

Julio Quesada\*

## La filosofía del mal en Kant: un «pensamiento-límite»

### RESUMEN

Frente a la posición escolástica dominante hasta el siglo XVIII que consideraba el mal como ausencia de *ser*, Kant denuncia el mal como realidad existente, no meramente lógica, cuyo carácter negativo proviene de su oposición al deber moral. Kant nos va a decir que «el mal es contraposición real, no simplemente una carencia». Este carácter ontológico del mal pone en tela de juicio la visión moderna del Progreso: éste no es el desenlace «natural» del devenir humano, ya que es posible también progresar en el mal, como abundantemente ha probado la historia, incluso la reciente. De ahí la necesidad de replantearse el ser del hombre, a la luz de su responsabilidad trascendental. Si hay razones para el optimismo, no descansan en una fe ciega en el hombre, sino en su capacidad moral para superar su propia inclinación al mal.

*Palabras clave:* MAL, KANT, ONTOLOGÍA, NEGATIVIDAD, PROGRESO, MODERNIDAD, TELEOLOGÍA, RESPONSABILIDAD MORAL.

### ABSTRACT

In opposition to the scholastic view dominant until the 18<sup>th</sup> Century, that evil was but the absence of *being*, Kant maintains that evil is actual reality, not merely logical, and that its negative character lies in its opposition to moral duty. Kant asserts that «evil is real contrariety, not simply deficiency». This ontological character of evil challenges the modern idea of progress: Progress is not the «natural» course of events, since it is also possible to progress in evil, as history –even recent history– has proved abundantly. Therefore, the question of the being of man must be reformulated in the light of his transcendental responsibility. Whether there are reasons for optimism, they cannot be based on the faith in man, but on his moral capability to overcome his own tendency to evil.

*Keywords:* EVIL, KANT, ONTOLOGY, NEGATIVITY, PROGRESS, MODERNITY, TELEOLOGY, MORAL RESPONSIBILITY.

---

\* Universidad Autónoma de Madrid, España.

## El Holocausto como «problema ontológico»

Quiero comenzar mi exposición con *Las flores del mal* de Baudelaire, cuya primera edición data de 1857. Su primera página y primer poema está dedicado «Al lector». Los doce últimos versos dicen así:

Más, entre los chacales, las panteras, los linceas,  
Los simios, las serpientes, escorpiones y buitres,  
Los aulladores monstruos, silbantes y rampantes,  
En la, de nuestros vicios, infernal mezcolanza.  
¡Hay uno más malvado, más lóbrego e inmundo!  
Sin que haga feas muecas ni lance toscos gritos  
Convertiría, con gusto, a la tierra en escombros  
Y, en medio de un bostezo, devoraría al Orbe;  
¡Es el tedio! –anegado de un llanto involuntario,  
Imagina cadalsos, mientras fuma su yerba.  
Lector, tú bien conoces al delicado monstruo,  
–¡Hipócrita lector –mi prójimo–, mi hermano!<sup>1</sup>

Estas flores enfermizas, como el mismo poeta califica a sus poemas, están dedicadas a su maestro, Teófilo Gautier. Nada de particular, si no fuera porque la poesía de Gautier tenía un «imperativo poético»: «Más vale la barbarie que el aburrimiento».

Investigadores de nuestra civilización, como Georges Steiner y Zygmunt Bauman han llamado la atención sobre este aspecto del problema del mal: 1) que la *modernidad* encierra en sí misma el itinerario que nos lleva a Auschwitz, y 2) que por tal modernidad ambos autores entienden tanto *profundo tedio*, *vacío* o *Ennui*, como fabricación en serie y *actividad febril*<sup>2</sup>.

Nuestro poeta de la noche y de los prostíbulos tuvo sobre su propio suelo cultura, sobre la refinada vida civilizada que se vivía en París, una intuición que los filósofos estudiarán y desarrollarán: la profunda relación entre el tedio, lo rutinario, la mecanización de nuestras vidas, y esa válvula de escape que se esconde en el corazón del hombre y en el corazón de la fábrica de la cultura, y

<sup>1</sup> Charles Baudelaire: *Las flores del mal*. Traducción de Antonio Martínez Sarrión. Madrid, Alianza, 1982, p. 14.

<sup>2</sup> G. Steiner: *En el castillo de Barbasul*. Madrid, Guadarrama/Punto Omega, 1977. Zygmunt Bauman: *Modernidad y holocausto*. Traducción de Ana Mendoza. Madrid, Sequitur, 1998.



que sueña con cadalsos. Pero el poeta avisa, y esto es lo filosóficamente decisivo para nuestro análisis, que este hombre que sueña con devorar al mundo no tiene nada de diabólico, no lanza gritos, ni lanza espumarajos por la boca, ni siquiera huele a azufre. Tan sólo se trata de un hombre corriente, acaso hasta de un buen padre de familia: tan sólo se trata de un modélico Funcionario del Tedio, simplemente estamos hablando de un *burócrata*.

Pero, ¿qué tiene que ver la burocracia con el problema del mal? Después de *Eichmann en Jerusalén*<sup>3</sup>, libro de donde Hannah Arendt recoge los pormenores del famoso proceso contra este nazi, diseñador directo de la planificación de la muerte de aproximadamente un millón de judíos; después de la investigación que llevó a cabo Hannah Arendt empezamos a comprender que Baudelaire tenía razón, aunque las autoridades de su tiempo no sólo no lo creyeran, sino que el tribunal correccional de París condenara la primera edición de *Las flores del mal*, suprimiendo seis poemas por falta de moralidad. Ahora sabemos de qué estaba enfermo ese funcionario modélico: era *banal*. Es decir, que lo que Arendt viene a subrayar es que detrás de Eichmann no hay ningún instinto diabólico, especialmente perverso, ni se trata de un estúpido sino de un hombre con carrera; de ahí que defina a este mal como *mal banal*, y, de ahí, a su vez, el significativo subtítulo de esta obra *Ensayo sobre la banalidad del mal*. «Fue», escribe, «como si aquellos últimos minutos resumieran la lección de la terrible *vaciedad del mal*, ante la que las palabras y el pensamiento se sienten impotentes». A la luz de esto —Eichmann sólo estaba «cumpliendo órdenes», aunque él trataba de que las víctimas no sufrieran «demasiado» (mentiras del acusado, comprobadas por parte de los fiscales) parecería, entonces, como si el secreto del mal, que viene preocupando desde Epicuro hasta nuestros días, fuera que carece de misterio.

En lo tocante al problema del mal tal y como se ha expresado en el siglo XX, no estamos ante un *drama* sino ante una *tragedia*: y es la conclusión de Arendt y Baumann, ya que la *civilización* puede perfectamente dejar de pensar aunque siga conectada, corazón de la *modernidad*, a una razón que sabe cómo solucionar problemas *técnicos* del tipo de la Solución Final.

---

<sup>3</sup> Hannah Arendt: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal*. Traduce Carlos Ribalta. Barcelona, Lumen, 1967, pp. 413, 414, 363, 397-398. También puede verse *La vida del espíritu*, pp. 13-15.



El mal banal no es ausencia de racionalidad moderna, sino la puesta en práctica del dominio del *saber* sobre el *pensar*, dicho de otro modo, la solución a la que llegaron los nazis después de planteado «el problema» por Hitler en 1941 –carta que recibe Heydrich el 31 de julio de Hermann Göring para que preparase «la solución general [*Gesamtlösung*] del problema judío, en la zona de influencia alemana en Europa», y que presentara una «propuesta general [...] para la ejecución de la tan deseada Solución Final [*Endlösung*] del problema judío»<sup>4</sup> no hubiera sido posible sin la profunda alianza moderna que se da entre *burocracia y técnica*. Gasear y quemar a 24.000 personas en un solo día de agosto de 1944, y en un sólo campo de exterminio, es lo que a la filosofía le obliga a *sorprenderse*, vamos a decirlo con Aristóteles, ante lo que este suceso histórico, auténtico *giro copernicano* del mal, tiene de *aportía*.

Si resulta, como nos parece, que filósofos e historiadores (como Heidegger y Nolte<sup>5</sup>) no desean encarar el recuerdo del horror de frente, la razón no hay que buscarla exclusivamente desde la perspectiva nacional alemana: ¿cómo enseñar lo que pasó en Auschwitz y Treblinka?, qué lugar tienen los campos de la muerte en una historia de Alemania cuando lo que se pretende, precisamente, es «reescribir» la historia para que todo aparezca como políticamente correcto (recordemos lo que criticábamos en el proyecto docente: la cohabitación entre «hermenéutica» y «relativismo nihilista» cuando se afirma que no hay hechos en sí sino sólo «inter-pretaciones», da lugar a la desaparición de las diferencias entre «verdugos» y «víctimas»), sino, más bien, en el carácter ontológico que encierra el problema del mal.

El Holocausto como «*problema ontológico*» quiere decir que le tenemos que decir definitivamente adiós a nuestros educados, civilizados, fantasmas cartesianos; que la hipótesis del «genio maligno» ha tomado, o debería tomar, a la luz de los crímenes en masa cometidos en el siglo XX, una prioridad ontológica porque atañe directamente al ser de nuestra civilización. Ya no dudamos, sino que encaramos una sospecha corrosiva: ni el Holocausto, ni los asesinatos llevados a cabo por el formidable aparato de Stalin montado en torno a la NKVD<sup>6</sup>, pueden seguir representándose, para mantener el tipo frente al

<sup>4</sup> *Eichmann en Jerusalén*, pp. 121 y ss.

<sup>5</sup> Julio Quesada: *El nihilismo activo. Genealogía de la modernidad*, pp. 193-225.

<sup>6</sup> La forma en que se asesinaron a miles de personas en Bielorusia, entre 1937 y 1940, mediante el tiro en el cuello o en el cráneo (así aparecieron en las tumbas colectivas), demuestra que



resto del mundo y ante nuestra propia conciencia, como si sólo se trataran de «desvíos» aislados en la recta marcha hacia el progreso que, debemos recordar, es como se autodefine filosóficamente la esencia de la modernidad basada en la *razón*. Pero el Holocausto no es un inesperado cáncer que brota por arte de magia en el saludable cuerpo de la civilización occidental, sino, todo lo contrario, ese acontecimiento histórico nos *desvela* el rostro de una verdad pavorosa que no queremos admitir: el rostro oculto de nuestra propia sociedad.

Como nos ha revelado quien estuvo allí, Primo Levi<sup>7</sup>, *Auschwitz* debemos estudiarlo, «entenderlo», desde el punto de vista moderno: el sistema de fábricas. Identidad y diferencia: en vez de producir mercancías, los seres humanos ocupaban el lugar de la materia prima. Su producto final era la muerte, obiedad desgraciada; pero lo obvio es más profundo aunque fuera el modelo social de vida moderna, es decir, producción de muertes en tanto concepto de productividad cuya economía evaluaba sistemáticamente tanto las «unidades», como el «tiempo», que los equipos especializados especificaban en las tablas de producción de cada sección del campo de exterminio. Lugar que hubiera sido otro si en su horizonte, o paisaje de producción, no se alzaran las chimeneas, otro símbolo del sistema moderno de fábricas, de donde salía humo acre, como describe Primo Levi, producido por la cremación de la carne humana. Y de igual forma que la red de ferrocarriles alemanes, envidia de todo el mundo, llevaba puntual y eficazmente el cargamento de un lado a otro, también esta misma red de comunicación llevaba la materia prima hasta las fábricas. Las víctimas que eran gaseadas inhalaban bolitas de ácido prúsico, producidas por la avanzada tecnología química alemana. Los crematorios fueron diseñados por ingenieros. Las torturas que nos harían progresar científicamente fueron calculadas por eminentes médicos. La burda ideología del partido nazi fue re-fundada filosófica, histórica y jurídicamente por magníficos profesores universitarios al completo servicio de este sistema de producción. En fin, los administradores se hicieron cargo de montar y poner en marcha la dinámica que fluidificaría todos estos compartimentos, auténtica división del trabajo, y que dará lugar a esa vitoreada «precisión alemana», alma mater del sistema burocrático que funcionó

---

el método nazi ya había sido puesto en práctica, con el mismo metodismo y eficacia, en la URSS. Zygmunt Bauman: *Modernidad y holocausto*, pp. 304-305.

<sup>7</sup> Primo Levi: *Si esto es un hombre*. Traduce Pilar Gómez Bedate. Barcelona, 1997.

con tanto entusiasmo y eficiencia en la transmisión y sagrada obediencia de órdenes, aunque fueran las más descabelladas.

Por supuesto que no estamos afirmando que la civilización moderna sea la «condición suficiente» del Holocausto, pero sí su «condición necesaria». Lo que queremos subrayar es que el problema del mal, tal y como se expresa históricamente en Auschwitz, sería imposible sin esta *racionalización metódica* de la muerte. Método que atañe al ser de la modernidad tecno-burocrática en seis aspectos fundamentales:

- 1) La *Administración* (no la estúpida y maligna y visceralidad de Hitler contra los judíos) pone en marcha una *planificación* que el espíritu *burocrático* lleva a cabo con una meticulosidad tan rígida como eficiente.
- 2) El *Ejército* puso en acción esta máquina de destrucción bajo el sello de la también vitoreada *disciplina e insensibilidad* de la *precisión* militar «prusiana»<sup>8</sup>.
- 3) La *Industria* transformó los campos de la muerte en fuentes de *ahorro* que funcionaban como fábricas: «Los cadáveres eran tratados como materia prima», escribe Primo Levi, «de la que se extraía el oro de los dientes, los cabellos como materia textil, las cenizas como fertilizantes agrícolas». Todo estaba calculado con una «locura geométrica». El *Block 29* del campo, nos recuerda, tenía siempre las ventanas cerradas porque era el

---

<sup>8</sup> Bastaría recordar lo que Nietzsche escribía al principio de la 1a. Intempestiva a propósito de la guerra franco-prusiana: «Por otro lado, en nuestro caso no cabe hablar de una victoria de la cultura alemana, [...] La cultura alemana ni siquiera ha coadyuvado al éxito de las armas. Una disciplina militar rigurosa, una valentía y tenacidad naturales, una superioridad de los mandos, una unidad y una obediencia entre los mandados, en suma, unos factores que nada tienen que ver con la cultura son los que nos han proporcionado la victoria sobre unos adversarios a los que les faltaba lo más importante de esos elementos: sólo de una cosa cabe admirarse y es que eso que ahora se da a sí mismo en Alemania el nombre de «cultura» haya entorpecido tan poco, imponiéndose en su camino, los requisitos militares necesarios para alcanzar un gran éxito; quizás haya actuado así únicamente porque consideró que por esta vez le resultaba más ventajoso el mostrarse servicial. Pero si eso que en Alemania se autodenomina «cultura» se le permite seguir creciendo y proliferando, si se lo malcría alentando en ello la halagadora ilusión de que ha salido victorioso, entonces tiene fuerza, como he dicho, para extirpar el espíritu alemán –y quién sabe si luego podrá hacerse ya algo con el cuerpo alemán sobrante!». Traducción de A. Sánchez Pascual. Madrid, Alianza, 1988, pp. 26-27.



*Frauenblock*, es decir, el *prostíbulo* servido por las muchachas polacas y reservado a los *Reichsdeutsche*<sup>9</sup>.

- 4) La *Banca* —lo hemos podido comprobar hoy día tras las reclamaciones y denuncias de supervivientes y familiares judíos despojados de sus bienes— se encargó de hacer desaparecer legalmente los *ahorros* de los judíos, bien invirtiéndolos directamente en la industria de guerra o ya mandándolos a la «neutral» Suiza.
- 5) El *Partido* abonó, filosófica y políticamente, la creencia en una *ciencia alemana* como destino o misión histórica, cuyo cumplimiento exigía la transformación de la virtud del *honor* en *lealtad* al *Führer*. La individualidad de la conciencia, como en una *cadena de montaje*, era absolutamente impensable.
- 6) Y la *Iglesia católica* (aunque en general todas las iglesias) santo y seña de la civilización occidental en tanto piedad y ayuda al prójimo, se abstuvo de intervenir desde el púlpito ante sus fieles. *Galileo* seguía excomulgado, pero con *Hitler* firmaron convenios.

Se trata de todo un *dispositivo* calculado racionalmente, causas-efectos, para resolver lo que según Hannah Arendt era el verdadero problema de la Solución Final: *¿cómo vencer la «piedad animal» que sienten los hombres normales ante el sufrimiento físico?*<sup>10</sup>. Ahí es donde interviene lo que Max Weber denominó «*el honor del funcionario*», al que hemos aludido anteriormente, virtud que consiste en su capacidad para llevar a cabo «a conciencia» las órdenes de la autoridad superior. No inconscientemente, sino procurando que esa puesta en práctica de las órdenes coincidiera con sus propias convicciones; de forma, pues, que el honor del funcionario consiste en una síntesis perfecta, sin el menor resquicio de duda, entre «una elevada disciplina moral» y «la negación de uno mismo»<sup>11</sup>. Y por esta transformación moral del honor pudo Eichmann, una y otra vez, insistir en que él no sólo estaba obedeciendo una orden, sino que estaba acatando la ley.

<sup>9</sup> Primo Levi: *op. cit.*, pp. 206, 54 y 34.

<sup>10</sup> Hannah Arendt: *Eichmann en Jerusalén*. Cap. 6, pp. 121 y ss.

<sup>11</sup> H. H. Gerth y C. Wright Mills (eds.): *From Max Weber*. Londres, Routledge & Kegan Paul, 1970, p. 95.

Hannah Arendt, con mucha perspicacia, comenta al respecto que la ley del funcionariado *Füherprinzip*, era «una parodia» del «imperativo categórico de Kant» ya que esta ley apoyaba la *subordinación burocrática* en lugar de la *autonomía individual*; «actúa como si el fundamento de tu actuación fuera el mismo que el del legislador o el de las leyes de la tierra»<sup>12</sup>.

Pues bien, en la medida que los hombres (no hablamos de «asesinatos natos», lo que resolvería nuestro problema) han logrado vencer esta piedad en el marco del acatamiento a una ley positiva, podemos decir que no ya la modernidad ha fracasado, sino algo mucho más profundo, y, de ahí, que denominemos a esta cuestión como «problema ontológico» porque lo que ha estallado es el propio ser del hombre tal y como lo creíamos: incapaz de atacar deliberadamente el principio del bien que, eso se suponía, fundamentaba a nuestra sociedad. El Holocausto es la demostración de que la civilización ha fracasado, de que la civilización moderna no puede en ningún momento salvarnos de nuestra propia imaginería del terror, de que «civilización» y «barbarie» (en la conjunción que la época moderna nos ha brindado como parte del progreso) parecen ser las dos caras de una misma moneda. Esta es la verdad pavorosa que nos cuesta trabajo admitir. Y es en este sentido en el que podemos decir que no estamos en una época «postmoderna», sino y como advertía George Steiner *En el castillo de Barbazul*, en una peligrosa «poscultura» puesto que ya hemos conseguido, técnicamente, *construir* el Infierno aquí en la tierra, dejando muy atrás «el orden y las simetrías más importantes de la civilización occidental»<sup>13</sup>.

A partir de esta conciencia necesitamos, de nuevo, la ayuda del viejo Kant porque si ha habido un *filósofo* que, como la última mujer de Barbazul, se ha atrevido a encarar lo que había tan celosamente guardado en aquella habitación del castillo, ese *filósofo*, a mi juicio, no es otro que Kant. Ya nadie puede dudar de que lo que tan celosamente guarda nuestra razón bienpensante –*Nihil est sine ratione*– en ese «cuarto oscuro de la conciencia» –la expresión es de Nietzsche en *Verdad y mentira en sentido extramoral*– es la realidad, la positividad, del mal.

### El mal o ¿qué es el hombre?

Nuestro método de trabajo consistirá, por un lado, en señalar algunos de los momentos decisivos en la obra de Kant, en donde el problema del mal y su

<sup>12</sup> Hannah Arendt: *Eichmann en Jerusalén*, p. 137.

<sup>13</sup> George Steiner: *En el castillo de Barbazul*, pp. 50-51.



realidad nos ofrecen un hilo conductor del pensamiento kantiano. Por otra parte, pero siempre al hilo de la cuestión central, el mal, nos proponemos dar una respuesta a las críticas postmodernas (postilustradas) que pretenden estar justificadas en la siguiente tesis: siendo la razón moderna el marco fundacional de la misma civilización que ha dado lugar al Holocausto, es lógico pensar que la modernidad y sus filósofos han fracasado. Nosotros queremos preguntarnos, una vez que hemos encarado la realidad del mal tal y como históricamente se nos ha develado en el siglo XX, si acaso en autores modernos e ilustrados como Kant, no habían razones filosóficas de sobra (que fueron olímpicamente desatendidas por el propio devenir de la historia de la filosofía), como para haber sido mucho más precavidos respecto de las razones de una modernidad, históricamente triunfadora y triunfante, que siguió creyendo filosófica y políticamente que el mal sólo era «ausencia» de ser o de bien.

He aquí nuestra respuesta anticipada: hay filósofos modernos que nunca arrojaron la toalla respecto del problema del mal, razón tanto de sus dudas sobre la marcha en línea recta del progreso, como de que, ahora, tengamos que revisar la famosa cuarta pregunta kantiana acerca del hombre. Si anteriormente habíamos dicho que el problema del mal es de orden ontológico, creo que no nos costará ningún trabajo extra reconocer que lo que ahora está en juego es, precisamente, la esencia del hombre, es decir, la *subjetividad humana* en el plano de su *inteligibilidad* en tanto facultad de conocer, de pensar y de actuar.

Intentamos ir más allá (o más acá, depende de la perspectiva) de Heidegger. Ya no se trata únicamente del *problema metafísico* de la *imaginación* como *Ab-grund*, abismo o sin-fondo, de la fundamentación de la metafísica y del hombre y sus autopresentaciones de un «yo estable y permanente» en tanto «*correlato*» de todas nuestras representaciones<sup>14</sup>, ahora se trata, más bien, de encarar con Kant la posible zona oscura que, desde «¿qué es el hombre?», reclama insistentemente nuestra atención hacia lo que no se deja subsumir tan fácilmente en un concepto de racionalidad cuya fundamentación depende, precisamente, de negar la realidad ontológica del mal como parte esencial del hombre. *El mal radical* y la hipótesis de la «*voluntad maligna*» que aparecen nítidamente en la obra kantiana, significa el descubrimiento de una *tierra ignota* o, dicho con uno de mis novelistas preferidos, que Kant se ha internado en el corazón de las

---

<sup>14</sup> Martin Heidegger: *Kant y el problema de la metafísica*, § 34, p. 162.



tinieblas de la propia razón humana, que ha tenido el verdadero atrevimiento de aventurarse en el pensamiento y gritar ¡abismo a la vista! Y nadie podría decir que no nos advirtió, desde su propio pesimismo ilustrado, acerca del *límite* que representaba, en plena época de las luces, el descubrimiento de nuestras íntimas *fuerzas negativas* que con toda su *positividad* de fuerzas reales podían poner serios obstáculos al proceso de la civilización. Es esta actitud ante lo que nos limita lo que separa radicalmente a Kant de Heidegger. Pues es de sobra conocido que quizás nadie como Heidegger (acaso Nietzsche) supo señalar el *abismo de la metafísica* desde un riguroso análisis *ontológico* de la existencia: el abismo del ser, la *nada* camuflada en nuestra admirada y conquistadora *razón suficiente*<sup>15</sup>; pero esta nada no es negativa sino *positiva*, como positivamente real es la fuerza de sentido opuesto que se nos opone. Lo que queremos decir es que el abismo que Heidegger descubre sólo tiene una dimensión ontológica, mientras que en Kant el abismo o sin-fondo de la razón es de carácter *metafísico y moral* en tanto atracción del vacío –des-fundamentación– que viene a provocar el descubrimiento de que el mal pertenece a la esencia del hombre y es inseparable de la historia. Esta «guardia» que Kant monta es otro ejemplo más de la diferencia entre «filosofía» y «teología» porque aquélla no va detrás de su señora cogiéndole la cola, sino delante con una antorcha<sup>16</sup>.

El problema del mal puede arruinar el fundamento de la metafísica y el ser de lo que entendemos por el hombre y, de ahí, que alcance su onda expansiva al fundamento de nuestras creencias en tanto *animales racionales*. La *radicalidad* con que Kant ha planteado este problema nos obliga a deletrear filosóficamente el problema del mal y sacar algunas consecuencias.

#### *Las magnitudes negativas y la metafísica*

Hasta bien entrado el siglo XVIII el problema del mal había estado dominado por la teoría escolástica que desontologizaba el mal en tanto «ausencia» de ser. Vamos a recordar un ejemplo muy oportuno antes de explicar qué significa «magnitud negativa» en Kant. En *La ciudad de Dios*, libro XI, capítulo XVIII, leemos: «Belleza del universo que, merced a la ordenación de Dios, se hace más patente por la oposición de los contrarios»<sup>17</sup>. San Agustín expone con una

<sup>15</sup> Recuerdo que he trabajado a fondo esta cuestión en *El nihilismo activo. Genealogía de la modernidad*.

<sup>16</sup> I. Kant: «Para la paz perpetua» en *En favor de la Ilustración*, p. 337.

<sup>17</sup> San Agustín: *La ciudad de Dios*, pp. 715-716.



brillante claridad el núcleo teológico en el que nuestra cultura ha justificado la *imposibilidad* de que Dios hubiera creado a seres cuya *malicia* no redundara en el bien. El orden del universo está lleno de *antítesis-oposita* («un hermosísimo canto de variadas antítesis»). Este término, señala Agustín, pertenece al empleo de la retórica en tanto «ornamentos preciosos de la elocución, que en latín reciben el nombre de opuestos, o, con más precisión, *contrastos (contraposita)*»<sup>18</sup>. Y pone varios ejemplos sacados de la *Segunda carta a los corintios* de san Pablo: «Somos los impostores que dicen la verdad, los desconocidos conocidos de sobra, los moribundos que están bien vivos, los penados nunca ajusticiados, los afligidos siempre alegres, los pobretones que enriquecen a muchos, los necesitados que todo lo poseen»<sup>19</sup>.

En resumen, «*la oposición de contrarios*», tal y como aquí se concibe la oposición, contribuye a la *elegancia* del lenguaje, mediante la que la belleza del universo *se realza*, por la oposición de contrarios, «no de palabras, sino de realidades». Por lo que san Agustín admite que él únicamente está desarrollando la verdad de la antítesis proclamada en la Biblia: «*Frente al mal está el bien; frente a la vida, la muerte; frente al honrado, el malvado. Contempla las obras de Dios: todas de dos en dos, una corresponde a la otra*»<sup>20</sup>.

En 1763 Kant escribe el *Ensayo para introducir las magnitudes negativas en filosofía*<sup>21</sup>. Su intención era abordar un concepto muy conocido en matemáticas pero totalmente ajeno a la filosofía. Kant era consciente que por primera vez la oposición de los contrarios recibía un tratamiento filosófico al margen de los prejuicios de la teología y teodicea, situación que ha ocasionado multitud de fallos y de falsas interpretaciones<sup>22</sup>. Kant quiso echar luz sobre la retórica de los contrarios que realzan el bello orden del universo, exponiendo algunos problemas en donde «la falsa metafísica elude de buen grado, porque aquí la estupidez erudita no logra tan fácilmente como de costumbre, hacer pasar las fantasmagorías por solidez»<sup>23</sup>.

<sup>18</sup> San Agustín: *op. cit.*, p. 716. Énfasis mío.

<sup>19</sup> San Agustín: *op. cit.*, p. 716.

<sup>20</sup> San Agustín: *op. cit.*, p. 716. Énfasis mío.

<sup>21</sup> I. Kant: *Opúsculos de filosofía natural*. Traduce Atilano Domínguez. Madrid, Alianza, 1992.

<sup>22</sup> I. Kant: *op. cit.*, pp. 119-120.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 121.

Kant distingue dos tipos de oposición: *lógica* (OL) y *real* (OR) es de la que, hasta ahora, se habría ocupado la filosofía. De la misma cosa se afirma y se niega algo a la vez. Su consecuencia es «nada». *Nihil negativum irrepresentabile*, tal y como obliga el principio de contradicción. Ejemplo: «Un cuerpo que esté en movimiento es algo, un cuerpo que no esté en movimiento también es algo. Pero un cuerpo que esté en movimiento y, al mismo tiempo, no lo esté, no es nada». Mientras que la OR tiene otra explicación: se trata de dos predicados de una cosa que se oponen pero no en virtud del principio de contradicción, A y no-A, sino que lo que produce es un *algo* (*cogitable*). Así, por ejemplo, una fuerza que imprime movimiento a un cuerpo en una dirección, y una fuerza igual en dirección contraria, no se contradicen y son posibles como predicados de un solo cuerpo. La consecuencia es la *quietud*, que no hay que entender como ausencia de movimiento, sino el resultado de una verdadera oposición. Quiere esto decir, pues, que «Una cosa se opone a otra: una de ellas *suprime* lo que ha sido puesto por la otra». Ahora bien, esta supresión no es un *nihil negativum irrepresentabile*, sino *nihil negativum representabile*. También aquí la consecuencia es «nada», pero no una nada absoluta, imposible de pensar, sino un *algo* como la *quietud* en mecánica o el cero en matemáticas.

Todos los ejemplos señalados por san Agustín, el malo frente al bueno, la muerte frente a la vida, etcétera, no podrían entrar dentro de la categoría de oposición real o *Realrepugnanz* porque, en realidad, no se trata de una verdadera oposición. El negativo de la contradicción lógica es no-A, una nada en sí y por sí que sólo expresa el rechazo de la contradicción respecto a lo establecido en A. Pero, en cambio, los opuestos reales son positivos y, por esta razón, en la verdadera oposición no existe contradicción sino contrariedad entre extremos que son los dos positivos, aunque en la expresión simbólica uno de ellos se indique como el «contrario negativo» del «positivo». Bastaría esta consideración para comprender que nos movemos en un plano muy diferente de donde san Agustín desarrolló su solución al problema del mal. Este no puede tener un origen positivo, salvo que pensemos alguna vez (lo que rechaza san Agustín) que la oposición entre el bien y el mal esconda una auténtica *Realrepugnanz* que nos obligaría a revisar los fundamentos de la creación del hombre y, obviamente, el ser de nuestra civilización.



Kant quiso que el filósofo aprendiera algo útil del empleo de las magnitudes negativas en matemáticas. El surtido de ejemplos de oposiciones reales demuestra, ya en esta época precrítica, lo que la *Crítica del juicio* nos dará a conocer: su tremenda imaginación, su inagotable riqueza de pensamiento. Amanecer y atardecer; avanzar y retroceder; subir y bajar; deber y haber; etcétera, son ejemplos de oposiciones verdaderas o reales. Pero Kant puso más empeño en el primer capítulo en las cantidades positivas y negativas en matemáticas, es decir, en las magnitudes precedidas por el signo (+) o (-). El filósofo, así como el teólogo, y muy especialmente, como veremos más adelante, la imprudente teodicea, han de entender que aunque cabe hablar en matemáticas de «el atardecer es un amanecer negativo», o «el bajar, un subir negativo», así como que «el retroceder, un avanzar negativo», y, hablando de dinero en el banco, cuando estamos en débito consideramos que «el debe» es «un capital negativo»<sup>24</sup>, sin embargo, recalca Kant, el bajar no se distingue del subir como A de no-A, sino que es tan positivo como el subir, y contiene en sí mismo, sólo unido al propio subir, la causa de una negación.

La conclusión, lejos de ser algo baladí o que sólo afecte a las ciencias, resulta de vital importancia para el problema del mal. Ontológicamente no pueden existir cosas que sean negativas en sí, o sea, negaciones en general, porque lo que realmente niega o anula la consecuencia de algo es, en sí mismo, una causa positiva. Se trata de la primera regla fundamental de la oposición real, que dice así: «*La repugnancia real sólo tiene lugar en la medida en que dos cosas, como fundamentos [Gründen] positivos, anulan la una la consecuencia [Folge] de la otra*»<sup>25</sup>.

Quiere esto decir que si el mal es real entonces se puede sumar y, si esto es así, entonces el horizonte ontológico queda abierto para la hipótesis que va madurando en Kant y, este dato histórico-filosófico es fundamental, en pleno Siglo del Progreso automático: estamos mal, pero aun podemos estar peor. Dicho con más precisión filosófica: se puede progresar en el mal, de la misma forma que  $-7$  y  $-13 = -20$ . Las cantidades negativas no son negaciones de cantidad, ni ausencia de cantidad y, por lo tanto, no-existentes o la nada

<sup>24</sup> Estar en rojo no es no tener dinero, como sabemos, sino una real positividad que en la nómina del mes siguiente veremos nítidamente reflejada al pedir los últimos movimientos.

<sup>25</sup> I. Kant: *op. cit.*, p. 128.

absoluta. Nada de esto, la materialidad del fenomenismo kantiano ya hace su aparición exigiendo que la filosofía la tenga en cuenta ontológicamente. Las cosas, los objetos, lo que hay, la sustancia, son siempre positivos: están ahí y tienen un peso específico propio. Por lo tanto, en la realidad no hay un polo positivo y otro negativo, sino dos polos positivos que se oponen.

Que en esta reflexión hay una impronta aristotélica anti-idealista, a nadie se le oculta. La oposición real o *Realrepugnanz* nos retrotrae desde la crítica contra Leibniz-Wolf a Aristóteles: la oposición lógica como único marco de referencia del problema del mal es un claro ejemplo (Platón, san Agustín, Leibniz y Hegel) de la insuficiencia del concepto para conocer la realidad al margen de lo que el propio concepto jamás podrá poner: lo otro del concepto, es decir, *el sustrato*. Y porque lo otro del concepto no se deja tan fácilmente *subsumir* en la abstracción conceptual, es por lo que -13 terremotos en 1998 y -21 terremotos en 1999, *suman* 34 catástrofes sísmicas que hemos sufrido, quién sabe si para que se realce el bello orden del universo desde la perspectiva de la oposición de los contrarios.

Para el Kant «precrítico» la retórica del mal tenía que parecerle inaceptable tanto a nivel teórico como práctico. Este magnífico *Ensayo* nos pone en la pista de lo que hemos denominado el giro copernicano respecto del problema del mal. Teóricamente porque viene a distinguir lo que antes estaba confuso: 1º) la negación que surge del principio de contradicción recibe el nombre de *carencia, defectus, absentia*, puesto que carece de principio positivo constituyente. 2º) sin embargo, a la negación en tanto consecuencia de una oposición real (un principio positivo que se opone a otro principio positivo pero de signo opuesto), la va a denominar *privación, privatio*.

Pero es que a nivel de psicología y filosofía moral, los ejemplos que Kant nos brindaba no dejaban la menor duda sobre el problema que a la bienpensante historia de la filosofía platónico-leibniziana le acababa de estallar en su rostro angelical. Así, el *desagrado* no es «falta» de agrado, sino «un motivo positivo que suprime total o parcialmente aquel agrado que tiene su origen en otro motivo; y por eso lo denomino *agrado negativo*»<sup>26</sup>. La *aversión* no es, ni muchos menos, falta/ausencia de deseo, sino todo un deseo en regla pero negativo. De manera

<sup>26</sup> I. Kant, *op. cit.*, p. 134.



que el odio sería un *amor negativo*<sup>27</sup>. Y sabemos lo que dice el dicho popular: «hay amores que matan» o, filosóficamente, que el nazismo no es una contradicción o contraste que tuvo el pueblo judío, sino una oposición real, nunca mejor dicho: *Realrepugnanz*, oposición por cuya positividad de una ley fueron asesinados unos seis millones de personas. La Solución Final ha sido el ejemplo histórico más relevante de lo que Kant decía, en general, del *vicio*:

El vicio [*demeritum*] no es simplemente una negación, sino una *virtud negativa* [*meritum negativum*]. El vicio, en efecto, sólo puede tener lugar en la medida en que existe en una cosa una ley (ya sea la simple conciencia o la conciencia de una ley positiva) *contra* la cual se ha obrado. Esta ley interna es un motivo positivo de la acción, y la consecuencia sólo podría ser cero, porque ha sido suprimida aquella que sólo podría derivarse de la conciencia de la ley. Existe, pues, aquí una privación, una contraposición real y no simplemente una carencia<sup>28</sup>.

Ahora bien, con esta perspectiva Kant ha abierto un nuevo frente del problema del mal para la filosofía y el pensamiento en general. ¿Qué ocurre con la idea tan moderna del *Progreso*?

En el capítulo III, Kant intentó preparar el terreno teórico para la aplicación del concepto de magnitud negativa a los objetos de la filosofía, y confiesa que existen motivos más que suficientes para sentirse «sumamente inquieto de que, al tomar un camino aún no hollado, pueda cometer deslices que quizá sólo pueden ser descubiertos al proseguir la marcha»<sup>29</sup>. Resumiendo. La primera aplicación del concepto de magnitud negativa a los objetos de la filosofía tiene que ver con la teleología en la naturaleza. Y tenía razón como para que nosotros mismos nos sintiéramos inquietos frente a ciertas consecuencias: «En todos los cambios naturales del mundo, la suma de lo positivo, en cuanto se la calcula mediante la adición de las posiciones concordantes (no opuestas) y la sustracción de las realmente opuestas entre sí, no aumenta ni disminuye»<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> I. Kant, *op. cit.*, p. 135.

<sup>28</sup> I. Kant, *op. cit.*, p. 136.

<sup>29</sup> I. Kant, *op. cit.*, pp. 143-144. Paradójicamente, quien no había salido más allá de las lindes de Königsberg, resulta ser el más grande explorador de la subjetividad del hombre, y con conciencia, pero sin aspavientos, de que efectivamente estaba internándose en una selva del pensamiento.

<sup>30</sup> I. Kant, *op. cit.*, pp. 150-151.

Si nos fijamos, estamos descubriendo con el *Kant precrítico*, segunda mitad del s. XVIII, una posición metafísica «opuesta» a la *armonía preestablecida* de Leibniz, a su vez razón suficiente del progreso onto-teo-teleo-lógico de la historia. La metafísica de Kant tiene, al menos a la luz de este *Ensayo*, dos presupuestos que vienen a revolucionar la metafísica dogmática, erudita o basada exclusivamente en el concepto. 1º) El mundo más bien parece *oposición y conflicto*. 2º) Hay un principio *entrópico* que dinamita nuestro ciego optimismo en el progreso. Dicho de otro modo, lo que metafísicamente está en juego es la misma idea de *Fin*, idea-vector que Kant no va a rechazar, pero sí poner en cuarentena porque nos ha demostrado con su *método* (aplicar tesis de las matemáticas a algunos objetos de la filosofía<sup>31</sup>) que el *finalismo* o *teleología* tiene filosófica e históricamente un serio adversario. Tan sólo un «fallo» muy extendido entre los filósofos<sup>32</sup>, como es el tratar «el mal como una simple negación», es la causa de nuestra creencia en el finalismo como si éste fuera un lugar común de nuestro conocimiento objetivo.

*El problema del mal como problema «crítico»*

Este hilo conductor vuelve a aparecer en la *Crítica de razón pura*, pero no ya sólo como problema ontológico sino *epistemológico*<sup>33</sup>.

Leibniz compara todas las cosas entre sí únicamente a través de conceptos, descubriendo que no podía haber más *diferencias* «que aquellas por medio de las cuales el entendimiento distingue sus conceptos unos de otros». Esta abstracción siempre se va a dar, por otra parte, en la filosofía, si se consideran

<sup>31</sup> De la importancia que tiene esta cuestión dan cuenta: E. Cassirer en *Kant. Vida y doctrina*. Traduce Wenceslao Roces. México, FCE, 1974, pp. 49-50, 60, 250-251; Oliver Rebol: *Kant et le problème du mal*. París, PUF, 1971; J. M. Navarro Cordón: «Método y metafísica en el Kant precrítico» en *Anales del Seminario de Metafísica*. Volumen IX. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1974; Domingo Blanco: *El juicio reflexionante y las magnitudes negativas en Merleau-Ponty*. Tesis doctoral dirigida por Pedro Cerezo. Universidad de Granada, 1984; más recientemente, auténtico libro de cabecera, Denis L. Rosenfield: *Del mal*. Traduce Hugo Martínez Moctezuma. México, FCE, 1993; y más reciente, Rüdiger Safranski: *El mal o el drama de la libertad*. Traducción de Raúl Gabás. Barcelona, Tusquets, 2000.

<sup>32</sup> I. Kant: *Ensayo para...*, p. 135.

<sup>33</sup> I. Kant: *Crítica de la razón pura*. B136-B349. Traduce Pedro Ribas. Madrid. Alfaguara, 1978, pp. 276-296.



como no originarias las condiciones de la intuición sensible, «las cuales», afirma Kant, «conllevan sus propias diferencias»<sup>34</sup>. En una palabra: Leibniz *intelectualizó* los fenómenos»<sup>35</sup>. De esta forma se critican dos tipos de *hipóstasis*:

1º) La identificación entre «sensibilidad» e «intelecto» evidencia que la primera fuente de conocimiento no tiene nada propio que aportar al conocimiento en tanto síntesis heterogénea de «forma» (intelectual) y «contenido» (empírico). El ejemplo que pone el propio Kant para señalar la diferencia que hay entre una «gota de agua como cosa en sí misma» y la gota de agua como «un fenómeno en el espacio», nos muestra que la diferencia entre *oposición lógica* y *oposición real* es un problema esencial de la teoría *crítica* del conocimiento. «La *diferencia* de lugares, sin más condiciones, hace que la pluralidad y diferencia de los objetos en cuanto fenómenos no sólo sea posible por sí sola, sino incluso necesaria»<sup>36</sup>. Por lo tanto lo que viene a romper la hipóstasis que se da en el principio de los indiscernibles y, como hemos visto, el que el idealismo no encuentre en el mundo otra *diferencia* que la *diferencia lógica*, no es otra cosa que el carácter extra-lógico de una de nuestras fuentes de conocimiento como es la sensibilidad. Y esto es así porque

En la intuición hay algo que no se halla en el mero concepto de una cosa en general y que es lo que suministra el sustrato (el cual no es en absoluto conocido por medio de conceptos), a saber, el espacio, que sólo consta—él y todo cuanto él incluye—de relaciones formales o reales<sup>37</sup>.

Este elemento empírico-sensible tiene una presencia ontológica propia, no se trata de «falta de ser», digamos, sino del fundamento, *sustrato*, que hace posible la *heterogeneidad* y la síntesis mediante los juicios sintéticos *a priori*. Por lo tanto, el problema crítico del conocimiento es inseparable de una concepción positiva de la sensibilidad, rompiendo la identificación hipostática entre pensamiento y ser. Lo que, a su vez, hace que el problema del mal sea, por derecho propio, *otro gran problema crítico*.

2º) En este mismo contexto, Kant retoma el problema ontológico del mal sabiendo que con ello dinamita desde dentro el sistema metafísico leibniziano apoyado, es sólo esto lo que ahora nos interesa destacar, en un concepto lógico

<sup>34</sup> I. Kant: *op. cit.*, B326-A270, p. 282.

<sup>35</sup> I. Kant: *op. cit.*, A271-B327, p. 283.

<sup>36</sup> I. Kant: *op. cit.*, A272-B328, p. 284.

<sup>37</sup> I. Kant: *op. cit.*, B340-A284, p. 291.

de *sustancia* que hace posible, al margen de la oposición real, pensar en el mundo como una *armonía preestablecida*. «De acuerdo con este principio<sup>38</sup>, todos los males, por ejemplo, son simples consecuencias de las limitaciones de la criaturas, es decir, negaciones, ya que éstas son lo único que se opone a la realidad (lo cual es efectivamente así en el mero concepto de la cosa en general, pero no en las cosas en cuanto fenómenos)»<sup>39</sup>. Al respecto, la «armonía preestablecida» sólo tendría un fallo: que no ve más contradicción que la lógica puesto que su sustancia (*mónadas*) es lo absolutamente *simple*, es decir, que «lo interior es el sustrato de toda relación o de las determinaciones externas»<sup>40</sup>. Gracias a esta consideración abstracta de la sensibilidad empírica, las *mónadas* pueden estar en armonía; pero a costa de negar una aplastante realidad: que en la intuición sensible en la que se da realidad «encontramos condiciones (direcciones contrapuestas) de las que se había hecho abstracción en el concepto de movimiento en general y que hace posible una posición –no lógica, naturalmente– consistente en producir un cero partiendo de algo enteramente positivo. No se podría, pues, decir que todas las realidades estén en armonía»<sup>41</sup>.

### *El mal radical*

En 1793 Kant da un giro sorprendente (para el cristianismo<sup>42</sup>) pero no contradictorio respecto de su pensamiento. La radicalidad del planteamiento aparece en la parte I de *La religión dentro de los límites de la mera razón*. He aquí su formulación: «Por lo tanto, el fundamento del mal no puede residir en ningún objeto que *determine* el albedrío mediante una inclinación, en ningún impulso natural, sino sólo en una regla que el albedrío se hace él mismo para el uso de su libertad, esto es: en una máxima»<sup>43</sup>. No se llama malo a un hombre, entonces, porque ejecute acciones que son malas, sino que, de forma trascendental,

<sup>38</sup> Tomar como única oposición la oposición lógica.

<sup>39</sup> I. Kant: *op. cit.*, A273-B329, p. 284.

<sup>40</sup> I. Kant: *op. cit.*, B339-A283, p. 290.

<sup>41</sup> I. Kant: *op. cit.*, B339-A283, p. 290.

<sup>42</sup> François Laplantine: *El filósofo y la violencia*. Traduce Guadalupe Rubio. Madrid. PUF-Edaf Universitaria, 1977, pp. 156 y ss.

<sup>43</sup> I. Kant: *La Religión dentro de los límites de la mera razón*. Traducción de Felipe Martínez Marzoa. Madrid, Alianza, 1969, p. 31. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Edición de W. Weischedel, Band VIII. Francfort del Main, Suhrkamp Verlag, 1977, p.113.



tendríamos que concluir de algunas acciones *conscientemente malas* (basta una sola) «*a priori* una máxima mala que estuviese a la base, y de ésta un fundamento, presente universalmente en el sujeto, de todas las máximas particulares moralmente dadas, fundamento que a su vez es él mismo una máxima»<sup>44</sup>. No se trataría, pues, de ausencia o falta de ser, sino de un principio positivo (mal) que se enfrenta a otro principio positivo (bien).

El mal al que se refiere Kant es al mal moral en tanto fundamento subjetivo de la posibilidad de la «desviación» (recuérdese de lo que decíamos respecto del Holocausto como «desvío» moral) de las máximas respecto a la ley moral, así como si esta «propensión» puede ser aceptada «como perteneciente de modo universal al hombre»<sup>45</sup>. Lo que ahora está en juego es la relación entre *libertad y ser del hombre*. Kant no duda que en la *especie* podamos encontrar una propensión al bien; pero su perspectiva respecto del mal no es abstracta sino concreta, incluso diríamos «aristotélica» en el sentido de que no se trata de estudiar el mal en potencia, sino de la *actualización* del mal. No se trata simplemente de afirmar que «el hombre es malo por naturaleza», no, desde luego para quien sabe, como Kant, que no puede haber imputación sin libertad. «Ahora bien, nada es moralmente (esto es: imputablemente) malo sino aquello que es nuestro propio *acto*»<sup>46</sup>. Y sólo por la actualización del mal aparece en el pensamiento kantiano la idea de *mal radical innato*, innatismo del que nosotros mismos nos hacemos cargo conscientemente. Buscar pruebas para demostrar que tal *propensión corrupta* está *enraizada* en el hombre, escribe Kant, «podemos ahorrárnosla en vista de la multitud de estridentes ejemplos que la experiencia nos pone ante los ojos *en los actos* de los hombres».

Obviamente, a Kant se le iba a plantear un grave problema. Fiel a su concepción de la diferencia entre oposición lógica y oposición real, un verdadero fundamento del mal sólo habría que encontrarlo en la *oposición real* al «*antagonismo*»<sup>47</sup> del mal a la ley del bien. Pero admitir esto, cosa que lo hace en *hipótesis*, obligaría a repensar toda la metafísica, el concepto que tenemos de hombre y de la civilización. La cuestión, siendo, pues, antropológica, es *ontológica* como lo demuestra la exposición de la *aporía*:

<sup>44</sup> I. Kant: *op. cit.*, p. 30-31. VIII, p. 112.

<sup>45</sup> I. Kant: *op. cit.*, p. 38. VIII, p. 117.

<sup>46</sup> I. Kant: *op. cit.*, p. 40. VIII, p. 118-119.

<sup>47</sup> I. Kant: *op. cit.*, p. 431. VIII, p. 118.

1º) El mal radical corrompe el fundamento de todas las máximas. 2º) Como propensión natural no se le puede exterminar mediante fuerzas humanas si la oposición es real (*Realrepugnanz*). 3º) Sin embargo, ha de ser posible prevalecer frente a esta propensión, oposición al mal que también se encuentra en el hombre como ser libre. 4º) Por lo que la *malignidad* de la naturaleza humana *no puede ser llamada «maldad»* (oposición real = voluntad maligna o diabólica)<sup>48</sup>.

La batalla y el campo de batalla han sido previstos de forma trascendental. Y el pensamiento-límite del mal aparece nítidamente cuando Kant, veraz hasta el fin, admite que el origen racional de nuestra propensión al mal «permanece *insondable* para nosotros», porque siendo *innato* tendría que ser también *imputable*. El mal como *narración histórica* que debe tener un *comienzo* en el comienzo del mundo, aparece como inconcebible; la narración *simbólica* de las *Escrituras* permite que el mal vaya por delante al comienzo del mundo, pero todavía no en el hombre. Este *initium*, para decirlo con san Agustín (lo hemos estudiado en nuestro proyecto docente), del mal moral es lo que nuestra razón y nuestra civilización judeo-cristiana encuentran racionalmente *insondable*. Simbólicamente el hombre es representado como *caído en el mal* (seducción) y Kant tendrá que dar marcha atrás respecto de la oposición real, transformando a ésta en algo muy parecido a una *oposición lógica*.

Veremos, sin embargo, que el problema del mal radical había hecho mella en la esencia armónica de la metafísica dogmáticamente feliz.

### *La teodicea y el problema del mal*

Dos años antes de *Die Religion* Kant escribe «Sobre el fracaso de todos los ensayos filosóficos en la teodicea»<sup>49</sup>. Su problema: el antagonismo existente entre la defensa de la *sabiduría suprema del autor del mundo* y lo que en el mundo *es contraproducente*.

Kant distingue tres niveles del problema. 1) Lo contraproducente por antonomasia: ni como fin, ni como medio, el antagonismo puede armonizarse con una sabiduría. Se trata de lo moralmente malo. 2) Lo condicionalmente contraproducente: el mal físico (dolor) como medio. Y 3) la desproporción que

<sup>48</sup> I. Kant: *op. cit.*, p. 47. VIII, p. 123.

<sup>49</sup> I. Kant: *En defensa de la Ilustración*. Traducción Javier Alcoriza y Antonio Lastra. Introducción de José Luis Villacañas. Barcelona, Alba, 1999.



hay entre el crimen y el castigo. Respectivamente, lo que el problema del mal pone en juego son: a) la santidad del legislador-creador; b) su bondad como gobernador-conservador y c) su justicia como juez.

Puesto que se trata de un litigio –la teodicea sentada ante el tribunal de la razón filosófica– Kant va desarrollando el problema o «nudo» de forma jurídica. Nos fijaremos únicamente en algunas de las críticas frente a la apología de la teodicea.

1. *Santidad de la voluntad divina/mal moral.* Kant corta de raíz el intento generalizado de la identidad del mal, o lo negativo, con la ausencia de ser o con nuestras limitaciones respecto del designio oculto divino. Defender que «lo absolutamente contraproducente [...] no existe, sino que sólo son infracciones de la sabiduría humana, que la sabiduría divina juzga según reglas del todo distintas e incomprensibles para nosotros», o «que los caminos del Supremo no son nuestros caminos», esta apología acaba haciendo que la responsabilidad sea peor que la reclamación, y a cualquier persona le resultará repugnante desde un punto de vista moral<sup>50</sup>. En esta misma línea argumentativa, la teodicea puede permitirse lo absolutamente prohibido para la moralidad: admitir la culpa en el hombre que Dios «permite» con sabios motivos, aunque realmente no lo ha aprobado ni querido. Pero este mero *permitir* debería ser sinónimo de *escándalo*<sup>51</sup>.

2. *Bondad/mal físico.* Los «sofismas» que utiliza la teodicea comienzan a recordar, *mutatis mutandis*, la afilada crítica de Schopenhauer que hay en *El mundo como voluntad y representación* en tanto «impiedad del optimismo». Por muy mal que les vaya a los que sufren, siempre preferirán estar vivos antes que muertos. ¿De verdad que un hombre de «entendimiento sano» (no se trata de tener o no moralidad, sino de estar simplemente cuerdo) con la experiencia de este mundo, no de «un mundo de hadas, sino de nuestro mundo», recalca Kant, «hubiera jugado otra vez con ganas al juego de la vida»? Kant se anticipa a Schopenhauer y a Clement Rosset (*El principio de crueldad*<sup>52</sup>) cuando frente a los que piensan (y este tema recuerda otro parecido que había sobresalido en el *Ensayo sobre las magnitudes negativas: la entropía del universo*) que el mal físico

<sup>50</sup> I. Kant: *op. cit.*, pp. 222-223.

<sup>51</sup> *Op. cit.*, p. 224.

<sup>52</sup> Cf. bibliografía de la línea de investigación.

queda justificado porque lo agradable supera a lo desagradable, replica «por qué, en general, nos ha llamado el autor de nuestra existencia a la vida, si, según nuestra estimación, no ha sido deseable para nosotros»<sup>53</sup>. Pero la apología del creador en tanto a su bondad para con nuestros sufrimientos puede explicarse mediante la *subsunción* de nuestro presente en un futuro de gloria; de forma que este presente, lleno de aflicciones, aparezca como una prueba. Kant contesta que podría «pretenderse» que esta época de prueba en la que, por cierto, «la mayoría sucumbe» y «la vida de los mejores tampoco será alegre», pueda ser ante los ojos de Dios la condición indispensable «para disfrutar un día de alegría»; pero, otra muy distinta, «comprenderse».

3. *Justicia/impunidad de los crímenes*. Podríamos pensar optimistamente que, en el fondo de sus conciencias, los militares argentinos que hicieron desaparecer a los vivos, están atormentados día y noche sin poder conciliar el sueño. Para un cuento de hadas esto es posible y edificante; no así para Kant. Quien argumenta de esta forma, creyendo que los asesinos ya arrastran su propio castigo interior, únicamente sufre un «malentendido». «Pues, con tal juicio, el hombre virtuoso confiere al depravado el carácter de su ánimo; a saber: la escrupulosidad en todo su rigor [...]». Pero esto es falso: donde falta este modo de pensar también falta la conciencia y el depravado puede llegar, son palabras de Kant, a reírse de las angustias de los honrados<sup>54</sup>.

¿Habría que insistir mucho en esta línea? ¿Acaso no sigue teniendo razón Kant? ¿Alguien le ha escuchado una palabra de disculpa a Pinochet? ¿Y qué decir del teniente argentino que primero se declaró en España culpable, afirmando en entrevistas en prensa y televisión que le costaba trabajo mirar cara a cara a sus hijos después de haber participado en los «vuelos de la muerte», y, héte aquí, que cuando la maquinaria judicial española se pone en marcha para implicarlo, ahora resulta que había confesado bajo presión? Kant tenía razón, todo esto parece una burla. Y este mal, lejos de ser de *carencia*, es de *privación*.

La consecuencia del litigio no se hace esperar: «El resultado de este litigio ante el tribunal de la filosofía es que toda la teodicea que ha habido hasta el momento no cumple lo que prometía; a saber: justificar la sabiduría moral en el gobierno del mundo contra las dudas que sobre ella da a conocer la experiencia

<sup>53</sup> *Op. cit.*, p. 225.

<sup>54</sup> *Op. cit.*, p. 226.



en este mundo», aunque «tampoco pueden demostrar lo contrario»<sup>55</sup>. Como en otros casos, la *oposición real* ni gana ni pierde. Pero, como decíamos, el problema del mal transforma el sentido de la teodicea como ya lo había hecho con la *teleología*. La teodicea, a la luz de la realidad del mal físico y moral, no puede entrar por el seguro camino de la ciencia. Por lo tanto, debe conformarse (lo que es todo un progreso) en ser «una sabiduría negativa» que señala la limitación de sus propias pretensiones. Y ha de ser «negativa» porque lo que separa la *sabiduría artística* que de forma *especulativa* podemos alcanzar a ver objetivamente puesto que hay evidencias físico-teológicas, lo que separa a esta finalidad de la *sabiduría moral* tal y como aparece en nuestra razón práctica, en tanto concepto que puede llegar a ser puesto en un mundo por un autor perfectísimo, es el problema del mal. La sabiduría artística y la sabiduría moral no coinciden, es decir, que en un mundo sensible carecemos de prueba que justifique la idea de una «*unidad en la concordancia*» entre dos sabidurías que son para nosotros heterogéneas.

La teodicea como sabiduría negativa siempre debería tener *piedad* por Job, en vez de arrogarse la presunción de conocimiento tal y como hace el Sistema (llámese teodicea o filosofía de la historia). De la misma forma, sólo que estamos en otro nivel del pensamiento kantiano, no podemos subsumir el concepto en otro concepto sin acudir al dato extra-lógico. Pues bien, en lo tocante a la razón práctica y a la filosofía de la historia, y aunque Kant no dude de nuestra ley en el corazón que nos impele hacia el bien como fundamento de una finalidad en la naturaleza, el dato extralógico siempre lo pondrá el individuo, en este caso Job, enfrentado desde su propia conciencia al tribunal de turno de teólogos dogmáticos, o sínodo, o inquisición, o clase venerable (son expresiones de Kant<sup>56</sup>), que nos querrán hacer comulgar con piedras de molino respecto del problema del mal.

Job, dice nuestro filósofo, es el hombre de carne y hueso que un mal día todo se le vuelve en contra. La perspectiva del individuo que se sabe honrado, los argumentos de los buenos amigos diciéndole: algo habrás hecho para merecerte esto, sólo cabe aceptar la voluntad divina. Pero Kant era *republicano*. Este Job no es simplemente un hombre paciente y bueno a los ojos de los teólogos, súbditos-aduladores de Dios, sino un *ciudadano* que asevera con

---

<sup>55</sup> *Op. cit.*, p. 229.

<sup>56</sup> *Op. cit.*, p. 234.

indignación que su conciencia nada le reprocha. Los teólogos dogmáticos-serviciales, amigos de la religión del favor, increparán a Job por negarse a ver el Todo y ponerse en el lugar del Todo. Pero «Job habla como piensa»; sufre y es incapaz de fingir un convencimiento que no tiene<sup>57</sup>.

El problema del mal moral aparece aquí (como en *La religión dentro de los límites de la mera razón* desde la propia dinámica del problema del mal tal y como la religión funda su moralidad en la fe, en vez de la fe en la moralidad. Es lógico (Hume ya lo había advertido) pensar que el problema que nos ocupa, ¿cómo compaginar a Dios con el mal en el mundo?, se disuelve mediante la mentira o la falta de veracidad de quien encara el problema. Es decir, que la argumentación de los inquisidores de Job desvela desde dentro lo que Kant quiere confirmar: «En la constitución del hombre, [...] hay maldad». Esta maldad se halla profundamente oculta: «pues el hombre sabe falsear ante su propia conciencia incluso las declaraciones internas»<sup>58</sup>.

En este punto, veremos que Rüdiger Safranski ha señalado con valentía el significado existencial del Job de Kant, la *soledad* de un hombre justo que no puede descubrir en el mundo ningún orden justo y desea encontrarlo. Sin embargo, el hecho de que Job, aun rozando la blasfemia, no renuncia a su decisión, permite a Kant reinterpretar modernamente esta leyenda y tocar de nuevo el corazón de ciertos mitos: no renunciar a esa devoción significa realmente querer, por encima de todos los desastres, seguir siendo fiel a uno mismo. Esta fidelidad, entonces, ya no se apoya en dogmas sino, única y solamente, en una unión moral consigo mismo.

Esta fe de náufragos, con voluntad de transformarse en verdadera, no puede fundar la moralidad en el orden justo del universo porque no espera una retribución a cambio de esa fidelidad. Por eso, cuando la soberbia amenaza y dice: ¡aquí va!, en este momento puede también salir a flote la heroicidad del hombre quien, frente al desorden actual, sólo puede tenerse de pie mediante la experiencia de la libertad y la moralidad. Para Kant es suficiente<sup>59</sup>. ¿También para nosotros?

---

<sup>57</sup> *Op. cit.*, p. 233.

<sup>58</sup> *Op. cit.*, p. 339.

<sup>59</sup> Rüdiger Safranski: *El mal o el dilema de la libertad*, p. 265.



*Cosmopolitismo y mal radical: perpetuamente hacia la paz perpetua*

Una última cala. El plan oculto de la naturaleza, nunca mejor expresado en tanto «*la insociable sociabilidad de los hombres*»<sup>60</sup>, tenía en el antagonismo y en lo que Kant ya denominaba en 1784 como «*vicios positivos*» —y cuya razón hemos visto en el *Ensayo* sobre las magnitudes negativas—, una de las fuentes de la insociabilidad y causa de buena parte de nuestros males, cuyo ejemplo antológico estaba en la guerra. Pero, como sabemos, éste era el pago que teníamos que hacer para poder vencer nuestra tendencia a la *inercia* y a «la vida arcádica»; el hombre, decía, anhela la concordia, pero la especie o la naturaleza quiere discordia o, mejor dicho, utiliza el antagonismo como «medio» para ensayar nuevas formas de Estado en donde comiencen a cumplirse el proceso ilustrado, gracias al cual la sociedad pueda ser verdaderamente libre y cosmopolita. Lo que Hannah Arendt denominó como «ardid de la naturaleza que se sitúa en el plano de la historia»<sup>61</sup>.

En este momento, el optimismo kantiano encontraba su justificación en una ley interna de la especie que nos obligaría al «equilibrio» y a mantener a raya la discordia. Hasta tal punto que, en el apartado séptimo de esta historia universal cosmopolita, la hipótesis de si los antagonismos y desacuerdos no acabarían por prepararnos, «*dentro de una condición muy civilizada*», «*un infierno de males en que sean aniquilados, por una bárbara devastación, acaso ese mismo Estado y todos los progresos en la cultura logrados hasta el momento*»<sup>62</sup>, era rechazada por poco o nada razonable a favor, precisamente, de la hipótesis contraria. La *finalidad* se debe imponer a la *falta de finalidad*<sup>63</sup>.

Esta historia universal narrada como si tuviera «*un hilo conductor*» acaba pareciéndose a una *novela*, es decir, a una narración que comienza en «Grecia» y llega al «siglo XVIII». Es cierto que en ningún momento Kant confunde lo «fenoménico» con lo «nouménico», ni a la «Ilustración» con una «época ilus-

<sup>60</sup> I. Kant: «Idea de una historia universal con propósito cosmopolita», en *A favor de la Ilustración*, pp. 74, 76, 78 y ss.

<sup>61</sup> Hannah Arendt: *Lecture on Kant's Political Philosophy*. Chicago University Press, 1982, p. 54.

<sup>62</sup> I. Kant: *op. cit.*, p. 84. Para el punto séptimo he utilizado la traducción de Emilio Estiú porque me parece más rica. En Kant: *Filosofía de la historia*. Buenos Aires, Editorial Nova, 1964, p. 48. Todos los énfasis son nuestros.

<sup>63</sup> I. Kant: *op. cit.*, (ed. de J. L. Villacañas), pp. 84-85.

trada»<sup>64</sup>; pero también es cierto que este mismo hilo conductor da lugar a creer en *Europa*, «nuestro continente», en tanto lo conocemos «a través de esas naciones ilustradas» y por lo que Kant creyó que alguna vez «dictará leyes a las restantes partes del mundo»<sup>65</sup>.

Ahí quiero retomar el problema del mal para hacer una última cala. En «Para la paz perpetua»<sup>66</sup>, «el ardid de la naturaleza» como *providencia* es substituido por un concepto mucho más prudente: el de *naturaleza* porque no se trata de religión sino de teoría, y, como tal, más «adecuado a las barreras de la razón humana»<sup>67</sup>. No es que no se crea en esa posibilidad, sino que sólo es una *posibilidad* que no podemos *conocer*, sólo *pensar*. El término *providencia* peca de insultante ante la fragilidad de la razón humana. *Posibilidad* de promover en la Tierra una verdadera paz basada no ya en un «tratado de paz» que sólo sirve para acabar con esta guerra, sino en una «federación de la paz» cuyo objetivo es acabar con todas las guerras para siempre<sup>68</sup>. Esta federación conlleva una idea realmente hermosa y necesaria puesto que los tambores del nacionalismo, aunque nos parezca lo contrario, no han cesado de sonar, sólo que ahora lo hacen de forma más clara; nos referimos a la *hospitalidad* como *derecho cosmopolita* basado en una apreciación ontológico-antropológica del ser humano:

un *derecho de visita*, que a todos los hombres asiste, a presentarse en la sociedad, en virtud del *derecho de propiedad en común de la superficie de la tierra*, sobre la que no pueden dispersarse hasta el infinito, por ser una superficie esférica, sino que al fin han de soportarse unos a otros, *pues nadie tiene 'originariamente' más derecho que otro a estar en un lugar de la tierra*<sup>69</sup>.

(Entre paréntesis, el nacionalismo alemán no tenía ninguna agarradera ontológica y política en Kant, como para fundar el *Reich* en una *ontología*, originaria y originante, del Ser entendido como *tierra y habla originales*.)

Pero Kant no sería Kant si desde su veracidad no nos advirtiera de algo que nos devuelve al *mal radical* y que, a su vez, viene a poner en duda aquel hilo

<sup>64</sup> I. Kant: «Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?», *op. cit.*, pp. 69-70.

<sup>65</sup> *Op. cit.*, p. 56. (Emilio Estiú)

<sup>66</sup> I. Kant: «Para la paz perpetua». *A favor de la Ilustración*.

<sup>67</sup> *Op. cit.*, p. 328.

<sup>68</sup> *Op. cit.*, p. 322.

<sup>69</sup> *Op. cit.*, p. 324. Énfasis y dobles entrecorchetos nuestros.



conductor de la novela llamada «Europa» como finalidad ilustrada del resto del mundo. La guerra puede ser un *fin en sí mismo*. La guerra no precisa de ningún motivo filosófico para ponerse en marcha y conquistar en nombre del azúcar que consumimos en Europa, o de la *explotación* ultramarina<sup>70</sup> que necesitamos en nuestro continente para fundamentar nuestras civilizadas costumbres, «la guerra misma no precisa motivos especiales, sino que parece estar injerta en la naturaleza humana»<sup>71</sup>.

De manera que, es posible y debemos pensar en una *finalidad* de la naturaleza. Pero también hay que *reconocer* «la maldad de la naturaleza humana» como nos demuestra la experiencia de la historia entre los pueblos y, dentro de cada Estado, entre sus ciudadanos mismos. Kant insiste, una y otra vez, en que hay que dominar «el principio malo» que hay en el hombre; algo que no podríamos hacer, desde luego, si comenzamos por negarlo<sup>72</sup>.

### Del mal como *Ab-grund* positivo y algunas conclusiones

El problema del mal tal y como lo plantea Kant es un problema *ontológico* porque atañe al ser del hombre. El mal afecta a la esencia del hombre en tanto *animal racional*, en donde por razón no se entiende *cálculo* sino una forma de racionalidad fundamentada en la naturaleza moral del hombre. En la medida en que la realidad del mal, en tanto «maldad de la naturaleza humana» que actúa como «principio», forma parte de la *acción* del hombre, podemos decir que Kant, en pleno Siglo de las Luces, nos descubre un punto ciego en el corazón mismo de aquel presupuesto que nos hacía definir al hombre como un animal racional.

Pero la metáfora oftalmológica del «punto ciego» hay que matizarla. No se trata de una imposibilidad de recepción por ausencia de conos y bastones. Lo que Kant señala con la oposición real aplicada al problema del mal es un *vacío positivo*, una ausencia de razón tan positiva como la ley misma. Este punto ciego o abismo –*Ab-grund*– de la metafísica, es ontológico porque señala la presencia de una fuerza que se opone a la racionalidad. Una negatividad positiva. Así que lo que está en juego es la propia *subjetividad* del hombre.

<sup>70</sup> *Op. cit.*, pp. 325-326.

<sup>71</sup> *Op. cit.*, p. 332.

<sup>72</sup> *Op. cit.*, pp. 320-321.

Cuando comparábamos a Kant con Joseph Conrad, autor de *El corazón de las tinieblas*, éramos conscientes de la analogía entre el estudio del mal que hace el novelista, intentando profundizar en lo que es una experiencia difícil de captar para el pensamiento basado en el presupuesto ontológico del bien, y la investigación metafísica que Kant ha desarrollado hasta el fin de su vida. Es nuestra profunda sin-razón la que sale a flote aunque no queramos encararla, haciendo como si no lo viéramos gracias a nuestras buenas costumbres. Pero, a mi juicio, el filósofo esta vez ha ido muy lejos. El problema de la ruina del fundamento es lo que el problema del mal nos ha puesto encima de la mesa de estudio. Un horizonte de investigación para la reflexión. El mismo horizonte, sólo que *trascendental*, del Holocausto, porque lo que hemos intentado en este breve ensayo es recuperar a este Kant justo en el momento de darnos reglas generales de la oposición real, como del *a priori* del mal radical en tanto oposición libre contra el principio del bien.

Releyendo a Kant uno tiene la impresión de asomarse a un vacío que no está fuera, sino dentro de uno mismo. La pregunta que interroga (y aunque sean rechazadas sus conclusiones más «irracionales») sobre la posibilidad histórica de una voluntad maligna, es completamente actual, uno de los temas metafísicos más acuciantes que tenemos. Pero no se trata, como hemos visto en algunas de las obras de Kant, únicamente de un conocimiento empírico de lo que ya ha sucedido en la historia y que demuestran hasta la náusea el giro que modernamente ha dado la violencia política, sino, y al ser testigos-creadores de la ilimitación de nuestras propias facultades, también, pero sobre todo, de una pregunta sobre el ser del hombre.

La locura de esta sin-razón o vacío ya no podemos seguir contemplándola como «desviación» o «alejamiento» del bien, sino volviendo a utilizar a Hannah Arendt, como subversión o perversión del imperativo categórico. Ahora bien, esto quiere decir que la falta de razón no es ausencia de razón sino una forma de comportarse según una regla completamente *diferente* y que, igual que la razón, puede (históricamente comprobado) pretender elevarse a lo *universal*.

Si esto puede pasar, el problema del mal como parte no ya de la física sino de «la metafísica del hombre», como ha señalado Eric Weil<sup>73</sup>, señala nuestra

<sup>73</sup> Eric Weil: «Le Mal radical, la religion et la politique», *Problème kantien*. París, Vrin, 1970, p. 152.



*fragilidad* ontológica y política. Y lo que el propio Kant señala en «Antropologie in pragmatischer Hinsicht»<sup>74</sup>, a propósito de ciertas enfermedades mentales como la *vesania*, vale no sólo para ciertos hombres particulares, sino para formas colectivas sociales del género humano. Este es el nuevo enfoque que Kant ha introducido como horizonte de una reflexión, aunque sea hipotética, pero el caso es que ya estaba ahí en 1798, sobre la fragilidad ontológica, moral y política de nuestra *civilización* cuya *razón de ser* estaba fundamentada, *Grund*, en el presupuesto metafísico y moral de la racionalidad del hombre por lo que, era una consecuencia, creíamos que sería incapaz de actuar de forma libre contra esa misma *racionalidad* que lo fundamentaba. La historia se ha encargado de demostrar la terrible fragilidad moral y política que es el ser humano. Por lo que uniendo «el problema del mal» con el estudio de antropología sobre las «enfermedades mentales», se puede decir que en el corazón de la fábrica de la cultura resulta difícil distinguir *a tiempo* qué pertenece a la *razón* y qué se debe a lo que el propio Kant llamaba *positive Unvernunft*<sup>75</sup>, sin razón positiva, que origina que el proyecto del hombre, la civilización no está completamente a salvo.

Por lo tanto, el hombre no es un ser racional, sino que puede llegar a serlo. Las diferencias entre pensamiento y realidad, fenómeno y *noúmeno*, Ilustración y época ilustrada, oposición lógica y oposición real, naturaleza y libertad... apuntan a la esencia del hombre. Una cosa es «*animal rationabile*» y otra «*animal rationale*»<sup>76</sup>. El hombre sí es un ser capaz de razón, pero le falta algo muy importante: tener que llegar a serlo. Hay ahí una tensión moral y política, reflejo de la tensión ontológica a la que hemos aludido al señalar un mundo lleno de conflictos. Y esta tensión no se evapora al conjuro del bien.

Que, entonces, el problema del mal es un problema *metapolítico* queda demostrado, a nuestro entender, porque lo que está en juego es el ser de la humanidad. La pregunta «¿qué es el hombre?» quiere decir qué modelo de humanidad queremos. De forma que el *imperativo categórico*—«obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier

<sup>74</sup> I. Kant: *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik* 2. Edición de W. Wischedel. Band XII. Francfort del Main, Suhrkamp Verlag, 1977, pp. 682-684.

<sup>75</sup> I. Kant: *op. cit.*, p. 683.

<sup>76</sup> I. Kant: *op. cit.*, p. 673.

otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio»<sup>77</sup> no es lo que ya tenemos, sino a lo que debemos aspirar *aunque* las cosas no sucedan así. La metafísica de las costumbres no es una metafísica del ser, no se trata, escribe Kant, «de admitir fundamentos de lo que sucede, sino leyes de lo que debe suceder aun cuando ello no suceda nunca, esto es, leyes objetivas prácticas»<sup>78</sup>. El problema del mal –¿qué otra cosa puede darle preeminencia a la *razón práctica*?– no nos obliga a una metafísica del ser o de la presencia plena, sino a una metafísica del hombre. Pero esta razón es *política* porque elabora un nuevo concepto de hombre.

A pesar de la crítica de Kant a Leibniz, a propósito de la realidad del mal y de la anfibología de los conceptos de reflexión que hemos visto, creemos que no le falta razón a Jean Nabert<sup>79</sup>, que no es tan fácil escapar de Leibniz, que somos optimistas aunque no nos atrevamos a decir su nombre. Tanto el proceso de creación (un poema, una novela, una vida) como la *filosofía de la historia* «no dejan de inscribirse en las necesidades de una totalidad evolutiva» que, como tal, es inseparable del «*optimismo lógico*». Jean Nabert toca una fibra muy temida para cualquier escritor que sea consciente, como sinceramente espero estar siéndolo yo, de la *trampa* de la *escritura*. Me refiero al proceso creador, cuyos ensayos y tanteos van acompañados de no pocos *desechos* y de *sacrificios*, que cuando ya está terminada la *obra* son compensados o salvados por su propio *autor-creador* en una *finalidad* en donde todo *parece encajar*. ¡Pero es tan difícil, aunque necesario, pasar el cepillo por la historia a contrapelo! –como exigía contra la filosofía de la historia Walter Benjamin<sup>80</sup>.

Problema *metafísico* del *novelista de uno mismo* que no es ajeno al problema del mal como oposición real del *finalismo* y que afecta de lleno a uno de los problemas hermenéuticos más importante que tenemos: ¿puede escapar la *razón narrativa* de la sombra de Dios en tanto «*sentido*» de lo que se cuenta?<sup>81</sup>

<sup>77</sup> I. Kant: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. México, Porrúa, 1972, pp. 44-45.

<sup>78</sup> I. Kant: *op. cit.*, p. 43.

<sup>79</sup> Jean Nabert: *Ensayo sobre el mal*. «Nota sobre la idea del mal en Kant». Traducción de Leandro Félix Fernández y Salvador Macías Ramos. Málaga, inédito, 1999, pp. 253 y ss.

<sup>80</sup> No damos referencias puesto que ya están en el proyecto docente.

<sup>81</sup> Desde un punto de vista estrictamente filosófico, ésta ha sido la objeción más seria que ha recibido mi novela *El último filósofo*, crítica que debo al profesor Tomás Pollán.



Por otra parte, lo que señala Nabert es un serio problema: puede que para la (tan ahora de moda) «experiencia religiosa», lo injustificable no sea un obstáculo o que no tenga la última palabra de la existencia; todo lo contrario, de ahí extraerá «la sustancia de su misma seguridad» y de su «acto interior, sin garantía especulativa». Pero, como hemos indicado anteriormente, lo que estaba en juego era la *ontología de la acción humana*, razón por la que Nabert, en línea con el Kant de las *magnitudes negativas*, rechaza tal misticismo: «La experiencia metamoral no llega tan lejos»<sup>82</sup>. Frente a la ontología de la *identidad* se impone la ontología de la *diferencia*, que proviene de la profunda insatisfacción de nuestra *sensibilidad* ante lo injustificable que *hay* en la *diferencia* entre la idea de una existencia desembarazada del mal y nuestra existencia efectiva en el mundo.

*Ontológicamente*, la realidad del mal en tanto oposición real es lo que nos hace desistir tanto de una teodicea positiva, como de cualquier tipo de aquiescencia incondicional al yo y al mundo. Kant nunca ha soñado con la presencia plena, sino que ha señalado el vacío o la sin-razón positiva que hay en el mismo ser.

*Hermenéuticamente*, la realidad del mal nos recuerda que la *modernidad* y la *Ilustración*, como «proyecto del hombre», son tareas inacabadas e inacabables; pero no carecen de orientación del pensamiento porque sabemos lo que debe ser el hombre. La modernidad no está agotada, ni la metafísica ha llegado a su «consumación» nihilista en tanto Voluntad de Poder, tal y como explica el modelo hermenéutico heideggeriano, sino que se le oponen fuerzas reales (tanto a la Ilustración como a la metafísica del hombre) que pueden llegar, como en la oposición real, a *suprimirla*.

Este intento forma parte de la situación actual de la metafísica y, sobre todo, de una determinada «caracterización metafísica» del pensamiento en la época moderna. Tiene esto que ver con una pregunta que he sacado del profesor Navarro Cordon: a la luz del problema del *mal*, ¿está tan clara la interpretación heideggeriana de que la metafísica, en general, se ha olvidado del ser? O con otras palabras: la *realidad* del mal que hemos señalado en el pensamiento de Kant, ¿no nos obligaría a revisar aquella interpretación que hace Heidegger aludiendo a que no hay un *pensamiento ontológico* en Kant? Este problema, nos parece,

---

<sup>82</sup> Jean Nabert: *op. cit.*, p. 250.

merecería un extenso trabajo. Pero lo podemos dejar, al menos, planteado.

Cuando se da la «razón suficiente», explicaba Heidegger en «El principio de razón»<sup>83</sup>, ofrecemos al mismo tiempo la «objetividad» para el que juzga. Objetividad que debe coincidir, como sabemos, con la del mundo en tanto «objeto»; siendo este imperativo representacional lo que transforma al principio de razón suficiente [PRS] en «el principio del representar racional en tanto cálculo asegurador»<sup>84</sup>. La conclusión de Heidegger es impecable: para la *metafísica* esto viene a significar que el PRS es el *Grundsatz* de toda *representación*.

De ahí la *diferencia ontológica* entre *ser* y *ente*. ¿En qué consiste la *omnipotencia* del PRS?, se pregunta agudamente Heidegger. A lo que él mismo contesta: en que decide de antemano el ser del ente. «Nada es sin razón» [*Nihil est sine ratione*] significa que «todo ente tiene una razón»<sup>85</sup>. Pero Heidegger nos ha enseñado algo muy valioso: a que prestemos atención a la partícula «es» para que caigamos en la cuenta de que toda *fundamentación* depende sólo de la *ratio*, es decir, del modo de pensar *representante-calculador*. Ser es igual a razón y razón es igual a ser. Todo, escribe Heidegger, da vueltas en círculo y «Un vértigo nos asalta»<sup>86</sup>. Vértigo de la propia razón que queda desvelada en su *sin-fondo*. «El Ser, sin embargo –porque él mismo es la razón–, queda sin razón»<sup>87</sup>. De ahí las consecuencias «ontológico-existenciales» de la «Conferencia sobre el principio de razón suficiente»: «vértigo», «perplejidad», «angustia», «vacío», «nada»... que ontológicamente podemos resumir en un término harto elocuente: *Ab-grund*.

Ahora bien, la angustia, la *inquietud*, de Kant ante el *sin-fondo* que él descubre como horizonte de reflexión de la filosofía, inquietud angustiosa motivada por la *realidad* del mal, no es un *Ab-grund* o una *nada* negativos, sino *positivos*. Positividad que tiene que ver, por ejemplo, con una *imaginación* de la que recela Kant puesto que nada nos salva, una vez afirmada la realidad de la oposición real de la magnitud negativa, de una posible alianza entre la *imaginación* y el *mal* que vendría a romper desde dentro el proyecto ilustrado de la

<sup>83</sup> Martin Heidegger: *Qué es filosofía*. Traduce José Luis Molinuevo. Madrid, Narcea, 1978, pp. 75 y ss.

<sup>84</sup> *Op. cit.*, p. 78.

<sup>85</sup> *Op. cit.*, p. 85.

<sup>86</sup> *Op. cit.*, p. 87.

<sup>87</sup> *Op. cit.*, p. 86.



humanidad. Pero es que la razón de esto es *ontológica*. No hay «olvido del ser» en Kant si, precisamente, como creo que se debe hacer, el principio de identidad, que juega un papel crucial en la denuncia de la diferencia ontológica, recibe toda la carga de metralla que se concluye del *mal* en tanto oposición real al *finalismo* o *teleología de nuestra razón calculadora, basada en una teoría de la verdad que es cómplice, o rehén, del optimismo lógico*. Pero el problema del mal echa por tierra este presupuesto representativo optimista y calculador, desde el momento en que Kant anuncia, unas veces directa y otras indirectamente, que nuestra propia razón no controla el problema del mal puesto que éste ha dejado de pensarse como «ausencia» o «falta» de ser.

Por último, quiero volver a Baudelaire y a Hannah Arendt, es decir, al *tedio* y la *banalidad del mal*. Que el mal tome contemporáneamente la forma de la banalidad no significa, por más aburridos que estemos en este *Mundo Administrado* (Adorno-Horkheimer<sup>88</sup>), que no sea un mal. La teoría del tedio banal de nuestro mundo tecnoburocratizado no nos exime de nuestra responsabilidad de oponernos al mal. Por esta razón me parece que una de las consecuencias más importantes y necesarias a que el problema del mal obliga a la reflexión filosófica, no es otra que la *superación de «la muerte del sujeto»*. Pero no sólo como superación de un modelo hermenéutico sino, y sobre todo, como superación de un modelo de convivencia en cuyo ser, al parecer, ya no cabe la responsabilidad de la primera persona del singular.

---

<sup>88</sup> Como en el caso de Walter Benjamin, las referencias ya están en el proyecto docente y remito a ellas.