

KANT Y EL BIEN RADICAL

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Miguel García-Baró López*

1. SELECCIONAR UN LIBRO

En la primavera de 1908, Unamuno escribió este poema –que publicó en 1923, como la séptima de sus *Rimas de dentro*–:

Cerré el libro que hablaba / de esencias, de existencias, de sustancias, / de accidentes y modos, / de causas y efectos, / de materia y de forma, / de conceptos e ideas, / de noumenos, fenómenos, / cosas en sí y en otras, opiniones, / hipótesis, teorías... / Cerré el libro y abrióse / a mis ojos el mundo. / Traspuesto había el sol ya la colina; / en el cielo esmaltábanse los álamos / y nacían entre ellos las estrellas; / la luna enjalbegaba el firmamento, / cuyo fulgor difuso / en las aguas del río se bañaba. / Y mirando a la luna, a la colina, / las estrellas, los álamos, / el río y el fulgor del firmamento / sentí la gran mentira / de esencias, de existencias, de sustancias, / de accidentes y modos, / de causas y efectos, / de materia y de forma, / de conceptos e ideas, / de noumenos, fenómenos, / cosas en sí y en otras, opiniones, / hipótesis, teorías; esto es: palabras. / Sobre el libro cerrado / que yacía en la yerba / por la luna su pasta iluminada, / mas su interior a oscuras, / descansaba una rana / que iba rondando su nocturna ronda. / ¡Ob, Kant, cuánto te admiro!¹.

La *Crítica de la razón pura* yace pues, cerrada, pisada por la rana tan real, en la yerba real. Cerrarla ha sido tanto como abrirse al mundo, ni noumeno

* Sesión del día 4 de febrero de 2025.

¹ Vid. UNAMUNO, M. de, *Poesía completa 2* (ed. Ana Suárez). Madrid, Alianza, 1987, p. 82.

ni fenómeno, ni hipótesis ni teoría. No una palabra ni, precisamente, un libro, sino el cielo, la luna, las estrellas, la noche, los álamos, la colina, el río... y Unamuno mismo. Y Kant mismo. Luego dejad que interprete este poema no como una ironía –y una autoironía: la de aquel que admira las palabras, las mentiras, la oscuridad–; Kant es una compañía esencial para reconocer el contraste entre la realidad realísima y la realidad tenue y engañosa de las palabras. Como si Kant hubiera desplegado en un libro todas las palabras que cabe decir, para luego lanzar sobre su lector amigo aquellas otras que son ya actos y que incoan y estimulan nuestros actos. Habrá hecho eso Kant en libros también, desde luego, pero no de la índole de los que cierra uno para reabrir el texto del mundo.

¿Dónde hay acción, esperanza, futuro, absoluto, pasión existencial en la obra de Kant? ¿Dónde hay en ella inmortalidad, creación, revelación, redención, fraternidad, proximidad, sociedad, utopía? Pienso yo, lector del maestro alemán que también prefiere tener sus libros en las manos cuando se acuesta la tarde en el valle de su pueblo, que no hay escrito de Kant más hermoso y vivo que el titulado –con la poca gracia que solía poner el profesor en sus papeles– *La religión dentro de los límites de la mera razón*².

¿Por qué no ha ser además la admiración de Unamuno un tributo al carácter esencialmente trágico del pensamiento de Kant? Trágico en múltiples sentidos, todos ya cifrados en el reconocimiento de que no cabe cerrar un sistema que sea definitivamente, al menos en germen, toda la filosofía. Pero si es imposible construir un sistema, ¿no será debido a la cualidad de lo real mismo, antes que a la finitud de la existencia humana? Franz Rosenzweig debería haber tributado un homenaje más explícito a Kant cuando también él se rinde a la evidencia de que los elementos de la realidad no entran en totalidad sistemática sino en la conjunción que se expresa justamente con el *y* copulativo.

Hay algo semejante también en Henri Bergson, explorador de trozos de la realidad que ambiciona irlos ordenando y vinculando, pero que se somete toda la vida al sentido peculiar que cada uno muestra. Trozos que quizá no termina el filósofo –y no termina el poeta– de enumerar. Algo próximo al recuento de las regiones de lo real y el trabajo en las respectivas ontologías materiales que propuso luego, en contemporaneidad tanto con Rosenzweig como con Bergson, la fenomenología.

Kant se refiere en *La religión*... a asuntos de máxima relevancia existencial que no podrían ser introducidos por método alguno en la *Crítica de la razón pura*. Me permito concentrarme en *La religión*... porque ella habla de

² Uso la edición de Wilhelm Weischedel, *Kant. Werke in sechs Bänden*, t. IV, pp. 645ss. (Wiesbaden, Insel, 1956). Y también me valgo de la casi siempre excelente traducción de Felipe Martínez Marzosa (Madrid, Alianza, 1969).

tales cosas con una claridad, una fuerza y una concreción que no encuentro en los demás textos kantianos sobre metafísica de las costumbres y crítica de la razón práctica. Y no trato de hacer mero trabajo de erudito.

La admiración entusiasta de Unamuno, ¿acaso no se concentrará en estas afirmaciones de Kant en el libro que escojo? En él, en efecto, se lee reiteradamente y desde el comienzo que la moral lleva de manera inevitable a la religión, y en la segunda sección de la tercera parte, se lee también que «no puede pensarse religión alguna sin fe en una vida venidera»³. Y para remate y gozo pugnaz de Unamuno: «Una religión que sin escrúpulo declara la guerra a la razón a la larga no se sostendrá contra esta». Y leemos luego esta maravillosa verdad, en uno de los momentos más elocuentes del viejo filósofo de Königsberg: «Nos tendríamos por indignos de existir si hubiéramos de permanecer absortos en el goce de la felicidad, que, sin embargo, es lo único que puede hacernos deseable la vida. La razón ordena poderosamente sin prometer nada ni amenazar con nada»⁴.

2. LAS DISPOSICIONES ORIGINALES AL BIEN

El primer tema inaudito y propio de *La religión...* es el que directamente tiene que ver con lo que he llamado *el bien radical*: y es que hay, afirma Kant, una naturaleza humana dotada de un repertorio de *disposiciones originales al bien*. Esta naturaleza en que arraigan las condiciones para la existencia lograda es creación divina que nos certifica de que ha creado Dios el mundo en un movimiento de amor; y lo esencial en nosotros, aquello que se podría describir como la inhabitación del espíritu divino en nosotros, es, a su vez, en correspondencia, el amor a lo que nos muestra el camino hacia Dios y la inmortalidad; en otras palabras, el amor a lo santo. Y ya en esta descripción inicial y provisional se ve que Dios el creador es también Dios el revelador; y enseguida se sigue que el creador por amor, el revelador por amor, no puede no ser el redentor por amor de cuanto ha creado: el redentor del mundo y de la maldad humana. Una maldad que no es finitud, que no es ese disparate del *mal metafísico* del que han de hablar los platónicos exaltados (John Wycliff, por ejemplo, aunque no use el término, o sus antecedentes realistas extremos, como Juan Escoto y Gilbert de la Porrée, y no solo Leibniz y su escuela). No: la maldad humana no pertenece a la esencia de ningún predestinado a los infiernos, no está contenida en la inteligencia divina, sino que es posterior a la disposición al bien –en cierto modo, es posterior a cierto estado dichoso que el texto bíblico llama el Edén–, porque siempre es una contra-creación de la libertad

³ Trad. Marzoa, p. 128.

⁴ Trad. Marzoa, p. 58.

humana insondable. Y las palabras que acabo de emplear, ninguna de las cuales cabe en la *Crítica de la razón pura*, pero quizá tampoco en la *Crítica de la razón práctica*, están todas en unos u otros pasajes de *La religión...* No la palabra «redentor», pero sí, desde luego y centralmente, su concepto.

Ante todo, el término *santidad*, que muestra la falta de panorama de Fernando Vela cuando tradujo el libro famoso de Rudolf Otto con esta palabra; y de paso se pone también de relieve la razón que asiste a Levinas cuando distinga lo *sagrado* de lo *santo*, incluso contra las posibilidades del hebreo bíblico.

El encuentro con lo santo es la experiencia en el más duro sentido de la palabra, o sea, en aquel que se refiere a lo que no puede un sujeto sacar de sí mismo para sentirlo como algo antiguo y propio. La experiencia es tropezarse, de viaje, con *lo otro*, por más que el lector de la *Crítica de la razón pura* conozca una acepción sabia de esta palabra. Justamente esta acepción hace imposible reconocer como una experiencia, en el sentido de la *Crítica*, nuestro encuentro con lo absoluto, es decir, el encuentro por excelencia que cabe que se presente en la vida humana. Lo único verdaderamente absoluto que hallo al existir es *lo santo*, y reconozco su índole única en que me exige someterle todo lo que soy; me exige una obediencia plena que no sale de mí ni siquiera a propósito del mejor de los proyectos factibles de felicidad personal. Es precisamente absoluto lo que me derriba por tierra, lo que adoro, lo que amo más que a mí mismo, más que a nadie –aunque sea en la figura del prójimo en donde choca lo absoluto conmigo–. Levinas ha añadido poco, en esta perspectiva, a Kant, de la misma manera que Kant no ha añadido apenas nada a Sócrates y probablemente no llegó al nivel de la descripción platónica de este mismo asunto –sobre todo, en la palinodia de *Fedro*–. Quizá, para mi desgracia, me rehaga pronto del impacto de lo absoluto, de lo santo, y vuelva a rendirme un cierto culto a mí mismo y a mi felicidad, un cierto culto no enteramente consciente. Pero la noticia de lo santo ya ha sido recibida; incluso ha sido acogida favorablemente de alguna manera, por más que el primer lado afectivo de esta experiencia de experiencias lo haya Kant tenido que llamar *sentir constricción*. *Respeto* es una traducción muy débil del griego *aidôs* y hasta del kantiano *Ehrfurcht*. No puedo no estimar la majestad de lo santo, siquiera un instante; no puedo dejar de verme a punto de una maravillosa liberación si me aferro a él, aunque haya dicho bien el hombre santo que ello equivale a cargar con una cruz. Lo santo no repele aunque suscite un temor hasta entonces desconocido y sea frecuente darle enseguida la espalda, inventar coartadas para poder rehuirlo, por más que sea inolvidable.

Si Kant se hubiera atrevido a dejar correr su pluma –esa pluma suya de ordinario torpe–, no habría hablado de nuestro amor a lo santo una sola vez en este hondísimo libro suyo, y habría podido explayarse en lo que otros, en su posteridad, han dicho haber experimentado: hay maravillosa dicha por la existencia indudable y cercana de lo santo; esta dicha forma parte del descubri-

miento en nosotros mismos de un centro personal que se nos ocultaba hasta que se nos manifestó algo santo⁵. [«Lo profundo de mi corazón es insondable para mí mismo», escribe Kant.] Kant habría podido citar al estoico que reconoce que todos sentimos no ya una inquietante y felicísima connivencia con lo santo, sino incluso una tendencia constante hacia ello, aunque nuestra vida parezca haber consistido toda en alejarnos de lo que lo santo nos dicta⁶. [Si es bien conocido que Kant cita con aplauso a Séneca en un sentido próximo, aprovechando un momento del antiguo filósofo en que se encuentra en máxima oposición a la melancólica cita precalvinista de Horacio que recojo más adelante: *amabilibus aegrotamus malis nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adiuvat. Estamos enfermos de males amables, pero, si queremos sanar, nosotros, que nacimos en la rectitud, nos ayuda la naturaleza.*]

Porque frente a la violencia de las tendencias o inclinaciones, hay la perfecta no violencia, tan atractiva, de la obediencia a la mera voz –¿cabe menos violencia respecto de alguien con quien se entra en tratos que llamarlo?– de lo santo. Que haya la experiencia de lo santo es que se abra la posibilidad de renunciar a todo egoísmo, o sea, la posibilidad de superarnos a nosotros mismos como dejándonos nosotros mismos atrás con total lucidez. La voz santa brota, pues, de mí, de una fuente desconocida en mí mientras no tropecé por fin, sobre todo y antes que nada, con la santidad enigmática de la otra persona. Confrontarme con el prójimo es, a partir de un momento que Kant no piensa que tenga que precisar, hallarme en la presencia de alguien que ya es de suyo un *fin en sí mismo*, ni siquiera un medio para que él mismo haga consigo lo que prefiera. Un fin final encarnado es precisamente una persona en la experiencia del encuentro con ella, solo que esta experiencia, este encuentro, no tienen cabida en ninguna página del libro del mismo Kant que dejó Unamuno para que las ranas lo pisaran junto al arroyo nocturno. De nadie nunca probará ninguna ciencia que sea un fin en sí mismo, una persona que exige respeto absoluto como si encarnara directamente lo santo –cuando precisamente podemos apostar a que no es santa–.

Kant ha entendido esta voz que pretende que podemos superar todo egoísmo como la voz de la razón cuando está considerando la acción, no cuando está construyendo una teoría –por más que esta misma construcción ya es una acción–. Es la razón que salta del yo al *todos*, pero no al todos empírico, sino a la comunidad casi santa de los oyentes de la palabra absolutamente no violenta de lo santo. Una comunidad que se ha de presentar ambigua en medio

⁵ «Lo profundo de mi corazón es insondable para mí mismo», escribe Kant.

⁶ Si es bien conocido que Kant cita con aplauso a Séneca en un sentido próximo, aprovechando un momento del antiguo filósofo en que se encuentra en máxima oposición a la melancólica cita precalvinista de Horacio que recojo más adelante: *amabilibus aegrotamus malis nosque in rectum genitos natura, si sanari velimus, adiuvat. Estamos enfermos de males amables, pero, si queremos sanar, nosotros, que nacimos en la rectitud, nos ayuda la naturaleza.*

de la historia, pero que es de suyo imprescindible. Y claro que aquí interviene la razón, puesto que ella difiere completamente de la imaginación, la memoria, la sensación. Todas estas capacidades del conocimiento se refieren solo a lo individual como tal, mientras que la santidad del fin final que es el prójimo se difunde a todo lo largo y ancho de la experiencia intersubjetiva y comunitaria. La razón está elevada, vive en el plano de lo intemporal, de lo universal. Pero es al mismo tiempo mía y habla, quiera yo o no, ahora y aquí, en todo encuentro con otra persona, incluso en la soledad del encuentro conmigo mismo; y dado que Kant reconoce sin vacilaciones en *La religión...* la integridad del ser humano, desde el cuerpo hasta el espíritu, igual que habla la razón cuando percibimos la presencia humana, nada tan lógico como que lo que la razón dice, o sea, lo santo, suscite sentimientos, afectos y, desde luego, impulsos, o sea, motivos. Podrá haber de todo esto antes, en simultaneidad o después del veredicto uniforme de la razón: *respeta absolutamente a esta persona aquí y ahora, y también a ti mismo*. Una sentencia siempre la misma y siempre diferente, ya que lo que el otro exige en tanto que sujeto de respeto infinito no es siempre lo mismo en su plena concreción. No olvidaré nunca cómo Juan Miguel Palacios se indignaba de que se hable tanto de la frialdad de la razón. Tampoco olvidaré que la imposibilidad de describir la percepción del otro como persona en la *Crítica de la razón pura* mantenía para él –y, que yo sepa, hasta el día de hoy– abierta una dolorosa contradicción en el ámbito total de la filosofía kantiana. Yo, ya se ve, no quedo paralizado por este hecho y admiro a Kant posiblemente tanto y por las mismas razones como lo admiraba Unamuno cierto atardecer.

Miremos, en efecto, la triple *Anlage* original para el bien en la naturaleza humana –y no es superfluo considerar por un momento este singular en que se reúnen las tres clases de tal disposición como *elementos de la definición del ser humano*–.

En la base, el hombre es un ser vivo dispuesto para el curioso bien que es la *animalidad*. Esto significa que el hombre está definido en su raíz de viviente por un amor a sí mismo que, por supuesto, no es racional. Kant lo llama imperdonablemente amor meramente mecánico, meramente físico. Sirve este a la conservación del individuo, la propagación de la especie y la posibilidad de formar comunidad. Nada de todo esto tiene afinidad alguna con el mal: la vida, el hambre y la sed, el afán de cobijo, de sociedad, de sexo y de cuidado de la prole. No solo no tiene afinidad con el mal, sino que podría desarrollarse sin tocarlo jamás. Lo que hay es la posibilidad de que este viviente animal y social se vuelva una bestia o un bárbaro, pero solo porque, partiendo del mal radical, posterior, como se ve, al primer origen del ser humano, en el hambre buena cabe que se injerte la gula; en el sexo, la lujuria; en la socialidad primigenia, la supresión salvaje de toda ley. Son injertos, no desarrollos naturales. La gula no es el hambre en su paroxismo, evidentemente, sino algo de veras distinto del hambre: no pertenece a las dotes básicas del ser humano, sino que nosotros

mismos la hemos creado, a modo de contra-creación o des-creación. Es un mal esqueje, un vicio, que nosotros hemos vinculado a la ingenua e imprescindible bondad de querer comer.

Lo que Kant llama luego *humanidad* ya sí tiene que ver con la razón. Es algo que se suscita con toda la original ingenuidad dentro de la vida social: como me amo a mí mismo y veo que todos se aman a sí mismos, e incluso formo sociedad porque también, de alguna manera, los amo, en la compañía de los otros tiendo buenamente a procurarme un valor en su opinión. No habrá modo de que no surjan rivalidad y celos, pero esta competitividad no es tampoco ya mala. La cultura –sigue siendo la palabra que usa Kant para esto– necesita de la rivalidad que se conserve en el amor recíproco; pero también a este respecto podemos traer de fuera, del mal radical ya instaurado en nosotros por obra de nosotros mismos, los vicios que no llamaremos bestiales, porque se apoyan en un pésimo uso del entendimiento y de la razón, sino, precisamente por esto, diabólicos. En el fondo, no hay más que un vicio diabólico, que luego tiende a desplegarse en multitud de vicios concretos, y es la envidia, que no solo lleva a la ingratitud, sino incluso a la satánica alegría por la maldad ajena –o por el simple sufrimiento del otro–.

Puedo ser un sencillo animal vivo, social y cultural, lo cual sería desarrollar dos de las ramificaciones de mi disposición original al bien; pero enseguida me veo contaminado, por mi propia mano, de bestia salvaje y hasta de demonio.

Pero es que la razón no me ha sido dada, no ha sido creada en mí únicamente para la cultura, sino, mucho más, para la santidad. A la disposición abierta a ella, capaz de ella, llama Kant *persona*. La razón es en este nivel la capacidad no solo para reconocer qué es santo, sino para alojar lo santo entre los motivos que impulsan la acción. La razón es ahora el libre albedrío o el núcleo de la persona. La peculiar santidad de esta consiste, en tanto que disposición originaria o criatura, en que puede conseguir que lo santo y solo lo santo, sin adición de nada más, pase de mera noticia de la razón a motivo suficiente para decidir la acción. ¡Cabe actuar por el solo impulso de lo santo! Y para que no nos quepa duda de ello, nació el Cristo y enseñó, vivió y fue asesinado legalmente; y por eso se escribió la Escritura, que contiene también el relato de su resurrección y su ascenso a la derecha de Dios Padre, hasta la Parusía al final de la historia. Y de aquí que Kant no desdeñe el término *sentimiento moral*, aunque no lo ponga, claro, en el centro de su enseñanza ni de su experiencia. Es un afecto radicalmente humano poder e incluso querer actuar santamente. Ya describí antes con algún pormenor lo que esto significa en nuestra experiencia.

La mera disposición al bien no se torna virtud más que cuando, en efecto, trata un ser humano de convertir a lo santo en el único motivo de sus actos; porque no se debe perder de vista ni un momento que no cabe hablar ni de bien ni de mal, en sentido estricto, más que después de la acción y, por

tanto, no cuando solo miramos las disposiciones naturales en que esta se basa y, luego, los injertos viciosos. Aún no sabemos si es solo en la lucha contra estos cuando el ser humano empieza a poder decirse *bueno*. Bueno, pero no *santo*, porque Kant, aquí como en ninguna otra parte, subraya la distancia que existe entre adoptar un principio de acción (lo que llama una *máxima*) y la acción concreta. La máxima puede ser santa e incluso adoptarla es una posibilidad santa; pero la acción concreta no es nunca pura puesta por obra de la intención de realizar lo santo. Quizá sea esencial, por razones que luego se examinarán, que subrepticamente, contra nuestra misma decisión libre, entren como motivos de la acción otros impulsos que no el mero sentimiento ante lo santo. No evitaremos impurezas en la acción que no están necesariamente presentes en la adopción de una máxima; pero ello ocurrirá una vez que hayamos instituido en nosotros el mal. Del mal y del bien como tintes de nuestra existencia solo nosotros podemos ser los autores.

La disposición a la personalidad y la santidad no se puede contaminar con injertos de ninguna clase. El modo como se enlaza tristemente con el mal habrá que analizarlo por medios que le sean originales. Al haber soldado razón, personalidad y accesibilidad a lo santo, queda ya dicho que nadie que pertenezca a nuestra especie, por depravadamente que haya vivido, perderá la capacidad de obedecer la voz de lo santo, porque la razón misma no se deja malear ni, menos todavía, destruir. Sin duda, un nuevo acuerdo, tan profundo como optimista, con la vieja enseñanza estoica.

3. DISCRETA CRÍTICA A KANT

No hay problema, dentro de la filosofía de Kant, en coordinar todo este arsenal de disposiciones al bien –en su unidad profunda, insisto– con las propensiones al mal, o sea, con cuanto trata de pensar la posibilidad de que la libertad se dañe con el mal del que es autora. Donde sí hay problema, sin embargo, es en el concepto mismo de *propensión al mal*. Yo no veo que haya tal cosa más que después del pecado adánico que cada uno hemos cometido en el origen insondable de nuestra existencia. Lo inconcebible de nuestra responsabilidad originaria por el mal moral en realidad solo se salvaguarda eliminando esta meditación sobre la presunta propensión al mal. Cuanto escribe Kant a este propósito solo se entiende como consecuencia del pecado, no como antecedente de este⁷. [Palabras de Kant, no más: «Una propensión física (que está fundada en impulsos sensibles) a algún uso de la libertad, sea al bien o al mal, es una contradicción»].

⁷ Palabras de Kant, no más: «Una propensión física (que está fundada en impulsos sensibles) a algún uso de la libertad, sea al bien o al mal, es una contradicción» (p. 40 de la trad. esp.).

De hecho, el propio Kant mete dentro de la descripción del mal corazón lo que afirma que es su recóndita posibilidad subjetiva. No es así, me atrevo a protestar. Solo hay mal corazón una vez que nos hemos vuelto malos, porque solo entonces cabe hablar de la fragilidad, la impureza y la malignidad –o perversión o corrupción– de los corazones humanos.

El *peccatum originarium* es, por cierto, aquel acto, «aquel uso de la libertad, mediante el cual es acogida en el albedrío la máxima suprema (conforme a la ley o contra ella)»⁸; los *peccata derivativa* son las acciones concretas que derivan del pecado original y se apartan, por consiguiente, de la santidad. Pero de nuevo aparece en este momento la originalidad de Kant, ligada con una mano al estoicismo y con la otra al Evangelio: también siguen posiblemente al pecado original actos que casi podrían calificarse de santos. Es evidente que no derivan directamente del pecado primero, pero sí lo hacen indirectamente y en pugna, hasta cierto punto ineficaz, con él.

En efecto, ¿qué es esto de *acoger en el albedrío la máxima suprema*? No es sino haber decidido que no ha de obedecerse tan solo a la voz de la razón, a la voz de la santidad. Es esta una decisión irrevocable y que tiñe la existencia entera del ser humano. Jamás viviremos el seguimiento del bien sin que nos visite, por silenciosamente que sea, la tentación de torcer el camino a otra parte cualquiera, o sea, a los mil modos de dar la espalda a lo santo que se ofrecen a cada instante. No haremos ya nunca el bien con absoluta facilidad y prontitud, sino que mostraremos un corazón frágil, con tendencia continua a la mezcla de motivos, o sea, impuro, y perfectamente capaz, ya se ve, de plena desobediencia a la llamada del bien. Nunca ya seremos puros seres racionales al actuar, puros nuevos Cristos o hijos de Dios. Hasta tal punto es así que el pagano pudo escribir, olvidándose por un momento de los dogmas de las escuelas: *vitiis nemo sine nascitur*⁹. *Nadie nace sin vicios*.

Esta frase es errónea, pero claro que propendemos a pronunciarla también nosotros. Se nace ni bueno ni malo: con la triple disposición al bien, es verdad, pero sin haberla convertido con el albedrío en bien real. No podemos entender de dónde cayó inmediatamente junto a la razón la atracción a no ser ella misma lo único dominante en nuestras vidas. No es que la razón deje de ser razón, y no es tampoco que lo que tenemos de animales sociales entre en pugna con la razón. Dirá pronto Kierkegaard que no se puede describir ni entender el extraño salto fuera de la inocencia, mejor dicho, de la ignorancia, al interior de la historia, porque es como si la libertad se atara a sí misma y mantuviera, sin embargo, la posibilidad de desatarse un día. Cabe hablar de antecedentes que llama sencillamente psicológicos Kierkegaard y que, en definitiva,

⁸ *Ibid.*

⁹ HORACIO, *Sátiras*, I, 3, 68.

se concentran en el fenómeno del ansia infantil. Kierkegaard deja así fuera de su texto –no es que no la mencione– a la serpiente del relato bíblico. Kant, como ha de situar este acto, el pecado original, en el lugar de la condición de posibilidad para entender la misma existencia humana, sí introduce en su concepción a la serpiente como puro misterio exterior a lo humano. Los dos filósofos han ganado el suelo que ya no se puede abandonar: que no hay bien ni mal estrictamente dichos sino los morales, y que no hay actos de calificación moral más que si son libres –la tradición diría seguramente que han de ser actos ilícitos, no imperados, o, más bien, que tal tiene que ser la forma del pecado originario: un uso desastroso e irrevocable de la libertad que nace precisamente ejecutándolo y decayendo ya, es decir, permitiendo que el corazón humano, no por esencia o naturaleza, sino por libertad y responsablemente, quede ya siempre siendo frágil, tendente a la impureza e incluso corrupto–.

Una representación insuficiente pero, pese a todo, algo iluminadora dirá que la disposición pre-racional al bien ha sido transformada bestial o diabólicamente justo por el hecho de que se le ha dado una voz espuria, sacada nadie sabe de dónde (la serpiente...), cuando ella era muda. Esta voz violenta puede muy bien llamarse *inclinación*, y en ella misma consistiría lo que arriba vimos calificar a Kant de injerto malo.

Todo lo cual significa, por otra parte, que cabe que un ser humano persista en la obediencia perfecta, en el perfecto amor a lo santo. El Cristo es entonces un don divino que necesita la esperanza de nuestros frágiles corazones depravados. Pero como nosotros no podemos cambiar la máxima primera y suprema, ya que solo la cambiaríamos en una pugna inspirada ya por ella, la idea y, más aún, la realidad histórica del Cristo parecerá que más bien nos precipitará de una vez en la desesperación: podríamos haberlo sido y nos hemos cerrado esa vía ya antes de toda memoria, ya antes de lo que realmente es existir, o sea, actuar impuramente. Para que el Cristo fomente la santidad y la esperanza en conseguirla, es preciso explicar en qué sentido los actos derivados no tienen forzosamente que ser pecados derivativos. Kant se separa aquí de las tradiciones originales protestantes. La bondad puede ser mi herencia aunque mi corazón esté impuro. Pero ¿cómo? Y pasamos así a nuevos lados del pensamiento trágico del presunto filósofo impasible de Königsberg.

4. POR EL FILO DE LA NAVAJA

Ante todo, he aquí la descripción de Kant mismo acerca del bien radical no ya en la santidad de la ley, sino en el albedrío del ser humano: La intención de un hombre respecto a la ley moral no es nunca indiferente: o es buena o es mala. «La intención (el primer fundamento subjetivo de la adopción de las máximas) no puede ser sino única, y se refiere universalmente al uso todo de la

libertad. Pero ella misma tiene que haber sido adoptada también por libre albedrío, pues de otro modo no podría ser imputada. Tal fundamento subjetivo no puede a su vez ser conocido. Luego no podemos derivar esa intención, o más bien su fundamento supremo, de algún primer acto del albedrío que haya tenido lugar en el tiempo. Así, decimos de ella que es una calidad del albedrío que le corresponde por naturaleza (aunque de hecho está fundada en la libertad)»¹⁰.

Y he aquí también la solución de principio al problema que arriba formulé: debemos hacernos hombres mejores, luego tenemos también que poder lograrlo, incluso si lo que nosotros podemos hacer debiera ser por sí solo insuficiente y mediante ello debiéramos solamente hacernos susceptibles de una asistencia superior, para nosotros inescrutable. Hay que suponer aquí que un germen del bien que ha permanecido en su total pureza no pudo ser exterminado o corrompido. Por cierto, no será el amor a sí mismo, porque este, aceptado como principio de todas nuestras máximas, es precisamente la fuente de todo mal. Desde luego, no conocemos nuestro corazón.

Pero tampoco lo conocemos en otro sentido, a pesar de las ilusiones: jamás podremos saber si nos hemos adherido de veras a la máxima santa o si solo hemos quedado en la posición del *homo bene moratus*. Incluso cabría que no hayamos llegado más allá por mucho que nuestras acciones impulsaran a los demás a tenernos por santos. Y hay además un impedimento interno terrible, ante el que el propio Apóstol, como Kant decía, se inclinó: que entre la máxima y el acto hay un gran trecho¹¹. Un gran trecho que tampoco nos es plenamente conocido y que procede de esas cicatrices morales que caracterizan a nuestro corazón de frágil y de impuro. Y nunca dejará de ser frágil e impuro. Solo cabe aceptar que podemos acercarnos, sin conciencia apenas de estar en ese viaje, a la santidad de permanecer cada vez más apegados realmente a la santidad del bien moral. Es evidentemente cierto lo que a este propósito ha escrito Levinas: que quien de veras va siendo mejor sentirá cada vez con más dureza su casi infinita lejanía respecto de Dios.

Por mi parte, añadido un motivo de acuerdo entusiasta con Kant que seguramente no pudo sentir Unamuno hasta bien mediada su vida y bien cosechadas las decepciones y las tristezas. Ved qué maravillosa cita de *La religión...*: «Ay del legislador que quisiera llevar a efecto mediante coacción una constitución erigida sobre fines éticos. No solo haría lo contrario de la constitución ética, sino que minaría su constitución política»¹². La mayoría de edad del hombre político está aquí cifrada toda por entero, en términos infinitamente más exigentes, claros y verdaderos que en cualquier doctrina sobre el bien común

¹⁰ Trad. Marzoa, p. 34.

¹¹ Trad. Marzoa, p. 55.

¹² Trad. Marzoa, p. 96.

y la manera de fomentarlo a base esencialmente de cambiar las leyes de derecho público. Esta es una lección que nos negamos a aprender, y en esta ignorancia culpable se apoyan muchos de los peores males que aquejan a las sociedades contemporáneas, ya sea en el Oriente islámico, ya sea en el Occidente postcristiano.

Olvidé algo: no descarto que Unamuno llevara en el bolsillo aquel atardecer de primavera la *Crítica del Juicio*.