

## EL MAL Y LA GRACIA

BIBLIOTECA HERDER

LEONARDO RODRÍGUEZ DUPLÁ

## EL MAL Y LA GRACIA

La religión natural de Kant

Herder

*Diseño de portada:* Purpleprint Creative

© 2019, *Leonardo Rodríguez Duplá*

© 2019, *Herder Editorial, S. L., Barcelona*

ISBN: 978-84-254-4170-7

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra ([www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com)).

*Imprenta:* XXXXXXXXX

*Depósito legal:* B - XXXX - 2019

*Printed in Spain - Impreso en España*

**Herder**

[www.herdereditorial.com](http://www.herdereditorial.com)

# ÍNDICE

|                                                                                            |           |
|--------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Prólogo .....</b>                                                                       | <b>13</b> |
| <b>I. ¿Qué es el mal radical? .....</b>                                                    | <b>23</b> |
| 1. Una novedad inesperada .....                                                            | 23        |
| 2. El mal radical como acto inteligible .....                                              | 26        |
| 3. El mal radical como propensión al mal .....                                             | 29        |
| 4. El mal radical como autoengaño .....                                                    | 34        |
| <b>II. ¿Por qué sostiene Kant que el hombre es malo? .....</b>                             | <b>39</b> |
| 1. Planteamiento .....                                                                     | 39        |
| 2. Cómo es posible conocer la maldad de una acción .....                                   | 42        |
| 3. Cómo es posible conocer la maldad de un hombre .....                                    | 44        |
| 4. Cómo es posible saber que todos los hombres<br>son malos .....                          | 48        |
| 5. Balance y prospectiva .....                                                             | 55        |
| <b>III. Cristología racional .....</b>                                                     | <b>59</b> |
| 1. Planteamiento del problema .....                                                        | 59        |
| 2. El «segundo experimento» kantiano .....                                                 | 61        |
| 3. Algunas dificultades que ha de superar<br>la lectura crítica del Nuevo Testamento ..... | 64        |
| 4. La devaluación kantiana de la figura de Cristo .....                                    | 67        |
| 5. Cristo como arquetipo moral .....                                                       | 75        |
| 6. La imitación de Cristo como problema .....                                              | 83        |
| 7. La triple ejemplaridad moral de Cristo .....                                            | 86        |

|                                                                                                    |     |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| <b>IV. Doctrina filosófica de la gracia</b> .....                                                  | 97  |
| 1. Reparos a la teoría kantiana de la gracia .....                                                 | 97  |
| 2. El estado de la cuestión .....                                                                  | 101 |
| 3. El lugar sistemático de la teoría de la gracia<br>en la filosofía de la religión kantiana ..... | 105 |
| 4. La incapacidad natural del hombre .....                                                         | 110 |
| 5. La crítica de Kant a la concepción tradicional<br>de la gracia .....                            | 117 |
| 6. El postulado de la gracia .....                                                                 | 124 |
| 7. Las funciones de la gracia .....                                                                | 130 |
| 8. La gracia como misterio .....                                                                   | 132 |
| 9. Conclusión .....                                                                                | 138 |
| <b>V. Ecclesiología racional</b> .....                                                             | 143 |
| 1. La compañía de los otros hombres como factor<br>de corrupción moral .....                       | 143 |
| 2. La comunidad ética .....                                                                        | 149 |
| 3. El estado de naturaleza en sentido jurídico<br>y en sentido ético .....                         | 152 |
| 4. El deber <i>sui generis</i> de fundar la comunidad ética .....                                  | 157 |
| 5. El pueblo de Dios .....                                                                         | 163 |
| 6. La Iglesia visible y la invisible .....                                                         | 167 |
| 7. Los rasgos distintivos de la Iglesia verdadera .....                                            | 172 |
| 8. La «particular debilidad» de la naturaleza humana .....                                         | 175 |
| 9. La historia religiosa de la humanidad .....                                                     | 179 |
| <b>VI. Exégesis bíblica</b> .....                                                                  | 185 |
| 1. El problema .....                                                                               | 185 |
| 2. Nuestra hipótesis .....                                                                         | 191 |
| 3. La praxis exegética kantiana .....                                                              | 194 |
| 4. Los principios de la exégesis<br>neotestamentaria kantiana .....                                | 202 |
| 5. El papel de los eruditos escrituristas .....                                                    | 209 |
| 6. El marcionismo de Kant .....                                                                    | 212 |

|                                                                  |                |
|------------------------------------------------------------------|----------------|
| <b>VII. Razón y revelación .....</b>                             | <b>219</b>     |
| 1. Discrepancias sobre la actitud de Kant hacia la religión .... | 219            |
| 2. El método seguido en el libro sobre la religión .....         | 223            |
| 3. El círculo de la religión racional .....                      | 229            |
| 4. El círculo de la religión revelada y sus divisiones .....     | 236            |
| 5. Valoración de la imagen de los círculos concéntricos .....    | 241            |
| 6. Razón y revelación .....                                      | 246            |
| <br><b>Bibliografía .....</b>                                    | <br><b>255</b> |
| Fuentes .....                                                    | 255            |
| Literatura secundaria .....                                      | 256            |

A la memoria de mi madre

## PRÓLOGO

El 12 de octubre de 1794 —poco más de un año después de que viera la luz el libro de Kant *La religión dentro de los límites de la mera razón* y cuando ya circulaba su segunda edición aumentada— el famoso filósofo recibía una comunicación oficial firmada por Johann Christoph von Woellner, ministro de asuntos religiosos del rey Federico Guillermo II, en la que se le acusaba de «desfigurar y envilecer diversas doctrinas capitales y fundamentales de la Sagrada Escritura y del cristianismo» y se le conminaba a cambiar de actitud so pena de tener que afrontar «infaliblemente disposiciones desagradables» (VII 6).<sup>1</sup> Además, se le exigía que ofreciera explicaciones de su conducta a la mayor brevedad.

La respuesta de Kant no se hizo esperar. En su escrito de justificación sostenía, entre otras cosas, que a su libro no cabía acha-

1. Citaremos a Kant por la edición de la Academia de Berlín, con indicación de volumen y página. En este caso la cita está tomada del prólogo de *El conflicto de las facultades*, publicado por Kant en 1798, cuando el rey Federico Guillermo II ya había fallecido. En dicho prólogo se reproduce tanto el escrito firmado por Woellner como la respuesta del propio Kant. Sobre los pormenores del conflicto de Kant con la censura prusiana puede verse la documentada introducción de Bettina Stangneth a su edición de *La religión dentro de los límites de la mera razón* (Hamburgo, Felix Meiner, 2003), que en este punto asume los resultados de las investigaciones históricas de Peter Krause.

carle desprecio alguno por el cristianismo, por la sencilla razón de que en él no se ocupaba de esta religión, sino únicamente de «la religión natural» (VII 8), es decir, de la doctrina que en materia religiosa la razón puede elaborar por sí misma, sin necesidad de apelar a la autoridad de la revelación.

Esta alegación de Kant resulta, de entrada, sorprendente. Basta hojear el libro censurado para comprobar que en él se alude constantemente a los dogmas principales de la fe cristiana y se hace un uso abundante de pasajes bíblicos, de algunos de los cuales se ofrecen elaboradas exégesis. Sin embargo, vistas las cosas con mayor detenimiento, se comprueba que al filósofo no le faltaba razón al afirmar que su libro no versaba propiamente sobre el cristianismo. Como él mismo explica en el prólogo a la segunda edición de la obra, la religión natural puede ser elaborada con arreglo a dos métodos diferentes. Al primero podemos llamarlo método *constructivo*. La razón se vale aquí únicamente de sus propios recursos y, partiendo de ellos, trata de formular los contenidos de una doctrina religiosa universalmente válida. Un ejemplo de este modo de proceder lo encontramos ya en el «Canon de la razón pura» de la primera *Crítica*, donde la razón llega a formular los postulados de la existencia de Dios y la inmortalidad del alma sin recurrir a doctrinas reveladas. El segundo método es *reconstructivo*. Aquí la razón tiene en cuenta los dogmas de la religión positiva y prueba a justificarlos desde su propia perspectiva. Tal es el método utilizado por Kant en la mayor parte de su libro sobre la religión. Este modo de proceder no contradice la previa decisión metodológica de poner entre paréntesis la pretensión de verdad de la revelación, pues lo que se hace justamente es poner a prueba esa pretensión, no darla por supuesta. Se trata, en efecto, de averiguar en qué medida los contenidos dogmáticos del cristianismo y las enseñanzas de la Biblia pueden ser reconstruidos y asumidos por la razón autónoma. Es al fruto de ese trabajo de reconstrucción a lo que Kant llama religión natural.

Los resultados alcanzados por este método reconstructivo son muy llamativos. Kant llegará a proponer dobletes racionales de muchos de los contenidos del cristianismo sometidos a examen, como el pecado original, la figura de Cristo, la Iglesia por él fundada o la necesidad de la gracia. Pero por más que dialogue con el cristianismo, Kant no se pronuncia sobre el valor de la *revelación* cristiana en cuanto tal, pues aquí se trata únicamente de proponer una doctrina religiosa «dentro de los límites de la *mera razón*». Por consiguiente, la afirmación kantiana de que su libro no contiene un pronunciamiento sobre el cristianismo sino solo sobre la religión natural es, contra lo que podía parecer, exacta. Pues aunque del cristianismo procedan múltiples incitaciones para la reflexión racional, la razón se reserva siempre en esta obra la última palabra, al tiempo que guarda un prudente silencio sobre el valor de la revelación como fuente de conocimiento independiente. El cristianismo, como religión revelada, es el interlocutor elegido por Kant, no su tema.

Comprensiblemente, el ensayo kantiano de reconstrucción racional de los contenidos dogmáticos del cristianismo despierta hoy el interés de numerosos estudiosos, que se preguntan por el potencial de esta vertiente de la filosofía kantiana como fundamento de la reflexión teológica.<sup>2</sup> No se trata de un asunto meramente académico, pues no faltan quienes plantean la cuestión de la aplicabilidad de los principios kantianos a la existencia religiosa vivida en el seno de las comunidades de fe históricas.<sup>3</sup> Y también hay quien propone recurrir a la religión natural como base desde la que potenciar el diálogo ecuménico e interreligioso, ya que,

2. Cf. por ejemplo W. Thiede (ed.), *Glauben aus eigener Vernunft? Kants Religionsphilosophie und die Theologie*, Gotinga, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004; G. Essen y M. Striet (eds.), *Kant und die Theologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2005.

3. Véanse las contribuciones de la parte tercera de la obra colectiva: C. L. Firestone y S. R. Palmquist (eds.), *Kant and the New Philosophy of Religion*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 2006.

tratándose de una doctrina puramente racional, debería ser compartida por todos los participantes en ese diálogo.<sup>4</sup>

Este interés por la filosofía de la religión kantiana es relativamente reciente. El libro de Kant sobre la religión provocó múltiples reacciones de sus contemporáneos, las cuales iban desde el entusiasmo (Schiller) hasta la indignación (Goethe). Sin embargo, tras la muerte del filósofo, acaecida en 1804, la llama de la controversia no tardó en apagarse y la religión natural kantiana fue cayendo en el olvido, eclipsada primero por las filosofías especulativas de la religión del idealismo alemán y luego por la crítica de la religión del siglo XIX. Ni siquiera la famosa vuelta a Kant propiciada por el neokantismo en el último tercio de ese siglo alteró esta situación, pues el interés de esta corriente de pensamiento se orientó sobre todo a la lógica trascendental y a la teoría del conocimiento kantianas como fundamento de la teoría de la ciencia. Y tampoco se reavivó el interés por la filosofía de la religión kantiana con ocasión del giro hacia una interpretación metafísica de Kant promovido por autores como Heimsoeth y Heidegger en la tercera década del siglo XX.

Los obstáculos que durante tanto tiempo impidieron la recepción de la reflexión kantiana sobre la religión, y aun hoy siguen dificultándola, son de distinta índole. A menudo se ha sostenido que las piezas teóricas fundamentales de la religión natural kantiana están gravadas con dificultades internas insuperables. Los blancos preferentes de este tipo de críticas han sido la doctrina del mal radical y la concepción kantiana de la gracia. También ha sido frecuente afirmar que la posición expuesta en el libro sobre la religión no tiene encaje posible en el proyecto crítico kantiano; se trataría de un cuerpo extraño del que es mejor prescindir. En esta opinión tiene gran parte el tenaz prejuicio antimetafísico de la

4. Cf. A. Winter, *Der andere Kant. Zur philosophischen Theologie Immanuel Kants*, Hildesheim, Olms, 2000, p. 47.

interpretación neokantiana. Kant es leído unilateralmente a la luz de la primera *Crítica*, y en consecuencia se destaca en él su condición de debelador del teísmo tradicional. Quienes dan crédito a estas objeciones a la coherencia interna y externa de *La religión dentro de los límites de la mera razón* tienden a considerar esta obra como un texto marginal en el corpus kantiano, escrito cuando los años de plenitud intelectual de su autor ya habían quedado atrás. Hacia el final de su vida, Kant habría querido reconciliarse con el pietismo de su infancia, o quizá ponerse a resguardo de las insidias de la ortodoxia religiosa de su tiempo, pese a que con ello se apartaba de los motivos inspiradores de su obras filosóficas capitales. Otras veces se le atribuyen motivos más peregrinos, como el deseo de aplacar los escrúpulos religiosos de su criado Lampe.

Sin embargo, en los años setenta del pasado siglo se inició una nueva fase en la historia de la recepción de la filosofía de la religión kantiana, marcada esta vez por su carácter reivindicativo. El deshielo lo provocó la publicación del libro de Allen Wood *La religión moral de Kant*.<sup>5</sup> El crítico norteamericano defendía en esta obra tanto la coherencia interna de la religión natural kantiana como su continuidad con las obras anteriores del filósofo, y no dudaba en afirmar que Kant entendía «la filosofía crítica como un enfoque *religioso*».<sup>6</sup> No tardó en seguirle el estudioso canadiense Michel Despland,<sup>7</sup> quien además destacaba la conexión entre la fe racional y la concepción de la historia en el planteamiento kantiano. Desde que vieran la luz esas dos obras pioneras, el caudal

5. Cf. A. W. Wood, *Kant's Moral Religion*, Ithaca (NY), Cornell University Press, 1970. Un antecedente interesante lo constituyen los artículos sobre la filosofía de la religión y de la historia de Kant publicados en los años cincuenta por Emil Fackenheim y luego recogidos en su libro *The God Within. Kant, Schelling, and Historicity*, Toronto, University of Toronto Press, 1996.

6. *Ibid.*, p. 2.

7. Cf. M. Despland, *Kant on History and Religion*, Montreal, McGill-Queen's University Press, 1973.

de publicaciones sobre la filosofía de la religión kantiana no ha dejado de crecer en el ámbito académico anglosajón y, aunque con algún retraso, también en el europeo continental, especialmente en Alemania.<sup>8</sup>

Que la atención prestada a este aspecto de la filosofía kantiana haya aumentado mucho no significa que haya acuerdo acerca de su valor. Hoy la crítica especializada se encuentra dividida en dos grandes tendencias de signo contrario, a las que se suele aplicar las etiquetas de «tradicional» y «afirmativa».

La interpretación tradicional es denominada así por ser heredera de la actitud de rechazo hacia la filosofía de la religión kantiana que, según hemos visto, ha sido dominante hasta no hace mucho. Reaparece aquí la acusación de incoherencia; se insiste en el abandono definitivo del teísmo por parte de Kant; se sostiene que el filósofo reduce la religión a ética, de suerte que su libro sobre la religión no añadiría nada esencial a sus obras de filosofía moral; se propugna una interpretación secularizada del bien supremo, que es visto, no como una meta trascendente, sino como un objetivo que ha de ser alcanzado en el curso de la historia. Se ha de tener presente, sin embargo, que entre los autores a los que, por economía, suele reunirse bajo la etiqueta de tendencia interpretativa tradicional se registran también discrepancias sustanciales. Por ejemplo, unos críticos ven en Kant a un pensador ateo, otros a un agnóstico, otros a un deísta.<sup>9</sup>

8. Véanse, como muestra, los siguientes trabajos de revisión bibliográfica: N. Fischer, «Zur neueren Diskussion um Kants Religionsphilosophie», *Theologie und Glaube* 2 (1993), pp. 170-192; G. Cavallar, «Kants Religionsphilosophie im Spiegel neuerer Arbeiten», *Zeitschrift für philosophische Forschung* 52 (1998), pp. 460-470; A. U. Sommer, «Neuerscheinungen zu Kants Religionsphilosophie», *Philosophische Rundschau* 54 (2007), pp. 31-53.

9. Cf. P. J. Rossi y M. Wreen (eds.), *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, Bloomington (IN), Indiana University Press, 1991. La mayor parte de los autores de los ensayos reunidos en este volumen preconizan el enfoque tradicional.

Por su parte, las interpretaciones afirmativas se caracterizan por otorgar gran relevancia a la filosofía de la religión de Kant, considerándola una clave imprescindible para entender el sentido del proyecto crítico kantiano en su conjunto. La religión natural no es un galimatías incomprensible, sino el fruto de una cuidadosa elaboración filosófica. Kant es visto como un pensador genuinamente religioso, muchos de cuyos atisbos son aprovechables por la reflexión teológica contemporánea. De hecho, muchos de los críticos que propugnan una interpretación afirmativa tienden a subrayar la consonancia entre filosofía crítica y cristianismo. Tanto la concepción kantiana de la historia, insuficientemente atendida por la interpretación tradicional, como el aprecio del filósofo por la fe eclesial confirmarían este parecer.<sup>10</sup>

Al elaborar este libro hemos tenido en cuenta numerosas aportaciones realizadas por investigadores pertenecientes a las dos tendencias descritas, pero sobre todo hemos recurrido al examen directo de los textos del propio Kant, buscando en ellos la luz que aclare el sentido y valor de la religión natural y ayude a zanjar las discrepancias entre los intérpretes. Este modo de proceder nos ha permitido avanzar hacia una comprensión de la filosofía de la religión kantiana, algunos de cuyos rasgos distintivos se enuncian a continuación.

En primer lugar, hemos alcanzado el convencimiento de que la concepción religiosa defendida por Kant se apoya en argumentos de naturaleza estrictamente filosófica, y no responde por tanto a prejuicios más o menos inconscientes o al deseo de congraciarse con la ortodoxia religiosa. En particular, hemos intentado reconstruir los complejos argumentos que le llevan a proponer sus doc-

10. Cf. C. L. Firestone y S. R. Palmquist (eds.), *Kant and the New Philosophy of Religion*, *op. cit.*, una colección de ensayos que puede considerarse la réplica, en clave afirmativa, a la obra citada en la nota anterior. La extensa introducción de los editores ofrece además un panorama muy documentado de la historia de la interpretación de Kant en lengua inglesa.

trinas del mal radical y de la necesidad de la gracia. (La teoría del mal radical es el aspecto más conocido, seguramente también el más controvertido, de la filosofía de la religión de Kant. A su teoría de la gracia, en cambio, se le ha prestado menos atención, en parte por haber sido objeto de persistentes malentendidos que han dificultado su recepción. El título de nuestro trabajo indica ya la importancia decisiva que la interpretación aquí propuesta reconoce a estas dos piezas teóricas). También hemos intentado sacar a la luz los principios racionales que guían la exégesis bíblica practicada por el filósofo. En segundo lugar, creemos posible mostrar que la filosofía de la religión kantiana constituye un cuerpo teórico coherente, libre de las contradicciones internas que tantas veces se le han achacado. Además, ese cuerpo teórico encaja orgánicamente en el conjunto de la filosofía kantiana del período crítico, por una parte, y por otra enlaza con sus escritos de filosofía de la historia. El más profundo tratamiento kantiano del problema del progreso de la humanidad en el curso de la historia universal se encuentra, en efecto, en la parte tercera del libro sobre la religión.

Lo que se acaba de decir sugiere una gran cercanía a las interpretaciones afirmativas. Sin embargo, existe un rasgo compartido por la mayoría de los intérpretes de esa orientación del que deseamos distanciarnos expresamente. Muchos de ellos tienden a una visión excesivamente armonizadora de la relación entre cristianismo y filosofía crítica. Nosotros, en cambio, creemos que esa relación es mucho más compleja de lo que suele suponerse, y en todo caso no creemos que pueda considerarse a Kant un filósofo cristiano, a menos que se utilice esta expresión en un sentido tan lato que le haga perder valor descriptivo. Este punto será abordado especialmente en los capítulos dedicados a la cristología racional y la relación entre razón y revelación.

Es necesario dejar atrás la falsa disyuntiva que obliga a elegir entre un Kant cristiano y un Kant ajeno a la religión. En la filosofía de Kant hay una dimensión genuinamente religiosa, solo que la

fe racional por él propugnada no puede identificarse con el credo de ninguna comunidad de fe histórica. Hay, eso sí, coincidencias parciales entre la religión natural y las religiones positivas, sobre todo el cristianismo. Esto se debe en gran medida a que el cristianismo ha sido, según vimos, el interlocutor elegido por el filósofo a la hora de elaborar su propia religión natural; pero también obedece al hecho de que Kant ha logrado identificar elementos constitutivos de toda existencia religiosa auténtica. Uno de ellos es la exigencia de una *sinceridad* absoluta, no solo en las declaraciones públicas y actos de culto externo, sino también y sobre todo en el fuero interno de cada sujeto religioso.<sup>11</sup> Dado que la religión natural ha de practicarse, según Kant, en el seno de una Iglesia (que es la configuración histórica de la imprescindible «comunidad ética»), este énfasis en la importancia de la sinceridad comporta la exigencia del mayor grado de *libertad*, tanto en las relaciones entre los miembros de la comunidad de fe como en la relación de esa comunidad con el poder político. Pero solo hay verdadera libertad y asunción sincera de la fe allí donde se reconoce el papel decisivo que desempeña la *razón* en el seno de la existencia religiosa.<sup>12</sup> Otra de las contribuciones de valor permanente de la filosofía kantiana es su énfasis en la dimensión *moral* de la experiencia religiosa. No es verdad que Kant reduzca la religión a ética, pero sí sostiene que solo accede a la perspectiva auténticamente religiosa quien recorre la ardua senda del compromiso moral. Mencionemos, por último, el protagonismo del tema de la *esperanza*. Conviene no olvidar que el conjunto de la reflexión kantiana en materia religiosa es un intento de dar una respuesta filosófica a la pregunta «¿qué me cabe esperar?». La respuesta ofrecida tiene una clara

11. No es casual que Bettina Stangneth haya dado a su estudio sobre la filosofía de la religión kantiana el título *Cultura de la sinceridad* (cf. B. Stangneth, *Kultur der Aufrichtigkeit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2000).

12. «[...] una religión que sin reparo declara la guerra a la razón a la larga no se sostendrá contra ella» (VI 10).

dimensión trascendente, por cuanto remite a una vida venidera en la que se alcance la síntesis de virtud y felicidad a la que aspira nuestra naturaleza; pero también se refiere a la necesaria aspiración a crear un orden social más justo y pacífico.

Evidentemente, los rasgos que acaban de recordarse (sinceridad, libertad, crítica racional, compromiso moral, esperanza) no son toda la religión, pero han de estar presentes, según Kant, en toda religión. En esa medida, son un elemento de contraste que facilita la crítica de las deformaciones religiosas. El filósofo aplicó esta vara de medir a la religión institucionalizada de su tiempo. Pero sería un error pensar que esos criterios no valen también para nuestra época; como también lo sería excluir de antemano que la teología contemporánea pueda beneficiarse en alguna medida de la recepción crítica del enfoque kantiano.

Algunos capítulos de este libro han sido escritos de manera independiente, cuando aún no existía el proyecto de integrarlos en una exposición global de los grandes temas de la religión natural kantiana. Esto explica que haya en el libro algunas reiteraciones, por ejemplo en lo relativo al método aplicado por Kant. Desde un punto de vista literario, esto puede juzgarse un defecto. Sin embargo, hemos preferido mantener la mayor parte de los pasajes en los que se vuelve sobre cuestiones ya tratadas, pues esto facilita el que los distintos capítulos puedan leerse por separado, con arreglo a los particulares intereses de cada lector. Quien, por ejemplo, sienta interés por la interpretación kantiana de la figura de Cristo o por su concepción de la gracia, puede acudir directamente a los capítulos correspondientes, sin necesidad de leer el libro en su integridad.

# I

## ¿QUÉ ES EL MAL RADICAL?

### 1. UNA NOVEDAD INESPERADA

Nada tiene de extraño que la doctrina del mal radical, expuesta por Kant en la primera parte de su libro sobre la religión, fuera recibida por algunos de sus más eminentes contemporáneos con una mezcla de estupor e indignación. En cuanto recuperación filosófica de la idea del pecado original, esa doctrina ponía en tela de juicio la confianza ilustrada en el progreso imparable de la humanidad.<sup>1</sup> La hipótesis mítico-religiosa de la corrupción insanable de la naturaleza humana era vista por el pensamiento ilustrado como una peligrosa antigualla que, de no ser rechazada, perpetuaría la ilusión de la necesidad de una intervención externa —de Dios o del soberano absoluto, según que se miren las cosas de tejas arriba o de tejas abajo— que redimiera al hombre de su condición miserable. El que el dogma cristiano del pecado original se presentara ahora «dentro de los límites de la mera razón» lo hacía aún más pernicioso, pues suponía que también la confianza ilustrada en

1. Ernst Cassirer ha sostenido que el pecado original es el enemigo común frente al que cierran filas las distintas orientaciones del pensamiento ilustrado. Cf. E. Cassirer, *Die Philosophie der Aufklärung*, Tübinga, J. C. B. Mohr, 1932, p. 188 [trad. cast.: *Filosofía de la Ilustración*, México, FCE, 32013].

el progreso era, a su vez, un dogma; y, puestos a elegir entre dos dogmas incompatibles, forzoso era reconocer que el de la maldad humana contaba con un apoyo empírico abrumador.

Pero la doctrina del mal radical no solo era inaceptable para quienes se hallaban imbuidos del espíritu de la época, sino que era asimismo completamente inesperada para cualquiera que estuviera familiarizado con la filosofía kantiana. En las obras publicadas por Kant hasta entonces no existía, en efecto, alusión alguna al mal radical. Es más, ciertos rasgos muy conocidos de la filosofía crítica, sobre los que volveremos más tarde, parecían excluir por principio que podamos llegar a pronunciarnos con certeza sobre el valor moral de la conducta del hombre. Al sostener ahora que el hombre es malo por naturaleza, Kant parecía contradecirse flagrantemente. Esto supuesto, no sorprende la aspereza de algunas reacciones. Se recordarán las palabras, tantas veces citadas, que ya en junio de 1793, al poco de aparecer la primera parte del escrito kantiano sobre la religión, escribía Goethe a Herder:

Tras haber empleado una larga vida en purificar su manto filosófico de los prejuicios que lo ensuciaban, Kant lo ha embadurnado ignominiosamente con la mancha afrentosa del mal radical, para que también los cristianos se sientan atraídos a besar su orla.<sup>2</sup>

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

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

de su pensamiento<sup>3</sup> y el sesgo pesimista y desengañado de su personalidad.<sup>4</sup>

No deberíamos recurrir de entrada a este tipo de explicaciones. Es claro que la tradición luterana, con su énfasis en la corrupción de la naturaleza humana por el pecado de los primeros padres, hubo de ser intensamente recibida por Kant, que creció en un ambiente pietista.<sup>5</sup> Pero esta explicación tiene el inconveniente de no explicar lo más llamativo: por qué un filósofo que osó someter a crítica la religión revelada e incluso devaluó sin ambages la figura de Cristo, había de detener su ímpetu crítico precisamente ante el pecado original, es decir, ante el más «antipático» y difícil de explicar de los dogmas. Antes de recurrir al manido tópico del pietismo, y desde luego antes de acusar a Kant de buscar una componenda con el cristianismo oficial, debería preguntarse si no hay en el texto kantiano elementos *argumentativos* de peso que hablen en favor de la sorprendente tesis de la maldad humana. Y otro tanto cabe decir del alegado pesimismo kantiano. Por más que ese pesimismo sea innegable, y aun rayano en la misantropía, la cuestión es averiguar si se trata de un puro rasgo del carácter heredado, algo así como un humor del que no se es ni responsable ni dueño, o si, por el

3. Cf. por ejemplo O. Reboul, *Kant et le problème du mal*, Montreal, Presses de l'Université de Montréal, 1971, pp. 17-26. La obra de referencia para las fuentes dogmático-teológicas de Kant sigue siendo J. Bohatec, *Die Religionsphilosophie Kants in der «Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft»*, Hamburgo, 1938 (reimpr. Hildesheim, Olms, 1966). También debe tenerse en cuenta el importante trabajo de A. Winter, «Theologiegeschichte und literarische Hintergründe der Religionsphilosophie Kants», en F. Ricken y F. Marty (eds.), *Kant über Religion*, Stuttgart, Kohlhammer, 1992, pp. 17-51.

4. Sobre el pesimismo moral de Kant, véase J.-L. Bruch, *La philosophie religieuse de Kant*, París, Aubier-Montaigne, 1969, pp. 40-48.

5. Con todo, Manfred Kühn ha puesto en duda que el pietismo de la casa paterna haya dejado huellas profundas en el pensamiento de Kant. Cf. M. Kühn, *Kant. Eine Biographie*, Múnich, Beck, 2003, p. 57 [trad. cast.: *Kant. Una biografía*, Madrid, Acento, 2013].