

## **El pecado original y la justificación. Una confrontación entre Kant y Lutero**

MIGUEL GONZÁLEZ

*Centro de Estudios de la Religión  
Pontificia Universidad Católica de Chile  
mgonzalv@uc.cl*

*Resumen:* En el presente trabajo, el autor analiza el concepto de mal radical propuesto por Kant en *La religión dentro de los límites de la mera razón* y lo compara con el concepto teológico de pecado original, poniendo especial énfasis en los planteamientos desarrollados por Lutero en *La Disputación de Heidelberg*. La tesis central del trabajo señala que a las concepciones contrapuestas de ambos autores en relación con el pecado original y a la justificación subyace una preocupación común de orden existencial por el destino del hombre.

*Palabras clave:* Kant; Lutero; religión; gracia; justificación; teología de la cruz.

*Abstract:* In this work, the author analyzes the concept of 'radical evil' proposed by Kant in *Religion within the Limits of Reason* and compares it with the theological concept of 'original sin', stressing Luther's statements in the *Heidelberg Disputation*. The central thesis of the work is that under the opposed conceptions of Kant and Luther in relation to the original sin and salvation lies a common concern of existential nature about the destiny of mankind.

*Keywords:* Kant; Luther; religion; grace; justification; theology of the cross.

### **1. INTRODUCCIÓN**

A pesar de que se trata de nociones teológicas, los conceptos de pecado original y de justificación han tenido una gran importancia en la historia de la filosofía; no solo en filósofos cristianos como Agustín y Tomás de Aquino, sino también en pensadores de la modernidad como Kant, Hegel y Kierkegaard. En el caso de Kant, una lectura incluso superficial de algunas de sus obras más importantes nos mostrará inmediatamente alusiones relevantes a estos conceptos. Me refiero, en primer

lugar, al análisis del “mal radical” que el autor realiza en la primera parte de *La religión dentro de los límites de la mera razón* y, en segundo lugar, al ensayo de filosofía de la historia titulado *Probable inicio de la historia humana*, contenido en el libro *¿Qué es ilustración?*<sup>1</sup> Pero ¿por qué abordar este tema?

La necesidad de confrontar la concepción kantiana del pecado original y de la justificación con la teología de Lutero no obedece a un mero afán de erudición, sino más bien a una razón antropológica. En sus reflexiones, tanto el filósofo prusiano como el monje agustino se enfrentan a algunas de las preguntas fundamentales de la existencia humana, como son los problemas del mal, de la fe y de la salvación. Las respuestas que ofrecen cada uno de ellos reflejan dos maneras contrapuestas de entender la condición humana: se trata finalmente de dos visiones acerca de la moral y del rol de la voluntad a la hora de buscar la propia justificación ante Dios.

Como respuesta a la tremenda angustia que sentía ante su propia salvación, Lutero encontró el pasaje de Rm 1, 17, que dice que “el justo vivirá por la fe”<sup>2</sup>. La meditación acerca de este texto lo llevó a elaborar la doctrina de la *sola gracia*.

<sup>1</sup> I. KANT, *Akademie Ausgabe*, Deutsche Akademie der Wissenschaften (ed.) (de Gruyter, Berlín 1902 ss.) (*La religión dentro de los límites de la mera razón*, trad. F. Martínez [Alianza, Madrid 1969, 1986]; *Crítica de la facultad de juzgar*, trad. P. Oyarzún [Monte Ávila Editores, Caracas 1991]; *Crítica de la razón práctica*, trad. R. Aramayo [Alianza, Madrid 2000]; *La metafísica de las costumbres*, trad. A. Cortina, J. Conill [Tecnos, Madrid 2002]; *Lecciones de Ética*, trad. R. Aramayo, C. Roldán [Crítica, Barcelona 2002]; *El conflicto de las facultades*, trad. R. Aramayo [Alianza, Madrid 2003]; *¿Qué es ilustración?* [Alianza, Madrid 2013]).

<sup>2</sup> En *Martin Lutero. Renegado y profeta*, Roper cuenta que, durante su vida como monje agustino, caracterizada por la mortificación física y mental extrema, Lutero sufría *Anfechtungen*, que se puede traducir por tentaciones o ataques espirituales, o en términos actuales, por crisis de angustia. El monje “se regodeaba en sus sentimientos de culpa, como si llevándolos al extremo pudiera experimentar un estado de devoción, basado en el odio a sí mismo, que lo acercara lo más posible a Dios” (M. ROPER, *Martin Lutero. Renegado y profeta*, [Taurus, Barcelona 2017] 70). Su angustia, que no era comprendida ni menos aliviada por su confesor, se explicaba, a juicio de Roper, por el sentimiento de horror que el futuro reformador sentía ante la perspectiva de enfrentarse directamente con Dios Padre, quien era al mismo tiempo un Dios-juez. Los ataques espirituales provocaban en Lutero, además, un cansancio físico extremo. Estas “luchas con la fe” no tenían que ver con la sexualidad, sino con pecados como la ira, la envidia o el odio hacia el hermano; más tarde,

Distinto fue el camino del otro pensador que estamos analizando. Kant es un filósofo profundamente interesado en la condición humana, especialmente en sus aspectos morales. En la primera parte de la *Religión*, este autor, utilizando el método fenomenológico-trascendental<sup>3</sup>, se encuentra con la realidad del pecado original, que en principio entenderemos como “la atmósfera de mal que rodea el mundo y que condiciona las acciones y la convivencia humana”<sup>4</sup>. Kant, tal como Lutero, piensa que no es necesario probar la existencia de la maldad humana, dado que ella se conoce por medio de la experiencia. En este sentido, el filósofo afirma 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” (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, así como en las relaciones entre los Estados, los cuales se encuentran entre sí en estado de naturaleza.

Ante estos planteamientos, surgen tres preguntas fundamentales, que intentaremos responder a lo largo de este trabajo: ¿Cuál es la relación que existe entre el concepto teológico del pecado original y el concepto kantiano de mal radical? ¿Es posible afirmar que las respuestas de Kant

---

el mismo Lutero las interpretó como luchas en contra del demonio (Cf. M. ROPER, *Martín Lutero*, 68-73). Como veremos más adelante, el monje agustino escribió en sus memorias que su angustia ante la perspectiva de la condena eterna solo cesó cuando comprendió la frase de Romanos 1, 17: “El justo vivirá por la fe”.

<sup>3</sup> Con la idea de “método fenomenológico-trascendental” me refiero a la tesis de Sirovätka, quien sostiene correctamente que en la tesis del mal radical Kant combina el método trascendental con la observación fenomenológica (J. SIROVÄTKA, *Das Sollen und das Böse in der Philosophie Immanuel Kants* [Meiner, Berlín 2015] 88). Esta tesis es comprobable por medio de una simple lectura de la primera parte de la *Religión*. En ella, Kant describe en extensos pasajes claras evidencias de la maldad humana tanto en el estado de naturaleza como en el estado civilizado, así como en las relaciones internacionales entre los Estados, en lo que constituye el *momento fenomenológico* del tratado (cf. Ak VI 32-33); así también, el autor busca establecer las condiciones de posibilidad del mal radical, esto es, de la opción por las inclinaciones en detrimento del deber atribuible a todo ser humano, lo cual constituye el *momento trascendental* de la argumentación (cf. Ak. VI 41-42).

<sup>4</sup> F. PASTOR-RAMOS, *Para mí, vivir es Cristo. Teología de San Pablo. Persona, experiencia, pensamiento, anuncio* (Verbo Divino, Estella [Navarra] 2010) 301-313.

y de Lutero se contraponen? ¿De qué manera esta divergencia tiene consecuencias en el tratamiento de la justificación?

## 2. ¿QUÉ ES EL PECADO ORIGINAL?

Para desarrollar el problema planteado, explicaré brevemente el concepto teológico de pecado original. Este análisis resulta esencial a la hora de establecer un diálogo con Kant y con Lutero a partir de nuestra situación actual en el ámbito teológico y filosófico. En la elaboración de este párrafo he tomado en cuenta la *Carta de San Pablo a los Romanos*, así como los planteamientos de los teólogos Karl Rahner y Antonio Bantué, los cuales serán relacionados con la noción luterana de pecado original expuesta en *La Disputación de Heidelberg* (1518).

Ya en las *Cartas a los Romanos* encontramos referencias explícitas tanto al pecado en general (*hamartia*) como al pecado original o “pecado de Adán” en particular. El pecado es entendido aquí como “la fuerza universal del mal presente en el mundo, producida por los actos humanos negativos, pues todos nosotros hemos pecado siguiendo la estela del pecado del primer hombre. Estos actos hacen daño a los demás, a uno mismo y al mundo (cf. Rm 3, 9; 5, 12-13)”<sup>5</sup>. El resultado del pecado es una atmósfera de maldad presente en el mundo que excede el ámbito de las responsabilidades individuales e incluso el de los actos realizados con plena conciencia. Para graficar esta situación, Pablo utiliza expresiones metafóricas: el pecado reinó (Rm 5, 21) o reina (Rm 6, 12); domina (Rm 6, 14), pone en marcha el deseo (Rm 7, 8), engaña y mata (Rm 7, 11). Pablo le atribuye al pecado dos características centrales: es universal (cf. Rm 1. 18-3.20) y es culpa del hombre.

En cuanto al pecado original, encontramos en Rm 5, 12 una referencia fundamental: “Por un hombre *entró el pecado en el mundo* y, por el pecado, la muerte; y así la muerte alcanzó a todos los hombres, puesto que todos pecaron”. Como señala Pastor-Ramos, cuando Pablo dice que todos han pecado *en Adán*, alude a la “solidaridad negativa” del pecado, que lleva a la deshumanización y a la lejanía de Dios, y en ningún caso

<sup>5</sup> F. PASTOR-RAMOS, *Para mí, vivir es Cristo...*, 301; cf. 301-313. Citando la escritura, Pablo afirma: “No hay quien sea justo, ni siquiera uno. No hay uno solo que sea sensato, no hay quien busque a Dios. Todos se desviaron, a una se corrompieron; no hay quien obre bien, no hay siquiera uno” (Rm 3, 11-12).

quiere decir que a causa de un acto concreto del primer hombre toda la humanidad debiese ser considerada en pecado<sup>6</sup>.

Esta visión teológica y existencial del pecado original que encontramos en Pablo también está presente en la teología contemporánea.

En el libro *La opción creyente*, el teólogo chileno Antonio Bentué explica que 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*”<sup>7</sup>. En una primera escena utópica, explica Bentué, el Génesis muestra a Adán y Eva en una situación de vida consistente en el paraíso, en la cual participan de la inmortalidad de Dios y viven en perfecta armonía entre ellos mismos, con su creador y con el medio ambiente que los rodea. Todo esto cambia con la decisión humana de comer del fruto del árbol de la vida, imagen que simboliza “el intento de fundar el sentido de la propia vida y de su propia realización en las posibilidades autónomas, que el texto expresa con la imagen de la tentación”<sup>8</sup>. La consecuencia de esta decisión es la caída en la condición en que se encuentra la humanidad tal como la conocemos: la inconsistencia de la vida, la muerte como destino ineludible de la existencia y la imposibilidad de convivir armónicamente. De manera complementaria, Rahner señala que, dado que los hombres no viven aislados, la determinación culpable de la situación humana de libertad es general, permanente y no puede ser superada de manera definitiva<sup>9</sup>. La inevitabilidad, permanencia y universalidad de esta determinación culpable presente en toda sociedad solo es concebible si se la piensa como originaria<sup>10</sup>. En otras palabras, se requiere un “pecado original”, entendiendo que la palabra pecado se usa aquí de manera analógica, ya que ella no se refiere solo a la mala decisión personal de un sujeto<sup>11</sup>.

<sup>6</sup> Cf. F. PASTOR-RAMOS, *Para mí, vivir es Cristo...*, 306.

<sup>7</sup> A. BENTUÉ, *La opción creyente* (Verbo Divino, Santiago 2015) 37; K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums* (Herder, Freiburg 1976) 140.

<sup>8</sup> A. BENTUÉ, *La opción creyente*, 38.

<sup>9</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 115.

<sup>10</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 116.

<sup>11</sup> K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens*, 118.

La esencia del pecado original consiste entonces en “el efecto de la culpa de uno o varios hombres determinados sobre la situación de libertad de otros hombres; este efecto tiene lugar necesariamente, dada la unidad de la humanidad, la historicidad y la pertenencia a un mundo del hombre y el carácter transmisible de cada situación originaria de libertad”<sup>12</sup>. Esta culpa personal que tiene lugar al comienzo de la humanidad consiste en el rechazo a la oferta de salvación que Dios regala al hombre.

Tomando en cuenta estos elementos, analicemos ahora algunos aspectos centrales de *La Disputación de Heidelberg*, ejercicio académico que tuvo lugar el 26 de abril de 1518 en esta ciudad ubicada en el centro de Alemania<sup>13</sup>. En ella Lutero plantea la oposición entre la *teología de la gloria* y la *teología de la cruz*; con esto busca enfatizar el rechazo a toda teología “que busque conocer a Dios fuera de su relación como el Dios que justifica al pecador. En la cruz, como lugar en el que Dios se oculta y se revela, se concentraría así la totalidad tal vez no del conocimiento posible, pero sí del conocimiento legítimo de Dios. La oposición entre *theologia gloriae* y *theologia crucis* es así una “fórmula de combate” en la que se concentra la oposición de Lutero a la teología precedente”<sup>14</sup>. En realidad, lo que hace Lutero es negar que la teología de la gloria sea verdadera teología, ya que a nadie le sirve conocer la gloria y la majestad divina sino quiere conocer también a Dios en la bajeza y en la vergüenza de la cruz<sup>15</sup>.

Lutero sostiene, en definitiva, que el conocimiento natural de Dios es posible, pero no tiene un carácter salvífico. El reformador se dirige espe-

<sup>12</sup> K. RAHMER, *Grundkurs des Glaubens*, 118.

<sup>13</sup> La *Disputación de Heidelberg* fue una defensa académica que Lutero hizo de sus tesis en la ciudad de Heidelberg, organizada por la orden agustina. El reformador decidió concurrir a este evento a pesar de que muchos le hicieron ver que con este viaje se arriesgaba a terminar en la hoguera; lo hizo, sin embargo, porque estaba interesado en exponer sus ideas ante los agustinos. Su exposición se centró en la negación del libre albedrío, en la relación entre la filosofía y la teología –sostuvo que nadie puede filosofar bien sin ser cristiano– y en la distinción entre la *teología de la gloria* y la *teología de la cruz*. En este último punto se hace evidente la disputa que Lutero mantenía con Erasmo acerca del Dios oculto, es decir, del *Deus absconditus* en el sufrimiento (cf. M. ROPER, *Martín Lutero*, 117-120).

<sup>14</sup> M. SVENSSON, *Religión protestante y tradición intelectual cristiana* (Clie, Santiago 2016) 221.

<sup>15</sup> Cf. M. SVENSSON, “*Theologia Crucis* versus *Theologia Gloriam*. El surgimiento de un tardío tópico protestante”, en M. González Vallejos (ed.), *La muerte de Dios. Hacia una filosofía de la cruz* (RIL, Santiago 2019) 77-97.

cialmente en contra de una fórmula que formaba parte del patrimonio del medioevo tardío y que posiblemente encontró en la obra de Gabriel Biel: “al que hace lo que está en sus manos, Dios no le deniega la gracia”, la cual es interpretada por Lutero en clave pelagiana<sup>16</sup>.

Vamos ahora a algunas de las tesis centrales de Lutero planteadas en *La Disputación de Heidelberg*<sup>17</sup>.

Lutero comienza por negar la posibilidad de la justificación por medio de la ley (tesis 1 y 2). En este contexto, entendemos que la justificación consiste, de acuerdo con la confesión reformada, “en revestirse de los méritos de Cristo como un escudo protector ante la cólera divina” y la reconciliación con Dios, mediante la muerte de Cristo, “en ser aceptado ante Dios”<sup>18</sup>. El catolicismo, en cambio, no entiende la justificación como una renuncia por parte de Dios a llevar a cabo una imputación jurídica de los pecados del hombre, sino como “la transformación interior del cristiano en una nueva criatura”<sup>19</sup>. En la tesis 25, Lutero retomará el problema de la justificación, afirmando que “no es justo el que mucho obra, sino aquel que sin obrar cree grandemente en Cristo”. Basándose en el capítulo 3 de la *Carta a los Romanos*, agrega que “el hombre es justificado por la fe, sin las obras de la ley”.

En este mismo sentido, Lutero afirma en la tesis 3 que “las obras de los hombres, aun cuando sean siempre espléndidas y parezcan buenas, son, no obstante, con toda probabilidad, pecados mortales”. Lutero sostiene así la existencia de un vínculo necesario entre el pecado y la soberbia humana, de manera tal que lo único que evita que las obras de los justos sean pecados mortales es el temor de ellos a que lo sean. La perversidad total, señala, consiste en “complacerse y gozarse uno mismo en las propias obras y adorarse como a un ídolo” (tesis [t.] 7; cf. t. 8), en lugar de atribuir a Dios el mérito de nuestras acciones (t. 9). Incluso afirmar que las obras sin Cristo están muertas, pero no son pecados mortales,

<sup>16</sup> Cf. M. SVENSSON, “*Theologia Crusis versus Theologia Gloriam...*”, 88.

<sup>17</sup> M. LUTERO, *Martin Luther. Lateinisch-Deutsche Studienausgabe I-III* (Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2006-2016) (esp., *La disputación de Heidelberg*, en G. Casse, E. Pérez Álvarez (eds.), *Lutero al habla: Antología*, [ABC, Madrid 2005]).

<sup>18</sup> P. CEREZO, “Martín Lutero y la conciencia moderna”, ponencia presentada ante la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas (Madrid 2018) 7 [https://www.scribd.com/document/382429633/Martin-Lutero-y-la-conciencia-moderna].

<sup>19</sup> P. CEREZO, “Martín Lutero...”, 7.

resulta peligroso, dado que con esto los hombres se vuelven seguros de sí mismos y, por lo tanto, soberbios (t. 9); el único remedio a la soberbia es el miedo a la condenación (t. 11). Se trata de lo que Bühler denomina la dimensión del “temor de Dios”.

El *timor Dei* es para el monje agustino el criterio esencial que permite diferenciar entre el pecado mortal y la recompensa eterna. Esto supone un cambio de enfoque radical en relación con la escolástica. De acuerdo con esta corriente de pensamiento, es posible establecer de manera objetiva, de acuerdo con la Escritura y la doctrina cristiana, qué conductas son pecaminosas; según Lutero, por el contrario, las obras son pecados mortales porque son realizadas *sin temor de Dios*; el pecado no radica entonces en las obras concretas, sino en la *securitas*, es decir, en la falta de temor. De esta manera, “desaparece la diferencia material entre las obras del justo y del pecador”<sup>20</sup>. Precisamente a partir de este punto es posible entender la crítica de Lutero a la teología de la gloria: el conocimiento de Dios a través de las creaturas conduce a la engañosa confianza del hombre en sus propias obras y finalmente a una *theologia gloriae hominis*<sup>21</sup>, a la cual Lutero contrapone expresamente la *theologia crucis*, de acuerdo con la cual “no se puede hallar a Dios sino en los padecimientos y en la cruz” (t. 21). Lutero supone, tanto en *La Disputación de Heidelberg* como en el *Comentario a la Carta a los Gálatas*, que existe un conocimiento *general* y un conocimiento *propio* de Dios. El conocimiento *general* es de alcance universal y revela aspectos tales como que Dios creó el cielo y la tierra, que es justo y que castiga a los impíos<sup>22</sup>. El conocimiento *propio* de Dios, en cambio, se identifica con el Evangelio. Para Lutero, solo “el conocimiento propio por el que Dios se revela como el que quiere salvar a los hombres” constituye la fuente de sentido de la vida humana y se identifica con la teología de la cruz<sup>23</sup>.

A partir de la tesis 13 hasta llegar a la 16, Lutero se refiere directamente al problema del pecado original. A diferencia de los “teólogos de la gloria”, él sostiene que después de la caída el libre arbitrio “no es más que un simple nombre”, dado que “es cautivo y siervo del pecado” (t. 13). Con relación al bien, el hombre solo conserva “una capacidad

<sup>20</sup> P. BÜHLER, *Kreuz und Eschatologie* (Mohr, Tübingen 1981) 108, mi traducción.

<sup>21</sup> P. BÜHLER, *Kreuz und Eschatologie*, 109.

<sup>22</sup> Cf. M. SVENSSON, *Religión protestante...*, 220.

<sup>23</sup> M. SVENSSON, *Religión protestante...*, 221.



subjetiva” (potencia subjetiva); en cambio, para el mal, “una capacidad siempre activa” (t. 14). La diferencia radica en que solo la capacidad o potencia activa va unida a “la voluntad por la cual [el hombre] podía obrar”. En sus escritos posteriores *De libertate christiana* y *De servo arbitrio*, Lutero profundiza esta posición, la cual supone una negación radical del libre arbitrio en materia teológica. Como señala en el comentario a la tesis 14: “el libre arbitrio está muerto”. El gran error del teólogo de la gloria, quien “llama a lo malo, bueno y a lo bueno, malo” (t. 21), consiste en pensar que el libre arbitrio permaneció más o menos íntegro después del pecado original. En otras palabras, el teólogo de la gloria se equivoca porque no entiende realmente en qué consiste la caída. Por este motivo, comprende al hombre como el principio y fin de sus obras y relativiza la diferencia infinita, dada por el pecado, que existe entre Dios y el hombre<sup>24</sup>. Lutero afirma, en cambio, que es imposible superar el estado de caída por medio de las propias fuerzas (t. 16). Sin embargo, quien comprende esta verdad y “desespera totalmente de sí mismo” (t. 18), toma conciencia de la necesidad de la gracia. En este sentido, Lutero aconseja: “si comprendes estas palabras, dobla tus rodillas, pide la gracia y pon la esperanza en Cristo, en el cual está la salvación, la vida y nuestra resurrección” (t. 16). Así como la soberbia lleva al pecado mortal, la humildad lleva a la salvación.

A partir de lo visto hasta ahora, podemos ahora determinar cuáles son las notas esenciales del concepto de pecado original, estableciendo los matices diferenciadores que presentan los autores citados, para pasar después a considerar la noción de mal radical elaborada por Kant.

(a) No se trata de una condición hereditaria, sino de una situación en la que se encuentra la humanidad, caracterizada por el predominio del mal y de la violencia y por la imposibilidad de establecer una convivencia pacífica con Dios, con el prójimo y con el medio ambiente. Se trata de una atmósfera de mal que rodea a la humanidad y que condiciona las acciones particulares de cada uno de nosotros.

(b) Esta situación es llamada “pecado” de manera analógica, ya que no se trata de un pecado personal. Sin embargo, tiene su origen en pecados personales cuyas graves consecuencias individuales y sociales hemos heredado y seguimos transmitiendo a las nuevas generaciones.

<sup>24</sup> P. BÜHLER, *Kreuz und Eschatologie*, 115.

(c) Las malas decisiones que dan lugar al pecado original tienen como fundamento último un rechazo a la gracia divina y un “querer ser como dioses”, que puede interpretarse como un pecado de soberbia consistente en rechazar los límites existenciales y morales propios de la condición humana finita.

(d) A pesar de que todos los teólogos citados concuerdan en afirmar que la justificación no viene de las obras, sino de la gracia, Lutero enfatiza la idea de que el hombre no juega un papel activo en su propia salvación; él piensa que con el pecado original el hombre se ha hecho radicalmente malo y que es incapaz de hacer ninguna obra buena, ya que de un árbol bueno no pueden provenir frutos malos.

Volveremos con más detalle sobre estos cuatro puntos en el apartado 4 del presente trabajo.

### 3. KANT Y EL MAL RADICAL

Como es bien sabido, el proyecto de Kant consiste en llevar a cabo una crítica de la razón, esto es, en establecer el alcance y los límites del conocimiento racional en todos los ámbitos del pensamiento. De acuerdo con este propósito fundamental, Kant da cuenta de la experiencia sensible en la *Crítica de la razón pura*, de las leyes morales en la *Crítica de la razón práctica* y de los juicios estéticos y de agrado en la *Crítica de la facultad de juzgar*. La religión no queda fuera del quehacer crítico kantiano: también ella debe comparecer ante el tribunal de la razón. La lectura kantiana de la religión, específicamente del cristianismo, se encuentra en la obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1793). El nombre de esta obra es particularmente decidor. Se trata finalmente de determinar qué elementos del cristianismo resisten un examen de la razón que prescindiera de todo elemento dogmático. El resultado será una versión racionalista de las doctrinas centrales de la fe cristiana, entre las que se cuentan el pecado original –que Kant denomina “mal radical”– y una cristología en la que Jesús no es considerado el Hijo de Dios, sino un modelo de perfección moral.

La tesis central de la primera parte de la *Religión* es la del mal radical, esto es, que “el hombre es malo por naturaleza”, y que esta condición tiene tres grados: la debilidad en el seguimiento de las propias máximas, la impureza (mezclar motivos morales e inmorales) y la adopción de malas máximas que favorecen las inclinaciones en desmedro del cumplimiento

del deber moral (Ak. VI 29-32)<sup>25</sup>. En realidad, de acuerdo con los parámetros establecidos por Kant en la *Fundamentación* y en la *Crítica de la razón práctica*, solo el segundo y el tercer grado del mal radical pueden considerarse formas de inmoralidad propiamente tales<sup>26</sup>. Al describir el tercer grado de la inclinación al mal, que es también el más grave y que se da en el nivel de la disposición moral fundamental (*Gesinnung*)<sup>27</sup>, Kant afirma que esta propensión “precede a todo acto”, ya que se da en el nivel de la adopción de máximas de segundo nivel (*peccatum originarium*) y es el fundamento formal de todo acto contrario a la ley. Como vemos en este pasaje, Kant identifica expresamente mal radical en su tercer grado y pecado original; la semejanza está dada porque en ambos casos se trata de una tendencia a actuar mal desde el punto de vista moral que es anterior a los actos concretos. Así también, Kant observa que el mundo no es como debería ser y que esta situación proviene de la

<sup>25</sup> La máxima es para Kant el principio subjetivo que está detrás de una acción y que ha sido adoptada por el agente de manera explícita o implícita. Kant piensa que la determinación de la voluntad humana solo tiene lugar por medio de las máximas, lo cual significa que toda acción voluntaria presupone la adopción de una máxima. Por ejemplo, el acto de mentir solo puede ser suficientemente explicado si suponemos en quien lo realiza un principio subjetivo, por ejemplo, “mentiré para lograr mis objetivos” o “mentiré para proteger a las personas que estimo”. (Cf. M. GONZÁLEZ VALLEJOS, “Kant y la condición humana”, *Ideas y valores* 69 (2020) 123-142).

<sup>26</sup> Cf. M. GONZÁLEZ VALLEJOS, “Kant y la condición humana”; M. FORSCHNER, “Über die verschiedenen Bedeutungen des „Hangs zum Bösen“, en O. Höffe (ed.), *Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (Akademie Verlag, Berlin 2011) 71-90; C. HORN, „Die menschliche Gattungsnatur. Anlagen zum Guten und Hang zum Bösen“, en O. HÖFFE (ed.), *Immanuel Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (Akademie Verlag, Berlin 2011); G. MICHALSON (ed.), *Kant's Religion with the Boundaries of Mere Reason. A Critical Guide* (Cambridge University Press, Cambridge 2014).

<sup>27</sup> En su sistema moral, Kant distingue entre máximas de primer nivel y de segundo nivel. En el primer nivel encontramos aquellas que establecen directamente un modo de conducta uniforme ante un tipo de situación previamente descrita. A este nivel corresponden los clásicos ejemplos que Kant utiliza en la *Fundamentación*, como las máximas del suicidio y de la falsa promesa (cf. Ak. IV 421-423). Al segundo nivel, en cambio, encontramos solo dos máximas posibles: 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 (Ak. VI 21). De acuerdo con esta tesis, entonces, el mal radical se da principalmente en este segundo nivel, es decir, en el nivel de la disposición moral fundamental (*Gesinnung*) y consiste en la tendencia universal a condicionar el cumplimiento del deber moral en favor de las inclinaciones.

libertad humana. Para él, la realidad de la maldad humana es evidente, y, en consecuencia, no desarrolla un argumento trascendental que demuestre la tesis del mal radical (Ak. VI 32-33)<sup>28</sup>.

El punto central de nuestro análisis, sin embargo, se centra en la visión de Kant acerca del concepto teológico del pecado original. Al proponer un modelo reconstructivo que permite explicar la acción moral desde una representación de la razón, Kant afirma que “toda acción mala, si se busca su origen racional, tiene que ser considerada como si el hombre hubiera incurrido en ella inmediatamente a partir del estado de inocencia” (Ak. VI 41). Con esto quiere decir que el análisis moral de la acción debe prescindir de todos los condicionamientos que la precedan en el tiempo y atender a la espontaneidad de la decisión, dado que ella tiene lugar a partir de una representación de la razón, y que el sujeto siempre podría haber actuado de manera distinta a como efectivamente lo hizo. Por estas dos razones, la acción le es imputable desde el punto de vista moral.

A continuación, el autor afirma: “con esto concuerda plenamente el modo de representación del que se sirve la Escritura para pintar el origen del mal como un *comienzo* del mismo en el género humano” (Ak. VI 41). De acuerdo con esta representación, el mal no comienza en virtud de una tendencia natural inimputable, sino por el pecado, esto es, por “la transgresión de la ley como *mandamiento divino*” (Ak. VI 42). El estado del hombre antes de la propensión del mal se denominaba estado de inocencia y la ley moral “iba delante como *prohibición*, como tiene que ser en el hombre en cuanto ser no puro, sino tentado por inclinaciones” (Ak. VI 42). La caída en esta tentación consistió en que la ley moral ya no fue un motivo moral suficiente para el hombre y su cumplimiento quedó condicionado a la satisfacción de los motivos sensibles. Este mecanismo se expresa por medio de la frase “en Adán hemos pecado todos”, con la única salvedad de que en nosotros se presupone una propensión innata al mal, mientras que en el primer hombre se ocupa la imagen de la caída.

Kant insiste en el origen racional del mal; sostener lo contrario implicaría remontarse hacia atrás en una cadena causal anterior a nuestro nacimiento, de manera tal que la imputabilidad de nuestras acciones quedaría comprometida. El origen racional del mal, sin embargo, es in-

<sup>28</sup> A. WOOD, *Kant's Moral Religion* (Cornell University Press, Ithaca and London 2014) 43-69, cf. 54-57.

sondable; en consecuencia, “no existe ningún fundamento concebible por el cual el mal moral pueda haber llegado por primera vez a nosotros” (Ak. VI 43). La escritura habría representado esta situación por medio de la seducción del tentador, lo cual supone que el hombre no está corrompido en su fundamento y puede, por lo tanto, mejorar, ya que sigue teniendo una buena voluntad. Kant reafirma esta idea en el ensayo *Probable inicio de la historia humana*, en el que afirma a propósito de la caída que “la historia de la *Naturaleza* comienza por el bien, pues es la *obra de Dios*; la historia de la *libertad* comienza por el mal, pues es *obra del hombre*” (Ak. VIII 115). Al final del texto, agrega que el hombre no debe culpar a la Providencia de sus males, “así como tampoco tiene derecho a descargar su propia falta en un pecado original de sus primeros padres, como si este hubiera convertido en hereditaria para la posteridad una inclinación a transgresiones similares” (Ak. VIII 123).

Un último punto esencial tiene que ver con que Kant, en virtud del principio “debemos hacernos hombres mejores, por lo tanto, podemos hacerlo” (Ak. VI 45, 50) y de la idea de que en el hombre queda un germen de bien que no puede ser exterminado ni corrompido (Ak. VI 44-45), afirma la posibilidad de una conversión moral, a la cual denomina un “cambio de corazón” o una “revolución en la disposición moral fundamental” (Ak. VI 47) y que tiene lugar por medio de “una única decisión inmutable” (Ak. VI 48). Por medio de ella, la ley moral llega a ser el motivo central de determinación de nuestro albedrío. En esta tesis se manifiestan de manera clara varios de los problemas filosóficos que darán lugar a la confrontación con Lutero. Para efectos de este trabajo, interesan especialmente tres puntos centrales: la postura semipelagiana de Kant, su olvido de la debilidad humana y la consiguiente visión hipertrofiada que tiene de la voluntad. Todos estos puntos conducen al problema de la justificación.

#### 4. KANT Y LUTERO ANTE EL PECADO ORIGINAL Y LA JUSTIFICACIÓN UN ANÁLISIS COMPARATIVO

Dando por supuesto que Kant no pretende dar una interpretación teológica de la escritura, sino que la interpreta a partir del principio de “pertinencia moral”<sup>29</sup>, analizaré ahora los rasgos del pecado original

<sup>29</sup> De acuerdo con este principio implícito en *El conflicto de las facultades*, la interpretación kantiana de los textos bíblicos puede ser violenta y la intención o el querer-

que hemos sistematizado más arriba, para ver hasta qué punto Kant los asume en su sistema filosófico. En el punto (d) abordaré de manera sistemática la confrontación con Lutero tanto en relación con el pecado original como a la justificación.

(a) No se trata de una condición hereditaria, sino de una situación en la que se encuentra la humanidad, caracterizada por el predominio del mal y de la violencia y por la imposibilidad de establecer una convivencia pacífica con Dios, con el prójimo y con el medio ambiente. Se trata de una atmósfera de mal que rodea a la humanidad y que condiciona las acciones particulares de cada uno de nosotros.

Desde la perspectiva de Kant, esta nota constitutiva del pecado original –que encontramos presente ya en las Cartas de Pablo– no resulta problemática. En la *Religión*, el autor señala que en el estado de naturaleza es posible encontrar impresionantes muestras de crueldad; así también, el estado civilizado supone una larga letanía de males, entre los que se cuentan la desconfianza, la ingratitud y la alegría por el mal ajeno. Finalmente, menciona que las relaciones entre los Estados se asemejan al estado de naturaleza y están caracterizadas por la hipocresía (Ak. VI 33-34). En consecuencia, Kant concuerda plenamente con la idea de Bentué, quien sostiene que 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<sup>30</sup>. Esta afirmación también podría ser suscrita por Lutero<sup>31</sup>.

(b) Esta situación es llamada “pecado” de manera analógica, ya que no se trata de un pecado personal. Sin embargo, tiene su origen en malas decisiones humanas cuyas consecuencias individuales y sociales hemos heredado y seguimos transmitiendo a las nuevas generaciones.

Kant concuerda con esta afirmación hasta cierto punto. Él insiste especialmente en el origen racional del mal y, por lo tanto, en que el mal moral nos es plenamente imputable. Sin embargo, Kant, al afirmar que “toda acción mala, si se busca su origen racional, tiene que ser considera-

---

decir del escritor bíblico puede no importar. Lo único relevante para Kant es que la interpretación propuesta sea verdadera en función de nuestro perfeccionamiento moral (cf. A. LEMA HINCAPIE, *Kant y la Biblia. Principios kantianos de exégesis bíblica*, [Anthropos, Ciudad de México 2006] 49ss.).

<sup>30</sup> A. BENTUÉ, *La opción creyente*, 37.

<sup>31</sup> Cf. M. LUTERO, *La Disputación de Heidelberg*, tesis 3.

da como si el hombre hubiera incurrido en ella inmediatamente a partir del estado de inocencia” (Ak. VI 41), minimiza en la práctica los muchos condicionamientos psicológicos, sociales y culturales a los que la acción humana está sometida y que disminuyen la libertad de acción. Aquí nos encontramos con un punto esencial en el que Kant se aparta de la concepción teológica del pecado original. De acuerdo con ella, el hombre se encuentra sumergido en una atmósfera de mal que condiciona fuertemente sus acciones. Por ejemplo, un niño que sufre maltrato en su casa tenderá a ser violento con sus compañeros de colegio; así también, quien viva en un ambiente en que el insulto y la prepotencia se consideran formas normales de convivencia, tenderá a replicar estas conductas, sea por imitación, acostumbamiento o como una estrategia de sobrevivencia.

No sería correcto afirmar, sin embargo, que Kant no toma en cuenta el hecho de que los hombres “se hacen malos unos a otros”. Esto es precisamente lo que afirma al comenzar la tercera parte de la *Religión* y que además remite a la noción de antagonismo expuesta en *Idea para una historia universal en clave cosmopolita* (cf. Ak. VI 96-97; VIII 20). Sin embargo, Kant propone una teoría de la acción basada en las máximas que resulta ajena al lenguaje bíblico, y sostiene que tenemos una *inexplicable* tendencia al mal, que tiene tres dimensiones: la debilidad, la impureza y el condicionamiento del deber a las inclinaciones (Ak VI 29-32). Si bien la idea teológica del pecado original que hemos desarrollado coincide con la descripción fenomenológica que hace Kant de la conducta humana, en ella la ignorancia juega un rol fundamental (“perdónalos, Padre, porque no saben lo que hacen”, Lc. 23, 24); de acuerdo con el pensamiento de Kant, en cambio, todas las personas conocen sus deberes morales y el mal moral consiste en las excepciones que hacemos a la ley moral en favor de las inclinaciones (cf. Ak. IV 424). La consecuencia inmediata de esta diferencia es que el juicio moral de Kant, al minimizar el alcance de los condicionamientos sociales, psicológicos y culturales, por una parte, y al negar el rol de la ignorancia, por otra, tiende a ser mucho más severo con el sujeto que ha caído en falta. Lutero, por su parte, llevando al extremo su visión pesimista acerca de la condición humana, declara la muerte del libre albedrío y el consiguiente predominio del mal, incluso en las obras que aparentemente son buenas.

(c) Las malas decisiones que dan lugar al pecado original tienen como base última un rechazo a la gracia divina y un “querer ser como dio-

ses”, que puede interpretarse como un pecado de soberbia consistente en rechazar los límites existenciales y morales propios de la condición humana finita.

Es en este punto, al cual Lutero da especial relevancia, en el que Kant se aparta definitivamente de la concepción teológica del pecado original. Como veíamos anteriormente, el mal radical se traduce esencialmente en la propensión a condicionar el cumplimiento del deber a la satisfacción de las inclinaciones. Kant es muy explícito al afirmar que el origen racional de la propensión al mal es *insondable*, lo cual significa que “para nosotros no existe ningún fundamento concebible por el cual el mal moral pueda haber llegado por primera vez a nosotros” (Ak. VI 43). En otras palabras, no hay explicación racional posible al hecho de que el hombre, pudiendo optar por el bien, prefiera optar por el mal. Si bien Kant concuerda con los teólogos en cuanto a la existencia de un desorden en la naturaleza humana, rechaza la explicación teológica no porque la considere necesariamente falsa, sino porque va más allá de los límites de la mera razón.

Sin perjuicio de lo anterior, veamos con más detalle los elementos centrales del punto (c). En primer lugar, la relación entre la moral y la gracia divina. Kant no rechaza *a priori* el concepto de gracia, sino que lo interpreta restrictivamente como “ayuda divina” (Ak. VI 120)<sup>32</sup>. De acuerdo con lo planteado en la *Religión*, sería irracional albergar la esperanza de recibir esta ayuda sin antes hacerse digno de ella, ya que Dios actúa de acuerdo con parámetros racionales de justicia. El reconocimiento de la necesidad de hacerse digno de la gracia divina es lo propio de la *religión moral*, mientras que, en la *religión de la petición del favor*, “el hombre se adula pensando que Dios puede hacerlo eternamente dichoso sin que él tenga la necesidad de *hacerse un hombre mejor*” (Ak. VI 51). En consecuencia, la razón no puede interpretar al mal radical como un rechazo a la gracia divina.

En segundo lugar, debemos abordar el tema de la soberbia humana, manifestada en la falsa promesa que le hace el tentador a Adán y Eva: “seréis como dioses”. Una mala lectura del texto del Génesis podría establecer una burda identificación entre la tentación de comer del fruto

<sup>32</sup> Cf. M. GONZÁLEZ VALLEJOS, “¿Podemos esperar el auxilio divino? La autonomía moral y el recurso a la gracia en *La religión dentro de los límites de la mera razón*”, *Tópicos* 48 (2015) 111-135, cf. 116-123.



del árbol del bien y el mal y la autonomía moral kantiana. Sin embargo, los teólogos señalan que la tentación de los primeros padres no consiste simplemente en la búsqueda del conocimiento moral, sino “en apropiarse del bien y del mal para dominarlos”<sup>33</sup>. Por el contrario, Kant identifica la moral con la religión al definir esta última como “el conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos” (Ak. V 233). El reconocimiento del imperativo categórico como principio de moralidad y del deber como único motivo moral es para Kant un signo de humildad y no de soberbia. Para él, la presencia de la ley moral en nosotros, esto es, la autonomía, es el fundamento de la dignidad humana (cf. Ak. IV 434-435); la ley moral, además, es sagrada y ante ella deben humillarse las inclinaciones. En definitiva, el descubrimiento de un principio moral fundamental, así como la búsqueda de las condiciones de posibilidad de la experiencia, debe interpretarse como un reconocimiento de la finitud propia de la condición humana, la cual impide el conocimiento metafísico, por una parte, pero permite actuar moralmente, por otra. La soberbia consiste para Kant, en cambio, en negarse a escuchar la voz de la propia razón manifestada en las leyes morales y en el imperativo categórico y dejarse llevar por las inclinaciones o deseos subjetivos.

(d) El pecado original solo puede ser superado con el concurso de la gracia divina.

En este último punto, nuevamente Kant se aparta de la teología y, en especial, de Lutero. Veamos con más detalle este punto.

La lectura de las primeras tesis de *La Disputación de Heidelberg* acusa algunas coincidencias con el pensamiento kantiano. Especialmente relevante es la idea expresada en el comentario a la tesis 5, en el sentido que “son pecados mortales las obras que parecen buenas y, no obstante, interiormente son frutos de una mala raíz y de un mal árbol”. Esta afirmación es plenamente compatible con la ética de la disposición moral fundamental planteada por Kant y con la diferencia que él establece en la *Fundamentación para una metafísica de las costumbres* entre la *legalidad* y la *moralidad* de una acción; esta última supone que la acción tenga lugar por deber y no por inclinación (Ak. IV 397-399). Así también, Lutero afirma que “las obras humanas son pecados mortales, ya que se

<sup>33</sup> A. GONZÁLEZ, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental* (Sal Terrae, Santander 1999) 188.

realizan sin terror, con una seguridad engañosa y exenta de dudas” (t. 8); de manera similar, Kant señala que el mal radical “tiene por carácter una cierta perfidia del corazón humano consistente en engañarse a sí mismo acerca de las disposiciones morales fundamentales malas y buenas” (Ak. VI 38). A pesar de estas importantes similitudes, existe una diferencia esencial entre ambos autores. En la tesis 16, Lutero afirma: “El hombre que crea tener la voluntad de alcanzar la gracia, haciendo aquello que él es en sí mismo, agrega pecado sobre pecado, de modo que permanece doblemente culpable”. En el comentario a esta tesis, el monje agustino señala que con la frase “el hombre hace lo que es en sí mismo” se refiere al pecado. Como Lutero supone que el hombre es malo y que un árbol malo siempre dará malos frutos, es evidente bajo estas premisas que, si actúa de acuerdo con “lo que es”, el hombre pecará. Además, “si supone que por el pecado se vuelve digno de la gracia y apto para ella, agrega aún una orgullosa presunción a su pecado y cree que el pecado no es pecado, ni el mal es mal, lo cual es un pecado enorme” (t. 16).

La tesis 16 de *La Disputación de Heidelberg* tiene una gran importancia sistemática, ya que deja en evidencia el anti-luteranismo de Kant en relación con el problema de la justificación. Desde la perspectiva de Lutero, Kant “peca dos veces”, dado que la “revolución en la disposición moral”, que es para él una auténtica conversión moral, se realiza por medio de una decisión inmutable en la cual la gracia divina no puede ni debe jugar ningún rol; desde la perspectiva de Lutero, en cambio, la posición kantiana es semipelagiana, ya que radica la responsabilidad moral exclusivamente en el hombre, prescindiendo de la gracia de Dios, aunque no de manera absoluta<sup>34</sup>. Como vemos con claridad, la posición

<sup>34</sup> 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 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” (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

de Kant se asemeja notablemente a la fórmula tardomedieval que Lutero combate decididamente en la *Disputación de Heidelberg*: “al que hace lo que está en sus manos, Dios no le deniega la gracia”. Sin duda, el mayor adversario del monje agustino era el pelagianismo.

Como ha quedado claro a lo largo de este trabajo, para ninguno de estos autores el problema de la justificación es menor o secundario. Al terminar la primera parte de la *Religión*, Kant distingue entre la “religión moral” y la “religión de la petición del favor”. Mientras la “religión moral” supone que el hombre debe hacerse digno de la gracia por sus propias fuerzas, “la religión de la petición del favor” implica una actitud pasiva, que espera el favor de Dios sin necesidad de un cambio moral sustancial en la propia conducta (cf. Ak. VI 52), lo cual resulta, a partir de la perspectiva de Kant, irracional y contrario a la autonomía moral (cf. Ak. VI 44, 52-53, 100-101); desde la perspectiva de Lutero, en cambio, esta distinción no tiene aplicación. Si bien Kant no sostiene que la justificación se obtiene por las obras, sino que solo una buena disposición moral fundamental nos hace dignos de recibir la gracia entendida como “ayuda divina” (cf. Ak. VI 76), de igual manera se sigue de los planteamientos de Lutero que se engaña a sí mismo y peca gravemente quien pensara que la justificación depende de una decisión de la voluntad. Menos aún podría aceptar Lutero la idea de que podríamos llegar a merecer la gracia divina en virtud de nuestros méritos morales. Afirmar esto sería para él una gravísima muestra de soberbia y de idolatría del propio yo (cf. *La Disputación de Heidelberg*, t. 7).

La posibilidad de salvación no depende para el reformador de la autoafirmación de la voluntad, sino, por el contrario, de un ejercicio de desasimiento o abandono de las propias fuerzas, para así poder recibir la gracia de Cristo. En este sentido, Lutero afirma: “Es cierto que el hombre debe desesperar totalmente de sí mismo, a fin de hacerse apto para recibir la gracia de Cristo” (t. 18).

En el comentario a esta última tesis, Lutero se refiere nuevamente al problema del autoengaño, al decir que “aquel que hace lo que en él es y cree realizar algo bueno, está del todo lejos de considerarse que no es nada; no desespera de sus fuerzas, sino, al contrario, es tan presuntuoso

---

entre gracia y moral en Kant, cf. M. GONZÁLEZ VALLEJOS, “¿Podemos esperar el auxilio divino? ...”.

de sí mismo que confía en sus propias fuerzas para alcanzar la gracia”. En este punto la comparación entre Lutero y Kant se torna más compleja. Por una parte, encontramos coincidencias entre estos textos de Lutero y los pasajes en que Kant alude al problema del autoengaño. Kant sostiene en varias obras la gran dificultad que supone el conocimiento de la propia disposición moral fundamental. En la primera parte de la *Religión* afirma que la tranquilidad de conciencia que tienen tantos hombres se debe a que hasta el momento han esquivado las malas consecuencias de sus acciones y que muchos de ellos hubieran caído en la tentación si se hubiesen dado circunstancias favorables (Ak. VI 38); así también, en la segunda parte del texto afirma que “nadie se engaña a uno mismo más fácilmente que en aquello que favorece la buena opinión de sí mismo” (Ak. VI 68). A pesar de esta evidente coincidencia, hay un punto central que separa a ambos pensadores, esto es, la presencia de la ley moral en nosotros, o, en otras palabras, la doctrina kantiana del *factum* de la razón (cf. Ak. VI 31-32). Si bien Kant reconoce que hay en el hombre una propensión al mal que tiende a predominar por sobre la tendencia al bien, que además se une a la “antisocial sociabilidad humana” (Ak. VIII 20), y en este sentido comparte hasta cierto punto el pesimismo antropológico de Lutero, no llega en ningún caso a sostener que “el libre arbitrio no es más, después de la caída, que un simple nombre, y en tanto que el hombre hace aquello que en sí mismo es, comete pecado mortal” (t. 13). Kant, por el contrario, asumiendo el hecho de que estamos obligados por la ley moral (el *factum* de la razón), así como el principio de acuerdo con el cual “debemos hacernos hombres mejores, por lo tanto, podemos hacerlo” (Ak. VI 45; 50), piensa que el llevar a cabo en nosotros mismos una revolución que purifique nuestra disposición moral fundamental no solo es posible, sino que además es un deber moral. Así, si evaluamos de manera global el tratamiento que Lutero y Kant hacen del problema de la justificación, vemos que a pesar de compartir un diagnóstico negativo acerca de la condición moral de la humanidad, las soluciones propuestas difieren radicalmente: para Lutero se trata de la “sola gracia”; para Kant, de la “sola voluntad” expresada en una decisión única y definitiva.

En relación con este último punto, sostengo que ambas posiciones son problemáticas. En el caso de Kant, el problema radica en el enorme grado de voluntarismo que supone afirmar que “debemos hacernos hombres mejores, por lo tanto, podemos hacerlo” (Ak. VI 45, 50), en especial después de haber acentuado la debilidad y la finitud propia de

la condición humana; en el caso de Lutero, el punto más problemático radica en la exacerbación de las consecuencias del pecado original. Esta posición resulta contraintuitiva. Como ha señalado Bühler, para Lutero el carácter pecaminoso de una acción depende de la *seguridad* con que haya tenido lugar, dado que conviene actuar pensando que todas nuestras obras son pecados mortales<sup>35</sup>; Kant, en cambio, propone un test de moralidad que juzga de acuerdo a si es posible querer la universalidad de la respectiva máxima o si ella atenta en contra del carácter que tiene el hombre de *fin en sí mismo* (cf. Ak. IV 420-421, 429-430). Se trata de un criterio moral objetivo que contrasta con la extrema subjetividad de la *securitas*. Por otra parte, hay una gran diferencia entre afirmar la dificultad que supone actuar moralmente, como hace Kant al establecer el respeto como único motivo moral (cf. Ak. IV 397-399; V 71-89), y pensar, como Lutero, que “las obras de los hombres, aun cuando sean siempre espléndidas y parezcan buenas, son, no obstante, con toda probabilidad, pecados mortales” (tesis 3).

Se podrá objetar, sin duda, que Kant y Lutero apuntan a problemas diferentes y que uno es filósofo y el otro, teólogo. Sin duda, esto es cierto, pero no debemos olvidar que ambos autores se mueven en una dimensión común, esto es, la reflexión acerca de la condición humana y la relación del hombre con Dios. En otras palabras, Kant y Lutero se encuentran en la dimensión *existencial* de sus respectivas propuestas filosóficas y teológicas.

Para comprender mejor este punto esencial de la confrontación entre Kant y Lutero, consideremos dos pasajes particularmente reveladores pertenecientes a sus respectivas obras. Vamos en primer lugar a Lutero. En su biografía del monje agustino, Oberman (2016) cita un pasaje en el cual él se refiere a la justicia de Dios de acuerdo con el texto de Rm 1, 17:

Yo odiaba esta expresión, “la justicia de Dios”, pues había aprendido por medio del uso y el ejercicio de [la doctrina] de todos los doctores a entenderla filosóficamente, a partir de la así llamada justicia “formal” o, dicho con otras palabras, “justicia activa”, por la cual Dios es justo y castiga a los pecadores y a los injustos. Yo, sin embargo, no podía amar al Dios justo y castigador de los pecadores, más bien lo odiaba... Estaba enojado con Dios, acaso en secreta blasfemia, cuando refunfuñaba con fuerza y decía: ¿No es suficiente que los

<sup>35</sup> P. BÜHLER, *Kreuz und Eschatologie*, 108-109.

miserables pecadores condenados eternamente a toda clase de desgracias por el pecado original sean coaccionados por la ley de los Diez Mandamientos? ¿Acaso Dios tiene que provocarles más dolor sobre el dolor y amenazarlos encima con su justicia y su ira por medio del Evangelio?...

Yo pensaba día y noche, incesantemente, incluso fijándome en la conexión de estas palabras, a saber: “La justicia se manifiesta en el Evangelio” y está escrito que “el justo vivirá por la fe”. Ahí comencé a comprender la justicia de Dios como aquella justicia por la cual el justo vive por la gracia de Dios, es decir, por la fe, y me di cuenta de la manera en que ella debía ser entendida: por el Evangelio se manifiesta la justicia de Dios, a saber, la justicia que nosotros recibimos, por medio de la cual Él nos justifica por la fe a partir de su gracia y misericordia. Ahora me sentía como si hubiese nacido de nuevo: las puertas se me habían abierto y había entrado en el mismo paraíso...”<sup>36</sup>.

Kant, en cambio, al final de la primera parte de la *Religión* afirma:

Pero todas las religiones pueden dividirse en: la Religión de la *petición del favor* (del mero culto) y la Religión *moral*, esto es: la Religión de la *buena conducta de vida*. Con arreglo a la primera, el hombre se adula pensando que Dios pueda hacerlo eternamente dichoso sin que él tenga necesidad de *hacerse un hombre mejor* (...) En cambio, según la Religión moral (...) es principio lo que sigue: 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 originaria al bien para hacerse un hombre mejor, puede esperar que lo que no está en su capacidad sea suplido por una cooperación más alta (Ak. VI 52).

Estos pasajes nos permiten adentrarnos mejor en el temple anímico y existencial que subyace respectivamente a la teología de Lutero y a la filosofía práctica kantiana. Lutero quería amar a Dios y no podía hacerlo, porque este Dios agobiaba al hombre con cargas insostenibles, “provocándole más dolor sobre el dolor”. Súbitamente comprende, sin embargo, que Dios es misericordioso y ofrece su gracia a todo aquel

<sup>36</sup> D. Martin Luthers Werke: kritische Gesamtausgabe 54, 179-187, según la traducción al alemán actual de K. Aland, *Luther Deutsch*, citado por H. Oberman, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel* [Random House, München 2016] 204-205; mi traducción al español.

que desespere de sus propias obras y se acerque a Él con el corazón arrepentido. Con la conversión religiosa, entonces, el hombre abandona la situación de autoengaño en la que se encontraba cuando se creía bueno y pensaba obtener la salvación por medio de sus buenas obras. A primera vista y tomando la perspectiva de Kant, Lutero estaría en la posición de quien piensa que Dios puede hacerlo un hombre mejor, sin que él tenga que hacer nada más que rogárselo. Pero ¿corresponde realmente esta interpretación a la perspectiva de Lutero? En relación con este punto, el reformador aconseja a quien desespera de sus propias obras en los siguientes términos: “Tú preguntas ahora: ¿Qué haremos entonces? ¿Permaneceremos ociosos bajo el pretexto de que no hacemos nada sino pecar? Respondo: Al contrario, si comprendes estas palabras, dobla tus rodillas, pide la gracia y pon la esperanza en Cristo, en el cual está la salvación, la vida y nuestra resurrección” (t. 16, comentario). De este texto se sigue que Lutero no pretende escapar a la exigencia formulada por Kant de “hacerse un hombre mejor”, sino que simplemente interpreta esta exigencia de manera diferente; quien se arrepiente y pide la gracia de Cristo llega a ser, desde la perspectiva de Lutero, un hombre mejor, no solo en el nivel de su disposición moral fundamental, sino también en el obrar. Como señala el mismo Lutero en el comentario a la tesis 25, la expresión “sin obrar” no se refiere a que el justo no actuó en absoluto, sino a que “sus obras no constituyen su justicia”.

Kant, por su parte, al afirmar que el hombre puede hacerse digno de la gracia divina por medio de una decisión de la voluntad, a saber, por medio de la revolución en la disposición moral fundamental, se sitúa en el extremo opuesto a Lutero, es decir, en el semipelagianismo. Su preocupación central, sin embargo, también tiene un carácter existencial. Kant comparte la inquietud de Lutero por la situación de autoengaño en la que se encuentra el hombre, pero la describe en términos muy distintos, ya que piensa que consiste en una confianza supersticiosa en una salvación sin mérito ni conversión moral. Kant califica la supuesta experiencia interna de los efectos de la gracia como *fanatismo* (cf. Ak. VI 52-53, 174-175). Desde esta perspectiva, la vía de justificación propuesta por Lutero nos llevaría al “salto mortale de la razón humana” (Ak. VI 121), dado que la salvación dependería finalmente del decreto incondicionado de Dios y no de la calidad moral del hombre. Por esta razón, Kant piensa que “el justo camino no es ir del otorgamiento de gracia a la virtud, sino más bien de la virtud al otorgamiento de la gracia” (Ak. VI 202). A la

preocupación de Kant subyace el temor de habitar en un mundo que no responda a parámetros racionales, un mundo en el que el justo no recibe la felicidad que merece y que sea, por lo tanto, esencialmente injusto e irracional<sup>37</sup>. El “justo camino” propuesto por Kant, sin embargo, desde la visión de Lutero no sería más que una muestra de soberbia, dado que “el hombre que crea tener la voluntad de alcanzar la gracia, haciendo aquello que él es en sí mismo, agrega pecado sobre pecado, de modo tal que permanece doblemente culpable” (t. 16).

No es difícil darse cuenta de que una de las claves fundamentales del problema radica en las diferentes concepciones del pecado original que están en juego. El mal radical de Kant es grave, pero compatible con el *factum* de la razón y superable por medio de una decisión de la voluntad; la caída, en cambio, en el caso de Lutero, es definitiva. La respuesta de Kant ante la maldad humana es moral; la de Lutero, religiosa. Kant piensa que el universo es racional y para eso debe postular la libertad en sentido positivo, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma. Cuando habla de Dios, se refiere a un gobernador santo y a un juez recto (Ak. VI 139); se trata de un Dios que, a pesar de su bondad, no puede permitirse el lujo de la misericordia, porque ella atentaría en contra de su justicia (cf. Ak. VI 44; 121). Lutero, en cambio, rechazando la “teología de la gloria”, que se basa precisamente en conocer los atributos de Dios como el poder, la divinidad, la sabiduría, la justicia y la bondad (t. 19, comentario), piensa que “no se puede hallar a Dios sino en los padecimientos y en la cruz” y que “es imposible que no se hinche por sus buenas obras quien antes no sea anonadado y destruido por los sufrimientos y los males, al punto de saber que él en sí mismo no es nada y que las obras no son suyas sino de Dios” (t. 21). De esto se sigue que “no es justo el que mucho obra, sino aquel que sin obrar cree grandemente en Cristo” (t. 25). De esta manera, el justo comprende que “sus obras no constituyen su justicia”, sino que “es más bien su justicia —que solo es posible por la gracia— la que lleva a cabo las obras” (t. 25, comentario). De esta manera, vemos también de qué manera Kant y Lutero difieren en cuanto al rol que juega la razón en la fe religiosa. Para Kant, la fe, así como cualquier otro ámbito del conocimiento humano, debe estar sometido al tribunal de la razón; para Lutero, en cambio, es más bien la razón la que debe callar ante la verdad manifestada en el Evangelio,

<sup>37</sup> A. WOOD, *Kant's Moral Religion*, cf. 170-171.



ya que solo el conocimiento propio de Dios, es decir, la teología de la cruz, es la fuente que le otorga sentido a la vida humana y constituye un conocimiento salvífico<sup>38</sup>.

## 5. CONCLUSIÓN

En *La Religión dentro de los límites de la mera razón*, Kant propone una interpretación racionalista del pecado original, asimilando en buena medida ciertos aspectos fundamentales de este concepto teológico. Sin embargo, radicaliza su alcance al minimizar la influencia de los condicionamientos psicológicos, sociales y culturales que disminuyen la libertad humana y al atribuir al hombre una tendencia al mal considerada, en definitiva, inexplicable. En cuanto a la posibilidad de la justificación, la única alternativa que ofrece Kant es la “revolución en la disposición moral fundamental”, la cual tiene lugar por medio de una decisión que restablece el lugar que le corresponde a la ley moral como motivo fundamental de nuestras decisiones y nos hace dignos de la gracia divina (Ak. VI 47-48); en otras palabras, la conversión moral nos permite tener una esperanza fundada racionalmente en que seremos justificados ante Dios y que, por lo tanto, obtendremos la salvación. Se trata de una salida esencialmente ética, basada en el principio “debemos hacernos hombres mejores, por lo tanto, podemos hacerlo” (Ak. VI 45; 50). No hay en el pensamiento kantiano espacio para la gratuidad ni tampoco para el perdón de los pecados. Lutero, en cambio, piensa que sin la gracia de Dios no es posible la salvación del hombre y que esta gracia no puede ser obtenida por mérito moral alguno. Como señala Pablo en la *Segunda Carta a los Corintios*, al pedirle a Dios que lo liberara de su flaqueza humana, el Señor le respondió: “Mi gracia te basta, pues mi fuerza se realiza en la debilidad” (2 Co 12, 18). Esta posición fue interpretada de manera radical por Lutero, al sostener que la caída del hombre es irreversible y que se debe desesperar de las propias obras, para así “humillarse y despertar el anhelo de buscar la gracia de Cristo”. Ambos pensadores representan así dos maneras diferentes de responder a la inquietud del hombre de todos los tiempos acerca de la propia salvación.

<sup>38</sup> Cf. M. SVENSSON, *Reforma protestante...*, 220.