos pensadores tienen bien claro que aunque mejoren los ordenamientos jurídicos y se incremente la tecnificación para aliviar la vida de los humanos, no por ello esto tendrá necesariamente un efecto en el progreso moral.

4. El bien, un mero ideal

La sociedad civil sólo puede buscar un ordenamiento de la convivencia humana que exige de los individuos un comportamiento meramente conforme a las leyes y normas públicas, pero no puede esperar de ellos, por eso, una actitud moral. Pues no hay nada imputable en que un individuo haga, precisamente, cualquier cosa que tenga derecho a hacer. Así, a ningún individuo se le puede imputar nada legalmente si contempla con indolencia y tranquilamente la persecución injusta de la que otro es objeto; con la disculpa de que no quiere inmiscuirse en problemas ajenos oculta su cobardía e insolidaridad; tampoco si este individuo niega ayuda a algún amigo desesperado que en medio de su angustia recurre a él; tampoco si ese individuo observa apasiblemente desde su ventana cómo en la calle unos atracadores asaltan y despojan a una anciana. Con estos actos y omisiones este individuo no atenta contra el derecho positivo.

Ciertamente el poder de las normas institucionalizadas, como obligatoriedad jurídica, puede garantizar el acatamiento universal que no ha logrado la moral. Si no existiera espacio para la responsabilidad moral, no tendría por qué importarme a mí mismo el modo en que vivo, porque puedo vivir conforme a la ley del mínimo esfuerzo, incluso, vivir de los demás y si está en mis manos, haciéndoles daño, engañándoles y traicionándoles. Las nociones de justicia, igualdad, solidaridad que son consideradas inherentes a la razón o dependientes de ella y que sólo pueden ser legitimadas moralmente, pierden su razón de ser a la luz de las meras instituciones

28 Adelantándose a su tiempo, Schopenhauer pensaba que la Ilustración, que ha perseguido el objetivo de reivindicar la razón, termina por iluminar el mundo que, tal como creía también Adorno, resplandece bajo el signo de la desventura de todos. M. Horkheimer y T.W. Adorno. *Dialéctica del Iluminismo*. Trad. H.A. Murena. Buenos Aires, Sur, 1969, p. 7.

de la sociedad y del Estado. En el afán de frenar sólo jurídicamente el mal, podemos correr el riesgo de disolver la moral en mero derecho y así, tal como sostenía Schopenhauer, será más cómodo tomar a la flemática indolencia por tranquila bondad, a la burda cobardía por digna prudencia y a la mera indiferencia por tolerancia, lo cual no puede interpretarse de otro modo que como legitimación de la barbarie.

El escepticismo respecto a las supuestas perspectivas humanistas de la civilización y de la vida en sociedad; el pesimismo respecto a las consecuencias morales de los progresos sociales o frente a los supuestos fines moralizadores del aparato estatal y de las instituciones sociales en general, tiene en Schopenhauer la contrapartida de una mirada esperanzada en la potestad de cada individuo, en quien ve la única posibilidad de realización de ese sentido moral que impregna toda su filosofía. Schopenhauer comparte con Kant la convicción de que “para fundar un Estado perfecto sería preciso empezar por crear seres capaces de sacrificar su propio bienestar al bien público”²⁹. Pero, como el país de Jauja, es una idea que está muy lejos de llegar a ser realizada³⁰. Igual que Hobbes y Kant, Schopenhauer piensa que la única instancia donde puede albergarse todavía la posibilidad de un nuevo sentido para la cultura es la realidad del individuo que sabe de la debilidad de su voluntad y que, por eso, también es conciente de la razones por las cuales el bien moral permanece como mero ideal.

29 WWVI, §62, p.469 y ss.

30 “El Estado está muy lejos de conseguir tal fin y, aparte de esto, subsistiría siempre una multitud de males anejos a la vida. Pero, incluso suponiendo que esos males desaparecieran, el aburrimiento vendría pronto a ocupar el lugar de esos males y el dolor continuaría dominando la existencia. Además, la lucha entre los individuos no puede desaparecer totalmente, porque cuando no hay grandes batallas recurren a las pendencias y, finalmente, si se consigue la paz interna en los pueblos, estos emprenden guerras exteriores. Suprimida por el Estado la ‘eris’, como guerra intestina, estalla de pueblo a pueblo y cobra los intereses acumulados en sacrificios cruentos que las leyes habían sabido evitar entre individuos. Y supuesto que todo esto hubiera sido superado y suprimido por una prudencia fundada en la experiencia de miles de años, resultaría al final un exceso de población en todo el planeta cuyas aterradoras consecuencias sólo puede llegar a representarse una imaginación osada” WWVI, §62, p.478. Horkheimer comenta este pasaje: “Los diagnósticos negativos se cumplen más a fondo que las digresiones positivas: la manera en que aquellos amargos y humanos conocimientos se confirman en la historia más reciente sobrepuja incluso el presentimiento de los infortunios de la imaginación más osada”. *Schopenhauer y la sociedad*. En: Theodor W. Adorno y Max Horkheimer. *Sociológica*. Trad. V. Sánchez de Zavala. Madrid, Taurus, 1979, pp. 119-129,126.

En efecto, si yo me responsabilizo de algún mal, por acción u omisión, eso significa mi comprensión de que el mal tiene su origen en mi libertad moral que me ha permitido decidirme por esa acción o esa omisión. Si acepto que las consecuencias de mis acciones me son imputables, acepto con ello que tales acciones provienen de mi libertad. Con la imputabilidad de lo moralmente malo se abre precisamente la posibilidad, por un lado, de afirmar la libertad y, por otro lado, de negar cualquier tentación de explicación biológica o determinismo psicológico, histórico o sociológico. Que lo moralmente malo sea imputable es la garantía de la libertad y de la responsabilidad morales.

La posibilidad de debatirme entre el querer y el no-querer surge de mi propia facultad de la voluntad que es libre para elegir la dirección de mi obrar. Si mi decisión tiene que ver, por ejemplo, con un injusto sufrimiento infligido a otro, puedo –antes de obrar– deliberar acerca de las consecuencias que tendré que asumir en el futuro y esto es lo que pienso ahora, cuando pondero las alternativas que se me plantean. Siempre hay alternativas distintas y soy libre de decidirme por alguna de ellas; es azaroso el móvil que en determinado momento se convierte en vehículo de mi libre decisión. Pero, tan pronto –tal como decimos– ‘está hecho el daño’, de nada me sirve pensar que tal acontecimiento hubiera podido no ser. Pero pensar que hubiera podido obrar de otra manera es reconocer que soy responsable, a través de lo cual reconozco –entonces– a mi libertad como el fundamento de mi obrar.

La justificación kantiana de la ley moral que me impongo como imperativo categórico explica, justamente, que debo obrar bien porque puedo hacerlo³¹. Si me siento obligado, esto significa que puedo obrar. Pero, si puedo obrar según una ley moral que me doy, eso significa a la vez que puedo obrar contra esa ley moral, porque soy capaz de transgredirla. No por eso en vano ya Ovidio en el libro VII de *Las Metamorfosis* decía, “veo los dos caminos, el juicioso, el bueno, que apruebo y debo seguir y, sin embargo, me abandono al malo, al insensato”.

Tanto Hobbes como Kant y Schopenhauer son escépticos respecto a la fortaleza de ánimo de los humanos para obrar siempre como sujetos morales. La salida que ellos encuentran, si bien problemática por ideal, sería una superación del mal que dependería de la fuerza humanizadora de la cultura. Sólo la cultura podría proporcionar criterios eficaces para domeñar en la práctica las amenazas del mal y de la barbarie, puesto que ella promueve el buen juicio –esa capacidad de reflexionar en la que pensaba Hannah Arendt al buscar explicar las razones del mal–. Sin embargo, la historia da graves lecciones sobre los complejos y oscuros nexos entre la posesión

31 I. Kant. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Capítulo II.

de un elevado nivel de cultura y la tentación del mal radical. Es escaso, en ese sentido, lo que puede lograr la sola cultura. Pero nuestros tres pensadores están convencidos de que la cultura debe ser fomentada y promovida por las instituciones de un estado de derecho, que debe revertir en el cultivo de la libertad y la autonomía de cada uno de los individuos que componen la sociedad. Sólo la cultura de todos podría contribuir a la solución del mayor problema que tiene planteada la humanidad: la instauración –alguna vez– de una sociedad civil que administre justicia para todos.

Hobbes, Kant y Schopenhauer comparten la comprensión de que el modo en que cada uno de nosotros vemos y vivimos el mundo alberga las posibilidades de convertir el pronóstico pesimista respecto a los asuntos humanos en proyecto moral de futuro. Pues la forma en que los seres humanos vemos y sentimos las cosas es en sí un hecho de poder en beneficio del bien común y en esa medida constituyen un constreñimiento para los males de la sociedad. Obviamente, también nuestros autores saben que todo esto es completamente incierto. Al fin y al cabo, en razón de la idealidad del bien, de la debilidad de nuestra voluntad y de la realidad del mal, la humanidad sigue siendo la vaga posibilidad de una vida buena que permanece puesta en peligro y constantemente amenazada por la propia humanidad.



Instituto de Estudios Políticos
Unidad de Documentación