



Ideas y Valores

ISSN: 0120-0062

ISSN: 2011-3668

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias  
Humanas, Departamento de Filosofía.

GONZÁLEZ VALLEJOS, MIGUEL ÁNGEL

KANT Y LA CONDICION HUMANA

Ideas y Valores, vol. LXIX, núm. 173, 2020, Mayo-Agosto, pp. 123-142

Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas, Departamento de Filosofía.

DOI: <https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v69n173.64411>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=80966753006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UNEN  
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc  
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso  
abierto



<http://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v69n173.64411>

# KANT Y LA CONDICIÓN HUMANA



## KANT AND THE HUMAN CONDITION

MIGUEL ÁNGEL GONZÁLEZ VALLEJOS\*

Universidad Católica de Chile - Santiago - Chile

---

Artículo recibido el 26 de abril de 2017; aceptado el 2 de septiembre de 2017.

\* [migonzal@uahurtado.cl](mailto:migonzal@uahurtado.cl)

**Cómo citar este artículo:**

**MLA:** González Vallejos, M. A. "Kant y la condición humana." *Ideas y Valores* 69.173 (2020): 123-142.

**APA:** González Vallejos, M. A. (2020). Kant y la condición humana. *Ideas y Valores*, 69(173), 123-142.

**CHICAGO:** Miguel Ángel González Vallejos. "Kant y la condición humana." *Ideas y Valores* 69, n.º 173 (2020): 123-142.

Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt de Iniciación n.º 11150019 (2015-2017) financiado por Conicyt, organismo público perteneciente al Estado de Chile.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License.

### RESUMEN

El artículo analiza el concepto de mal radical de Kant y sostiene que su explicación del mal utiliza un modelo reestructivo que niega la atribución de los modelos de adicción o del mal hábito. Se critica la tesis de la “revolución en la disposición moral fundamental”, primero, porque Kant abandona el método fenomenológico-trascendental y, segundo, por el carácter semipelagiano de su argumentación.

*Palabras clave:* I. Kant, mal radical, moral, religión, semipelagianismo.

### ABSTRACT

The article analyzes Kant's concept of radical evil and argues that his explanation of evil uses a reconstructive model that denies the attribution of the models of addiction or bad habits. It criticizes the thesis of “revolution in fundamental moral disposition” for two reasons; first, Kant abandons the phenomenological-transcendental method, and, second, due to his arguments' semi-Pelagian nature.

*Keywords:* I. Kant, morality, radical evil, religion, semi-Pelagianism.

## Introducción

La reflexión acerca de la condición humana ha sido una de las tareas fundamentales de la filosofía a lo largo de su historia. Muchos filósofos, partiendo de Sócrates, se han hecho conscientes de la finitud propia de la existencia humana, llegando a decir, por ejemplo, que “la sabiduría humana vale poco y nada” (23a). Si miramos la obra de Kant en su conjunto, es correcto decir que, ya en el análisis de las condiciones de posibilidad de la experiencia que se lleva a cabo en la primera crítica, el autor alemán muestra los alcances y límites de la razón humana; así también, la segunda crítica da cuenta del llamado *factum* de la razón, esto es, del hecho de que tenemos conciencia de la ley moral, reconociendo además que no es posible indagar más allá en la línea de la determinación de las condiciones de posibilidad de la moral (cf. RGv, Ak. v 31-32). La tercera crítica, finalmente, muestra cómo es posible la experiencia estética y además cómo el principio de finalidad nos permite comprender la naturaleza, pero solo en la clave del “como si”. La lectura de las tres críticas, entonces, nos otorgaría una visión suficiente acerca de lo que para Kant serían los rasgos fundamentales de la condición humana: por una parte, sus limitaciones estructurales en el ámbito del conocimiento; por otra, la presencia de la ley moral, en conflicto permanente con las inclinaciones y la posibilidad de experimentar lo bello y lo sublime.

Las referencias anteriores, sin embargo, no son suficientes para dar cuenta de la riqueza de la reflexión kantiana acerca de la condición humana. Ya en el Canon de la *Crítica de la razón pura* (krv) y en la Dialéctica de la *Crítica de la razón práctica* (kpv) encontramos una línea de pensamiento en torno a la existencia humana y a su relación con Dios, que tendrá su culminación en la primera parte de *La Religión dentro de los límites de la mera razón* (Rel). En la primera crítica, Kant plantea las tres preguntas que determinan el desarrollo de su filosofía: ¿Qué puedo saber? ¿Qué debo hacer? ¿Qué puedo esperar? (cf. krv A804-805/B 832-833). La tercera pregunta tiene un fuerte componente existencial. Para saber qué podemos esperar, el hombre debe no solo escuchar la voz de su conciencia moral, sino también mirarse a sí mismo y ver cuáles son sus tendencias morales constitutivas. Y a pesar de que los conceptos de deber e inclinación y la afirmación de la dignidad humana a partir de la autonomía moral que encontramos en la *Fundamentación* nos permiten dar una primera respuesta acerca de nosotros mismos desde el punto de vista ético, la afirmación fundamental solo la encontraremos en la primera parte de la Religión, al decir Kant que “el hombre es malo por naturaleza” (RGv, VI 30), esto es, al afirmar el *mal radical*.

¿Qué quiere decir Kant cuando afirma que “el hombre es malo por naturaleza”? ¿Cómo justifica él una afirmación aparentemente tan

categorica y que parece contradecir la grandeza moral que el mismo autor asocia al hombre como destinatario del imperativo categorico y sujeto de la autonomia moral?

Antes de entrar en el análisis detallado de los textos, quisiera hacer dos comentarios. En primer lugar, la idea de mal radical es la versión racionalista que Kant propone de la idea teológica de “pecado original” (cf. Wood 55-56). Esto tiene gran importancia para la comprensión del texto. Como explica Bentué (2015) en el libro *La opción creyente*, es a partir de la diferencia entre lo que la realidad *debería* ser y lo que *de hecho es* que la conciencia humana postula una situación originaria de caída. Citando a Karl Rahner, señala: “Obtenemos el *saber*, la *experiencia* y el *sentido* de lo que es el *pecado original*, en primer lugar, desde una interpretación religioso-existencial de *nuestra propia situación, desde nosotros mismos*” (Bentué 37). Estas ideas son perfectamente aplicables a la reflexión kantiana. Como veremos más adelante, Kant afirma, a propósito de la tendencia humana al mal, que “la prueba protocolaria de que tal propensión corrupta tenga que estar enraizada en el hombre podemos ahorrárnosla en vista de la multitud de estridentes ejemplos que la experiencia nos pone ante los ojos *en los actos* de los hombres” (RGV Ak. VI 32-33), para enumerar a continuación actos de maldad y de crueldad que tienen lugar tanto en el estado de naturaleza como en el estado civilizado. Vemos entonces que la idea del mal radical, así como la del pecado original, están enraizadas en una observación fenomenológica de la condición humana. Kant buscará una salida al estado de maldad en que se encuentra la humanidad a través de una “revolución en la disposición moral fundamental” (*Revolution in der Gesinnung*) que tiene lugar por medio de una decisión personal. Estos dos puntos son claramente problemáticos. El presente trabajo apunta a ellos y su objeto consiste en determinar si Kant fundamenta de manera suficiente la afirmación “el hombre es malo por naturaleza” y, además, si la idea de una revolución en la disposición moral fundamental como respuesta a la maldad inherente a la condición humana resulta plausible.

### El problema del mal radical

La mayoría de los autores que han estudiado el tema consideran que la tesis que sostiene que “el hombre es malo por naturaleza” no está adecuadamente fundamentada. Las críticas más relevantes apuntan a) al concepto de *propensión al mal*; Kant propondría un modelo de la adición para explicar el mal radical que prácticamente anularía la libertad (cf. Allison 152; Horn 65); b) a la necesidad de una decisión atemporal por el mal, que resultaría casi ininteligible (cf. Allison 154; Horn 65-66), y c) a una posible confusión relativa a la tendencia al mal entre una generalización empírica y una universalidad en sentido estricto en la que

caería Kant (cf. Allison 154; Horn 52 y ss.). Los autores apuntan, además, d) a una nivelación de todas las acciones en cuanto a su gravedad, ya que finalmente todas provendrían de una mala disposición moral fundamental, de manera tal que un robo insignificante equivaldría moralmente a un homicidio (cf. Horn 67), y e) a una incompatibilidad entre el mal radical y la posibilidad del “buen corazón”, es decir, a la imposibilidad de una “revolución en la disposición moral fundamental” (Horn 58 y ss.). Asumiendo en principio como correcta la hipótesis de Sirovátka, quien sostiene que en la tesis del mal radical Kant combina el método trascendental con la observación fenomenológica (cf. Sirovátka 88), voy a realizar a continuación una lectura crítica de la noción de mal radical, para así determinar si se trata o no de una noción bien fundamentada y analizar las objeciones que acabo de enumerar. Sostendré que Kant fundamenta la tesis del mal radical basándose en un modelo reconstructivo que no corresponde ni al “modelo de la adicción” ni al “modelo de la mala costumbre”, que son las alternativas que propone Horn en su comentario a la primera parte de la *Religión* (cf. Horn 47-50).

La primera parte de la *Religión* comienza con una irónica alusión a quienes afirman que el mundo se dirige necesariamente hacia el mal o hacia el bien (cf. RGV, Ak. VI 19-20). Kant descarta inmediatamente la posibilidad de que exista un término medio, dado que las máximas que explican las acciones deben ser necesariamente buenas o malas y además deben ser adoptadas por un acto de libertad, ya que de lo contrario no habría moralidad.

Así pues, si decimos: el hombre es por naturaleza bueno, o bien: el hombre es por naturaleza malo, esto significa tanto como: contiene un primer fundamento (insondable para nosotros) de la adopción de máximas buenas o de la adopción de máximas malas (contrarias a la ley), y lo contiene de modo universal en cuanto hombre, por lo tanto de modo que la adopción de esas máximas expresa a la vez el carácter de su especie. (rgv, Ak. vi 21)

En un pie de página, el autor explica que el carácter *insondable* del primer fundamento subjetivo de la adopción de las máximas se debe a que el fundamento de aceptación de una máxima, en la medida en que es libre, siempre remite a otra máxima, sin que se pueda llegar a un primer fundamento. Es importante destacar que ya desde las primeras páginas de su análisis, Kant insiste en que la explicación de la maldad humana tiene un límite. Como veremos a lo largo del texto, en la condición humana se da la tendencia a una opción libre por el mal que tiene lugar en cada hombre con independencia de las condiciones temporales y espaciales, y que por lo mismo solo puede ser descubierta por medio de un método reconstructivo.

En esta primera parte del texto, Kant explicita una teoría de la acción basada en las máximas, afirmando que la voluntad se determina solo por medio de ellas; distingue además entre las máximas comunes (como la del suicidio o la de la falsa promesa) y las máximas de segundo nivel que fundamentan a las primeras y que determinan las posibles orientaciones de nuestra disposición moral fundamental, que solo pueden ser dos: o bien la máxima de dar preferencia a las inclinaciones por sobre el deber o bien la máxima de limitar la satisfacción de las inclinaciones por los preceptos del deber (*cf.* RGV, Ak. VI 21). El punto que queremos destacar aquí es que aun cuando para dar cuenta de un acto determinado sea necesario reconstruir varios pasos, siempre se llegará a un punto en el que se llega a la adopción de una decisión última que no puede ser explicada ni por la causalidad natural (de lo contrario no sería una acción libre) ni por una instancia superior de decisión, a menos que se quiera caer en un regreso infinito. Esta observación es válida aún si se rechaza la teoría de la acción basada en las máximas. El concepto de mal radical apunta precisamente a un punto a partir del cual habría razones suficientes para atribuir a la especie humana la tendencia a condicionar el cumplimiento de las obligaciones a la satisfacción de las inclinaciones (*cf.* RGV, Ak. V 32).

Para dar cuenta adecuadamente del concepto de mal radical es necesario analizar de manera crítica el análisis fenomenológico que Kant propone acerca de “la disposición original al bien en la naturaleza humana” (RGV, Ak. VI 26-28) y de “la propensión al mal en la naturaleza humana” (RGV, Ak. VI 28-32).

La disposición al bien se divide en tres elementos. La disposición para la animalidad, entendida como “amor a sí mismo” que se manifiesta en las tendencias a la conservación de sí mismo, a la propagación de la especie y en el impulso a vivir en sociedad. Estas disposiciones pueden dar lugar a los vicios de la barbarie de la naturaleza o “vicios bestiales”: gula, lujuria y salvaje ausencia de ley (en relación con otros hombres) (*cf.* RGV, Ak. VI 27). En segundo lugar, la disposición para la humanidad, esto es, el amor a sí mismo físico, pero *que compara*, esto es, “juzgarse dichoso o desdichado solo en comparación a otros” (RGV, Ak. VI 26). De aquí procede la inclinación a “procurarse un valor en la opinión de los otros” (RGV, Ak. VI 26-27), en la que se enraízan los vicios de la cultura, que llegan a su grado más alto de maldad en los denominados: “vicios diabólicos”: envidia, ingratitud, alegría del mal ajeno, etc. (*cf. ibd.*). Finalmente, la disposición para la personalidad, esto es, “la susceptibilidad del respeto por la ley moral como de un motivo impulsor, suficiente por sí mismo, del albedrío” (*ibd.*). Kant señala que la primera disposición no se origina en la razón, la segunda se origina en la razón práctica, pero está al servicio de otros motivos, y la tercera

disposición se enraíza en la razón incondicionadamente legisladora (cf. RGV, Ak. VI 28).

La descripción propuesta por Kant de las tendencias constitutivas de la naturaleza humana no es hasta ahora problemática y resulta bastante similar a los análisis realizados por Tomás de Aquino en relación con la ley natural (cf. *Suma teológica* I-II 94). Sin embargo, el énfasis en la comparación que lleva finalmente hasta la envidia, a la ingratitud y la alegría por el mal ajeno tiene una innegable raíz contractualista (cf. *Idee*, Ak. VIII 20-22). Llama la atención, por otra parte, que para Kant la maldad humana tenga más que ver con una inversión en los motivos morales que con los “vicios diabólicos, que a primera vista son mucho más graves”. Esto tiene que ver con que la radicalidad del mal apunta más a su enraizamiento en la naturaleza humana que a su gravedad fáctica. Kant piensa que la desviación que se da en el nivel de la disposición moral fundamental es finalmente condición de posibilidad de la adopción de toda mala máxima de primer nivel, es decir, de la de aquellas máximas que determinan directamente un curso de acción estable en el tiempo; por ejemplo, la máxima de la falsa promesa o la de vengar todas las ofensas.

La propensión al mal en la naturaleza humana se refiere exclusivamente al mal moral y consiste en “el fundamento subjetivo de la posibilidad de la desviación de las máximas respecto de la ley moral” (RGV, Ak. VI 29). En este punto Kant formula las tesis más problemáticas. La propensión al mal, afirma, 1) “puede ser aceptada como perteneciente de modo universal al hombre (por lo tanto, como perteneciente al carácter de su especie)” (*ibid.*). 2) La propensión al mal puede pensarse en tres grados diferentes: la debilidad del corazón humano en el seguimiento de máximas adoptadas (fragilidad), la tendencia a mezclar motivos morales con motivos inmorales (impureza) y la malignidad, estado de corrupción o perversidad del corazón humano, la cual

invierte el orden moral atendiendo a los motivos impulsores de un libre albedrío y, aunque con ello puedan aún darse acciones buenas según la ley (legales), sin embargo, el modo de pensar es corrompido en su raíz y por ello el hombre es designado como malo. (rgv, Ak. vi 30)

3) Esta propensión al mal “precede a todo acto”, ya que se da en el nivel de la adopción de las máximas (“*peccatum originarium*”) (cf. RGV, Ak. VI 32) y es el fundamento formal de todo acto contrario a la ley. A partir de estos elementos, Kant formula la tesis del mal radical –“el hombre es por naturaleza malo”–, la cual quiere decir que “el hombre se da cuenta de la ley moral y, sin embargo, ha admitido en su máxima la desviación ocasional respecto de ella” (*ibid.*). Esta tendencia puede suponerse válida en todo hombre, incluso en el mejor. Ella debe cumplir,



no obstante, con dos exigencias que parecen en principio incompatibles entre sí. Por una parte, debe estar enraizada en la naturaleza humana; por otra, debe ser culpable (*cf. ibd.*).

Consideremos ahora la tesis del mal radical propiamente tal: la propensión al mal, señala Kant, “puede ser aceptada como perteneciente de modo universal al hombre (por lo tanto como perteneciente al carácter de su especie)” (RGV, Ak. VI 29). ¿Cómo justifica Kant esta afirmación? Se trata de un punto muy controvertido, ya que Kant afirma que la prueba protocolaria de tal propensión corrupta no es necesaria, dado la multitud de ejemplos que proporciona la experiencia, tanto en el estado de naturaleza (las escenas de crueldad en Tofoa, Nueva Zelanda, Islas de los Navegantes), como en el estado civilizado (desconfianza, ingratitud, alegría por el mal ajeno) y en las relaciones entre los Estados (*cf. RGV, Ak. VI 33-34*). Por esta prueba, o más bien por la falta de ella, Kant es acusado de confundir la universalidad con una generalización empírica. La similitud de la argumentación de Kant en relación con este punto con el razonamiento que lleva a la idea teológica del pecado original es evidente. A la idea del pecado original subyacen dos convicciones fundamentales. En primer lugar, la idea de que el mundo no es como debería ser. Hay otra realidad posible caracterizada por una convivencia armónica del hombre con Dios, con sus semejantes y con el medio ambiente; en segundo lugar, que la caída en el estado actual de la condición humana, cuyo rasgo más propio es “la imposibilidad de la convivencia armónica” (Bentué 38), obedece a una decisión humana.

En el análisis de Kant estos dos elementos también están presentes. Para él también hay un mundo posible, si bien situado en un futuro hipotético, caracterizado por la armonía. El respeto por las leyes prácticas y por el imperativo categórico llevaría a la humanidad a constituir un *reino de los fines* (*cf. RGV, Ak. IV 433*). Lejos de eso, Kant ve que el mundo está sumergido en una atmósfera de mal que contamina las relaciones humanas a todo nivel. El segundo elemento también está presente, esto es, la libre decisión humana como el factor que conduce a la situación en la que la existencia humana se encuentra hoy. El relato mitológico del Génesis (*cf. Gn. 3:5*) atribuye el desorden moral al pecado de soberbia (“seréis como dioses”); Kant, en cambio, lo atribuye a una tendencia a adoptar la máxima de segundo nivel que da prioridad a las inclinaciones por sobre la ley moral. Haciendo una analogía explícita con la doctrina del pecado original, afirma que “en vez de seguir lisa y llanamente esta ley [moral] como motivo impulsor suficiente (el único incondicionalmente bueno y que no deja lugar a ningún escrúpulo), el hombre fue en busca de otros motivos impulsores”, lo cual condujo finalmente “a la preponderancia de los impulsos sensibles sobre el motivo impulsor constituido por la ley y así se cometió el pecado” (RGV, Ak. VI 42).

Sin negar la doctrina del *factum* de la razón, es decir, manteniendo la idea de que al hombre “la ley moral se le impone irresistiblemente en virtud de su disposición moral” (RGV, Ak. VI 36) y suponiendo que hay dos motivos morales fundamentales –la ley y el impulso de los sentidos–, Kant sostiene que el hombre “invierte el orden moral de los motivos al acogerlos en su máxima” (*ibid.*). La diferencia con la doctrina del pecado original, explica, radica en que esta doctrina supone que el primer hombre no tenía una tendencia innata a la transgresión; él, por el contrario, niega la existencia de tal estado de inocencia, dada la existencia de una propensión al mal.

Kant atribuye a la propensión al mal tres características: radica en el libre albedrío, y, por lo tanto, puede sernos imputada y es moralmente mala; es radical, porque corrompe el fundamento de todas las máximas y no se puede exterminar por fuerzas humanas, ya que se trata de una propensión natural. Esta culpa premeditada o dolo, afirma, “tiene por carácter una cierta perfidia del corazón humano consistente en engañarse a sí mismo acerca de las disposiciones morales fundamentales (*Gesinnungen*) malas y buenas” (RGV, Ak. VI 38).

Como decíamos anteriormente, el concepto de mal radical es problemático en varios sentidos. Abordaremos por el momento tres de estos problemas. Primero, el problema asociado a la propensión al mal, esto es, el riesgo de transformar el mal en una característica *natural* de la especie humana y despojar al hombre de su condición moral; segundo, la necesidad de una “decisión atemporal” por el mal, que resultaría casi ininteligible, y, tercero, la supuesta universalidad de la tendencia al mal, dado que siempre se podría argumentar que hay ejemplos de personas que no estarían afectadas por ella, como, por ejemplo, Gandhi, la Madre Teresa de Calcuta o San Francisco de Asís.

Para evitar el primer problema, Kant recurre a la diferencia entre el origen temporal, basado en la causalidad natural, y el origen racional de una acción. Solo la segunda alternativa salvaría la libertad humana. Si la propensión al mal, en cambio, fuese explicada por un comienzo temporal, entonces las causas deberían ser buscadas en un tiempo anterior a nuestra vida, hasta llegar a un momento en el que el hombre no tuviese uso de razón (cf. RGV, Ak. VI 42-43). Por el contrario, Kant afirma que “toda acción mala, si se busca su origen racional, tiene que ser considerada como si el hombre hubiese incurrido en ella inmediatamente a partir del estado de inocencia” (RGV, Ak. VI 41). En otras palabras, Kant sostiene que la condición que hace posible el mal en el mundo es finalmente un acto de libertad que se da en el ámbito inteligible (cf. RGV, Ak. VI 39, 41); la tendencia hacia el mal, sin embargo, no puede ser explicada. En este sentido, Kant afirma: “Acerca de por qué en nosotros el mal ha corrompido precisamente la máxima suprema,

aunque ello es nuestro propio acto, podemos indicar una causa tan poco como podemos indicarla de una propiedad fundamental perteneciente a nuestra naturaleza” (RGV, Ak. VI 32).

En relación con este punto, Horn (2011) ha sostenido que, si la tendencia al mal es una tendencia fija de la que no se puede disponer, entonces es una tendencia *previa* a todo acto. Se produce entonces una situación paradójica: el sujeto no es la causa de su tendencia al mal y al mismo tiempo sí lo es. La única solución comprensible sería entender la inclinación al mal como una inclinación decidida por uno mismo. Pero esta decisión debiera ser temporal. De acuerdo con esta crítica, para que la tesis kantiana fuese coherente el hombre debería haber venido al mundo siendo moralmente inocente y después desarrollar su tendencia al mal a partir de una primera decisión errada. A partir de esta premisa, Horn distingue dos posibles interpretaciones de la tesis del mal radical: el modelo de la adicción y el modelo de la mala costumbre. De acuerdo con este autor, el segundo modelo sería más plausible, ya que quien tiene un mal hábito conserva la libertad para modificarlo; pero Kant, en cambio, optaría por el primer modelo, que compromete la libertad. Kant estaría pensando que a partir de una mala decisión se ha generado una segunda naturaleza estable y común a toda la especie humana, lo cual sería comparable con una dependencia adictiva irresistible (cf. Horn 49). A esto se agrega, además, que Kant hablaría de una decisión atemporal o pretemporal. Tal acción, de la cual el sujeto no sabe ni puede saber, sería un constructo absurdo. Al concepto de una decisión imputable le pertenece el ser percibida en un determinado punto del tiempo y el haber tenido lugar con conocimiento y voluntad. Una elección atemporal, además, no es corregible en el tiempo (cf. Horn 65-66). Sostengo, entonces, que estas dos objeciones descansan en supuestos e interpretaciones erradas.

A la segunda objeción se puede contestar que la idea de una decisión “atemporal” no debe ser interpretada de manera literal. Esta expresión no se refiere a una decisión *sin tiempo*, sino a un acto de libertad que tiene lugar *con independencia de las condiciones temporales* y que, por lo tanto, no puede ser explicada con base en la causalidad natural, sino a partir de una representación de la razón (cf. Sirovátka 101 y ss.). Kant, utilizando un razonamiento trascendental, atribuye la maldad humana a una decisión que se da en el ámbito de la razón. Para entender esto hay que tener en cuenta que la teoría de la acción propuesta por Kant tiene dos notas centrales: se basa en las máximas y tiene un carácter reconstructivo. Tomemos como ejemplo el siguiente acto: Joaquín golpea a Pedro para vengar una ofensa. El análisis kantiano de este acto supone un triple movimiento reconstructivo. En primer lugar, se reconstruye la máxima de primer nivel, que en este caso podría ser “voy

a vengar todas las ofensas”; en segundo lugar, se le atribuye al sujeto la máxima de segundo nivel, que solo podría ser optar por el motivo dado por las inclinaciones en lugar del motivo moral. En tercer lugar, se le atribuye al sujeto la elección de esta máxima general por medio de una decisión que tiene lugar por un “acto inteligible” (cf. RGV, Ak. VI 39-41). Esta decisión de tercer nivel es la que tiene lugar prescindiendo de las condiciones de tiempo, lo cual no quiere decir que tenga lugar en un plano supratemporal, sino solo que se da en el ámbito de la razón y, por lo tanto, escapa a las condiciones de la causalidad natural. En otras palabras: de acuerdo con el modelo kantiano, en toda adopción de una máxima moralmente mala, por ejemplo, la máxima de “vengar todas las ofensas”, está operando de manera implícita una opción libre por una mala máxima de segundo nivel. Esta opción fundamental es un momento o aspecto de toda decisión moral que no depende de las condiciones temporales, pero que tiene influencia en una decisión concreta que evidentemente tiene lugar en un espacio y un tiempo determinado. Se trata de un nivel de la decisión moral, piensa Kant, que no se puede percibir directamente, pero que resulta imprescindible a la hora de dar cuenta de la decisión y que, por lo tanto, debe ser presupuesta. La estrategia argumentativa de carácter reconstructivo utilizada por Kant a propósito del mal radical se asemeja a la utilizada en relación con el operar implícito del imperativo categórico en las decisiones morales, como por ejemplo el “negarse a dar falso testimonio en contra de un hombre honrado, después de ser amenazada de muerte por el príncipe” (RGV, Ak. V 30). Es claro que Kant no piensa que quien adopta esta máxima formuló explícitamente el imperativo categórico y después lo aplicó a la máxima. El imperativo categórico, en cambio, opera de manera implícita en toda decisión moral, es un momento que Kant atribuye a toda decisión moral.

Para reforzar la interpretación planteada, examinemos ahora la evidencia textual. En el parágrafo titulado “El hombre es por naturaleza malo”, Kant dice que la propensión al mal “tiene que *poder serle imputada* como algo de lo que él tiene la culpa [*als selbst verschuldet ihm muss zurechnet werden*]” (RGV, Ak. VI 35, énfasis añadido); agrega después que si en la naturaleza humana se da una propensión natural a la inversión de los motivos, entonces hay en el hombre una propensión natural al mal, “y esta propensión misma, puesto que ha de ser finalmente buscada en el libre albedrío y, por lo tanto, *puede ser imputada* [*zurechnet werden kann*], es moralmente mala” (RGV, Ak. VI 37, énfasis añadido). Más adelante, bajo el título “Del origen del mal en la naturaleza humana”, Kant afirma que toda acción mala es una acción libre; en ella, el agente “debería haber dejado de realizar esa acción, en cualquiera circunstancias temporales y vínculos en que haya estado; pues por ninguna causa del

mundo puede dejar de ser un ser libremente operante” (RGV, Ak. VI 41). Finalmente, Kant afirma que “de una calidad moral que *debe sernos imputada* [zurechnet werden muss] no hemos de buscar ningún origen temporal, por inevitable que tal origen sea si queremos *explicar* su existencia contingente” (RGV, Ak. VI 43, énfasis añadido).

De lo anterior se sigue que al atribuir a Kant un modelo reconstructivo, es posible contestar también la primera objeción planteada. Al sostener que la tendencia al mal es una tendencia *previa* a todo acto y que tendría lugar entonces una paradoja, ya que el sujeto no sería la causa de su tendencia al mal y al mismo tiempo sí lo sería, Horn plantea el problema en términos equivocados. No se pretende aquí aclarar el origen *temporal* del mal, sino sus condiciones de posibilidad y, en especial, su *imputabilidad*. Por esta razón, ni el modelo de la adicción ni el del mal hábito dan cuenta del mal radical, ya que estos modelos remiten implícitamente a la temporalidad y, por lo tanto, a la causalidad natural y no a la causalidad por libertad.

En relación con este punto, en la “Dilucidación crítica de la analítica de la razón pura práctica” contenida en la segunda crítica, Kant señala que, a diferencia de la causalidad como necesidad natural, la causalidad por libertad no se refiere a las cosas en cuanto determinables en el tiempo, es decir, en cuanto fenómenos, sino a las cosas en sí mismas. Por esa razón, “la libertad práctica se podría definir también mediante la independencia de la voluntad de toda otra ley que no sea la ley moral” (RGV, Ak. V 94). Todo evento fenoménico está inevitablemente determinado por lo que ocurrió en el tiempo precedente. Si solo existiera la causalidad natural, no habría libertad. Con la doctrina del *factum* de la razón, Kant busca demostrar la realidad de la causalidad por libertad y hace posible la evaluación moral de los actos. Un hurto, por ejemplo, de acuerdo con el mecanismo de la naturaleza, no hubiera podido no tener lugar; no ocurre lo mismo si hay una causalidad por libertad. Un ser racional “puede decir justamente de toda acción realizada contra la ley, que él habría podido no hacerla, aun cuando esta acción, como fenómeno, esté determinada suficientemente en el pasado y, como tal, sea inevitablemente necesaria” (RGV, Ak. V 98), como lo testimonia la conciencia moral y específicamente el sentimiento de arrepentimiento (cf. *id.* 98-99).

Este análisis de la acción moral que Kant desarrolla en la segunda crítica es aplicable al mal radical y refuerza el modelo reconstructivo planteado. Kant agrega en la *Religión* nuevos elementos conceptuales con el fin de dar cuenta de la maldad humana conocida por la experiencia. A la idea de una causalidad por libertad se agrega ahora el mal radical, concepto que no hace sino señalar que en el ejercicio de la causalidad por libertad tendemos a condicionar el cumplimiento del deber a la satisfacción de las

inclinaciones. Este análisis confirma que el mal radical también opera con independencia de las condiciones de tiempo y que la libertad es un aspecto presente en toda decisión por el mal moral.

Vamos ahora al tercer problema. Si Kant emplea un método reconstructivo, el problema central, entonces, no radica tanto en el recurso a una decisión última, independiente de las condiciones de tiempo, sino más bien a que dicha decisión se atribuya a todo individuo de la especie humana, sin excepción. ¿Acaso Kant no debería distinguir entre universalizar y generalizar?

Kant parece concordar en este punto con San Pablo, quien citando los salmos dice: “no hay quien sea justo, ni siquiera uno. No hay uno que sea sensato, no hay quien busque a Dios. Todos se desviaron, a una se corrompieron; no hay quien obre el bien, no hay siquiera uno” (Ro. 3: 10-12). A este pasaje se le puede objetar lo mismo que se critica a Kant: ¿acaso el salmista o Pablo conocen a todos los hombres y mujeres de la humanidad, para atreverse a hablar así?

Pienso que esta crítica estaría justificada si el único argumento planteado por Kant fuese la “letanía de males” que enumera como evidencia de la maldad de la especie humana. Sin embargo, hay razones sistemáticas que apoyan al menos de manera indirecta la tesis del mal radical. En primer lugar, la exigencia de actuar por deber y no por inclinación que Kant establece tanto en la *Fundamentación* como en la segunda crítica; en segundo lugar, y en íntima relación con este punto, la idea de autoengaño, la cual juega un rol clave en la argumentación. Afirma Kant en la *Religión* que la culpa premeditada o dolo “tiene por carácter una cierta perfidia del corazón humano consistente en engañarse a sí mismo acerca de las disposiciones morales fundamentales (*Gesinnungen*) malas y buenas” (RGV, Ak. VI 38). En varios pasajes de su obra, Kant se refiere a la extrema dificultad que supone el autoconocimiento. En la *Fundamentación*, por ejemplo, afirma que “de hecho, resulta absolutamente imposible estipular con plena certeza mediante la experiencia un solo caso donde la máxima de una acción, conforme por lo demás con el deber, descansa exclusivamente sobre fundamentos morales y la representación de su deber” (RGV, Ak. IV 407).<sup>1</sup> Dado el conflicto permanente entre el deber y las inclinaciones, la tendencia al autoengaño y la antisocial sociabilidad del hombre, es razonable pensar que las posibilidades de actuar moralmente bien son escasas y la perfección moral es derechamente inalcanzable en esta vida. En otras palabras, pienso que hay razones suficientes en la filosofía de Kant que

1 El problema del autoconocimiento y del autoengaño ocupa un lugar importante en la obra de Kant. El problema central radica en la opacidad que se da tanto en el nivel de los motivos por los cuales actuamos, como se aprecia en el pasaje citado de la *Fundamentación*,

permiten atribuir una tendencia o al menos un grado importante de debilidad moral a la especie humana en general.

Los problemas que identificamos más arriba en relación con la tesis del mal radical eran tres: la idea de una propensión al mal, que suponía el riesgo de transformar el mal en una característica *natural* de la especie humana y despojar al hombre de su condición moral; segundo, el problema de la “acción atemporal”; tercero, el de la universalidad. He intentado mostrar en las páginas precedentes que los tres primeros problemas no son irresolubles. A las dos primeras objeciones es posible responder explicando el carácter reconstructivo de la argumentación kantiana, esto es, que Kant presupone que en la elección de las máximas opera de manera implícita una decisión libre; a la objeción de la universalidad es posible contestar que la filosofía de Kant ofrece suficientes razones para justificar al menos la idea de que la condición humana es débil en términos morales. Ni la afirmación de la libertad última de la decisión moral ni tampoco la universalidad de la debilidad moral asociada a la condición humana son entonces afirmaciones arbitrarias o imposibles de justificar. Ambas están respaldadas, además, por agudas observaciones fenomenológicas y por argumentos trascendentales.

En cuanto a la cuarta objeción planteada, que sostiene que la doctrina del mal radical supondría una igualación de todas las acciones en cuanto a su gravedad, de manera tal que el robo de un chocolate equivaldría moralmente a un homicidio (*cf.* Horn 67), pienso que hay elementos en la moral kantiana que permiten refutarla con relativa facilidad. Cuando Kant dice que “el hombre es malo por naturaleza” se refiere a una tendencia o propensión presente en la humanidad, no a los actos que de hecho tengan lugar a partir de ella. Por otra parte, Kant presupone que existen diferentes grados de maldad y de bondad. En la segunda crítica, al hablar del sentimiento de respeto, afirma:

[A]nte un hombre de condición humilde y de ciudadano común en quien veo una integridad de carácter en un cierto grado que no soy consciente de tenerlo yo mismo, mi espíritu se inclina, lo quiera yo o no, por más alta que mantuviera la cabeza para no dejarle olvidar mi superioridad. (rgv, Ak. v 77)

Es evidente, además, que también la instrumentalización, conducta prohibida por la fórmula de humanidad del imperativo categórico (*cf.* RGV, Ak. IV 429-430), admite grados: hay una gran diferencia entre tener esclavos y no cumplir con los horarios legales de trabajo; así

---

como en el nivel de la disposición moral fundamental. El desconocimiento total de la disposición moral fundamental ajena, por ejemplo, es la razón por la cual no debemos juzgar a los demás (*cf.* GMS, Ak. VI 417; González Vallejos 2016 576-583).

también, es diferente cometer una estafa que llegar tarde a un compromiso. De la consideración de ambos pasajes se sigue entonces que, si bien la tendencia al mal puede ser homogénea, sus manifestaciones tanto en el carácter humano como en los actos de las personas admiten muy diversos grados, que van desde la integridad moral hasta el hombre que, aun “en su extrema depravación”, no le hace el menor caso a su conciencia moral, y, sin embargo, no puede dejar de oírla (cf. RGV, Ak. VI 438). Podemos concluir entonces que la moral kantiana puede diferenciar perfectamente entre la gravedad de un homicidio y la del robo de un chocolate. Esta solución clara y precisa, sin embargo, contrasta fuertemente con el quinto problema planteado, el cual es de otra naturaleza y presenta una dificultad mayor, como veremos a continuación.

### **El problema de la revolución en la disposición moral fundamental**

Para entender este problema es necesario analizar la “observación general” que realiza Kant al final de la primera parte de la *Religión*, titulada “Del restablecimiento de la original disposición al bien en su fuerza” (RGV, Ak. VI 44-53).

Al comenzar el texto, Kant reafirma dos tesis que había sostenido en pasajes u obras anteriores. En primer lugar, la autonomía y la responsabilidad moral, al decir que “aquello que el hombre en sentido moral es o debe llegar a ser, ha de hacerlo o haberlo hecho él mismo” (*id.* 44). En segundo lugar, la idea de que el hombre ha sido creado para el bien y que su disposición original es buena. Finalmente, plantea la pregunta central a la que deberá responder: “¿Cómo es posible que un hombre naturalmente malo se haga él mismo un hombre bueno? [...] ¿Cómo puede un árbol malo dar frutos buenos?” (*id.* 44-45). Kant cita como razón para afirmar la posibilidad de una conversión moral el principio “debemos hacernos hombres mejores, por lo tanto, podemos hacerlo” (*id.* 45, 50), el cual supone que queda en el hombre un germen de bien que no puede ser exterminado ni corrompido. Como se puede seguir a partir del concepto de mal radical, el restablecimiento del bien consiste en que la ley moral llegue a ser el motivo central en la determinación de nuestro albedrío. No se trata de un mero cambio en las costumbres, sino de un “cambio de corazón” o una “revolución en la disposición moral fundamental” (RGV, Ak. VI 47) que tiene lugar mediante “una única decisión inmutable” (*id.* 48).

Los principales problemas que presenta esta tesis son una posible paradoja relativa a la identidad personal (cf. Michalson), la posición semipelagiana de Kant en relación con la gracia (cf. Horn y Forscher), y el abandono de la clave fenomenológico-trascendental utilizada hasta ahora.



Abordemos el primer problema. De acuerdo con Michalson, Kant habla en términos paulinos: el hombre nuevo, el nacer de nuevo. Este autor considera que, al no existir un principio de integración del sujeto, el uso de estos términos es problemático. Kant habla de una “decisión incambiable”, pero no es claro cómo tiene lugar, hasta qué punto es compatible con el mal radical y cómo se mantiene la identidad personal, es decir, cómo puede haber un “antes y un después”, ya que el cambio no puede ser entendido en términos causales, dado que no se puede explicar la libertad en términos temporales. Michalson afirma que “la teoría kantiana de la conversión moral o regeneración culmina en la paradoja de que un acto no temporal produce un agente que es materialmente diferente ‘después’ del acto que tuvo lugar ‘antes’” (Michalson 1990 85). El mismo principio que nos permite atribuir identidad continua en el tiempo al agente moral hace imposible caracterizar los actos del agente como morales” (*id.* 86). No sería posible entonces integrar los dos sí-mismos en una teoría de la identidad personal que nos permita hablar de la misma persona antes y después de la conversión moral (*id.* 87).

El primer problema que presenta esta objeción es similar al que expusimos a propósito de la decisión última por el mal: que en ella se entiende la atemporalidad de manera literal, en circunstancias que Kant se refiere simplemente a que en el nivel de la razón no rigen las condiciones de tiempo propias de la causalidad natural (*cf.* RGV, Ak. VI 41), lo cual vale también para la “revolución en la decisión moral fundamental” (*ibid.*). Michalson menciona a San Pablo. Precisamente, resulta difícil afirmar que el relato de la conversión de Pablo (*He.* 9:1-19) conduce a un problema de identidad personal. Es evidente que Pablo es la misma persona antes y después de su conversión y que lo que ha cambiado es su orientación moral y religiosa. Cuando Kant se refiere a la “decisión atemporal” apunta a aislar aquel aspecto del acontecimiento que no depende de las condiciones temporales, es decir, aquel aspecto que no está determinado por la causalidad natural. El verdadero problema de la “revolución moral” propuesta por Kant radica, en cambio, en la combinación de las dos objeciones restantes: el semipelagianismo y el abandono del método fenomenológico-trascendental.

Con el concepto de semipelagianismo se apunta a una posición que busca eliminar la responsabilidad moral exclusivamente del hombre, prescindiendo de la gracia de Dios, aunque no de manera absoluta.<sup>2</sup> Kant es muy claro al afirmar el principio fundamental de la religión moral:

---

2 La razón por la que hablamos de “semipelagianismo” en lugar de “pelagianismo” a secas radica en que Kant admite al menos la posibilidad de la gracia, es decir, de la ayuda divina para lograr la perfección moral. En la cuarta parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant formula el principio moral de la religión en los términos

que cada uno ha de hacer tanto como esté en sus fuerzas para hacerse un hombre mejor; y solo cuando no ha enterrado la moneda que le ha sido dada al nacer (Luc., XIX, 12-16), cuando ha empleado la disposición al bien para hacerse un hombre mejor, puede esperar que lo que no está en su capacidad sea suplido por una cooperación más alta. (rgv, Ak. vi 52)

Esta idea se une estrechamente con el principio “debemos hacernos hombres mejores, por lo tanto, podemos hacerlo” (*ibid.* 45; 50), que tanta importancia tiene en la argumentación desarrollada en la segunda crítica. El punto central radica en que Kant parece olvidar en estos pasajes todas las debilidades propias de la condición humana que él mismo ha descrito en múltiples pasajes de su obra. Entre estos se cuentan el conflicto permanente entre el deber y las inclinaciones y la tendencia al autoengaño, para atribuirle al hombre una fuerza moral casi sobrehumana, capaz de superar todos los obstáculos, al punto de cambiar, suponemos que de manera definitiva, la disposición moral fundamental. Kant se equivoca en este punto y cae en una visión hipertrofiada de la voluntad humana y de su capacidad de decisión. Pienso que el error tiene que ver con un aspecto metodológico. La exposición de Kant se había caracterizado hasta ahora por el uso del método fenomenológico-trascendental, esto es, en la descripción de ciertos fenómenos propios de la condición humana, tanto a nivel individual como social, asociada a la búsqueda de las condiciones de posibilidad de dichos fenómenos. Si bien este último aspecto siempre deja lugar a la discusión, dada la posibilidad de proponer reconstrucciones alternativas de los fenómenos, esta forma de argumentar tiene la indiscutible ventaja de reflejar de mejor manera la conducta humana tal como se da en la existencia del hombre de carne y hueso. Al final de la primera parte del texto, sin embargo, Kant abandona esta clave interpretativa de la condición humana que había resultado fecunda y opta por un principio –“debemos hacernos hombres mejores, por lo tanto, podemos hacerlo” (rgv, Ak. vi 45, 50)– difícilmente verificable en la existencia humana concreta. ¿A qué se debe este cambio tan abrupto?

---

siguientes: “todo lo que, aparte de la buena conducta de vida, se figura el hombre poder hacer para hacerse agradable a Dios es mera ilusión religiosa y falso servicio a Dios. Digo lo que *el hombre* cree poder hacer; pues no se niega por esto que, por encima de todo lo que *nosotros* podamos hacer, pueda aún haber en los secretos de la suprema sabiduría algo que solo *Dios* puede hacer para hacernos hombres gratos a él” (rgv, Ak. vi 170). En este pasaje único de la *Religión* apreciamos claramente que Kant no niega que sea *posible* una ayuda divina que no depende de nuestros méritos morales; determinar si esto se da o no en la realidad es algo que sobrepasa los límites de la mera razón. Para un estudio de la relación entre gracia y moral en Kant (*cf.* González Vallejos 2015).

Quisiera sugerir una posible respuesta a esta pregunta. Para explicarla, quisiera señalar que también en la segunda crítica Kant realiza un cambio metodológico similar. En la analítica, específicamente en el desarrollo de la doctrina del *factum* de la razón, Kant utiliza el método fenomenológico-trascendental, esto es, describe el fenómeno de sentirse obligado moralmente aun en contra de la voz de las inclinaciones y concluye, a partir de ahí, la presencia de la ley moral en nosotros, esto es, de la presencia operante del imperativo categórico en nuestras decisiones morales (cf. RGV, Ak. v 30-32). Sin embargo, en la dialéctica de la razón pura práctica abandona la clave fenomenológica. En dicho pasaje, Kant afirma que la virtud, a pesar de ser el bien más elevado, no es por sí solo el bien completo y perfecto.

Para ser este bien –señala– se requiere además la felicidad, más no solo a los ojos interesados de la persona que se toma a sí misma como fin, sino incluso ante el juicio de una razón imparcial que considera la virtud en general en el mundo como un fin en sí. Ya que necesitar de la felicidad, ser digno de ella y, sin embargo, no participar de ella, no concuerda en absoluto con el querer perfecto de un ser racional que tuviese al mismo tiempo omnipotencia. (rgv, Ak. v 111)

Como sabemos, este razonamiento lo lleva a postular la inmortalidad del alma y la existencia de Dios. El precio de no hacerlo es para Kant demasiado alto. Dado que el fomento del bien supremo es un objeto *a priori* de nuestra voluntad y está además conectado con la ley moral, “la imposibilidad del bien supremo tiene que demostrar también la falsedad de la ley” (*id.* 114). Ante la perspectiva del “absurdo práctico” (cf. Wood 1970 100-101), Kant prefiere abandonar la correlación entre fenómeno y condición de posibilidad que había mantenido hasta ese momento, para postular dos condiciones de posibilidad no de un fenómeno, como sería el sentimiento de estar moralmente obligado, sino de un concepto, el sumo bien, de cuya existencia no hay ninguna evidencia fenomenológica. Kant cae entonces en una suerte de “voluntarismo metafísico” –la realidad debe adaptarse a los conceptos– que va en directo perjuicio de la calidad de su reflexión filosófica. Pienso que al final de la primera parte de la *Religión* ocurre exactamente lo mismo. Kant se aferra hasta las últimas consecuencias al principio “debemos hacernos hombres mejores, por lo tanto, podemos hacerlo” (RGV, Ak. VI 45, 50), sin considerar la fuerza que antes había atribuido a las inclinaciones y al autoengaño. Ante la debilidad de la condición humana, teólogos como Agustín, Pablo y Lutero recurren a la gracia divina. Otra alternativa sería simplemente reconocer la imposibilidad de la “conversión moral” por una decisión de la voluntad humana. Pero Kant se aferra a la misma convicción que está detrás de los postulados de la razón pura

práctica: aun en contra de la evidencia fenomenológica, el mundo debe finalmente adaptarse a los mandatos de la razón.

### Conclusión

En su reflexión acerca de la condición humana, Kant se topa de frente con la maldad humana. Siguiendo el método fenomenológico-trascendental, distingue entre los actos, las máximas de primer nivel y las máximas de segundo nivel, y establece que la libertad humana tiende inevitablemente a condicionar el cumplimiento del deber a la satisfacción de las inclinaciones. A esta tendencia la llama “el mal radical”. Esta tesis abre cinco problemas filosóficos que hemos analizado a lo largo de estas páginas: la propensión al mal y el riesgo de transformar el mal en una característica *natural* de la especie humana, y despojar así al hombre de su condición moral, la “decisión atemporal”, la universalidad del mal radical, la supuesta nivelación de todas las faltas morales y, finalmente, la posible superación del mal radical por medio de una “revolución en la disposición moral fundamental”. He sostenido que hay una respuesta suficiente para los cuatro primeros problemas, pero no así para el quinto, y que la diferencia radica en el empleo o el abandono, respectivamente, del método fenomenológico-trascendental. Pienso que esto refleja un principio filosófico fundamental. Si queremos pensar de manera fecunda la condición humana y en ella el problema del mal, debemos atenernos estrictamente a aquellos datos que pueden ser observados en la existencia cotidiana del hombre concreto, esto es, en la vida práctica del hombre de carne y hueso.

### Bibliografía

- Bentué, A. *La opción creyente*. Santiago de Chile: Verbo Divino, 2015.
- Forschner, M. “Über die verschiedenen Bedeutungen des Hangs zum Bösen.” *Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Ed. Otfried Höffe. Berlin: Akademie Verlag, 2011. 71-90.
- González Vallejos, M. “¿Podemos esperar el auxilio divino? La autonomía moral y el recurso a la gracia. *La religión dentro de los límites de la mera razón*.” *Tópicos* 48 (2015): 111-135.
- González Vallejos, M. “Kant y el inquisidor. Acerca del recurso hipotético a Dios a partir de la conciencia moral.” *Anuario Filosófico* 49.3 (2016): 565-584.
- Horn, C.. Die menschliche Gattungsnatur. Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen.“ *Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. Ed. Otfried Höffe Berlin: Akademie Verlag, 2011. 43-69.
- Kant, I. *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Trad. Felipe Martínez. Madrid: Alianza, 1969.

- Kant, I. *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*. Trad. Roberto Rodríguez Aramayo. Madrid: Trotta, 1999.
- Kant, I. *Vorlesung zur Moralphilosophie*. Ed. Werner Stark. Berlín: de Gruyter, 2004.
- Kant, I. *Crítica de la razón práctica*. Trad. Dulce María Granja. Ciudad de México: FCE, 2005.
- Michalson, G. *Kant and the Problem of God*. Oxford: Blackwell, 1999.
- Michalson, G., ed. *Kant's Religion with the Boundaries of Mere Reason. A Critical Guide*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014.
- Platón. *Apología de Sócrates [Ap.]*. Trad. Alejandro Vigo. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 2003.
- Wood, A. "The evil in human nature." Ed. Gordon Michalson. *Kant's Religion with the Boundaries of Mere Reason. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 31-57.