

**Sobre el *mal radical* en la naturaleza humana<sup>1</sup>,  
o de la morada interior<sup>2</sup>  
del principio *moralmente malo* junto al bueno**

***On the Radical Evil in Human Nature,  
or the Inner Abode of the Principle of Evil along with that of Good***

Immanuel Kant

<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k8926608/f341.image>

(*Berlinische Monatsschrift*, April, 1792, pp. 323-385)

Versión castellana<sup>3</sup> de

Roberto R. Aramayo

Instituto de Filosofía/CSIC, España

<Ak VI 19> [B 3]

---

<sup>1</sup> Este artículo fue remitido en febrero de 1792 por Kant a su amigo Biester, director de la *Revista Mensual de Berlín*, donde fue publicado en el mes de abril. No correría la misma suerte otro trabajo que pretendía proseguir el discurso iniciado en este y que sería publicado como segunda parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793), cuya primera sección es el artículo traducido aquí “Sobre el mal radical”. Tras no superar la censura berlinesa el segundo artículo, Kant se las ingenió para conseguir el *imprimatur* del libro, que fue expedido por la Facultad de Filosofía de Jena. Las notas de Kant van el un cuerpo mayor a las del traductor. NOTA DEL TRADUCTOR.

<sup>2</sup> Se traduce aquí *Einwohnung* que viene del término latino *inhabitatio*. NOTA DEL TRADUCTOR

<sup>3</sup> Para realizar la presente traducción se ha utilizado esta edición: Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (hrsg. von Bertina Strangneth), Felix Meiner, Hamburg, 2017, consignándose la paginación de la edición académica entre paréntesis triangulares y las páginas de la segunda edición entre corchetes con la letra B, como suele ser habitual. Aunque decidí reducirlo a su mínima expresión, también se ha tenido en cuenta el aparato crítico de Alain Renaut para su versión francesa (*La religión dans les limites de la seule raison*, Puf, Paris, 2016) e igualmente las notas de la edición castellana realizada por Felipe Marzoa (*La religión dentro de los límites de la mera razón*), Alianza Editorial, Madrid, 1969. NOTA DEL TRADUCTOR

Que el mundo va fatal es una queja tan vieja como la historia, e incluso más que la poesía, al ser tan antigua como la más arcaica de las artes poéticas: la religión sacerdotal. Pese a ello, todos lo hacen comenzar por el bien, partiendo de una época dorada, de una vida paradisiaca o de una vida aún más dichosa compartida con seres celestiales. Pero enseguida hacen que esa dicha se esfume como un sueño y adviene una caída en el mal que se precipita velozmente hacia lo peor, [B 4] emparejándose el mal moral al físico, de suerte que ahora, un *ahora* tan arcano como la historia<sup>4</sup>, vivimos en el final de los tiempos y el ocaso del mundo está llamando a nuestra puerta. En algunos parajes del Indostán es Siva, el juez y destructor del mundo, a quien se venera como el dios que ahora detenta el poder, una vez que un exhausto Visnú, el encargado de mantener el mundo, renunció hace ya siglos a seguir ejerciendo la función que le había encomendado Brahma, el creador del mundo.

Más reciente, aunque mucho menos extendida, es la heroica opinión contrapuesta que solo han sabido cobijar los filósofos, y en nuestra época sobre todo los pedagogos, según la cual el mundo marcha justamente en dirección contraria, <VI 20> alejándose incesantemente de lo malo hacia lo mejor, aunque lo haga de un modo apenas perceptible, opinión para la cual cuando menos se encuentra en la naturaleza humana una disposición para ello. A buen seguro, este parecer no se ha forjado a partir de la experiencia, si se trata del bien o el mal *moral*, y no de la civilización, [B 5] dado que la historia de todos los tiempos viene a desmentirlo con total rotundidad y se trata más bien de una afable presunción por parte de algunos moralistas que van desde Séneca hasta Rousseau, para incentivarnos a cultivar con diligencia el germen del bien que acaso subyazca en nosotros, siempre que pudiera contarse con una base natural para ello en el ser humano. Cabe añadir que, si al ser humano se le considera sano por naturaleza según el cuerpo, tal como suele nacer, tampoco hay móvil alguno para dejar de considerarlo igualmente sano y bueno por naturaleza según el alma. De ese modo, la propia naturaleza se mostraría favorable a cultivar esta disposición moral hacia el bien inserta dentro de nosotros. “Los males que sufrimos son curables y la naturaleza, que nos ha creado para el bien, nos ayuda a sanar, si así lo queremos”, dice Séneca<sup>5</sup>.

Como bien pudiera suceder que ambos pareceres fueran erróneos, cabe plantear la cuestión de si no sería posible al menos un término medio, es decir, que la especie humana no fuese ni buena ni mala, o en todo caso tanto lo uno como lo otro, en parte buena y en parte mala.

---

<sup>4</sup> La época de nuestros padres, peor que la de nuestros abuelos, nos produjo a nosotros aún más depravados y prestos a engendrar una descendencia más viciosa todavía” (Horacio, *Odas* III, 6). NOTA DE KANT.

<sup>5</sup> Cf. Séneca, *Sobre la ira* II, 13. En realidad Kant cita la versión abreviada que Rousseau pone como lema en la primera página de su *Emilio*: “Los males que sufrimos son curables; la naturaleza que nos ha creado para el bien, nos ayuda a curarlos, si nosotros queremos. (OC IV 239). NOTA DEL TRADUCTOR.

Porque no se tilda de malo a un ser humano porque cometa acciones malas y contrarias a la ley, sino porque semejantes acciones sean de tal índole que permitan inferir malas máximas en su interior. A través de la experiencia puede observarse ciertamente, [B 6] al menos en uno mismo, que las acciones contrarias a la ley lo son de modo consciente. Sin embargo, como no cabe observar las máximas, ni tan siquiera en uno mismo todo el tiempo, el juicio de que el infractor sea un mal ser humano no puede asentarse con certeza sobre la experiencia. Así pues, para tildar de malo a un ser humano, tendría que poder inferirse de algunas acciones, o incluso de una única mala acción, que se hayan ejecutado de modo consciente según una mala máxima que le subyace *priori* y le hace tomar al sujeto la universalización de cualquier mala máxima particular por un principio, cuando a su vez no es más que una máxima.

Para no tropezar de inmediato con el término *naturaleza*, lo cual entraría en franca contradicción con los predicados *moralmente buenos* <VI 21> o *malos*, al hacerle significar lo contrario de las acciones fundadas sobre la *libertad*, como suele hacerse, ha de advertirse que por “naturaleza humana” sólo se entiende aquí el fundamento del uso subjetivo de su libertad en general bajo leyes morales objetivas, lo cual precede a todo acto que caiga bajo los sentidos, donde quiera que pueda hallarse ese fundamento. Pero este fundamento subjetivo siempre ha de ser a su vez un acto de libertad, pues de lo contrario el uso o el abuso del arbitrio humano con respecto a la ley moral no le sería imputable y no cabría calificar de moral lo bueno o lo malo [B 7] que le correspondiese. Por consiguiente, el fundamento de lo malo no puede residir en ningún objeto que *determine* al arbitrio mediante una inclinación, ni tampoco en ningún impulso natural, sino sólo en una regla que el arbitrio se da a sí mismo para el uso de su libertad, esto es, en una máxima. Con respecto a esta máxima no cabe inquirir a su vez cuál sea en el ser humano el fundamento subjetivo para adoptar tal máxima en lugar de la opuesta. Pues a la postre, si ese fundamento dejara de ser una máxima y se trocara en un mero impulso natural, entonces el uso de la libertad podría retrotraerse por entero a la determinación aportada por las causas naturales, lo cual contradice a la libertad. Al decir que el ser humano es bueno o malo por naturaleza, venimos a afirmar nada menos que alberga un primer fundamento, que nos resulta insondable, a la hora de adoptar máximas buenas o máximas [B 8] malas contrarias a la ley, en cuanto ser humano genérico que mediante esa adopción exhibe al mismo tiempo el carácter de su especie.

De uno de tales caracteres relativos a la diferencia del ser humano con respecto a otros posibles seres racionales, diremos que le es *innato*, sin que quepa culpar a la naturaleza, si es malo, o atribuirle el merito, si es bueno, puesto que su autoría pertenece al propio ser humano. Sin embargo, como <VI 22> el *primer* fundamento de adopción de nuestras máximas, que a su vez siempre ha de subyacer al libre arbitrio, no puede ser ningún hecho que pueda ser dado en la experiencia, a lo bueno o lo malo en el ser humano, en cuanto primer fundamento subjetivo de la adopción de esta o aquella máxima con respecto a la ley moral, sólo se le llama *innato* en el sentido de que se coloca como

fundamento antes de cualquier uso de la libertad dado en la experiencia y, remontándonos hasta la más temprana juventud e incluso hasta el nacimiento, se representa su existencia como coetánea al nacimiento y sin que esto signifique que el nacimiento sea su causa.

## OBSERVACIÓN

Bajo el conflicto de ambas hipótesis reposa una disyuntiva: *el ser humano es por naturaleza, o bien moralmente bueno, o bien moralmente [B 9] malo*. Pero resulta sencillo cuestionarse si esta disyuntiva es certera, de suerte que alguno pudiera sostener que el ser humano por naturaleza no es ninguna de las dos cosas y un tercero afirmar que es ambas al mismo tiempo, es decir, parcialmente bueno y parcialmente malo. La experiencia parece conformar este punto medio entre los dos extremos.

Sin embargo, en términos generales, a la teoría moral le interesa mucho no admitir en la medida de lo posible un término medio moral ni en las acciones (*adialfora*) ni en los caracteres humanos, dado que con semejante ambigüedad todas las máximas corren el peligro de mermar su precisión y firmeza. A los partidarios de este modo de pensar se les suele denominar *rigoristas*, una etiqueta que pese a entrañar un reproche supone más bien toda una alabanza, y *latitudinarios* a sus antagonistas, los cuales a su vez pueden serlo de la neutralidad o de la coalición, es decir, *indiferentistas* o *sincretistas*<sup>6</sup>. <VI 23> [B10]

La respuesta a la cuestión planteada con arreglo al decisionismo rigorista<sup>7</sup> se asienta en una [B 11] observación de gran calado para la moral: la libertad se caracteriza por la

---

<sup>6</sup> Si el bien = a, su opuesto contradictorio es el no-bien. Entonces este es, ora el corolario de la simple carencia de un fundamento del bien = 0, ora la consecuencia de un fundamento positivo de su contrario = -a. En este último caso el no-bien puede llamarse también el mal positivo. Con respecto al placer y el dolor se da un término medio de este tipo, [B 10] de tal modo que el placer = a, el dolor = -a y el estado en que no se da ninguno de los dos, la indiferencia, = 0. Si la ley moral no fuera en nosotros un <VI 23> impulso del albedrío, lo moralmente bueno, la concordancia del albedrío con la ley sería = a y lo no bueno = 0, pero este sería entonces el mero corolario de la falta de un impulso moral = a x 0. Mas como en nosotros el impulso es = a, por tanto la falta de concordancia del albedrío con la ley = 0 sólo es posible como consecuencia de una determinación del albedrío realmente contrapuesta, esto es, de una *oposición* por su parte = -a, es decir, merced a un arbitrio malo: Y entre una intención (el principio interno de las máximas) mala y una buena, conforme a la que ha de juzgarse la moralidad de las acciones, no hay un término medio.

<Añadido en la segunda edición> Una acción *moralmente indiferente* sería una acción resultante tan sólo de las leyes de a naturaleza y que por lo tanto no guarda relación alguna con las leyes morales en cuanto leyes de la libertad, al no ser un hecho y no ser necesario con respecto a ella *mandato, prohibición* ni tampoco *permiso* o autorización legal algunos. NOTA DE KANT.

<sup>7</sup> <Añadido en la segunda edición> El Profesor Schiller, en su magistral tratado sobre *Deleite y dignidad* en la moral (*Thalia*, 1793, 3) desaprueba este modo de representar la obligación como si correspondiese a un talante propio de los cartujos: sin embargo, al estar de acuerdo en lo fundamental de los principios, tampoco puedo establecer una desavenencia, con tal de que podamos comprendernos mutuamente. Reconozco [B 11] sin ambages que no puedo asociar *deleite* alguno con el *concepto del deber* justamente por su *dignidad*. Pues dicho concepto entraña una obligación incondicionada que contradice abiertamente cualquier deleite. La majestad de la ley, similar a la del Sinaí, no inspira un temor que haga retroceder, ni tampoco una seducción que invite a la familiaridad, sino un acatamiento que suscita el *respeto* propio del subordinado hacia quien manda, pero en este caso, al ser nosotros mismos quienes prescribimos ese mandato, despierta un *sentimiento relativo a lo sublime* de nuestro propio destino que nos entusiasma

singularidad <VI 24> [B 12] de no poder verse determinado a actuar *sino cuando el ser humano la asuma como máxima suya*, convirtiendo en regla universal el criterio conforme al cual *quiere* actuar; únicamente así puede una u otra motivación compadecerse con la absoluta espontaneidad del arbitrio: la libertad. Sólo la ley moral es de suyo, a juicio de la razón, un móvil que hace *moralmente* buena a su máxima. Si se da el caso de que la ley no determina al arbitrio con respecto a una acción suya, entonces un móvil antagónico ha de influir sobre dicho albedrío, siendo esto algo que sólo puede suceder presuponiendo que se asume como una máxima propia ese móvil, en cuyo caso se es una mala persona, con lo cual se distancia de la ley moral y su [B 13] intención con respecto a la ley moral nunca resulta indiferente, pues nunca puede dejar de ser una de las dos cosas, buena o mala.

Tampoco puede ser al mismo tiempo moralmente buena de una parte y mala de otra. Habida cuenta de que, si es buena bajo algún respecto es que asume como máxima la ley moral; de ser simultánea y parcialmente mala, dado que la ley moral del seguimiento del deber sólo es única y universal, entonces la máxima referida a ella sería universal pero al mismo tiempo particular, siendo esto algo que resulta contradictorio.<sup>8</sup> <VI 25> [B 14].

Tener por naturaleza una u otra intención como cualidad innata tampoco significa que deje de verse adquirida por quien la cultiva y éste no sea en absoluto su artífice, sino únicamente que no se adquiere con el tiempo, sino tan sólo que una u otra *permanece para*

---

como no puede hacerlo la belleza. Con todo, la *virtud*, esto es, la firme intención de cumplir cabalmente con su deber, también resulta más *benéfica* que todo cuanto la naturaleza o el arte puedan producir en el mundo y la magnífica imagen de la humanidad presentada bajo esta configuración suya bien permite el acompañamiento de las *Gracias*, que sin embargo han de mantenerse a una prudente distancia cuando se trata únicamente del deber. Al atender a las deliciosas consecuencias que la virtud conllevaría si se expandiera por doquier, entonces la razón moralmente orientada arrastra consigo a la sensibilidad, por medio de la imaginación. Hércules sólo deviene conductor de las musas tras haber superado pruebas colosales que arredaban a estas hermanas. Estas acompañantes de Venus Urania son cortesanas en el séquito de Venus Dione tan pronto como se inmiscuyen en la determinación del deber y pretenden aportar móviles para llevar a cabo tal empresa.

Si se pregunta por la índole *estética* <VI 24> del *temperamento de la virtud*, cuestionándose si es animoso y alegre o medroso y taciturno, la respuesta es prácticamente innecesaria. El talante servil que corresponde a lo segundo nunca puede darse sin un *odio* velado hacia la ley el [B 12] corazón alegre en el *seguimiento* de su deber -no la placidez en su *reconocimiento*- es un signo de autenticidad en la intención virtuosa, incluso en la *devoción*, la cual no consiste en la auto-mortificación del pecador arrepentido, pues esta última es muy ambigua y con frecuencia sólo se ciñe al reproche interno de haber contravenido la regla de la prudencia, sino en el firme propósito de hacerlo mejor en el futuro, empeño que acicateado por un buen progreso ha de producir un estado de ánimo alegre, sin lo cual nunca está garantizado haber *querido* que triunfe el bien, adoptándolo en su máxima. NOTA DE KANT

<sup>8</sup> Los filósofos morales de la Antigüedad, quienes casi agotaron cuanto cabe decir sobre la virtud, tampoco dejaron de referirse a las dos cuestiones recién mencionadas. Su planteamiento de la primera fue el siguiente: ¿Acaso ha de enseñarse la virtud, y por lo tanto el ser humano sería indiferente por naturaleza tanto a la virtud como al vicio? La segunda vinieron a expresarla del siguiente modo: ¿Acaso hay más de una virtud, con lo cual el ser humano sería en parte virtuoso y vicioso por otro lado? Ambas cuestiones fueron refutadas por ellos rigurosa y cabalmente, puesto que consideraron la virtud *en sí* como idea de la razón, tal como el ser humano debe ser. Pero cuando se quiere juzgar a este ser moral que somos en cuanto *fenómeno*, entonces ambas preguntas pueden ser respondidas afirmativamente, al no juzgársele según la balanza de la razón pura, ante un tribunal divino, sino conforme a una dimensión empírica, ante un juez humano, tal como se le tratara en lo sucesivo. NOTA DE KANT

*siempre desde la juventud*. La intención, el fundamento subjetivo de la adopción de las máximas, sólo puede ser única y se refiere universalmente al uso global de la libertad. Pero a su vez ella misma ha de ser asumida por el libre albedrío, ya que de lo contrario no podría ser imputada. Ahora bien, el fundamento subjetivo o la causa de esta asunción no puede conocerse, aunque resulte inevitable preguntarse por ella, pues de lo contrario habría de buscarse a su vez una máxima por la que adoptar esta intención y esta habría de tener a su vez su propia causa. Como no podemos derivar esta intención o más bien su fundamento supremo de un primer acto temporal del arbitrio, la designamos como una cualidad del arbitrio que le corresponde por naturaleza, aun cuando de hecho se fundamente en la libertad. El hecho de que, al decir de un ser humano que es bueno o malo por naturaleza, no se hace referencia a un individuo, como si pudiera admitirse que uno es bueno y el otro malo por naturaleza, sino que concierne a todo el género, [B 15] sólo puede probarse más adelante, si se muestra en la indagación antropológica que los fundamentos que nos habilitan para atribuir a un ser humano uno de los dos caracteres como algo innato están diseñados así, de suerte que no hay móvil alguno para exceptuar de ello a un ser humano y vale por tanto para la especie. <VI 26>

### ***I. Sobre la disposición originaria al bien en la naturaleza humana***

[B 16] Con respecto a su finalidad cabe hacer una triple clasificación en los elementos que determinan al ser humano:

- 1) La disposición a la *animalidad* del ser humano en cuanto ser *vivo*.
  - 2) La disposición a su *humanidad* en cuanto ser vivo al tiempo que *racional*.
  - 3) La disposición a su *personalidad* en cuanto ser racional y al mismo tiempo *susceptible de imputación*<sup>9</sup>. [B 16]
1. La disposición tendente a la *animalidad* en el ser humano cabe catalogarla bajo el rótulo genérico del egoísmo físico y meramente mecánico para el que no se requiere la razón. Tiene una triple dimensión: la propia supervivencia, la

---

<sup>9</sup> Esta disposición no puede considerarse contenida en el concepto de la precedente, sino que ha de considerársela necesariamente como una disposición particular. Pues a partir de que un [B 16] ser tenga razón no se sigue en modo alguno que ésta contenga una facultad para determinar el arbitrio incondicionalmente mediante la mera representación de la cualificación de sus máximas como legislación universal y ser por lo tanto práctica de suyo, cuando menos en lo que alcanzamos a comprender. El ser más racional del mundo podría requerir siempre de ciertas motivaciones procedentes de objetos de la inclinación para determinar su arbitrio, empleando sin embargo a tal efecto la más racional de las reflexiones, tanto en lo tocante a la mayor suma de móviles como en lo referente al medio a través del cual alcanzar el fin propuesto, sin atisbar tan siquiera la posibilidad de algo similar a la ley moral que manda en términos absolutos y se presenta ella misma como una motivación superior al cualquier otra. Si esta ley no estuviera dada en nosotros, ninguna sutileza de la razón lograría descubrirla o imponerla al albedrío. Y sin embargo esta ley es lo único que nos hace conscientes de la independencia de nuestro albedrío con respecto a toda determinación mediada por cualquier otra motivación, haciéndonos cobrar consciencia de nuestra libertad y con ello al mismo tiempo nos hace conscientes de la imputabilidad de nuestras acciones. NOTA DE KANT

propagación de la especie mediante el impulso sexual y la sociabilidad. Sobre esta disposición pueden injertarse vicios de todo tipo que sin embargo no [B 17] arraigan en ella. Cabría denominarlos vicios de la <VI 27> rusticidad natural y en su máxima desviación de los fines naturales son tildados de *vicios bestiales*: gula, lujuria y anomia salvaje en su relación con sus congéneres.

2. Las disposiciones tendentes a la *humanidad* cabe referirlas en términos generales al amor propio *comparativo* para el que se requiere razón, juzgándose uno feliz o desdichado únicamente por comparación con otros. De ahí proviene la inclinación a *cifrar el propio valor en la opinión ajena* y originariamente desde luego el valor de la *igualdad*, es decir, el que nadie sea superior a uno, si bien el constante recelo de que otros puedan alcanzar esa superioridad nos hace aspirar al ilegítimo anhelo de conseguirla para nosotros. En los *celos* y la *rivalidad* prenden los mayores vicios de hostilidades francas o encubiertas contra todos cuantos consideramos extraños. Ese arraigamiento no proviene propiamente de la naturaleza, sino del recelo que otros adquieren una odiosa superioridad sobre nosotros, lo que nos hace cobrar la cautela de adquirirla nosotros de modo preventivo, [B 18] siendo así que la naturaleza sólo quería servirse de esa rivalidad –que no es incompatible con la mutua querencia– como impulso para la cultura. Por lo tanto, los vicios injertados en esa inclinación pueden denominarse culturales y en la medida en que sobrepasen la humanidad con extrema malignidad se tildan de *vicios diabólicos*, como por ejemplo la *envidia*, la *ingratitude* o el *regocijo con el mal ajeno*.
3. La disposición a la humanidad equivale a ser susceptible de respeto hacia la ley moral *como un móvil del arbitrio suficiente de suyo*. Ser susceptible en nuestro fuero interno del simple respeto hacia la ley moral sería el sentimiento moral, lo cual sólo constituye de suyo un fin de la disposición natural en cuanto sea una motivación del albedrío. Comoquiera que esto sólo es posible si el arbitrio lo asume como máxima suya, la índole de semejante albedrío es un buen carácter, que no puede adquirirse, como sucede en general con cualquier característica del libre albedrío y para cuya posibilidad ha de darse previamente en nuestra naturaleza una disposición sobre la cual no quepa injertar nada absolutamente malo. <VI 28> A la nuda idea de la ley moral, con el respeto que le es indisociable, no cabe [B 19] denominarla cabalmente una *disposición* tendente a la *personalidad*, al ser la personalidad misma, la idea de humanidad considerada intelectualmente por entero. Sin embargo, asumir ese respeto como motivación en nuestras máximas aporta un fundamento subjetivo que parece ser adicional a la personalidad y por eso merece el nombre de disposición a tal efecto.

Si consideramos las tres disposiciones mencionadas con arreglo a la condiciones de su posibilidad, advertimos que la primera no arraiga en razón alguna, mientras que la segunda arraiga en la razón práctica pero sólo al servicio de otros móviles y sólo la tercera es práctica de suyo, es decir, arraiga en la razón que legisla de modo incondicionado. Todas

estas disposiciones del ser humano no son sólo negativamente *buenas*, al no contradecir a la ley moral, sino que también son disposiciones *hacia el bien* al fomentar el seguimiento a la ley. Son *originarias*, puesto que se corresponden con la posibilidad de la naturaleza humana. El ser humano puede ciertamente utilizar las dos primera contrariamente a su finalidad, mas no puede extirparlas. Por disposiciones de un ser entendemos no únicamente los elementos que se requieren para ser como es, sino también las formas de su vinculación. Son *originarias* si su posibilidad las requiere necesariamente y *contingentes* si el ser en cuestión también fuera posible sin ellas. Hay que observar además que aquí no se trata de otras [B 20] disposiciones salvo las que conciernen directamente a la facultad de sesear y al uso del albedrío.

## ***II. Sobre la propensión al mal en la naturaleza humana***

Por *propensión* entiendo el fundamento subjetivo de la posibilidad de una inclinación o deseo habitual, la concupiscencia, en tanto que resulte contingente para la humanidad en general<sup>10</sup>. La propensión se <VI 29> [B 21] distingue de una disposición en que ciertamente puede ser innata, pero sin embargo no *cabe* representársela como tal, sino también como *adquirida*, cuando es buena, o como *contraída* por el propio ser humano, cuando es mala.

Sin embargo, aquí tan sólo se trata de la propensión al mal propiamente dicho, es decir, al mal moral, el cual sólo es posible como determinación del libre arbitrio, siendo así que este sólo puede juzgarse bueno o malo con arreglo a sus máximas y, por lo tanto, ha de consistir en el fundamento subjetivo de la posibilidad de que las máximas sean una excepción con respecto a la ley moral, de suerte que, si cupiese generalizar esta propensión como algo propio del ser humano e idiosincrásico del carácter de su especie, entonces se calificaría como una propensión *natural* del ser humano hacia el mal.

Cabe añadir que la aptitud o ineptitud del albedrío, originadas en esta propensión, para asumir o no en sus máximas la ley moral, se denomina *el buen o mal corazón*.

Esta propensión admitiría tres niveles diferentes. En primer lugar estaría la debilidad del corazón humano al seguir las máximas adoptadas en general, o sea, la

---

<sup>10</sup> <Nota de la segunda edición> Propiamente *propensión* no es más que la *predisposición* al deseo de un goce que, una vez experimentado por el sujeto, genera una *inclinación* al mismo. De esta manera los seres humanos no cultivados propenden a las cosas embriagadoras, puesto que, aun cuando muchos de ellos no conocen en absoluto la embriaguez y por lo tanto tampoco desean las cosas que la producen, basta con dejarles que la prueben una sola vez para provocar en ellos un deseo casi inextinguible hacia ella.

Entre la propensión y la inclinación, que ya presupone una [B 29] familiaridad con el objeto del deseo, se halla el *instinto*, que es una necesidad sentida de hacer o gozar de algo sobre lo cual no se posee todavía concepto alguno, como la laboriosidad entre los animales o el impulso sexual. La facultad de desear sólo tiene un nivel por encima de la inclinación: la *pasión*, aquella inclinación donde se pierde el autodomínio y que no cabe confundir con el *afecto*, al concernir este al sentimiento de placer y displacer.

NOTA DE KANT

*fragilidad* de la naturaleza humana; en segundo lugar la propensión a entremezclar motivaciones inmorales con las morales, aun cuando ello suceda con una buena intención y bajo máximas tendentes hacia lo bueno, [B 22] la *impureza*; y en tercer lugar la propensión a asumir malas máximas, es decir, la *maldad* de la naturaleza o del corazón humanos.

La *fragilidad* de la naturaleza humana se expresa incluso en la queja de un apóstol: tengo el querer, pero falta la ejecución<sup>11</sup>, es decir, asumo el bien -la ley- en las máximas de mi arbitrio, pero esto que teórica y objetivamente es en la idea una motivación irremontable, a la hora de cumplir con la máxima es subjetivamente la motivación más débil en comparación con la inclinación.

La *improbidad* del <VI 30> corazón humano consiste en que la máxima puede ser buena con relación al objeto del proyectado cumplimiento de la ley e incluso quizá sea también suficientemente robusta para su ejecución, mas no es moralmente tan pura como debiera serlo, al no asumir *únicamente a la ley como suficiente* motivación, sino que la mayor parte de las veces, o acaso siempre, requiere además de ella de otras motivaciones para determinar al arbitrio tal como requiere el deber. En otras palabras, que acciones conformes al deber no se hacen puramente por el deber. [B 23]

La *depravación* o si se prefiere *corrupción* del corazón humano es la propensión del arbitrio hacia máximas que supeditan la motivación de la ley moral a otras motivaciones. También cabe denominarla *perversidad* del corazón humano, por cuanto subvierte el orden moral con respecto a las motivaciones de un *libre* albedrío y por mucho que pueda ejecutar acciones buenas legalmente, se arruina de raíz el modo de pensar que atañe a la intención moral y por eso se tilda de mal al ser humano.

Tómese buena nota de que la propensión al mal atribuida aquí al ser humano, ha de adscribirse incluso al mejor con arreglo a sus acciones, si debe probarse la universalidad de la propensión al mal entre los humanos o, lo que viene a ser lo mismo, si quiere mostrarse que es intrínseca a la naturaleza humana.

En lo que atañe a la concordancia de las acciones con la ley moral no se da diferencia alguna entre un ser humano de buenas costumbres y uno moralmente bueno, o cuando menos no cabe hacerla; sin embargo, en el primer caso las acciones no siempre tienen -*acaso nunca*- a la ley [B 24] como única y suprema motivación, cual es *siempre* así en el segundo caso. Del primero cabe decir que sigue la ley *literalmente*, acompasándose la acción a lo que ordena la ley, y del segundo que la observa según su *espíritu*, el cual consiste en que la ley resulta por sí sola una motivación suficiente. *Cuanto no acontece por esa creencia es pecado*<sup>12</sup> con arreglo al modo de pensar. Puesto que, si se requiere de otras

<sup>11</sup> Carta de Pablo a los Romanos, VII, 15-16: “No comprendo mi forma de actuar, porque no llevo a cabo lo que querría y cuanto detesto es lo que hago”. NOTA DEL TRADUCTOR.

<sup>12</sup> Carta de Pablo a los Romanos, XVI, 23. NOTA DEL TRADUCTOR

motivaciones que la ley misma, cual v.g. la ambición, el egoísmo en general e incluso un instinto benigno como la compasión, <VI 31> para determinar el arbitrio a acciones *conformes a la ley*, entonces será simplemente casual que dichas acciones coincidan con la ley moral, dado que tales motivaciones podrían igualmente transgredir la ley. La máxima con arreglo a la que ha de estimarse el valor moral de la persona será ilegítima y el ser humano malo por muy buenas que parezcan sus acciones.

Para precisar el concepto de esta propensión conviene aclarar algo. Toda propensión es o bien física, esto es pertenece al arbitrio del ser humano en cuanto ser natural, o bien moral, esto es se adscribe a su albedrío en tanto que ser moral.

En el primer sentido no hay ninguna propensión hacia lo moralmente malo, pues este tiene que surgir de la libertad, y una propensión física basada en impulsos sensibles [B 25] que tienda a orientar la libertad hacia lo bueno o hacia lo malo es algo contradictorio. Por lo tanto, la propensión al mal sólo puede vincularse a la capacidad moral del arbitrio. Ahora bien, nada es moralmente malo, esto es, imputable, salvo lo que sea un *acto* propio. En cambio, bajo el concepto de una propensión de un fundamento subjetivo del arbitrio se comprende aquello que *precede a cualquier acto* y por lo tanto no es todavía un acto, por lo que conceptualmente una mera propensión hacia lo malo sería algo contradictorio, si esta expresión no pudiera tomarse en un doble sentido que sin embargo se dejan fusionar en el concepto de libertad. El término *acto* puede valer en general tanto para aquel uso de la libertad por el cual se adopta en el arbitrio la máxima suprema de ser conforme o contraria a la ley, como también puede valer para ese uso en que las acciones mismas con arreglo a su materia que concierne al objeto del arbitrio se ejecutan conforme a aquella máxima. La propensión al mal es pues un acto en el primer significado, el pecado original, y al mismo tiempo es tomado como el fundamento formal de todo acto contrario a la ley según la materia en el segundo caso, recibiendo el nombre de vicio. La primera es una culpa, aunque la segunda pueda menguarla de muchas maneras por las motivaciones que no consisten en la ley misma. [B 26]. La primera es un acto inteligible y reconocible simplemente por la razón al margen de cualquier factor temporal; la segunda es sensible, al estar dada empíricamente en el tiempo. La primera se llama una mera propensión, sobre todo en comparación con la segunda, y es innata, porque no puede extirparse, pues ello la máxima suprema tendría que ser la del bien, siendo así que sin embargo en esa propensión misma <VI 32> es aceptada como mala. Pero sobre todo se tilda de innata porque lo malo haya arruinado la máxima suprema dentro de nosotros y, aunque sea por nuestro propio acto, a renglón seguido podemos indicar una causa en tan escasa medida como lo haríamos de una propiedad fundamental perteneciente a nuestra naturaleza.

En lo recién dicho se halla la razón por la cual desde el principio de este capítulo buscamos las tres fuentes del mal moral tan sólo en aquello que afecta según las leyes de la libertad del fundamento supremo de la asunción o dejación de nuestras máximas, y no en cuanto afecta a la sensibilidad en tanto que receptividad.

### III. El ser humano es malo por naturaleza

Nadie nace sin defectos  
(Horacio, *Sátiras* I, 3, 68)

Conforme a lo afirmado más arriba, la sentencia “el ser humano es *malo*” no puede querer decir sino que cobra consciencia de la ley moral y sin embargo admite ocasionalmente obviarla en sus máximas [B 27]. Que sea malo *por naturaleza* viene a significar que esto puede decirse de él considerado como especie y no como si tal cualidad pudiera derivarse del concepto de su especie, de un ser humano en general, sino que no cabe juzgarlo de otro modo tal como se le conoce por la experiencia o bien que cabe presumir esto como algo subjetivamente necesario en cualquier ser humano, incluso en los mejores. Al considerarse de suyo moralmente mala esta propensión, no como una disposición natural, sino como algo que puede atribuirse al ser humano, entonces ha de consistir en las máximas del arbitrio contrarias a la ley. Pero como por mor de la libertad han de considerarse de suyo como contingente, lo cual no puede compadecerse a su vez con la universalidad de este mal, si el supremo fundamento subjetivo de toda máxima no está del modo que sea entretrejido con la humanidad y enraizado en ella por decirlo así, entonces podremos denominarla una propensión natural hacia lo malo y, como sin embargo ha de ser siempre auto-culpable, cabe designarla como un mal *radical* e innato en la naturaleza humana, por mucho que nos la adjudiquemos nosotros mismos.

Podemos ahorrarnos el probar formalmente que tal propensión corrupta ha de estar arraigada en los seres humanos, a la vista del sinfín de clamorosos ejemplos que <VI 33> [B 28] la experiencia nos brinda *en los hechos* de los seres humanos. Tales ejemplos proceden también de aquel estado en que algunos filósofos esperaban encontrar la bondad natural de la naturaleza humana en todo su esplendor, el así llamado *estado de naturaleza*; para abandonar este parecer, bastará cotejar esta hipótesis con las escenas de gratuita y cruenta crueldad de Tofoa, Nueva Zelanda o las Islas del Navegante y las que no dejan de acontecer en los vastos desiertos de la América del noroeste narradas por el capitán Hearne<sup>13</sup>, de las que nadie obtiene el menor beneficio y son un escandalo de barbarie<sup>14</sup>. [B 29]

---

<sup>13</sup> Tofoa es una isla del Pacífico que forma parte del archipiélago de las Tonga. “Las islas del Navegante”, actual Samoa, fueron llamadas así por Bougainville cuando las descubrió en 1768. El capitán Hearne, fallecido en 1792, era un navegante inglés al servicio de la Compañía de la bahía del Hudson y fue uno de los que buscaron un pasaje del noroeste que uniera el océano Pacífico con el Atlántico. NOTA DEL TRADUCTOR

<sup>14</sup> <Nota de la segunda edición> Valga como ejemplo la persistente hostilidad entre los indios de Athabasca y los llamados “costillas de perro”, cuyo único propósito es la masacre. Entre los salvajes el coraje bélico es la virtud suprema. Incluso en el estado civilizado esa valentía es objeto de admiración y eminente respeto exigido por aquella situación en la cual dicha valentía es el único merito, sin que tampoco deje de tener alguna base racional. Pues que el ser humano pueda tener y convertir en fin algo que estime por encima de su vida, ese honor que le hace renunciar a cualquier provecho propio, demuestra con todo cierta sublimidad en sus disposiciones. Pero en el regusto con el cual los vencedores se ufanan de sus hazañas de mandobles, aniquilaciones sin tasa u otras cosas por el estilo, muestran que pueden perseguir su supremacía y

Pero si uno pretende conocer mejor la naturaleza humana a partir del estado civilizado en donde sus disposiciones pueden desarrollarse más cabalmente, entonces habrá que escuchar una melancólica e interminable letanía de recriminaciones a la humanidad: de falsedad encubierta incluso en el seno de la más entrañable amistad, de suerte que moderar la confianza en mantener una mutua franqueza con los mejores amigos se cuenta entre las máximas genéricas de la prudencia del trato social; de una propensión a odiar al que se le debe algo y con lo que siempre habría de contar el benefactor; de una cordial benevolencia, la cual sin embargo no es incompatible con la constatación de que “en la desdicha de nuestros mejores amigos hay algo que no me desagradaba del todo”<sup>15</sup>; así como de muchos otros vicios camuflados bajo la apariencia de la virtud y de aquellos que no se disimulan lo más mínimo, porque damos en llamar bueno a quien es un *mal ser humano de índole ordinaria*; a este le bastará con los vicios de la *cultura* y la civilización, los más ofensivos de todos, <VI 34> para preferir apartar sus ojos del comportamiento de los seres humanos y no entregarse a otro vicio más, cual es el de la misantropía. Y al que no le baste con todo esto, siempre le cabe tomar en consideración aquello que de modo tan peregrino han precipitado los dos estados precedentes, al mantener las sociedades civilizadas relaciones mutuas propias del estado de la ruda naturaleza, un estado de continua hostilidad [B 30] que se empeñan en no abandonar; ahí se advertirá cómo el fingimiento público contradice abiertamente, aunque nunca se reniegue de ellos, los principios de las grandes sociedades llamadas *Estados*<sup>16</sup>, que ningún filósofo ha sabido armonizar con la moral, ni tan siquiera proponer alguna mejora que los haga compatibles con la naturaleza humana, lo cual es aún peor. [B 31] A resultas de todo ello el *quiliismo filosófico* que espera alcanzar el estado de una paz perpetua sobre la base de una federación de pueblos al modo de una república mundial es objeto de burla, cual si se tratara de una ensoñación, al igual que sucede con ese *quiliismo teológico* que aguarda con impaciencia el pleno mejoramiento moral de todo el género humano.

1) El fundamento de este mal no puede situarse, como se suele hacer, en la *sensibilidad* del ser humano y en las inclinaciones naturales que surgen de ella. Pues estas

---

la destrucción sin albergar ninguna otra finalidad que les hiciera hacer algo propiamente bueno. NOTA DE KANT

<sup>15</sup> Kant parafrasea aquí la máxima 583 de las *Máximas* de La Rochefoucauld. NOTA DEL TRADUCTOR

<sup>16</sup> <Nota añadida en la segunda edición> Si se contempla la historia de los Estados como el fenómeno de unas disposiciones internas de la humanidad que en su mayor parte se hallan ocultas para nosotros, cabe advertir cierto decurso mecánico de la naturaleza conforme a fines, que no son fines de los pueblos, sino de la naturaleza. Cualquier Estado, en cuanto colinda con otro al que confía en someter, tiende a expandirse mediante tales sojuzgamientos y a convertirse en una monarquía universal, cuya constitución anegaría toda libertad y con ella todo cuanto es consecuencia suya: la virtud, el gusto y la ciencia. Ahora bien, ese engendro en donde las leyes pierden su fuerza, tras haber engullido a todos sus vecinos se disuelve finalmente él mismo y se trocea mediante discordias e insurrecciones en muchos pequeños Estados que, en lugar de tender a una unión de Estados, a la república de pueblos libremente coaligados, comienzan de nuevo aquel mismo juego para no poner término a la guerra, ese azote del género humano, la cual, sin ser tan incurablemente mala como la tumba de la monarquía universal, o una liga de pueblos empeñada en no suprimir el despotismo de ningún Estado, con todo genera más malvados de los que suprime, tal como dijo un antiguo griego [cf. *ZeF*, Ak. VIII 365]. NOTA DE KANT

### CON-TEXTOS KANTIANOS

International Journal of Philosophy

N.º 10, Diciembre 2019, pp. 204-229

ISSN: 2386-7655

Doi: 10.5281/zenodo.3583171

inclinaciones no guardan ninguna relación con lo malo, <VI 35> sino que más bien brindan la ocasión de que la intención moral pueda probar su fuerza hacia la virtud; y además no nos cabe responder de su existencia, ni tampoco podríamos, al no ser sus autores por cuanto son congénitas, mientras que sí atañe a la moralidad del sujeto la propensión al mal encontrada en su interior y cuya culpa se le puede atribuir en cuanto ser que obra libremente, al margen del profundo arraigamiento que pueda tener dicha propensión en el arbitrio, a causa del cual quepa decir que se halla en el ser humano por naturaleza.

2) El fundamento de ese mal tampoco puede situarse en una *depravación* de la razón que legisla moralmente, como si esta pudiera eximirse de la ley y renegar de su obligatoriedad, [B 32] siendo esto algo absolutamente imposible. Pensarse como un ser que actúa libremente y al mismo tiempo como desligado de la ley moral que le conforma, sería tanto como pensar una causa que opera al margen de cualquier ley, lo cual es contradictorio, puesto que la determinación según leyes naturaleza sólo cesa por mor de la libertad.

Así las cosas, la *sensibilidad* aporta demasiado poco a la hora de proporcionar un fundamento del mal moral en el ser humano, pues lo convierte en un ser meramente *animal* al arrebatárle los móviles que pueden emanar de la razón, mientras que por el contrario aporta demasiado una *razón maligna*, absuelta de la ley moral, una voluntad absolutamente mala, puesto que, como sin móviles no es posible determinar al arbitrio, merced esa razón el antagonismo frente a la ley se ensalzará y convertirá al sujeto en un ser *diabólico*. Pero ninguno de estos dos expedientes resulta aplicable al ser humano.

Aun cuando la existencia de esta propensión al mal en la naturaleza humana puede ponerse de manifiesto mediante pruebas empíricas insertas en el tiempo del efectivo antagonismo del arbitrio humano frente a la ley moral, con todo estas pruebas no nos enseñan la auténtica índole de tal propensión y el fundamento de ese antagonismo. Como esa índole atañe a una relación [B 33] del libre arbitrio, esto es, de algo cuyo concepto no es empírico, con la ley moral en cuanto móvil, cuyo concepto es de igual modo puramente intelectual, ha de ser reconocible *a priori* a partir del concepto de mal en tanto que este se hace posible según leyes de la libertad relativas a la obligatoriedad y a la imputabilidad. Lo que sigue es el desarrollo de este concepto. <VI 36>

Incluso el peor ser humano jamás renuncia a ley moral en cualquiera de sus máximas al modo de una rebelión renegando de la obediencia. Más bien la ley moral se le impone irresistiblemente en virtud de su disposición moral y, de no mediar otro móvil en su contra, también lo asumiría como un fundamento suficiente para determinar el arbitrio en su máxima suprema, es decir, sería moralmente bueno. Sin embargo, por mor de su asimismo inocente disposición natural depende también de móviles de la sensibilidad y los adopta igualmente en sus máximas con arreglo al principio del amor propio. Pero si asumiera estos móviles en su máxima *como suficientes de suyo* para determinar el arbitrio,

sin girarse hacia la ley moral, sería moralmente malo. Mas como asume de modo natural ambos tipos de móviles y, de darse cada uno por separado, cualquiera de los dos bastaría para determinar a la voluntad, [B 34] la diferencia de las máximas residiría únicamente en la diferencia de los móviles, es decir, de la materia de las máximas en función de si esta es aportada por la ley moral o el impulso sensible, con lo que sería al mismo tiempo moralmente bueno y moralmente malo, lo cual es contradictorio. Por lo tanto, la diferencia de que el ser humano sea bueno o malo no puede residir en los móviles que este asume en sus máximas, en la materia de las mismas, sino en su forma, en la *subordinación y en cuál de ambos tipos de móviles convierte en la condición del otro*. En consecuencia incluso el mejor de los seres humanos sólo será malo cuando subvierta el orden moral de los móviles al asumirlos en su máxima, donde siempre comparece la ley moral junto al amor propio. Sin embargo, al darse cuenta de que no pueden coexistir, sino que han de subordinarse entre sí como condición superior del otro bando, coloca el móvil del amor propio y sus inclinaciones como condición del seguimiento de la ley moral, cuando es más bien esta última la que debiera ser asumida como la *suprema condición* de la satisfacción de tales inclinaciones en la máxima universal del arbitrio en cuanto único móvil.

Pese a esta subversión de los móviles mediante máximas contrarias al orden moral, las acciones pueden acontecer tan conformes a la ley [B 35] como si hubieran emanado de principios genuinos, tal como sucede cuando la razón requiere esa unidad de las máximas en general, que sólo es propia de la ley <VI 37> moral, sólo para introducir en los móviles de la inclinación, bajo el nombre de *felicidad*, una unidad de las máximas que no puede corresponderles, como sucedería por ejemplo al adoptar como principio la veracidad sólo para dispensarnos del desasosiego de mantener la coherencia de nuestras mentiras y no embrollarnos en sus sinuosidades, pues entonces el carácter empírico sería bueno, pero el inteligible siempre seguiría siendo malo.

Si esta propensión subyace a la naturaleza humana, entonces se da en el ser humano una propensión al mal y, como en último término ha de buscarse en un libre albedrío para resultar imputable, esa propensión misma es entonces moralmente mala. Este mal es *radical* porque pervierte el fundamento de cualquier máxima e igualmente, al tratarse de una propensión natural, tampoco puede *extirparse* mediante fuerzas humanas, puesto que esto sólo podría ocurrir por medio de buenas máximas que no tendrían lugar, si el supremo fundamento subjetivo de toda máxima se presume pervertido. Pese a ello, ha de ser posible *sobreponerse* a tal propensión, dado que se halla en el ser humano en cuanto ser que obra libremente.

Así pues, la malignidad de la naturaleza humana no es tanto la *maldad*, si se toma esta palabra en [B 36] sentido estricto como una intención -o *principio* subjetivo de las máximas- de asumir como móvil de sus máximas lo malo *en cuanto malo*, porque se trataría de una intención diabólica. Se trata más bien de esa *perversión* del corazón que suele denominarse *mal corazón*. Este puede coexistir con una voluntad buena en general y brota de la fragilidad de la naturaleza humana, al no ser lo bastante fuerte como para seguir

sus asumidos principios, vinculada con la impureza de no discriminar unos móviles de otros conforme a la pauta moral incluso en las acciones bien intencionadas, y en definitiva atender a lo sumo a su conformidad con la ley, mas no a su derivación de la misma, viendo a la ley como el único móvil. Por mucho que no siempre se de una acción contraria a la ley, una propensión hacia ello, es decir, el *vicio*, el modo de pensar que consiste en interpretar su ausencia como algo homologable a la adecuación de la intención para con la ley del deber, para con la *virtud*, puede tildarse de una radical perversión en el corazón humano, pues entonces no se atiende en absoluto a los móviles en la máxima, sino sólo al seguimiento literal de la ley. <VI 38>

Esta culpa *innata*, que así se llama por percibirse tan pronto como [B 37] se manifiesta el uso de la libertad en el ser humano, no tanto porque tenga que surgir de la libertad y por eso pueda ser imputable, puede en sus dos primeros niveles de fragilidad e impureza ser juzgada como una culpa impremeditada, pero en el tercero lo será como una culpa premeditada, al caracterizarse por una cierta *alevosía* del corazón humano, consistente en engañarse a uno mismo sobre sus buenas o malas intenciones y, con tal de que las acciones no tengan como consecuencia lo malo que podrían acarrear conforme a sus máximas, no inquietarse con respecto a su intención, justificándola más bien ante la ley. De ahí procede esa tranquilidad de conciencia de tantos seres humanos que en su opinión albergan una conciencia escrupulosa, siempre que entre las acciones donde la conciencia no fue consultada o al menos no imperó se hayan esquivado felizmente las malas consecuencias e igualmente el quimérico merito de no sentirse culpable de ninguna de las faltas con que ven afectados a otros, sin indagar si acaso eso no es un merito de la suerte y si, con arreglo al modo de pensar, no podrían llegar a descubrir en su fuero interno, con tal de quererlo así, que hubieran cometido los mismos vicios, si la incapacidad, el temperamento, la educación o las circunstancias [B 38] espacio-temporales, todo lo cual no se les puede atribuir, no les hubieran mantenido alejados de la tentación. Esta falta de probidad del autoengaño que nos aleja de consolidar en nosotros una genuina intención moral se amplía hacia la falsedad y el engaño de otros, lo cual, aunque no deba llamarse maldad, al menos merece denominarse indignidad y reside en el mal radical de la naturaleza humana, constituye la mácula de nuestra especie que impide desarrollar el germen de lo bueno, como se haría en otro caso, puesto que, al desafinar el discernimiento moral sobre lo que debe tenerse por un ser humano, hace totalmente incierta la imputación externa e interna.

Un miembro del Parlamento británico profirió este aserto en el calor de un debate: “Cualquiera tiene un precio por el que venderse”<sup>17</sup>. De ser esto cierto, lo que cada cual puede resolver por su cuenta, si por doquier no se da virtud alguna para la cual no pueda encontrarse un grado de tentación <VI 39 que sea capaz de derribarla, si el que gane para su partido el espíritu malo o el bueno depende tan sólo de quien más ofrezca y quien pague con más prontitud, entonces podría ser cierto lo que dijo acerca del ser humano el apóstol:

<sup>17</sup> Se trata de Sir Robert Walpole (1676-1745). NOTA DEL TRADUCTOR

[B 39] “No hay aquí diferencia, todos son igualmente pecadores. Tampoco hay ninguno que haga el bien conforme al espíritu de la ley” (*Epístola a los Romanos*, III,26)<sup>18</sup>.

#### ***IV. Del origen de lo malo en la naturaleza humana***

El primer origen es la procedencia de un efecto a partir de su primera causa, es decir, de aquella que no es a su vez efecto de una causa [B 40] del mismo tipo. Puede ser considerado como un *origen racional* o como un *origen temporal*. En el primer significado se considera tan sólo la *existencia* del efecto, en el segundo su *acontecer* y por lo tanto como un suceso referido a su causa en el *tiempo*. Si el efecto se refiere a una causa que está ligada con él según leyes de la libertad, como es el caso con el mal moral, entonces la determinación del arbitrio con respecto a su producción no se piensa como ligada con su determinación en el tiempo, sino sólo en la representación racional y no puede verse derivada de un estado *precedente*, lo cual sí ha de ser así cuando la mala acción <VI 40> como *acontecimiento* en el mundo se refiere a su causa natural. Indagar el origen temporal de las acciones libres en cuanto tales, tal como se haría con los efectos naturales, es por lo tanto una contradicción; e igualmente lo es hacer otro tanto respecto de las índole moral del ser humano en cuanto se considera contingente, porque este fundamento del *uso* de la libertad significa que ha de ser buscado exclusivamente en las representaciones racionales, como ocurre con el fundamento de determinación del libre albedrío en general.

Al margen de cual pueda ser el origen del mal moral en los seres humanos, la imagen menos adecuada de representarse su difusión y prosecución [B 41] entre todos los miembros de nuestra especie y a través de todas las generaciones es que haya llegado hasta nosotros como una *herencia* de los primeros padres<sup>19</sup>, pues cabe decir del mal moral lo que

---

<sup>18</sup> La auténtica prueba de esta sentencia condenatoria de la razón que juzga moralmente no está contenida en este epígrafe, sino en el anterior. Este contiene sólo su confirmación por parte de la experiencia, la cual sin embargo nunca puede descubrir la raíz del mal en la suprema máxima del libre albedrío con respecto a la ley, que precede a toda experiencia en cuanto *acto inteligible*.

A partir de la unidad de la máxima suprema, junto a la ley a la que se refiere, se deja ver por qué el puro enjuiciamiento intelectual del ser humano ha de tener como fundamento la exclusión de algo intermedio entre el bien y el mal, mientras que el enjuiciamiento empírico a partir del *acto sensible* del efectivo hacer u omitir sí puede someterse a ese principio, de suerte que hay un término medio entre ambos extremos, por un lado uno negativo de la indiferencia anterior a cualquier culturización y por otro lado uno positivo de mixtura, en parte bueno y en parte malo.

<sup>19</sup> Las tres Facultades llamadas superiores en las universidades harían comprensible esta herencia, cada una a su manera, a saber, como *enfermedad hereditaria*, como *culpa hereditaria* o como *pecado hereditario*. 1) La *Facultad de medicina* se representaría el mal hereditario como la solitaria, respecto de la cual algunos naturalistas sostienen que, al no encontrarse en ningún otro animal, tendría que haberse dado ya en los primeros padres. 2) La *Facultad de derecho* la vería como la consecuencia jurídica de la toma de posesión de una *herencia* que se nos ha legado pero está gravada con un grave delito, pues el nacer no es sino el heredar el uso de los bienes de la tierra en tanto que son imprescindibles para nuestra permanencia. Por lo tanto hemos de pagar para expiar ese delito y al final se nos despojara de esa posesión mediante la muerte. 3) La *Facultad de teología* consideraría este mal como la participación personal de nuestros primeros padres en la *apostasía* de un rebelde réprobo, ya sea porque nosotros mismos hayamos participado entonces, aunque

el poeta dice acerca del bien: “Escasamente podemos considerar como algo propio el nacimiento, los ancestros y cuanto no hayamos hecho por nosotros mismos”<sup>20</sup>. Cabe observar adicionalmente que, al indagar el origen del mal, inicialmente no tenemos en cuenta todavía la propensión al mismo como pecado potencial, sino sólo el mal efectivo dado en las acciones con arreglo a su posibilidad interna y aquello que ha de converger en el arbitrio para su ejecución. <VI 41>

Si se indaga su origen racional, cualquier acción mala ha de considerarse como si el ser humano hubiera incurrido en ella desde el estado de la inocencia. Pues al margen de cuál haya podido ser su conducta previa y las causas naturales que hayan podido influir sobre él, con todo su acción es libre y no se ve determinada por ninguna de estas causas, por lo que siempre puede y tiene que ser juzgada como un uso *originario* de su libertad. Debería haberse inhibido, al margen de cualesquiera circunstancias temporales y ligazones, ya que por ninguna causa del mundo puede dejar de ser un ser que actúa libremente. Suele decirse con razón que también puede imputarse al ser humano las *consecuencias* de sus acciones pretéritas pero contrarias a la ley, [B 43] pero con ello se quiere decir tan sólo que no era necesario dar ese rodeo y averiguar si las consecuencias pueden ser o no libres, al darse suficiente fundamento para la imputación en la acción libre que fue su causa. Sin embargo, por malo que haya sido alguien hasta el instante inmediatamente anterior a su libre acción, hasta el punto de convertir ese hábito en una segunda naturaleza, no sólo hubiera sido su deber ser mejor, sino que sigue siendo siempre su deber hacerse mejor; por lo tanto también tiene que poder y, de no hacerlo, es susceptible de imputación en el instante mismo de la acción y se halla tan sometido a esa imputación como si dotado con la disposición natural al bien, que es inseparable de la libertad, hubiera transitado del estado de la inocencia hacia el del mal.

Así pues, no podemos cuestionar este acto conforme al origen temporal, sino con arreglo al origen meramente racional, para luego determinar y explicar del mejor modo posible la propensión, esto es, el fundamento subjetivo universal de admitir una transgresión en nuestras máximas, si es que lo hay.

Con esto viene a coincidir el tipo de representación del que se sirven las Escrituras para relatar el origen del mal como un *comienzo* del mismo en el género humano, al presentarlo en una historia donde, sin considerar ninguna condición temporal, aquello que [B 44] según la naturaleza de la cuestión ha de pensarse como lo primero aparece como tal temporalmente. Según las Escrituras, el mal no comienza por una propensión que subyace al mismo como fundamento, porque de lo contrario su comienzo no emanaría de la

---

ahora no seamos conscientes de ello, o sólo ahora, nacidos bajo su gobierno como príncipe de este mundo, consintamos que nos complazcan más sus bienes que el mandato supremo del soberano celestial, sin albergar suficiente [B 42] confianza para zafarnos de ese dominio, por lo que también habremos de compartir su suerte venidera. NOTA DE KANT

<sup>20</sup> Ovidio, *Metamorfosis* XIII, 140-141. Ulises se dirige a la asamblea tras la muerte de Aquiles para defender la superioridad de los méritos personales sobre lo heredado. NOTA DEL TRADUCTOR

libertad, sino por <VI 42> el *pecado*, entendido como la transgresión de la ley moral como *mandato divino*, si bien la situación del ser humano previo a toda propensión al mal se llama estado de *inocencia*. La ley moral se presenta inicialmente como *prohibición* (*Génesis*, II, 16, 17), como ha de serlo entre los seres humanos en cuanto que no son seres puros sino inducidos a tentaciones. Ahora bien, en vez de seguir sin más esta ley cómo un móvil suficiente, el único que es bueno de modo incondicional sin lugar a dudas, el ser humano rebuscó otros móviles (*Génesis*, III, 6) que sólo pueden ser buenos condicionalmente, en cuanto no perjudiquen a la ley y, cuando se piensa la acción como emanando conscientemente de la libertad, se adopta como máxima el seguir a la ley no por deber, sino también atendiendo a otras miras. Con ello comenzó a poner en duda el rigor del mandato que excluye el influjo de cualquier otro móvil y luego a rebajar con sutilezas la obediencia hacia dicho mandato, bajo el principio del amor propio<sup>21</sup>, hasta convertir ese mandato en un simple medio condicionado, [B 45 ] dando así paso a hacer preponderar en las máximas de actuación los estímulos sensibles sobre el móvil de la ley y por lo tanto a que se cometiera el pecado (*Génesis*, III, 6). “Con otro nombre, la fábula hablará de ti”<sup>22</sup>. Que nosotros procedemos así cotidianamente, con lo cual “en Adán hemos pecado” y continuamos haciéndolo, es algo evidente a partir de lo anterior, sólo que en nosotros se presume una propensión innata a la transgresión, mas no en el primer ser humano, al que se le presupone inocencia conforme al tiempo, por lo que su transgresión se llama *caída en el pecado* o *pecado original*, mientras que en nosotros se representa como secuela de la maldad ya innata de nuestra naturaleza. Esta propensión sólo significa que, si queremos encajar en la explicación del mal su *comienzo temporal*, para cada transgresión deliberada habríamos de remontar las fuentes del mal, rebuscando las causas en un tiempo anterior de nuestra vida hasta aquel en donde <VI 43> [B 46] todavía no se hubiera desarrollado el uso racional y por lo tanto hasta una propensión al mal con trasfondo natural, razón por la cual se llama innata. Esto es algo que no resulta necesario, ni siquiera factible, en el caso del primer ser humano, al que ya se representa con plenas facultades en su uso racional, porque de lo contrario ese trasfondo de la propensión al mal tendría que haber sido adquirida; de ahí que su pecado se presente como inmediatamente producido desde la inocencia.

Mas no hemos de buscar ningún origen temporal de una índole moral que debe sernos atribuida, por inevitable que sea este cuando queremos *explicar* su existencia contingente –y por eso mismo las Escrituras den en representarlo así conforme a esta debilidad nuestra.

---

<sup>21</sup> Toda reverencia testimoniada frente a la ley moral sin otorgarle sin embargo en su máxima, en cuanto móvil suficiente de suyo, la preponderancia sobre todos los demás factores determinantes del arbitrio, es un fingimiento hipócrita y la propensión a ello es una falsedad interna, esto es, una propensión a mentirse a uno mismo en la interpretación de la ley moral en perjuicio suyo (*Génesis*, III, 5). A ello se debe que también la Biblia en su parte cristiana denomine desde un principio mentiroso al autor del mal que subyace en nosotros mismos y así caracteriza al ser humano con respecto a lo que parece ser en él la razón principal del mal. NOTA DE KANT

<sup>22</sup> Horacio, *Sátiras* I, 69-70. NOTA DEL TRADUCTOR

Sin embargo, el origen racional de esta disonancia de nuestro arbitrio con respecto al modo en que se admiten en sus máximas móviles subordinados como si tuvieran el rango más elevado, es decir, esta propensión al mal, nos resulta insondable, porque ese mismo origen racional ha de sernos imputado y, por lo tanto, aquel fundamento supremo de todas las máximas precisaría admitir a su vez una mala máxima. El mal sólo puede surgir del mal moral, no de las meras limitaciones de nuestra naturaleza, y sin embargo la disposición originaria, que nadie salvo el ser humano puede pervertir, si se le ha de imputar esa corrupción, es [B 47] una disposición al bien, por lo que no hay ningún fundamento concebible a partir del cual haya llegado hasta nosotros el mal moral.

Esta incomprendibilidad, junto a la determinación más detallada de la maldad de nuestra especie, viene a expresarla las Escrituras en su relato histórico<sup>23</sup>, a través del modo como hace ir por delante al mal en el inicio del mundo, <VI 44> mas no en el ser humano, sino en un *espíritu* cuyo destino era originalmente más sublime. De ahí que el primer comienzo de todo mal sea inconcebible para nosotros al provenir de ese espíritu, [B 48] pero al ser humano sólo se le representa como caído en el mal *a través de la seducción* y, por lo tanto, no como corrompido *desde la base* incluso según la primera disposición al bien, sino como susceptible de una mejora en contraposición a un *espíritu* seductor, es decir, a un ser al que no puede serle contada la carne como atenuante de su culpa. Así las cosas, al ser humano que conserva una buena voluntad con un corazón corrompido, siempre le queda la esperanza de un retorno al bien del que se ha descarriado.

##### **5. Del restablecimiento en su fortaleza de la disposición original hacia el bien**

<Sobre los efectos de la Gracia<sup>24</sup>>

Lo que sea o deba llegar a ser en sentido moral el ser humano, bueno o malo, es algo que ha de hacer o haber hecho *él mismo*. Tanto lo uno como lo otro ha de ser un efecto de su libre albedrío, pues de lo contrario no podría serle imputado ni por lo tanto ser *moralmente* bueno o malo. Al decir que el ser humano fue creado bueno, sólo se quiere decir que el ser

<sup>23</sup> Lo dicho aquí no ha de considerarse como si fuera una interpretación de las Escrituras, lo cual queda fuera de los límites de la competencia de la mera razón. Uno puede explayarse sobre cómo se utiliza moralmente una exposición histórica sin resolver con ello si ese era el sentido que le confirió el escritor o lo ponemos nosotros, con tal de que ese sentido sea verdadero de suyo y al margen de cualquier prueba histórica, siempre que al mismo tiempo sea el único sentido conforme al cual podemos extraer algo para volvernos mejores de un pasaje de las Escrituras que, de lo contrario, sólo sería un estéril incremento de nuestro conocimiento histórico. No ha de discutirse sin necesidad sobre algo y su ascendente histórico, si el hecho de comprenderlo de uno u otro modo no contribuye a mejorar a un ser humano, cuando lo que contribuye a mejorarlo se reconoce sin prueba histórica alguna e incluso ha de reconocerse al margen de ella. El conocimiento histórico que no tiene ninguna relación intrínseca con esto y no se valida para cualquiera <VI 44> pertenece a los *adiafora*, siendo esto algo que cada cual puede tomar como le resulte más ameno. NOTA DE KANT

<sup>24</sup> Como Kant explica en una última nota del presente capítulo redactada para *La religión*, dicho epígrafe devendrá una observación general, una de las cuatro que compondrían los *Parerga* de la religión, tratándose aquí del que versa sobre los *Efectos de la Gracia*. NOTA DEL TRADUCTOR

humano está diseñado para el bien y que la disposición originaria que hay en él es buena, pero sin ser bueno sin más gracias a ella, sino que deviene bueno o malo en función de si acoge o no en sus máximas los móviles que entraña esa disposición, siendo esto algo que ha de quedar por completo en manos de su libre albedrío. [B 49] Suponiendo que para llegar a ser bueno o mejor fuera necesaria una cooperación sobrenatural, ya consistiera esta en una mera eliminación de los obstáculos o en una asistencia positiva, el ser humano ha de hacerse previamente digno de recibirla y *aceptar* esta ayuda, lo que no es poco, es decir, asumir en sus máximas el único incremento positivo de fuerza gracias al cual se hace posible atribuirle el bien y verse reconocido como un ser humano bueno.

¿Cómo es posible que un ser humano malo de modo natural se vuelva bueno por sí mismo? Esto es algo que sobrepasa todos nuestros conceptos, <VI 45> pues ¿cómo puede un árbol malo dar buenos frutos? Sin embargo, tras haberse reconocido que un árbol originariamente bueno con arreglo a la disposición ha dado malos frutos<sup>25</sup> y, como la caída del bien hacia el mal no es más concebible que el restablecimiento del bien a partir del mal, si se considera que este procede de la libertad, [B 50] no hay que cuestionar la posibilidad de esa restauración. Pues, al margen de esa caída, resuena sin merma en nuestra alma el mandato de que *debemos* hacernos mejores; de donde se sigue que también hemos de poder hacerlo, incluso si lo que podemos hacer resulta insuficiente de suyo y con ello sólo nos hacemos susceptibles de una asistencia superior que nos es inescrutable.

Por descontado ha de suponerse aquí que no puede exterminarse o pervertirse un germen del bien que siempre ha subsistido en su entera pureza y que a decir verdad no puede ser [B 51] el amor propio<sup>26</sup>, que adoptado como principio de todas nuestras máximas es justamente la fuente de todo mal. <VI 46> [B 52]

---

<sup>25</sup> El árbol bueno según la disposición no lo es aún de hecho, porque de serlo no podría dar malos frutos. Sólo cuando el ser humano asume en su máxima el móvil inserto en él por la ley moral, es llamado bueno, mientras que el árbol sencillamente es un buen árbol. NOTA DE KANT

<sup>26</sup> Las palabras que pueden ser utilizadas anfibológicamente con un significado totalmente distinto suelen retener por largo tiempo el convencimiento basado en las razones más obvias. Al igual que el *amor* en general, el *amor propio* también puede verse dividido en *amor de benevolencia* o de *complacencia*, y ambos han de ser racionales, como va de suyo. Asumir el primero en la propia máxima es algo natural, pues ¿quién no querría que siempre le vaya bien? Pero este sólo es racional en cuanto por una parte, con respecto al fin, pueda coexistir con el mayor y más perdurable bienestar, y por otra parte se eligen los medios más adecuados para cada uno de esos instantes parciales de felicidad. Aquí la razón desempeña el papel de una mera servidora de la inclinación natural, pero la máxima que se adopta con esas miras no tiene relación alguna con la moralidad. Ahora bien, si se convierte en un principio incondicionado del arbitrio, entonces es la fuente de un inconmensurable conflicto con la moralidad. [B 51] Un amor racional de *complacencia para con uno mismo* puede ser entendido de modo que nos complazcamos en aquellas máximas ya citadas, orientadas a la satisfacción de la inclinación natural, en tanto que ese fin se alcance por el seguimiento de dichas máximas, equivaliendo entonces al amor de la benevolencia para con uno mismo, como cuando a un comerciante le salen bien sus especulaciones mercantiles y que a propósito de las máximas adoptadas para ello se alegra de su perspicacia. <VI 46> Pero sólo la máxima del *amor propio de la complacencia incondicionada*, independiente de la ganancia o la pérdida como consecuencias de la acción, sería de suyo el único principio de un posible contento con uno mismo bajo la condición del sometimiento de nuestras máximas a la ley moral. Ningún ser humano al que no le sea indiferente la moralidad puede albergar una complacencia desprovista de un regusto amargo, si cobra consciencia de que tales máximas no se

Así pues, el restablecimiento de la disposición originaria al bien en nosotros no es la adquisición de un perdido *móvil* hacia el bien, pues al consistir este en el respeto hacia la ley moral nunca podemos perderlo y, de ser esto posible, no lo recuperaríamos nunca. Ese restablecimiento, por lo tanto, es la elaboración de su *pureza* como fundamento supremo de todas nuestras máximas, según la cual esa ley debe ser asumida en el arbitrio como un móvil *suficiente* para determinarlo, sin coaligarlo con otros móviles ni subordinarlo a estos como condiciones de las inclinaciones. El bien originario es la *santidad de las máximas* en el seguimiento de su deber, [B 53] por lo cual el ser humano asume esa pureza en su máxima, aunque no por ello sea santo él mismo, pues entre la máxima y el hecho media todavía un gran trecho, <VI 47> si bien queda encaminado hacia ella en una progresión infinita. La presteza que se vuelve un propósito firme en el cumplimiento de su deber se llama también *virtud*, según la legalidad considerada como carácter empírico suyo: la virtud fenoménica. Tiene por máxima inquebrantable las acciones *conformes a la ley*, al margen de donde se tomen lo móviles precisos para ello. De ahí que la virtud en este sentido se adquiera *poco a poco* y para algunos designa una prolongada costumbre en la observancia de la ley, por la cual el ser humano transita desde la propensión al vicio a una propensión contrapuesta mediante reformas paulatinas de su comportamiento y de la firmeza de sus máximas. Para esto no se precisa un *cambio del corazón*, sino un cambio de las *costumbres*. El ser humano se siente virtuoso, al sentirse firme en máximas encaminadas a observar su deber, aunque no sea por el supremo fundamento de todas las máximas, a saber, por mor del deber, sino que por ejemplo el inmoderado retorna a la mesura por salud, el mentiroso a la verdad por honor, el injusto a la honorabilidad civil por sosiego o lucro, etc. Todo conforme al preciado principio de la felicidad [B 54] Pero que alguien se vuelva, no sólo *legalmente* bueno, sino también *moralmente* bueno -grato a Dios-, es decir, virtuoso conforme al carácter inteligible, la virtud nouménica, cuando reconocer algo como deber no precisa de ningún otro móvil adicional salvo el de la representación del deber mismo, esto no puede producirse mediante una *reforma* paulatina, mientras la base de las máximas persista impura, sino que ha de acontecer por medio de una *revolución* en la intención del ser humano, un tránsito hacia la máxima de la santidad de la

compadecen con la ley moral. A esto se le podría llamar *amor racional* de sí mismo, el cual impide cualquier mezcla de otras causas de contento derivadas de las propias acciones bajo el nombre de una felicidad que ha de procurarse así. Como esto último describe el respeto incondicionado por la ley, ¿por qué se quiere complicar innecesariamente la comprensión del principio contenido en la expresión de un *amor propio* racional pero *moral* sólo bajo esta condición dando vueltas en un círculo? Pues uno sólo puede amarse a sí mismo de modo moral en cuanto sea consciente de su máxima de convertir el respeto a la ley en el supremo principio de su arbitrio. [B 52] Con arreglo a nuestra naturaleza, la felicidad es para nosotros, en cuanto seres dependientes de los objetos de la sensibilidad, lo primero y lo que deseamos incondicionalmente. Y según nuestra naturaleza, si quiere llamarse así en general a todo cuanto nos sea innato, en cuanto seres dotados de razón y libertad, esa misma felicidad no es con mucho lo primero, ni tampoco un objeto incondicionado de nuestras máximas, siéndolo en este caso la *dignidad de ser feliz*, esto es, la concordancia de todas nuestras máximas con la ley moral. Que esta concordancia sea objetivamente la única condición bajo la cual pueda coincidir el deseo de felicidad con la razón legisladora, en esto consiste toda prescripción moral, y el modo de pensar moral consiste en la intención de no desear sino bajo esta condición. NOTA DE KANT

intención; y sólo puede tonarse un ser humano nuevo mediante un tipo de renacimiento y un cambio del corazón similar al de una nueva creación (Juan, III, 5; *Génesis* I, 2).

Pero, ¿si el ser humano está corrompido en el fundamento de sus máximas, cómo es posible que por sus propias fuerzas lleve a cabo esta revolución y se vuelva bueno por sí mismo? Y sin embargo el deber ordena que así sea, siendo así que no nos ordena nada que no nos resulte factible. Esto sólo puede conciliarse si la revolución relativa al modo de pensar y la paulatina reforma de la manera de sentir que pone obstáculos a esa revolución son necesarias, de suerte que han de ser posibles para el ser humano. [B 55] <VI 48> Y así es, si por medio de una resolución única e inmutable invierte el fundamento supremo de sus máximas, revistiendo con ello a un ser humano nuevo, que es un sujeto susceptible para el bien conforme al principio y al modo de pensar, si bien sólo será un ser humano bueno en un continuo obrar y devenir; con esa pureza del principio que adopta como máxima suprema de su arbitrio y la firmeza del mismo puede esperar encontrarse en el camino bueno, aunque angosto, de un constante *progresar* desde lo malo hacia lo mejor.

De aquí se sigue que la formación moral del ser humano no ha de comenzar por una mejora de las costumbres, sino por una transformación en el modo de pensar y por la fundación de un carácter, si bien suele procederse de otro modo [B 56] y se lucha contra el vicio individual dejando intacta su raíz universal. Ahora bien, incluso el ser humano más limitado es susceptible de recibir la impronta de un mayor respeto por una acción conforme al deber, cuanto más la aleje en sus pensamientos de otros móviles que puedan tener influencia sobre la máxima de la acción por amor del amor propio, e incluso los niños también son capaces de localizar la más ínfima huella de mezcolanza con móviles inadecuados, quedando entonces instantáneamente despojada de todo valor moral esa acción ante sus ojos. Esta disposición al bien se cultiva de modo incomparable y se transfiere paulatinamente al modo de pensar invocando el *ejemplo* de seres humanos buenos en lo relativo a su conformidad con la ley, para dejar a sus aprendices morales que juzguen varias máximas por los móviles reales de sus acciones, de suerte que el *deber* por sí mismo vaya cobrando sin más un peso notable en sus corazones. Ahora bien, enseñar a *admirar* las acciones virtuosas por mucho sacrificio que lleven aparejado dista de ser la disposición de ánimo idónea que debe albergar el aprendiz con vistas al bien moral. Pues por muy virtuoso que sea alguien, todo lo bueno que pueda hacer <VI 49> es simplemente deber y hacer su deber no es más que hacer cuanto pertenece al orden moral ordinario [B 57] y por lo tanto no merece verse admirado. Esta admiración es más bien un escrutinio de nuestro sentimiento ante el deber, como si al obedecerlo se lograra algo extraordinario y meritorio.

Pero hay una cosa en nuestra alma que cuando es debidamente captada por nuestros ojos no podemos dejar de considerarla con la más alta admiración y allí donde esta es legítima también enaltece al mismo tiempo el alma, siendo esto la disposición moral originaria que hay en nosotros.

¿Qué es esto que hay en nosotros –puede uno preguntarse a sí mismo- gracias a lo cual nosotros, seres permanentemente dependiente de la naturaleza merced a tantas necesidades, pero que al mismo tiempo nos elevamos tanto por encima de ellas en la idea de una disposición originaria en nuestro interior como para no tener en nada su compendio y considerarnos a nosotros mismos indignos de la existencia si debiéramos quedar absortos en su goce, lo único que sin embargo puede hacernos deseable la vida, contrariando una ley mediante la cual nuestra razón manda imperiosamente sin promesas ni amenazas? La importancia de esta cuestión ha de sentirla íntimamente cualquier ser humano con las aptitudes más comunes, instruido previamente sobre la santidad que subyace a la idea del deber, pero no se haya aventurado a indagar el concepto de la libertad que suministra esta ley<sup>27</sup>; [B 58] e incluso <VI 50> la incomprensibilidad de esta disposición [B 59] que invoca un linaje divino ha de entusiasmar al ánimo y fortalecerlo ante los sacrificios que sólo puede demandarle el respeto hacia su deber. Exaltar con frecuencia este sentimiento relativo al carácter sublime de su destino moral es algo sumamente apreciable como medio para despertar intenciones morales, al oponerse directamente a la propensión innata de invertir los móviles en las máximas de nuestro arbitrio, para restablecer el respeto incondicionado hacia la ley como la suprema condición de todas las máximas a adoptar, restableciendo así en su pureza el orden moral originario entre los móviles y con ello la disposición al bien en el corazón humano.

Pero a este restablecimiento debido a nuestras propias fuerzas, ¿acaso no se opone el principio de la perversión innata del ser humano? [B 60] Sin lugar a dudas, en lo concerniente a su comprensibilidad, es decir, a nuestra *comprensión* de su posibilidad, por cuanto acontece en el tiempo como cambio y en esa medida como algo necesario conforme

<sup>27</sup> Que el concepto de la libertad de la arbitrio no precede en nosotros a la consciencia de la ley moral, sino que sólo se deduce de la determinabilidad de nuestro arbitrio por dicha ley en cuanto mandato incondicionado, es algo de lo que uno puede convencerse pronto, al plantearse si también cobra consciencia segura e inmediatamente de una capacidad para de poder sobreponerse mediante un firme propósito a todos los grandes móviles de la transgresión: “Falaris bien puede ordenar que mientas y hacerte perjurar aproximando al toro” (Juvenal, Sátiras, VIII, 81-82). Cada cual habrá de confesar que *no* sabe si, llegado el caso, no flaqueara en su propósito. Pero sin embargo el deber le manda incondicionalmente: *debe* permanecer fiel a ese propósito y de ahí *concluye* con razón que también ha de *poder* y su arbitrio es por tanto libre. Quienes fingen hacer totalmente comprensible esta cualidad insondable, recurren a un artificio a través del término *determinismo*, el principio de determinación del arbitrio por fundamentos internos suficientes, como si la dificultad consistiera en conciliar este principio con la libertad, en lo cual no piensa nadie, cuando en realidad se trata de ver cómo conciliar el *predeterminismo* con la libertad, puesto que, según el primero las acciones arbitrarias en cuanto sucesos tienen sus fundamentos determinantes en un *tiempo precedente* que con cuanto contiene no está ya bajo nuestro poder, mientras que según la libertad tanto la acción como su contrario <VI 50> ha de estar bajo el poder del sujeto en el momento del acontecer: esto es lo que uno quiere comprender y nunca se comprenderá.

<Adición a la segunda edición> Asociar el concepto de *libertad* con la idea de Dios como un ser *necesario* no entraña dificultad alguna, porque la libertad no consiste en la contingencia de la acción, en absoluto determinada por fundamentos, es decir, [B 59] en el indeterminismo, de suerte que a Dios hubiera de serle igualmente posible hacerlo bueno o lo malo, si su acción hubiera de llamarse libre, sino en la espontaneidad absoluta, que sólo peligra en el predeterminismo, donde el fundamento determinante de la acción está *en el tiempo precedente*, de tal modo que ahora la acción ya no está bajo *mi* poder, sino en manos de la naturaleza y me determina irremediamente. Como en Dios no es imaginable sucesión temporal alguna, esta dificultad desaparece. NOTA DE KANT

a las leyes naturales, cuyo contrario sin embargo debe representarse al mismo tiempo como algo posible por libertad bajo leyes morales, con lo que no se contraponen por tanto a la posibilidad de ese mismo restablecimiento. Pues si la ley moral ordena que ahora *debemos* ser mejores seres humanos, se sigue ineludiblemente que también hemos de *poder* serlo. La tesis del mal innato no es de ninguna utilidad en la *dogmática* moral, ya que sus prescripciones contienen idénticos deberes mantenidos con igual fuerza tanto si hay o no en nosotros una propensión innata a la transgresión. En la *ascética* moral esta tesis se limita a decir que <VI 51> en la formación moral de la congénita disposición moral no podemos partir de una inocencia connatural a nosotros, sino del supuesto de una maldad del arbitrio al asumir máximas contrarias a la disposición moral originaria, contraponiéndose sin cesar a esta propensión inextirpable. Comoquiera que esto sólo lleva a un progreso infinito de lo peor hacia lo mejor, se sigue que la conversión de la intención en un ser humano malo [B 61] hacia la de uno bueno ha de consistir en la transformación del supremo fundamento interno de asumir todas sus máximas conforme a la ley moral, en cuanto este nuevo fundamento, el nuevo corazón, sea él mismo inmutable. A convencerse de esto no puede llegar el ser humano de modo natural, ni cobrando consciencia de ello ni tampoco por la prueba del comportamiento vital llevado hasta entonces, porque le resulta a él mismo insondable la hondura de su corazón, el primer fundamento subjetivo de sus máximas; sin embargo, ha de poder *esperar* llegar al camino que le conduce a ello y que le indica una intención mejorada en su fundamento, consiguiéndolo por el empleo de sus *propias* fuerzas, porque debe hacerse un buen ser humano, pero sólo ha de juzgarse como *moralmente* bueno lo que pueda imputársele como hecho por él mismo.

Contra esta exigencia de auto-mejora, bajo el pretexto de una incapacidad natural para la faena moral, la razón recurre a todo tipo de ideas religiosas impuras, entre las que se cuenta la de imaginar a Dios mismo considerando el principio de felicidad como suprema condición de sus mandatos. Todas las religiones pueden dividirse en dos clases: las *peticionarias de favor* o del simple culto y la religión *moral* o del *buen comportamiento vital*. Con arreglo a la primera, [B 62] o bien el ser humano se las promete muy felices pensando que Dios le puede hacer eternamente feliz por la remisión de sus culpas, sin ser necesario que él haga nada para *volverse un mejor ser humano*, o bien, si esto no le parece posible, Dios podría *hacerle un ser humano mejor*, sin que él haya de hacer nada a ese respecto salvo *rogar* por ello y esto, ante un ser que lo ve todo, equivale a un simple *desear*, siendo así que, si el mero desear fuera eficaz, entonces cualquier ser humano sería bueno. Pero conforme a la religión moral, <VI 52> con la que sólo se corresponde la cristiana entre todas las religiones públicas dadas, el principio fundamental es que cada cual ha de hacer cuanto quede a su alcance para volverse mejor y sólo entonces, si no ha enterrado su talento innato (Lucas, XIX, 12-16), cuando ha utilizado la disposición originaria hacia el bien para devenir mejor, puede esperar que cuanto excede su capacidad se vea completado por una cooperación superior. Tampoco es en absoluto necesario que el ser humano sepa en qué consiste dicha cooperación; acaso sea inevitable que, si el modo cómo sucede fuer revelado en cierta época, seres humanos diferentes de otra época se

hayan hecho conceptos distintos de ella [B 63] con toda sinceridad. Pero entonces vale también este principio: “No es esencial, ni por tanto necesario, que cada cual sepa cuanto Dios hace o ha hecho en pro de su beatitud”, pero sí es sustancial saber *lo que él mismo ha de hacer* para tornarse digno de esa asistencia<sup>28</sup>.

\* \* \*

La razón, consciente de su incapacidad para satisfacer su demanda moral, se extiende hasta ideas exaltadas que podrían colmar esa carencia, pero sin atribuírselas como una ampliación de sus dominios. No discute la posibilidad o la realidad de sus objetos, pero no puede acogerlos en sus máximas de pensar o de actuar. Cuenta incluso con que, si en el insondable campo de lo sobrenatural aún hay algo más que pueda hacerse comprensible, algo que sin embargo fuese necesario como complemento de la incapacidad moral, ese algo desconocido quedará disponible para su buena voluntad con una fe que podría llamarse *reflexionante*, en lo tocante a su posibilidad, puesto que la fe *dogmática*, al proclamarse como un *saber*, le parece poco sincera o temeraria; pues retirar las dificultades ante lo que de suyo es firme desde un punto de vista práctico, no deja de ser un asunto anejo (*parergon*), si esas dificultades atañen a cuestiones transcendentales. En lo relativo al perjuicio de estas ideas *moral-transcendentes*, cuando se pretende introducir en religión, <VI 53> [B 64] su efecto sería en siguiente: *fanatismo*, por presunta experiencia interior: efectos de la Gracia; 2) *superstición*, por la presunta experiencia externa: milagros; 3) *iluminismo*, o ilusión de los adeptos, por la imaginaria clarificación del entendimiento con respecto a lo sobrenatural: misterios; 4) *taumaturgia*, por los osados intentos de actuar sobre lo sobrenatural: medios de la Gracia. Todos ellos son puros desvaríos de una razón que sobrepasa sus límites con un propósito presuntamente moral y grato a Dios.

Por lo que atañe al último epígrafe del presente artículo, la invocación de los efectos de la Gracia es uno de estos desvaríos y no puede admitirse entre las *máximas* de la razón, si esta se mantiene dentro de sus límites; como en general nada de orden sobrenatural, porque justamente en esa linde cesa todo uso racional.

Hacerlos cognoscibles *teóricamente*, haciendo ver que son efectos de la Gracia y no efectos naturales internos, es algo imposible, porque nuestro uso del concepto de causa y efecto no puede ser ampliado por encima de los objetos de la experiencia, más allá de la naturaleza. La suposición de un uso *práctico* de esta idea es totalmente auto-contradictoria. Pues para ser utilizada supondría una regla del bien que nosotros mismos hemos de *hacer* para conseguir algo en sentido práctico. Pero aguardar un efecto de la Gracia significa justamente lo contrario, a saber, que el bien moral no sería un acto nuestro, sino el acto de otro ser que sólo podemos *obtener no haciendo nada*, lo que resulta contradictorio. Así

---

<sup>28</sup> Esta observación general del último epígrafe es la primera de los anexos con que culminan cada uno de los cuatro capítulos de la *Religión dentro de los límites de la razón* y que se podrían titular así: 1) Sobre los efectos de la gracia, 2) Milagros, 3) Misterios, 4) Medios de la Gracia. Por decirlo así, son como *Parerga* de dicha obra, al no estar dentro de ella, pero colindar con ella. NOTA DE KANT

pues, podemos admitir tales efectos como algo incomprensible, mas no asumirlos en nuestras máximas ni en el uso teórico ni en el práctico.

