

El origen, objetivo y función de la comunidad ética en *La religión dentro de los límites de la mera razón* de Kant¹

Noelia Eva Quiroga²

Recibido: 13/03/2020 / Aceptado: 21/06/2020

Resumen. En el presente trabajo se ofrece una lectura de *La religión dentro de los límites de la mera razón* que busca esclarecer el origen y el objetivo de la comunidad ética, y con ello comprender cuál es la función que tiene la comunidad ética en relación con la teoría del mal radical, del bien supremo y de la analogía con la comunidad política. Para dicho propósito, primero, argumentaré que aquello que hace necesaria la comunidad ética es el mal radical. En segundo lugar, argumentaré que el objetivo compartido por todos los miembros de la comunidad ética es el bien supremo. En tercer lugar, mostraré que el bien supremo social de la *Religión* no es el bien supremo de la primera ni de la segunda *Crítica*. Por último, destacaré algunas diferencias entre la comunidad ética y la comunidad política y daré algunas conclusiones respecto de la analogía política.

Palabras clave: bien supremo; comunidad ética; comunidad política; mal radical.

[en] The origin, objective and function of the ethical community in Kant's *Religion within the boundaries of mere reason*

Abstract. In this paper, I study the conceptual origin and objective of the ethical community in *Religion within the boundaries of mere reason*, with the aim of understanding its role concerning Kant's theory of radical evil and the highest good and its relationship with the political community. I will first show that radical evil makes the ethical community necessary. Secondly, I will argue that the aim all the members of the ethical community share is the highest good. Third, I will show that the highest social good of *Religion* is not the highest good of the first nor of the second *Critique*. Lastly, I will enumerate some differences between the ethical and the political communities respectively and some conclusions regarding the political analogy.

Keywords: highest good; ethical community; political community; radical evil.

Sumario. I. Introducción; II. El origen de la comunidad ética; III. El objetivo de la comunidad ética; IV. El Bien supremo y el mundo moral; V. Conclusiones sobre la analogía política; VI. Referencias bibliográficas.

Cómo citar: Quiroga, N. E. (2020): El origen, objetivo y función de la comunidad ética en *La religión dentro de los límites de la mera razón* de Kant, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 37 (3), 437-447.

I. Introducción

En *La religión dentro de los límites de la mera razón* Kant introduce el concepto de comunidad ética (*ethische Gemeinschaft*), a partir del cual ofrece una nueva definición de la unidad de agentes morales. En principio, ofrece un nivel de análisis concreto pensado en la unidad de los seres humanos en la tierra. En segundo lugar, se trata de una unidad que tiene como condición de posibilidad

un espacio público bajo leyes éticas públicas. Y en tercer lugar, se trata de una unidad con un objetivo colectivo, que hace a Kant redefinir su concepto del bien supremo (*höchstes Gut*). Estos elementos hacen de la *Religión* una obra que presenta un nuevo prisma a partir del cual reconstruir la teoría moral kantiana. Por ello, temas tales como la teoría del mal radical, la teoría del bien supremo y el paralelismo ético-político no escapan al interés de los intérpretes kantianos.

¹ Una versión previa y parcial de este texto fue presentada en el *Workshop sobre Nuevas lecturas de la filosofía política de Kant* (Ciudad de Buenos Aires, Centro Cultural de la Ciencia, 10-12 de julio de 2019).

Agradezco a la Dra. Macarena Marey por su dedicación en dirigir mi investigación. También agradezco a los revisores por sus comentarios y sugerencias que han contribuido a mejorar el texto original.

² Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Argentina. noeliaevaquiroya@yahoo.com.ar. <https://orcid.org/0000-0002-2934-6510>.

En la Tercera Parte de la *Religión*, Kant define a la comunidad ética como la unión no coercitiva de los seres humanos bajo leyes de virtud públicas y establece su conformación como el momento de superación o vencimiento del principio malo³. Sin embargo, en la literatura especializada encontramos entre los intérpretes diferencias significativas respecto de dónde surge la necesidad de plantear dicha comunidad, de cuál es su objetivo y de cuál es el papel que desempeña en relación con la analogía (*Analogie*) política.

Entre las interpretaciones respecto a lo que podemos llamar el origen de la comunidad ética, encontramos una interpretación ampliamente sostenida, según la cual la comunidad ética se origina para contrarrestar los conflictos sociales que tienen lugar dado el mal en la naturaleza humana⁴. En cambio, para otros intérpretes la comunidad ética sólo tiene un papel secundario para contrarrestar el mal⁵. Por último, contra las dos interpre-

taciones anteriores, encontramos que para algunos intérpretes la comunidad ética directamente no tiene ninguna relación con el mal social⁶.

Asimismo podemos encontrar desacuerdos en la literatura respecto del objetivo de la comunidad ética. Están quienes sostienen que el objetivo es el bien supremo. Aunque existen fuentes textuales para ello, sin embargo encontramos discrepancias en cómo entender el bien supremo, algunos lo consideran el fin último para alcanzar el mayor grado de virtud⁷, mientras que otros abordan una interpretación cosmopolita del bien

³ *RGV*, VI: 94-95, [118-119].

⁴ Sharon Anderson-Gold considera que la propensión al mal incluye nuestro ser sociocultural, y superar al mal implica el cambio de las condiciones sociales de nuestra existencia, por lo cual debemos promover la conformación de la comunidad ética (véase Anderson-Gold (1991), pp. 124-125). Asimismo, Allen Wood sostiene que el origen del mal es social y que la lucha contra el mal sólo es efectiva si asume una forma también social (véase Wood (1999), p. 314; (2010), pp. 46-50). Wood realiza una lectura antropológica del mal, pues, considera que su origen se halla en nuestra disposición a la humanidad que es aquella por la cual nos comparamos con las demás personas y esta comparación y la búsqueda del reconocimiento llevan al conflicto y a los males sociales (véase Wood (1999), pp. 287-288). Así, considera que el mal radical no es individual, sino que siempre surge de las comparaciones y los antagonismos sociales. Pero incluso, si consideramos al mal radical partiendo desde el individuo también resulta que el individuo tiene una propensión a la vanagloria, en el sentido de que reclama un valor preeminente para sí mismo antes que la conformidad con la ley moral, porque elige sus propias inclinaciones como si fueran legislativas en lugar de la ley moral (véase Wood (2011), p. 88). Por su parte, Philip Rossi sostiene que el mal radical se expresa como "guerra" en su forma social y que la lucha para superar el mal radical tiene que tomar también una forma pública y social. En el caso ético, debe ser bajo la unidad no coercitiva de la comunidad ética (véase Rossi (2005), pp. 73, 77). La comunidad ética permite superar el mal radical que se expresa en el antagonismo y la división social humana constitutiva del estado de naturaleza ético (reflejada en aislamiento mutuo y en el conflicto que surge de la comparación, la emulación y la competencia) (véase Rossi (2005), pp. 68, 77, 80). Finalmente, podemos ubicar en este grupo a James DiCenso, quien argumenta que el mal radical se aborda en niveles sociales y políticos, más que en niveles individuales, y que los esfuerzos morales efectivos de la lucha contra el mal no pueden ser sólo individuales, sino que deben ser sociales, dado que se trata de interacciones entre grupos de individuos y entidades políticas (véase DiCenso (2011), pp. 249-250). Siguiendo un análisis sociopolítico, DiCenso encuentra que la comunidad ética es necesaria para modificar éticamente el contexto social en el que se dan nuestras elecciones morales. Considera que los ideales racionales, como el estado de paz perpetua, sirven como pautas regulativas para guiar nuestras prácticas éticas y políticas, las cuales pueden ser éticamente valiosas si se distinguen de las fantasías utópicas (véase DiCenso (2012), pp. 58, 131-134).

⁵ Paul Guyer sostiene un papel secundario de la comunidad ética para contrarrestar el mal por dos razones: por un lado, considera que Kant es muy vago respecto del rol que juega el concepto de comunidad ética en la perfección de la virtud. Kant dice que la presencia de los otros seres humanos es necesaria para crear oportunidades para el desarrollo de vicios tales como la envidia, la adicción al poder, la avaricia y demás inclinaciones malignas, pero Kant no dice nada acerca de que la presencia de los otros también es una oportunidad para desarrollar vicios puramente autárquicos, como la pereza o la gula. Kant postula la conformación de la comunidad ética para prevenir estos males y promover el bien en el ser humano. Pero Guyer considera que Kant en vez de argumentar que la comunidad ética podría evitar los vicios mencionados, argumenta más bien que la comu-

nidad ética sólo puede reforzar los compromisos individuales con la virtud en lugar del vicio, evitando así las recaídas al mal de aquellos que han logrado sus conversiones individuales al bien. La comunidad ética no tendría ningún papel en las elecciones individuales para ser virtuosos, sino más bien serviría para mantener esas elecciones a lo largo de la vida. Por otro lado, Guyer considera que Kant también es vago acerca de cómo la comunidad ética brinda su apoyo a los esfuerzos de sus miembros para mantener su virtud. Lo que parece sugerir solamente es que la comunidad ética celebra el compromiso con la causa de la virtud (en cuanto reúne a todos aquellos que aman lo bueno) y, por medio de las leyes no coactivas que se prescribe a cada ser humano individual, refuerza los compromisos individuales con la virtud o fomenta, tal vez, las conversiones morales individuales a la virtud (véase Guyer (2011), pp. 111-112).

⁶ Laura Papish encuentra que el estado de naturaleza, tanto entre individuos como entre estados, ya sea ético o jurídico, no se caracteriza por el mal. Sostiene que Kant no argumenta ni presume que los motivos detrás de la guerra hablen del mal en la naturaleza humana, es decir, de una disposición a la agresión, extralimitación malintencionada, codicia o avaricia. Sino, por el contrario, sostiene Papish, Kant se mantiene agnóstico o neutral sobre los motivos que ocasionan la guerra, pues la guerra no necesita de ningún motivo especial. Lo que caracteriza los estados de naturaleza es la falta de ley común, es decir, el hecho de que cada uno sea juez de su propia causa. Así, del lado jurídico, el estado de naturaleza se caracteriza por divergencias acerca de cómo se puede expresar la libertad externa. Mientras que, del lado ético, el estado de naturaleza se caracteriza por los conflictos o desacuerdos en relación con la libertad interna con respecto a la expresión de la virtud o a nuestra capacidad de unimos bajo leyes de virtud. Los conflictos para Papish no se refieren a la agresión producto del mal en la naturaleza humana, sino a desacuerdos o malentendidos (*Mifhelligkeiten*) (véase Papish (2018), pp. 207-220).

⁷ Allen Wood sostiene que es nuestro deber elevarnos al ideal de la perfección moral y esto se lograría con la búsqueda común de la virtud. Ahora bien, el bien supremo no puede alcanzarse de forma individual a través de la propia perfección moral, es decir, que la conversión del corazón no sería suficiente. Pero, el deber de dirigirnos a la propia perfección moral nos conduce inevitablemente al deber de unimos con los demás en una comunidad ética y dirigirnos con ellos al fin común del bien supremo, en tanto que se trata de un fin universal para todo ser racional. (véase Wood (1999), pp. 314-315). En el caso de Kate Moran la conformación de una comunidad ética ideal permite que cada persona esté motivada internamente por la ley moral para respetar a la humanidad en este mundo, lo cual nos enfrenta a los deberes de perfeccionar nuestra propia virtud y promover la felicidad de los demás. Para Kant tenemos la obligación de perseguir una comunidad así. Alcanzar una comunidad ética nos permitiría trabajar conjuntamente para el progreso hacia el bien supremo, que a su vez, debe ser un proyecto compartido y comunitario. Ahora bien, Moran nota que esta teoría del bien supremo tiene un problema, a saber, el de la coordinación. Pues, si bien tenemos la obligación de trabajar juntos hacia un objetivo compartido, por otro lado Kant sostiene una teoría de la acción moral que sugiere que solo tenemos control sobre nuestras propias acciones. Este problema es superado postulando que debemos tener un tipo de fe moral en Dios como el autor de las leyes de la naturaleza, por un lado, y un tipo de fe moral en la capacidad de los demás para actuar moralmente y trabajar hacia el bien supremo, por el otro. Moran concluye que si bien nuestro trabajo hacia la comunidad ética es un proyecto individual, dado que solo tenemos la capacidad de determinar nuestra propia voluntad de acuerdo con la ley moral, sin embargo, el bien supremo se puede lograr solo si la comunidad entera reconoce su obligación de trabajar para este fin y decide qué acciones tienen más probabilidades de ayudar a lograr este fin. (véase Moran (2012), pp. 75-80).

supremo al considerarlo como el fin para lograr la paz perpetua⁸. Por otro lado, podemos encontrar posturas directamente opuestas al bien supremo como objetivo de la comunidad ética, tales como aquella que considera que la comunidad ética se dirige hacia la comprensión mutua⁹.

Por último, en lo que concierne a la función que tiene la analogía política, según la existe un paralelismo entre la ética y la política en cuanto los estados de naturaleza y a la conformación de las comunidades, encontramos que

⁸ Para Philip Rossi tanto la conformación de la comunidad ética como la conformación de una confederación de estados tienen el mismo objetivo que es poner fin a la guerra interna y externa y alcanzar así la paz perpetua. Para este fin, la comunidad ética proporcionaría las condiciones para que los seres humanos se relacionen bajo la ley moral sin excepciones, mientras que la federación de estados proporcionaría las condiciones para que los estados se relacionen bajo los principios del derecho internacional sin excepciones (véase Rossi (2005), p. 81). El uso práctico de la razón nos proporciona una perspectiva cosmopolita, según la cual el progreso moral humano completo requiere logro previo del progreso político, esto es, el establecimiento de una federación de estados que proporcionará las condiciones para la paz perpetua y, por lo tanto, para el eventual pleno logro del bien supremo como un objetivo social (véase Rossi (2005), pp. 98, 108). Rossi sostiene que el logro del bien supremo depende del cumplimiento de dos conjuntos de condiciones interdependientes que proporcionan el contexto para la conducta moral humana y las prácticas sociales. El primer grupo de condiciones proviene de los dinamisismos internos, de acuerdo a las cuales las personas gobiernan de forma autónoma su propia conducta individual. Y el segundo grupo de condiciones proviene del orden externo, de acuerdo a las cuales los seres humanos se regulan mutuamente la conducta a través de las instituciones y prácticas sociales, fundamentalmente mediante el establecimiento de un orden público en el que la autoridad política legítima recaerá sobre el estado (véase Rossi (2005), p. 100). Por su parte, James DiCenso sostiene que el objetivo del “bien supremo moral” es un fin común, en tanto que es un deber de la raza humana, que se extiende más allá de lo que me concierne solo a mí o a mi grupo inmediato. En cambio requiere que nuestro esfuerzo moral esté dirigido no solo a nuestras disposiciones internas, sino también a rectificar las estructuras institucionales y conceptuales que afectan a otros y posiblemente durante muchas generaciones. El progreso moral, en este nivel más amplio de la ética, no puede realizarse solo a través del esfuerzo individual para la propia perfección moral, sino que requiere la interacción de los individuos en grupos y entidades políticas, y por tanto requiere unidad de las personas hacia el mismo fin, es decir, el bien supremo moral (Véase DiCenso (2012), p. 139). Para DiCenso la idea del bien supremo es político, no en un sentido estrictamente externo como algo que puede ser logrado por el estado, sino que es un ideal ético y cosmopolita cultivado por una variedad de instituciones no estatales que promueven la ley moral, que operan junto a las comunidades políticas y dentro de ellas (Véase DiCenso (2019), pp. 44-45). Por último, encontramos a Paul Guyer, quien sostiene que la paz perpetua no es condición suficiente para alcanzar el bien supremo, ya que se trata sólo del cumplimiento externo del progreso moral. Pero, aun así, considera que una condición política justa requiere de elecciones virtuosas por parte de, al menos, los políticos morales. Pues ellos son quienes pueden forzar a cumplir al menos externamente algunas de las exigencias de la moralidad, y este estado político justo sería, para Guyer, el grado más elevado de virtud que la especie humana puede realmente esperar (véase Guyer (2011), pp. 115-118).

⁹ Laura Papish considera que caracterizar a la comunidad ética en términos del bien supremo es reafirmar lo que está ausente en el estado de naturaleza ético (la unidad bajo leyes comunes), pero no explica la manera en que los seres humanos pueden prepararse o trabajar para salir de este estado de naturaleza. Para Papish se debe focalizar en principio en los malentendidos mutuos como el obstáculo principal para avanzar hacia una comunidad ética. Ella propone, entonces, que el principal objetivo de la comunidad ética es la comprensión mutua entre las personas, mediante la cual sería posible un enfoque social comprometido y la preservación de un pluralismo de tradiciones, culturas e instituciones. Papish considera que la comprensión mutua es anterior a alcanzar el bien supremo, pues el acuerdo previo es necesario para compartir fines y alinearse en la búsqueda de esos fines comunes (véase Papish (2018), pp. 220-231).

algunos intérpretes sostienen que existe tal analogía¹⁰, llegando en algunos casos al extremo de considerar una analogía ético-política completa¹¹. Otros, en cambio, sostienen que no puede hablarse en absoluto de una analogía, sino más bien de dos modelos de unidad que son diferentes e independientes entre sí¹².

Así pues, teniendo en cuenta dichas divergencias, en el presente trabajo me propongo ofrecer una lectura que enlaza la Primera y Tercera Parte de la *Religión*, con el fin de echar luz sobre el origen y el objetivo de la comunidad ética. Ello nos permitirá alcanzar una mejor comprensión de la función que tiene la comunidad ética en relación con la teoría del mal radical, del bien supremo y de la analogía con la comunidad política (*politische Gemeinschaft*). Sostendré que a partir del mal radical en la naturaleza humana, Kant plantea una nueva teoría de

¹⁰ Stephen Palmquist considera que la comunidades ética y política tienen naturalezas esenciales opuestas, pero la comunidad política puede ser una metáfora de lo ético en el sentido de que la comunidad ética no descansa en una ingenua o utópica esperanza de que prevalezca la buena voluntad de los seres humanos, sino en que la razón nos impone la exigencia de formar la comunidad (véase Palmquist (2016), p. 255). Por su parte, Laura Papish utiliza la analogía política entre el estado de naturaleza ético y el jurídico, en el nivel de los individuos como de los estados, para mostrar que la conformación de una comunidad, ética o política, no es correctiva de la llamada “presunción de maldad” en la naturaleza humana. Este paralelismo ético-político permite comprender el problema consistente en salir de los estados de naturaleza correspondientes, que para Papish radica, no en la superación del mal, sino en la falta de ley común y la salida del estado de naturaleza se trata, en ambos casos, de una necesidad racional *a priori* (véase Papish (2018), pp. 205-214).

¹¹ Se ha considerado en la literatura que aquellos intérpretes que consideran que la comunidad ética posee un objetivo político llevan la analogía a un extremo de hacerla completa. Palmquist sostiene que la metáfora política no debe confundirse con la consideración de que la reforma religiosa que se llevaría a cabo con la conformación de la comunidad ética sea un paso más en el objetivo político, tal como sostienen por ejemplo Rossi y DiCenso (véase Palmquist (2016), p. 254). Papish, por su parte, también considera que estos intérpretes llevan demasiado lejos la analogía y concluyen una analogía completa entre nuestros fines éticos y políticos (véase Papish (2018), pp. 218-219). Como se indicó en nota 6, Rossi sostiene que tanto la conformación de la comunidad ética como la conformación de una confederación de estados tienen el mismo objetivo que es poner fin a la guerra y alcanzar así la paz perpetua. Mientras que DiCenso, por su lado, considera que hay una interrelación entre los dominios ético y jurídico, mediante el cultivo las instituciones éticas, es decir, recursos públicos no coercitivos, que se desarrollan en medio de las sociedades políticas y contribuyen a que las instituciones políticas sean más justas. A su vez, la sociedad civil ética requiere el apoyo de las condiciones de derecho público que promueven la libertad de expresión racional y la difusión de ideas morales racionales (véase DiCenso (2012), pp. 134-135; (2019), pp. 30-33, 44).

¹² Allen Wood argumenta que la comunidad ética no puede ser concebida sobre el modelo de la comunidad política por las diferencias que tienen en cuanto a los fines, a la extensión, a la legislación y a su constitución. Primero, los fines no admiten coacción. Segundo, la comunidad ética no puede tener límites en cuanto a su alcance dado que es universal. Tercero, la comunidad ética sólo puede admitir fines y motivaciones que son éticos. Y cuarto, la constitución de la comunidad ética (los principios de su unión) debe ser inmutable, pero requiere a la vez reglas que puedan ser flexibles a modificaciones con el fin de reflejar la libertad para la adopción de fines (véase Wood (1999), pp. 115-116; (2011), p. 131). Por último, en esta dirección, Macarena Marey considera que más que una analogía, encontramos diferencias fundamentales entre el estado de naturaleza y la comunidad éticos, por un lado, y el estado de naturaleza y la comunidad jurídico-políticas, por el otro. Y que estas diferencias anticipan la división de *La Metafísica de las Costumbres* en la *Doctrina del Derecho* y la *Doctrina de la Virtud*, que se funda sobre la doble distinción operativa de, por una parte, la discriminación moral entre coacción y auto-coacción y, por otra parte, la diferencia sistemática de los roles que los fines juegan en las doctrinas respectivas a sendos modos de necesidad moral (véase Marey (2017), p. 138).

la agencia moral, que consiste en una agencia colectiva basada en el deber de avanzar junto a los otros en la conformación de una comunidad ética con un objetivo comunitario, pero no político. Para mostrar esto, primero, analizaré la relación entre el mal en la naturaleza humana y el concepto de comunidad ética. Argumentaré que el mal enraizado en nuestra libertad hace necesaria la erección de una comunidad ética, dado que el mal esta mediado por lo social y debe ser superado de forma social. En segundo lugar, argumentaré que el objetivo compartido por todos los miembros de la comunidad ética y por el cual todos deben trabajar conjuntamente no es un objetivo cosmopolita, ni el de la comprensión mutua, sino que es el del bien supremo social. En tercer lugar, mostraré que el bien supremo social de la *Religión* no es el bien supremo de la primera ni de la segunda *Crítica*. Por último, a partir de los puntos anteriores, destacaré algunas diferencias entre la comunidad ética y la comunidad política y daré algunas conclusiones respecto de la llamada analogía política.

II. El origen de la comunidad ética

La pregunta sobre el origen de la comunidad ética, es decir, sobre lo que lleva a los seres humanos a la necesidad de erigir una comunidad ética, requiere que recurramos a la teoría kantiana del mal radical (*radikal*). Pues, la agencia moral racional de los seres humanos encuentra en la *Religión* un punto de partida novedoso, dado que Kant afirma que “el ser humano es malo por naturaleza”¹³. Kant nos dice que la agencia moral de los seres humanos esta signada por la propensión (*Hang*) al mal que se halla en la libertad del arbitrio (*Willkür*) de todo ser humano. En esta primera sección intentaré argumentar, en primer lugar, que Kant sostiene una concepción social de la teoría del mal radical. Si bien esta tesis ya ha sido sostenida por otros estudiosos como Anderson-Gold, Wood, DiCenso, entre otros¹⁴, en este trabajo daré mi propio análisis reconstruyendo los que considero que son los cuatro pasos de la argumentación kantiana sobre el mal social. En segundo lugar, intentaré argumentar que dicha teoría es el origen de la necesidad y el deber de avanzar hacia una comunidad ética.

En la Primera Parte de *Religión*, Kant afirma que la naturaleza humana tiene una propensión al mal radical¹⁵. En primer lugar, la propensión puede ser pensada “(cuando es buena) como *adquirida* y (cuando es mala) como *contraída* por el ser humano mismo”¹⁶, y por ello, como algo que puede ser imputado al ser humano¹⁷. Una propensión al mal sólo puede estar ligada al arbitrio¹⁸. Más claramente, si la propensión es mala, “tiene que consistir en máximas del arbitrio contrarias a la ley moral”¹⁹. En segundo lugar, Kant dice que por propensión entiende “el fundamento subjetivo de deter-

minación del arbitrio, fundamento que *precede a todo acto*”²⁰. En tercer lugar, “la propensión al mal es establecida aquí por lo que se refiere al ser humano, incluso al mejor”²¹. En cuarto lugar, la propensión al mal entre los seres humanos es universal o, lo que aquí significa lo mismo, que está entretrejida en la naturaleza humana²². Y en quinto lugar, el mal es radical porque “corrompe el fundamento de todas las máximas” y “no puede ser extirpada”²³.

El rigorismo de Kant consiste en que no se puede ser ni parcialmente bueno o malo, ni moralmente indiferentes. Al actuar la persona siempre tiene presente ante sí dos posibles incentivos para la adopción de la máxima de acción. Esta dualidad es la que conlleva la posibilidad de elección, la que hace al individuo ser un agente moral. Por un lado, están los incentivos que provienen de las inclinaciones o del amor propio. Estos son los incentivos no morales. Y por otro lado, está el incentivo moral, que es la ley moral. Ambos incentivos están presentes para los seres humanos en tanto agentes morales racionales. Pero no se puede tener a los dos incentivos en el mismo nivel, uno al lado del otro, por ello siempre uno se subordina al otro, el cual es su condición suprema. “El ser humano es malo (incluso el mejor) solamente por cuanto invierte el orden moral de los incentivos al incorporarlos en su máxima”²⁴. El mal radical consiste en una propensión del arbitrio libre a elegir los incentivos de la inclinación antes que los de la ley moral como máxima suprema. Es decir, el agente en vez de tomar a la ley moral como condición suprema a la que está subordinada todas las máximas, invierte el orden.

En resumen, el mal en la naturaleza humana radica en una propensión a elegir los incentivos no morales sobre los morales al incorporarlos en la máxima de acción. Esta propensión la tenemos todos los seres humanos y está en la raíz de nuestra libertad. Ahora bien, la intención de Kant no es dar una visión pesimista de la naturaleza humana, sino que él quiere mostrar que los seres humanos, pese a nuestra propensión al mal, sin embargo, tienen la posibilidad de una reforma moral, es decir, una posibilidad de combatir y superar el mal y así avanzar de lo peor a lo mejor. Esta posibilidad está dada por un abordaje del mal en un nivel social. De ello nos ocuparemos en lo que sigue.

Hasta aquí pareciera que Kant centra su explicación del mal en la agencia moral racional del individuo, en tanto que perteneciente a la naturaleza humana, tiene una propensión al mal que se halla en la raíz del arbitrio libre. Sin embargo, hay que notar que la teoría del mal radical no está completa si no se lleva hasta el último nivel de análisis alcanzado por Kant en la Tercera Parte de la *Religión*. Se trata de un análisis del mal radical en un contexto social en el que se realizan las elecciones del agente moral. Dicho nivel de análisis nos mostrará que el mal radical es un mal social. El argumento de ello lo podemos reconstruir en los siguientes pasos:

¹³ *RGV*, VI: 32, [50].

¹⁴ Véase nota 4.

¹⁵ *RGV*, VI: 37, [56].

¹⁶ *RGV*, VI: 29, [47].

¹⁷ *RGV*, VI: 32, [51].

¹⁸ *RGV*, VI: 31, [49].

¹⁹ *RGV*, VI: 32, [51], traducción enmendada.

²⁰ *RGV*, VI: 31, [49], traducción enmendada.

²¹ *RGV*, VI: 30, [48], traducción enmendada.

²² *Ibidem*.

²³ *RGV*, VI: 31; 37, [50; 56-57].

²⁴ *RGV*, VI: 36, [56], traducción enmendada.

El punto de partida está en el comienzo de la Primera Parte de *Religión*, donde Kant dice que cuando hablamos de si el ser humano es bueno o malo por naturaleza no estamos hablando del individuo particular, sino de toda la especie²⁵. Kant afirma que todos los seres humanos (incluso el mejor) tienen una propensión al mal radical, que consiste en elegir los incentivos de la inclinación como motores impulsores antes que el incentivo de la ley moral. Es decir, el ser humano en vez de tomar a la ley moral como máxima suprema a la que están subordinadas las máximas del amor propio, invierte el orden²⁶. Este mal es radical porque está en todos los seres humanos en tanto que está ligado a la libertad del arbitrio del ser humano que corrompe el fundamento de todas las máximas. En otras palabras, es radical porque está en la raíz de nuestra libertad.

El segundo paso del argumento se encuentra casi al final de la Primera Parte, donde Kant anticipa que este mal radical, si bien es un mal de nuestra libertad de elección, es un mal que se activa en cuanto estamos en contacto con los otros, los cuales impulsan nuestra elección de inversión de las máximas. Pues Kant dice que “la malignidad de la naturaleza humana [...] procede de la *fragilidad* de la naturaleza humana – de no ser esta naturaleza lo bastante fuerte para seguir los principios que ha adoptado”²⁷. La fragilidad (*Gebrechlichkeit*) es un grado de propensión al mal, que consiste en “la debilidad del corazón humano en el seguimiento de máximas adoptadas”²⁸, es decir, podemos adoptar una buena máxima, pero ser demasiado débil para llevarla a cabo. Este primer grado de propensión puede pensarse como el peldaño para comenzar a escalar hacia los otros dos grados, el de la impureza (la adopción de máximas morales y no morales) y la depravación (inversión de las máximas). Aquí interesa subrayar el grado de fragilidad porque debemos preguntarnos frente a qué nuestra naturaleza es débil para mantenerse en la senda del bien.

El tercer paso de la argumentación presenta la especificación de lo que provoca nuestra fragilidad. La Tercera Parte de la *Religión* comienza diciendo que las causas y circunstancias que atraen el peligro del dominio del mal “no provienen de la propia naturaleza ruda del ser humano, en cuanto existe aisladamente, sino con de los seres humanos con los que está en relación o en ligazón”²⁹. Kant está diciendo que si bien todos los seres humanos tenemos la propensión al mal, esta propensión tiene un contexto que da oportunidad de nuestras elecciones libres. El ser humano no es un agente moral aislado, sino que su libertad opera en su contexto histórico social.

El cuarto paso para considerar que el mal radical es un mal social es el siguiente. Kant afirma que cuando estamos en contacto con los otros seres humanos se activan todas nuestras inclinaciones hostiles, como la envidia, el ansia de poder o la codicia. Basta el contacto, “que estén ahí, que lo rodeen, y que sean seres humanos, para que mutuamente se corrompan en su disposición

moral y se hagan malos unos a otros”³⁰. El mal radical está vinculado a nuestras elecciones morales, las cuales se ven perturbadas en cuanto estamos en contacto con los otros. El mal radical es un mal social en el sentido de que el contexto social contribuye a que los individuos, bajo ciertos estímulos y situaciones sociales, elijan priorizar los incentivos del amor propio por sobre la ley moral. El contexto social, por tanto, contribuye al desarrollo de la propensión al mal de nuestra libertad de elección y hace a este mal un mal social.

No obstante, la intención de Kant no es dejar a la naturaleza humana sumida en el mal sin ningún tipo de remedio, sino que él quiere mostrar que los seres humanos, pese al dominio que nuestras inclinación ejercen sobre las leyes morales, sin embargo hay una posibilidad de reforma moral, es decir, una posibilidad de combatir y superar el mal social y así avanzar de lo peor a lo mejor. Que exista la posibilidad de eliminar el mal está dado porque existe el supuesto de que hay un germen (*Keim*) del bien en el ser humano que no puede ser del todo destruido y que debe ser de alguna manera recuperado³¹. Sin embargo, como argumentaré en lo que sigue en esta sección, ese germen del bien sólo puede ser restablecido a través de una solución social para el mal radical.

Si atendemos a la versión individualista, según la cual el mal radical es provocado por la elección de cada individuo sin tener en cuenta el contexto social, la solución para eliminar el mal radical y recuperar el germen del bien que hay en todo ser humano bastaría con lo que Kant llama una *revolución* en la intención del hombre y un cambio del corazón, que lo conduciría a “hacerse un hombre nuevo”³². Esto significa que una persona puede hacer una revolución en lo que respecta a su pensamiento (*Denkungsart*). Dicha revolución se trata de un cambio que en sí no es paulatino, sino de una vez, y que consiste en *invertir* “el fundamento supremo de sus máximas, por el que era un ser humano malo”³³. Es decir, se trata de que la persona tome como fundamento el incentivo de la ley moral. Así, le es permitido “*progresar* de lo malo a lo mejor”³⁴.

Sin embargo, la lucha contra el principio malo, con la propensión al mal radical, no termina allí. Pues, Kant señala en la Tercera Parte de la *Religión* que el individuo por sí sólo no puede vencer al principio malo, que siempre lo acechará³⁵. Por más que el individuo emprenda una reforma moral con la revolución del corazón para devenir en un ser humano bueno, dicho cambio se tiene que mantener a lo largo de la vida, se tiene que mostrar en un continuado obrar³⁶. Pero, lo que nos pone a prueba todo el tiempo en nuestra vida moral es que cuando estamos en contacto con los otros seres humanos comienza todo tipo de hostilidad, lo cual impide mantenernos en la senda de la virtud. Para Kant sólo se puede combatir al mal de forma efectiva si se hace a través de una sociedad bajo leyes de virtud públicas. Sólo así se puede

²⁵ *RGV*, VI: 25, [42].

²⁶ *RGV*, VI: 36, [56].

²⁷ *RGV*, VI: 37, [57], el énfasis es mío.

²⁸ *RGV*, VI: 29, [47].

²⁹ *RGV*, VI: 93, [117], traducción enmendada.

³⁰ *RGV*, VI: 94, [118], traducción enmendada.

³¹ *RGV*, VI: 45, [67].

³² *RGV*, VI: 47, [69].

³³ *RGV*, VI: 47, [70], traducción enmendada.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *RGV*, VI: 94, [118].

³⁶ *RGV*, VI: 48, [70].

salir del estado de naturaleza ético definido por los incessantes ataques por parte del mal que hacen que los seres humanos se corrompan mutuamente en su disposición moral³⁷. Esta imposibilidad de vencer al mal de forma individual tiene como razón, en principio, que el mal radical no se da en una persona aislada, sino en toda la especie y que, además, es social porque se activa en el contexto social en el cual tenemos oportunidad de ejercer nuestras elecciones morales.

La solución de Kant llega en la Tercera Parte de la *Religión*. La forma en la que los seres humanos pueden contribuir para alcanzar la victoria del principio bueno sobre el malo es mediante “la erección y extensión de una sociedad (*Gesellschaft*) según leyes de virtud y por causa de ellas”³⁸. El mal radical social sólo puede ser superado con la unión de los seres humanos en una comunidad ética, pues esta unidad es la única que permite mantener la moralidad³⁹. Pero Kant da un paso más en dicha argumentación, porque dice que los seres humanos no sólo pueden contribuir con la conformación de esta sociedad, sino que el género humano tiene la tarea y el deber de hacerlo⁴⁰. El género humano tiene la obligación de formar una sociedad bajo leyes de virtud, es decir, una *comunidad ética*, si quiere salir de aquel estado dominado por el principio malo. Con todo ello, podemos establecer que la comunidad ética se origina como solución social del problema del mal radical social, que era el propósito de la primera sección.

III. El objetivo de la comunidad ética

De lo anterior se sigue que para superar al mal social, los hombres tienen la tarea y el deber de erigir una comunidad ética que les permita mantener la moralidad. Pero ahora cabe preguntarnos qué se sigue de nuestro obrar virtuoso y del progreso moral. Considero que la respuesta debe buscarse en aquello que Kant establece como el objetivo de la comunidad ética y en la manera en que este objetivo se tiene que llevar a cabo. En esta sección, para la construcción de mi argumentación sobre el objetivo de la comunidad ética, en principio, me serviré de la discusión con dos posiciones que rechazaré, a saber, la posición de la comprensión mutua de Laura Papish y la posición cosmopolita de Philip Rossi. Posteriormente, me ocuparé de exponer y examinar la concepción sostenida por Kant en la *Religión* acerca del bien supremo comunitario como objetivo de la comunidad ética.

Entre varios comentaristas que han discutido acerca del objetivo de la comunidad ética encontramos la reciente propuesta de Laura Papish, que sostiene que el objetivo de la comunidad ética es la comprensión mutua entre las personas sobre las elecciones de las conductas o estilos de vida como objetivos.⁴¹ El logro de esta comprensión mutua permitiría poner fin de la segregación social, a los “desacuerdos” o “malentendidos” con res-

pecto a la expresión de la virtud, pero sin dejar de considerar la diversidad en la que se puede expresar la virtud. El medio que ella propone para alcanzar la comprensión es a través de tomar a las tradiciones, prácticas y textos de una iglesia como fuentes que facilitan la comprensión de lo que exige la virtud. Estas fuentes, además, asegurarían un acceso público para que esa búsqueda de la virtud no sea privada, sino que sea social⁴².

Ahora bien, considero que esta perspectiva pasa por alto la explícita referencia de Kant de que el objetivo de la comunidad ética es “un fin comunitario, a saber, a la promoción del bien supremo como bien comunitario”⁴³, y al hacer esa omisión pone por objetivo lo que, en todo caso, puede considerarse sólo un medio para alcanzar dicho objetivo. Un medio que, por otra parte, corresponde a lo que está en el poder de los seres humanos para hacer, pero que de todas formas tampoco sería suficiente si consideramos que la tarea y el deber de alcanzar el bien supremo no puede quedar solamente a merced de las fuerzas de los seres humanos, sino que es necesaria la ayuda de un ser superior moral para dar unidad a las fuerzas de los seres humanos para lograr este objetivo.

Por otra parte, Papish considera que las tradiciones y escrituras de la iglesia son los medios que propician la comunicación y comprensión de lo que exige la virtud y de la pluralidad de enfoques acerca de lo que es la virtud. Sin embargo, encuentro que dicha consideración va en contra de la insistencia de Kant de que las fuentes del deber ético no pueden ser externas, porque si así fuese, no correspondería a deberes de virtud, los cuales no admiten coacción.

Estos motivos nos llevan, entonces, a rechazar la propuesta de Papish que considera que se trata de un objetivo social, pero no que es el bien supremo.

Así también, debemos rechazar otras interpretaciones que encontramos en la literatura, que si bien consideran al bien supremo como objetivo de la comunidad ética, no le dan el sentido correcto a su realización. Un ejemplo de ello es Philip Rossi, quien sostiene que la comunidad ética y la federación de estados tienen el fin común de alcanzar la paz perpetua. Rossi considera que para alcanzar el bien supremo es necesario primero lograr el bien político supremo.⁴⁴ El establecimiento de una federación de estados es lo que proporcionaría las condiciones para la paz perpetua y, con ello, el pleno logro del bien supremo como un objetivo social.⁴⁵

Ahora bien, esta posición contradice del hecho de que para Kant el bien supremo se puede alcanzar a condición de que se erija la comunidad ética⁴⁶, la cual se distingue de la política. Si bien Kant establece que la comunidad política está en la base de la comunidad ética, sin la cual ésta no podría llevarse a cabo⁴⁷, no podemos sostener que ello implique que el objetivo de la comunidad ética tenga como condición el cumplimiento del objetivo político. Sostener esto implicaría confundir las esferas ética y política, confusión que Kant se encar-

³⁷ *RGV*, VI: 97, [121].

³⁸ *RGV*, VI: 94, [118].

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *RGV*, VI: 94; 151, [118; 183].

⁴¹ Papish (2018), p. 223.

⁴² Papish (2018), p. 224.

⁴³ *RGV*, VI: 97, [122].

⁴⁴ Rossi (2005), p. 94.

⁴⁵ Rossi (2005), p. 108.

⁴⁶ *RGV*, VI: 97, [122].

⁴⁷ *RGV*, VI: 94, [118].

gó de disipar en la Tercera Parte de *Religión*. Pues, allí establece que una comunidad política es aquella en la que sus miembros están bajo leyes de derecho públicas, que son *coactivas*, mientras que la comunidad ética es aquella cuyos miembros están bajo leyes públicas, pero *no coactivas*⁴⁸. A diferencia de los deberes jurídicos que admiten coacción externa, los deberes éticos no pueden ser coaccionados y, por ello, el deber de salir del estado de naturaleza ético, en el cual se encuentran todas las sociedades parciales, y entrar en una comunidad ética (que nos permitiría dirigirnos al objetivo del bien supremo) no puede darse mediante el poder legal coactivo del derecho. Kant dice “sería una contradicción (*in adjecto*) que la comunidad política debiese forzar a sus ciudadanos a entrar en una comunidad ética, dado que esta última ya en su concepto lleva consigo la libertad respecto a toda coacción”⁴⁹. Por tanto, si la comunidad ética requiere la unión libre de los seres humanos, la cual está destinada a mantener la moralidad de las acciones y maximizar la virtud, dicho objetivo no puede ser establecido mediante una condición política.

Otra elemento que Rossi no incluye en su argumentación, al igual que vimos en Papish, es que el bien supremo, como objetivo común de la comunidad ética, es un deber que requiere la ayuda de Dios para llevarse cabo⁵⁰. Pues, como la comunidad ética requiere leyes públicas éticas no coactivas, ellas no pueden provenir del pueblo, de la voluntad general externa, sino que es necesario postular un legislador interno de las leyes de virtud públicas no coactivas. Por ello, Kant considera que la comunidad ética es el pueblo de Dios, dado que las leyes éticas deben tomarse como mandatos divinos, es decir, como leyes internas no coactivas⁵¹.

Por tanto, dadas estas razones por las cuales tampoco podemos sostener como Rossi que la comunidad ética tenga un objetivo político, nos queda ahora, teniendo en cuenta lo discutido hasta aquí, poner en claro cuál es la posición de Kant respecto del objetivo de la comunidad ética.

La primera referencia, en el texto de *Religión*, sobre el fin de nuestro obrar se halla en el prólogo a la primera edición, donde Kant dice que nuestro “obrar bien” se dirige hacia un fin que es “la idea de un bien supremo *en el mundo*, para cuya posibilidad hemos de aceptar un *ser superior*, moral, santísimo y omnipotente, único que puede unir los dos elementos de ese bien supremo”⁵². Vemos que aquí Kant hace muestra del cambio en su concepción del bien supremo, cuya realización ya no es pensado en una vida futura, sino en este mundo. Se trata de una concepción del bien supremo que puede realizarse en este mundo y que su posibilidad necesita de la intervención de la idea de Dios. Pues, la idea de Dios es necesaria si se quiere garantizar que si los seres humanos obramos como debemos, podremos alcanzar el fin del bien supremo en el mundo (según el cual la virtud es causa de la felicidad en exacta correspondencia). Dios

es el único que puede unir los dos elementos del bien supremo, en tanto sea el autor de las leyes de la naturaleza, las que resultan congruentes con las leyes morales, en el sentido de que la virtud será proporcional a la felicidad como resultado de nuestro obrar moral en el mundo. Sin un Ser Moral Superior, los seres humanos no tendríamos ninguna posibilidad de que se dé una correspondencia entre la felicidad y la dignidad de ser feliz, dado que hay muchos hechos del mundo que escapan a nuestro control y por ello no podríamos asegurar que de nuestras intenciones morales se sigan las acciones esperadas hacia las cuales se dirigió nuestro obrar⁵³.

De acuerdo a esto, en la Tercera Parte de *Religión*, Kant deja claro quiénes deben llevar a cabo el bien supremo y cómo eso es posible. El pasaje clave versa así:

Todo género de seres racionales está en efecto determinado objetivamente, en la idea de la Razón, a un fin comunitario, a saber: a la promoción del bien supremo como bien comunitario. Pero, puesto que el supremo bien moral no es efectuado por el solo esfuerzo de la persona particular en orden a su propia perfección moral, sino que exige una unión de las personas en un todo en orden al mismo fin, [...] este deber necesitará del supuesto de otra idea, a saber: la de un ser moral superior mediante cuya universal organización las fuerzas, por sí insuficientes, de los particulares son unidas en orden a un efecto comunal⁵⁴.

De esta cita se sigue que la comunidad ética se erige para alcanzar en la tierra el bien supremo, que es un bien común para todos y para lo cual debe trabajar toda la especie humana. Conformar esta unidad entre los seres humanos para alcanzar y mantener el bien supremo es lo que permite la superación del mal social. Ahora bien, esta unidad y el trabajo en conjunto para alcanzar el fin común es posible por el principio que da unidad a las fuerzas de los seres humanos, a saber, por intervención de un Ser Moral Superior. Se trata de un legislador interior de los deberes éticos, pues sólo este ser superior puede conocer los corazones y “penetrar lo íntimo de las intenciones de cada uno y, como ha de ocurrir en *toda* comunidad, proporcionar a *cada uno* aquello que sus actos merecen”⁵⁵. Este legislador interior legisla las leyes de virtud públicas a las cuales pueden acceder todos los miembros de la comunidad ética y cuyo cumplimiento permitiría alcanzar el bien para todos los miembros de la comunidad. Así, una comunidad unida por este principio, cuyos deberes éticos pueden ser considerados a la vez como mandamientos divinos, es considerada un *pueblo de Dios* (*Volk Gottes*).

IV. El Bien supremo y el mundo moral

En esta sección me ocuparé de realizar una aclaración respecto del objetivo de la comunidad ética, a saber, que

⁴⁸ *RGV*, VI: 95, [118-119].

⁴⁹ *RGV*, VI: 95, [120].

⁵⁰ *RGV*, VI: 98, [123].

⁵¹ *RGV*, VI: 99, [125].

⁵² *RGV*, VI: 5, [23], el énfasis es mío.

⁵³ *RGV*, VI: 6n, [25-26].

⁵⁴ *RGV*, VI: 97-98, [122-123].

⁵⁵ *RGV*, VI: 99, [125], el énfasis es mío.

el bien supremo⁵⁶ del que se habla en la *Religión* no es el mismo del que se habla en la primera y segunda *Crítica*⁵⁷. Kant realiza cambios en su concepción del bien supremo para asegurar de que si tenemos el deber de alcanzar un bien supremo es porque se trata de una tarea que está en nuestro alcance, o al menos, que no es imposible de realizar. Si bien en la *Religión* Kant establece que no tenemos certeza de que esté en nuestras manos realizar esta tarea, tenemos igualmente el deber y la tarea de dirigir nuestra acción colectiva hacia ello. En lo que sigue, para exponer mi argumentación acerca de los cambios que Kant realiza en la *Religión* propongo aislar y analizar comparativamente los siguientes componentes: dónde se alcanza el bien supremo, de quién depende su logro y cuál es el papel de la idea de Dios.

Primero, el mundo moral es un mundo inteligible y es definido como “el mundo en cuanto sería conforme a todas las leyes morales”⁵⁸, en cuyo concepto hacemos abstracción de las inclinaciones sensibles en tanto obstáculos para la moralidad⁵⁹. En cambio, la comunidad ética se presenta como realizable en un mundo sensible. En el mundo moral, en la primera *Crítica*, el logro del bien supremo consiste en que si somos virtuosos podemos esperar la felicidad en su exacta correspondencia, pero no en esta vida sensible⁶⁰. Aquí Kant plantea una vida futura porque en esta vida terrenal el bien supremo no se puede realizar, dado que no se puede garantizar la conexión necesaria entre virtud y felicidad. En este mundo no hay nada que garantice que aquel que se comporta de acuerdo con las leyes morales va a recibir la felicidad que merece, “resulta que ni por la naturaleza de las cosas del mundo, ni por la causalidad de las acciones mismas y la relación de ellas con la moralidad, está determinada la relación que las consecuencias de ellas tendrán con la felicidad”⁶¹. Incluso en la segunda *Crítica* Kant continúa manteniendo que el alcance del bien supremo sería en una vida futura. Allí se dice que el bien supremo en el mundo es el objeto necesario de una voluntad determinable por la ley moral, y que esta determinación tiene que tener una adecuación completa. Pero resulta que solo la santidad logra dicha adecuación, “una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional en el mundo sensible en ningún momento de su existencia”⁶². Pero dado que es exigida como prácticamente necesaria, debe hallarse en un progreso que va al infinito hacia aquella completa adecuación. Así Kant postula la inmortalidad del alma y una vida futura para el logro del bien supremo. En *Religión*, en cambio, la

comunidad ética es considerada como “el reino de Dios sobre la tierra”⁶³. Es en la naturaleza que debe conformarse una comunidad ética para alcanzar el bien supremo, y ello es una tarea y un deber que tiene todo género humano⁶⁴. Es decir, el mayor grado de virtud puede y debe ser alcanzado por el género humano, y si el bien supremo se puede y debe alcanzar en la naturaleza por el trabajo colectivo de los seres humanos, entonces es a la especie humana en su conjunto que se le otorgará la felicidad en exacta correspondencia con el mayor grado de virtud alcanzado en este mundo sensible. Si bien el alcance del bien supremo requiere la intervención de Dios como legislador moral interior, esto no significa que el ser humano tenga que mantenerse inactivo en esta tarea, a la espera de la gracia divina. Eso sería simple servilismo, el cual Kant impugna⁶⁵. Más bien, los seres humanos deben organizarse siguiendo las leyes morales, a las que todos pueden acceder mediante la razón, y sólo así se puede esperar de la Providencia la consumación del bien moral que les corresponde a todos los miembros de la comunidad por su obrar moral⁶⁶. En otras palabras, Dios es el autor, como fundador, de la constitución del Reino de Dios en la tierra, mientras que los seres humanos, como miembros y ciudadanos libres de este reino, son los autores de la organización⁶⁷.

Segundo, en el mundo moral de la primera y segunda *Crítica*, el bien supremo se alcanza de forma individual, pues el sistema de la moralidad se plantea como un sistema de autorecompensa, mientras que en la comunidad ética se plantea como un objetivo colectivo. En la primera *Crítica* el bien supremo requería para su realización que cada ser racional actué como debe de acuerdo a la moralidad, y así el individuo obtendría la recompensa de la felicidad en exacta proporción a su virtud, dado que entre la virtud y la felicidad hay una conexión causal en la que la virtud causa la felicidad⁶⁸. En la segunda *Crítica* también se trata de un logro individual. En principio su logro es una tarea que está en nuestro poder, en cuanto debemos tratar de fomentarlo⁶⁹. Además, se trata de que cada persona recibirá la felicidad en proporción a la virtud, en cuanto ese individuo sea digno de la felicidad como consecuencia de su propia virtud⁷⁰. En *Religión*, en cambio, el bien supremo se plantea como un objetivo social que no puede ser alcanzado por los solos esfuerzos de un individuo. El bien supremo como objetivo exige la unión de las personas bienintencionadas para que trabajen por el mismo fin, mediante la conformación de una república universal según leyes de la virtud, es decir, una comunidad ética⁷¹. Unirse en orden a una comunidad ética es un deber peculiar (*sui generis*) para los seres humanos, porque requiere unirse con todos los demás para alcanzar un bien comunitario. Esto significa que aunque cada uno obedezca a su deber privado, cada

⁵⁶ Para un tratamiento de los cambios en la concepción del bien supremo en las obras críticas kantianas véase: Guyer (2011), pp. 94-115; Moran (2012), pp. 25-88; Pasternack (2014), pp. 31-54.

⁵⁷ La tesis que defiende en este apartado me distancia de la postura de Guyer, para quien el bien supremo comunitario es la condición normativa del mundo moral dentro de la naturaleza (Véase Guyer (2011), pp. 108 y 109). Pues, como argumentaré en esta sección, el mundo moral y la comunidad ética no son lo mismo, ya que difieren en el papel que tiene Dios, en quién debe llevar a cabo el bien supremo, y en dónde es alcanzable dicho bien.

⁵⁸ *KrV*, A808/B836, [823].

⁵⁹ *KrV*, A809/B837, [824].

⁶⁰ *KrV*, A810/B838, [825].

⁶¹ *Ibidem*. Este argumento también se repite en la segunda *Crítica*, véase *KpV*, V: 113-114, [192].

⁶² *KpV*, V: 122, [199].

⁶³ *RGV*, VI: 93; 122, [117; 152].

⁶⁴ *RGV*, VI: 94; 97, [118; 122].

⁶⁵ *RGV*, VI: 103, [129].

⁶⁶ *RGV*, VI: 100; 139, [126; 171].

⁶⁷ *RGV*, VI: 152, [184].

⁶⁸ *KrV*, A809/B837, [824].

⁶⁹ *KpV*, V: 125, [201].

⁷⁰ *KpV*, V: 110, [190].

⁷¹ *RGV*, VI: 97-98, [122-123].

uno debe acomodarse en una concordancia con todos los demás en orden al mismo fin⁷². Por tanto, aquí Kant establece que el bien supremo es un objetivo común, que se alcanza en comunidad ética y según el cual todos alcanzarían el mayor grado de perfección moral.

Tercero, el papel de Dios en el mundo moral de la primera y segunda *Crítica* es mandar según leyes morales y ser la causa de la naturaleza, lo cual garantiza que se repartirá la felicidad en exacta correspondencia con la virtud del individuo en una vida futura⁷³. En *Religión*, si bien no hay una secularización de la comunidad ética, el papel de Dios es diferente al del mundo moral⁷⁴. Aquí, Dios no sólo es el autor de las leyes de la naturaleza para que se correspondan la felicidad con la moralidad de nuestras acciones, sino que además tiene el papel central de dar unidad a la comunidad ética, en tanto legislador interno de las leyes éticas públicas. En principio, la idea de Dios aparece como necesaria para organizar las voluntades de los seres humanos, que si bien tienen la tarea y el deber de trabajar en un fin común, sus solas fuerzas son insuficientes para que acuerden trabajar conjuntamente en orden a un fin común⁷⁵. Si bien hay un deber de la especie humana de conformar la comunidad ética, hay una intervención de un legislador moral. Pues no puede ser el pueblo el legislador de las leyes éticas, porque provendrían de una legislación externa coactiva, y eso socavaría la moralidad de las acciones. Las leyes de virtud públicas deben provenir de una legislación interna. Por ello es Dios, no como un legislador externo (que si así fuere se trataría de una teocracia), sino como legislador interno comunitario⁷⁶, el que brinda a los hombres las leyes de virtud públicas, que son tomadas por ellos como si fueran mandamientos divinos para guiar sus acciones y las de todos los demás que se dirigen a la realización del fin común. Así pues, “una comunidad ética solo puede pensarse como un pueblo bajo mandamientos divinos, esto es: como un *pueblo de Dios* y ciertamente bajo *leyes de virtud*”⁷⁷.

En resumen, se ha encontrado que este bien supremo del cual se habla como objetivo de la comunidad ética no es el bien supremo de la primera ni de la segunda *Crítica*, pues difieren en tres puntos centrales: en el mundo al

cual refieren ambos conceptos (inteligible o fenoménico, futuro o presente), de quién depende su logro (los individuos o los seres humanos en su conjunto), y en el papel que desempeña la idea de Dios para ello (justicia distributiva y/o principio de unidad). Kant ha modificado su concepción del bien supremo a lo largo de sus escritos. Se ha cambiado desde una concepción individualista a una concepción comunitaria del bien supremo, dado que el progreso moral solo puede ser llevado a cabo bajo una unidad ética y en un espacio público. Lo que podemos esperar si actuamos como debemos, es una recompensa para todos y en esta vida terrenal. Si nos preguntamos sobre nuestra eficacia en esta tarea, vemos que necesitamos de la ayuda de Dios como legislador moral, lo cual hace que Kant continúe en una concepción religiosa del bien supremo. Sin embargo, ello no implica que esta tarea esté fuera del control de los seres humanos, pues ellos deben trabajar en la tierra para alcanzar el fin del bien común. Así pues, podemos concluir en esta sección que la posición de Kant respecto del bien supremo en la *Religión* es social, terrenal y religiosa.

V. Conclusiones sobre la analogía política

Para finalizar el tratamiento sobre la comunidad ética que se ofrece en este trabajo quisiera aventurar algunas conclusiones respecto de “la analogía política” que Kant presenta en la *Religión*. Para este fin, en lo que sigue consideraré algunas diferencias entre la comunidad ética y la comunidad política que hemos ido destacando hasta aquí.

Respecto de las diferencias entre la comunidad ética y la comunidad política vimos que: 1) una comunidad política es aquella en la que sus miembros están bajo leyes de derecho públicas que son coactivas, mientras que la comunidad ética es aquella cuyos miembros están bajo leyes de virtud públicas que no son coactivas⁷⁸. 2) Las leyes jurídicas refieren sólo a deberes para la coexistencia de las libertades externas y están ordenadas a promover la legalidad de las acciones, mientras que las leyes de virtud refieren a deberes para la libertad interna y están dirigidas a promover la moralidad de las acciones⁷⁹. 3) Mientras que en una comunidad política el pueblo es legislador de las leyes jurídicas coactivas, la comunidad ética no admite un legislador externo, por ello el pueblo no puede ser legislador de las leyes éticas públicas, ni puede serlo tampoco un Dios como legislador externo, sino que debe postularse a Dios como legislador moral puramente interno de las leyes públicas de virtud, mediante las cuales los miembros de la comunidad ética obran para alcanzar entre todos el fin común del bien supremo⁸⁰.

A partir de estas diferencias podemos derivar la siguiente conclusión: la llamada analogía política, que consiste en que así como debemos abandonar el estado de naturaleza jurídico para formar un estado civil político, de la misma manera debemos abandonar del estado de naturaleza ético para formar una comunidad ética; es

⁷² *RGV*, VI: 151, [183].

⁷³ *KrV*, A810/B838, [825]; *KpV*, V: 124-125, [201].

⁷⁴ Sostengo que el hecho de que Kant siga conservando un papel para la idea de Dios en *Religión*, en tanto que es el principio de unidad para la realización de la comunidad ética por ser el autor de las leyes públicas morales, hace que su relato continúe dentro de lo que en la literatura se ha denominado “el terreno religioso”. Entre quienes también apoyan esta posición podemos mencionar a Anderson-Gold, Guyer y Pasternack (véase Anderson-Gold (1991), p. 130; Guyer (2011), pp. 105 y 108; Pasternack (2014), pp. 36 y 179). En contra de esta posición podemos encontrar a Moran, para quien en la *Religión* Kant sostiene una posición secularizada del bien supremo, pues los seres humanos no necesitan de la gracia de Dios para lograrlo (véase Moran (2012), pp. 44 y 71). Sin embargo, Moran parece confundir el hecho de que los seres humanos no deben permanecer inactivos en la tarea de alcanzar el bien supremo, con el hecho de no necesitar de la intervención divina para su realización. De hecho Kant es claro en que sin Dios como autor de las leyes públicas éticas no puede haber un principio de unidad entre los seres humanos, dado que por sus propias fuerzas y la divergencia de sus intereses particulares no pueden unirse.

⁷⁵ *RGV*, VI: 94; 97-98, [118; 122-123].

⁷⁶ *RGV*, VI: 99, [124].

⁷⁷ *RGV*, VI: 99, [125].

⁷⁸ *RGV*, VI: 95, [120].

⁷⁹ *RGV*, VI: 98-99, [124].

⁸⁰ *RGV*, VI: 99, [124-125].

sólo una cierta analogía que tiene su límite en el hecho de que los deberes éticos no pueden ser coaccionados. Por ello, Kant dice que el deber de salir del estado de naturaleza ético, y formar una comunidad ética no puede provenir de la comunidad política, sino que tiene que ser un acto de libertad interna.

Sin embargo, manteniendo las diferencias, Kant no deja de pensar en una relación entre ambas comunidades. Pues Kant dice que la comunidad política está en la base de la comunidad ética, sin la cual ésta no podría llevarse a cabo, y que la comunidad ética puede existir en medio de una comunidad política e incluso estar formada por todos los miembros de ella⁸¹. Si bien, la comunidad política no puede intervenir en la esfera de la libertad interna, porque ningún juez humano puede penetrar en el interior, en las intenciones de los otros hombres, sin embargo “puede toda comunidad política desear que en ella se encuentre también un dominio sobre los ánimos según leyes de virtud; pues allí donde sus medios de coacción no alcanzan [...] allí podrían las intenciones de virtud efectuar lo requerido”⁸². Y por último Kant agrega que la única restricción de la comunidad ética es que en ella no haya nada que este en conflicto el deber de sus miembros como ciudadanos del Estado⁸³.

Con todo, considero que esta “cierta analogía” entre la ética y la política en la *Religión* tiene la función de mostrar que la comunidad ética proporciona un espacio público ético no coercitivo en medio de y sobre una comunidad política, con el fin de contribuir a la vida moral de sus integrantes allí donde el derecho no puede llegar, pues Kant ha dejado bien claro que el poder político no puede ordenar cómo se deben disponer interiormente a las leyes éticas. Como se intentó demostrar aquí, el objetivo de la comunidad ética no es político pero es social, lo cual se traduce en que si bien la comunidad ética se diferencia de la comunidad política, contribuye a ella para hacer una sociedad en la que no sólo coexistan las libertades externas según el derecho, sino también en la que sus integrantes sean seres virtuosos que actúan, junto con todos los demás con los que tiene relaciones sociales, en la tarea de perseguir un fin ético común para lograr la mayor virtud y felicidad en esta vida. El único límite para la ética es no ser un obstáculo para las funciones del ciudadano del Estado. Por lo tanto, considero que no se puede llevar al extremo la analogía entre la ética y la política, y reducir una esfera a la otra, pero sí se puede pensar en una interacción entre la ética y la política en la vida moral, pues la comunidad ética y la comunidad política serían coexistentes en el espacio público.

VI. Referencias bibliográficas

Siguiendo el uso establecido, en las referencias a las obras de Kant se citan primero por medio de la sigla de la obra correspondiente seguidos por el volumen y la página de *Kants gesammelte Schriften* (Academia Alemana de Ciencias, Berlín) seguidos, entre corchetes, por la página en la traducción castellana indicadas en el siguiente listado.

- Anderson-Gold, Sharon. “God and community: An Inquiry into the Religious implications of the Highest Good”. In Philip Rossi and Michael Wreen (eds.), *Kant’s Philosophy of Religion Reconsidered*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1991, pp. 113-131.
- DiCenso, James. *Kant, Religion, and Politics*, Cambridge University Press, Cambridge, 2011.
- DiCenso, James. *Kant’s Religion within the Boundaries of Mere Reason: A Commentary*, Cambridge University Press, Cambridge, 2012.
- DiCenso, James. “Kant on ethical institutions”, *The Southern Journal of Philosophy*, Volume 57, Issue 1, 2019, pp. 30-55.
- Guyer, Paul. “Kantian Communities: The Realm of Ends, the Ethical Community, and the Highest Good.” In Charlton Payne and Lucas Thorpe (eds.), *Kant and the Concept of Community*, University of Rochester Press, Rochester, NY, 2011, pp. 88-120.
- Kant, Immanuel. (*KrV*) *Kritik der reinen Vernunft*, A y B para paginación de la primera y de la segunda edición, respectivamente, tomo III, pp. 1-552; tomo IV, pp. 1-252. [*Crítica de la Razón Pura*, traducción de Mario Caimi, Colihue, Buenos aires, 2007.]
- Kant, Immanuel. (*KpV*) *Kritik der praktischen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften*, tomo V, pp. 1- 163. [*La Crítica de la Razón Práctica*, trad. Francisco Larroyo, Porrúa, México, 2007].
- Kant, Immanuel. (*RGV*) *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, en *Gesammelte Schriften*, tomo VI, pp. 1-102. [*La Religión dentro de los límites de la mera Razón*, traducción, prólogo y notas de Felipe Martínez Marzoa, Alianza, Madrid, 2007].
- Marey, Macarena. “Sobre un argumento meta-ético y un argumento político en *La religión dentro de los límites de la mera razón*”, en *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 34 (1), 2017, pp.127-146.
- Moran, Kate. *Community and Progress in Kant’s Moral Philosophy*, Catholic University Press of America, Washington, DC, 2012.
- Palmquist, Stephen. *Comprehensive Commentary on Kant’s Religion within the Bounds of Bare Reason*, Wiley Blackwell, Chichester, United Kingdom, 2016.

⁸¹ *RGV*, VI: 94, [119].

⁸² *RGV*, VI: 95, [120].

⁸³ *RGV*, VI: 96, [121].

- Papish, Laura. *Kant on evil, Self-Deception, and Moral Reform*, Oxford University Press, New York, 2018.
- Pasternack, Lawrence, *Kant on Religion within the Boundaries of Mere Reason*, Routledge Taylor & Francis Group, New York, 2014.
- Rossi, Philip. *The social Authority of Reason: Kant's critique, Radical Evil, and the Destiny of Humankind*. State University of New York Press, Albany, 2005.
- Wood, Allen. *Kant's Ethical thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1999.
- Wood, Allen. "The Evil in Human Nature." In Gordon Michalson (ed.), *Kant's Religion Within the Boundaries of Mere Reason: A critical Guide*, Cambridge University Press, Cambridge, United Kingdom, 2010, pp. 144-172.
- Wood, Allen. "Religion, Ethical community and Struggle Against Evil." In Payne, Charlton / Thorpe, Lucas (eds.), *Kant and the Concept of Community*, New York, United States Of America: University of Rochester Press, 2011, pp. 121-137.