



# DOSTOIEVSKI Y KANT: ANTINOMIA DE LA LIBERTAD Y LA FELICIDAD

MIJAIL MÁLISHEV\*

*“La libertad... comporta la doble posibilidad de salvarnos o de perdernos.  
La libertad es un principio ético de esencia demoniaca.”*

E. M. Cioran

## *Dostoievski and Kant: Antinomy of Freedom and Happiness*

**Abstract.** *The purpose of this article is to compare Dostoievski's attitude to the problem of freedom and happiness with Kant's approach to the same problem. The author concludes that both thinkers consider that God is pleased with man's freedom and moral autonomy, and opposed to any pusillanimous manifestation of humility and adulation. Both Dostoievski and Kant think, each in his own way, that freedom constitutes the essential condition for the development of man's highest moral qualities and serves as a safeguard against coercion in all its forms.*

## Introducción

La libertad siempre ha sido considerada como un valor indiscutible. Desde tiempos remotos el hombre que aspiraba a obtenerla se enfrentaba a la condena, a las torturas o a la muerte, pero ninguna persecución, ni castigo pudieron extinguir las chispas de amor a ella. El dulce instante de la libertad frecuentemente se apreciaba más que la vida. Al altar de la libertad habían sido llevados innumerables víctimas. ¿Podiera ser



que la historia de la humanidad sea un camino hacia la libertad y una penosa ruptura de los candados de la servidumbre? Empero, la libertad no es algo absoluto, pues siempre existe el límite en que mi libertad puede dañar a la de los demás.

El carácter antinómico de la libertad está en el centro de atención en las últimas novelas de Dostoievski. El gran escritor ruso nos muestra que la libertad ilimitada frecuentemente degenera en arbitrariedad y lleva a su portador a la ruina, es el caso de Stavroguin cuya vida acaba en la impotencia y apatía; el libre albedrío de Kirilov le conduce a la obsesión de demostrar su incredulidad mediante el suicidio; la supuesta libertad de Raskolnikov le lleva a la idea de que al hombre sin prejuicios le está permitido todo, pero al co-

meter un asesinato con “fines supremos” se da cuenta de su propia mezquindad.

Los personajes del escritor ruso no quieren reconocer ningunos límites y se convierten en víctimas del fanatismo de su idea. Dostoievski muestra que al final de la libertad ilimitada al hombre le espera el castigo y el remordimiento, pues la libertad como tal es una carga muy pesada. De ella no se desprende ninguna certidumbre, puesto que por sí misma no instituye ninguna escala de valores absolutos por la cual se pudiera determinar qué es el bien y el mal. En las novelas de Dostoievski, los protagonistas de la rebeldía contra la injusticia y el sufrimiento se inspiran, inicialmente, en la libertad, pero en sus intentos de construir un “palacio de cristal”, donde reina la armonía común, desembocan en un despotismo ilimitado. Víctimas de su orgullo desmedido, ellos se sienten obligados a buscar argumentos filosóficos para hacer-

\* Facultad de Humanidades, UAEM. Cerro de Coatepec, Toluca, Estado de México. Teléfono: (72) 13 14 07.

se los “maestros de la vida” y se otorgan a sí mismos el derecho de juzgar a su prójimo.

Dimitri Merezkovski advirtió, a principios de nuestro siglo, la semejanza entre la novelística de Dostoievski y la obra de Kant. Según sus palabras, el diablo de Ivan Karamazov leyó a su provecho la *Crítica de la razón pura*. Posteriormente, Iakob Golosovker publicó el libro *Dostoievski y Kant. Reflexiones del lector sobre la novela Los hermanos Karamazov y el tratado de Kant Crítica de la razón pura*. En éste nos asegura que Dostoievski no sólo conoció las antinomias de la razón pura, sino que también las aplicó en las situaciones dramáticas

de sus personajes. Desde su punto de vista, entre estos dos pensadores surgió un duelo mortal, uno de los más geniales que fue grabado en la historia del pensamiento humano; pero esta afirmación es un error obvio. Como subraya Guliga (1995: 77), “a pesar de todas sus diferencias Kant y Dostoievski no son antípodas sino en muchos aspectos correligionarios... Ellos coincidieron en lo principal: en la concepción de la personalidad libre”. Coincidimos con este punto de vista y tratamos de desarrollarlo apoyándonos en el análisis de los textos de ambos pensadores.

### I. Leyenda del Gran Inquisidor

En el capítulo quinto de la novela *Los hermanos Karamazov*, Dostoievski coloca en el centro de la discusión tres grandes actos místicos de la religión cristiana: la caída, la rendición y el juicio final. Ivan Karamazov empieza su discurso con la aceptación de la existencia de Dios, pero lo acepta para después responsabilizarle del “maldito caos” que Él ha creado y le “regresa”, con un respeto irónico, su billete de entrada al reino divino. Trata de convencer a su hermano menor de sus convicciones preguntándole: “Contéstame francamente, imagina que los destinos de la humanidad estuvieran en tus manos; que para proporcionar a los hombres la definitiva felicidad, la paz y el descanso te fuese indispensable martirizar, aunque fuese una sola criatura, la niña que se golpeaba el pecho con sus puñitos, llena de horror, por ejemplo, fecundando con esas tiernas lágrimas la futura armonía, dime: ¿querrías fundar, en esas condiciones, tal felicidad? Contéstame sin mentir” (Dostoievski, 1995: 160).<sup>1</sup> Aliósha, quien cree y ama a Dios, se ve obligado a contestarle: “¡No: jamás lo haría!” Ningún creyente sincero y honesto

podría aceptar al arquitecto que intenta construir un mundo sobre lágrimas de niños inocentes. De aquí se desprende que los sufrimientos de los niños son injustos y la recompensa prometida en el futuro carece de sentido. Toda la argumentación posterior de Ivan se apoya en la tesis de que Dios es culpable ante los hombres, y lo es, debido a que la razón común “euclidiana” —que es propia a la mayoría de los hombres— supera la sabiduría divina “neoeuclidiana” en el aspecto moral. Desde el punto de vista religioso, Dios es un legislador justo y bondadoso; sin embargo, el mundo creado por Él ofende los sentimientos morales del personaje de Dostoievski. Ivan acepta a Dios sin razonar, y a la vez le desprecia en su encarnación concreta en los fenómenos reales.

Ivan rechaza su derecho de entrar al reino divino y, en su rebeldía, se niega a someterse a las normas que le complacen a Dios. Uno pudiera estar de acuerdo con Ivan en que si el sentido de las normas morales residiera en las sanciones divinas, la muerte de Dios significaría la aniquilación total de la moral. ¿De qué manera la pérdida de la fe podría conducir a la inversión absoluta de la ley moral? ¿Por qué el rechazo al Ser divino, como el fundador de la moral, obligatoriamente debiera conducir a la siguiente conclusión?: “El egoísmo, llevado hasta la infamia, sería no sólo legítimo, sino que se reconocería como un fin necesario, el más razonable y casi el más noble” (Dostoievski, 1995: 45). La pérdida de la fe en el Ser divino (como soporte de las normas morales) debería más bien llevar al escepticismo o a la indiferencia. Pero Ivan, quien profesa el principio *todo está permitido*, ve la expresión más adecuada de éste en la idea de la inmoralidad y en la tergiversación sacrilega de los mandamientos divinos. Por eso se puede afirmar que su re-

1. Es interesante comparar el punto de vista de Ivan con el enfoque de Pascal, que consideraba que no hay nada más repugnante para nuestra razón que tratar de explicar la culpa de los hombres por el pecado de Adán y Eva. Esta doctrina, según Pascal, no sólo parece sospechosa sino sumamente injusta; “porque ¿qué hay más contrario a las reglas de nuestra miserable injusticia que condenar eternamente a un niño incapaz de voluntad por un pecado en el que parece haber tenido tan poca parte, cometido seis mil años antes de que él llegara a ser? Ciertamente, nada nos contraría más rudamente que esta doctrina”. Esto es así desde el punto de vista de la razón “euclidiana”, pero para la razón “neoeuclidiana” (esto es, religiosa) “sin este misterio, el más incomprensible de todos, somos incomprensibles para nosotros mismos... El hombre es más inconcebible sin este misterio que lo que este misterio es inconcebible para el hombre” (Pascal, 1986: 55). Si para Ivan el mito de la caída —como esquema explicativo de los sufrimientos de los niños inocentes— es inconcebible e incluso absurdo, para Pascal sin este misterio el hombre parece más enigmático que con él.

belión contra Dios no es una actitud atea, sino una especie de fideísmo vuelto al revés, pues el objetivo final de su sublevación no es negar la existencia de Dios, sino vengarle y ofenderle al invertir sus órdenes y mandamientos. El nihilista no es el flagelo del alma religiosa, sino su complemento perverso. Se puede constatar que para Ivan, un “mal Dios” le es útil puesto que le permite descargar su irritación metafísica. Como advierte atinadamente Cioran, los luchadores contra Dios no admiten que la iniquidad reinante en la sociedad es sólo obra de la mano del hombre. “Debe remontarse más arriba y confundirse con algún tejemaneje antiguo, con el acto mismo de la creación... nada nos halaga y nos sostiene tanto como poder situar la fuente de nuestra indignidad lo más lejos posible de nosotros” (Cioran, 1979: 12).

Los argumentos de Ivan logran turbar la conciencia religiosa de su hermano menor. Aliósha se siente desconcertado pues tampoco quiere aceptar la armonía universal y la fe en Dios al precio de la sangre de un sólo mártir inocente. De repente sus ojos brillan y le contesta a Ivan: “¿Preguntabas si existe en el mundo entero un ser con derecho a perdonar? Pues bien, sí: jese ser existel Puede perdonarlo todo *a todos y por todo*, porque él ha vertido su sangre inocente en bien de todos. Lo has olvidado. Él es la piedra angular del edificio. Él es sólo el que puede gritar: “¡Señor, tienes razón, nos has revelado toda tu verdad!” (Dostoiévski, 1995: 160). “¡Ah, sí! “Él sin pecado”. Y “su sangre”, exclamó Ivan, y en lugar de una respuesta franca le propone escuchar una leyenda con la cual quiere convencer a su hermano que Cristo vino a este mundo para anunciar que el hombre es libre y tiene que actuar con base en su libre albedrío. Pero éste no quiere saber nada de su libertad, pide que le cas-

tiguen, inventa reglas mezquinas y sueña con una vida cómoda, llena de comida y de placeres.

El relato de Ivan se construye en forma de monólogo del Gran Inquisidor mientras que Cristo prácticamente permanece en la sombra de la narración. Pero el silencio de Cristo y su actitud humilde convencen más que la formidable fuerza persuasiva y la amplia argumentación de su interlocutor. Se puede afirmar que *Leyenda del Gran Inquisidor* contiene una demostración a la inversa: el viejo cardenal acusa a Cristo, pero, en realidad, pronuncia la sentencia a su propia concepción del mundo (que en esencia es la del Anticristo) y termina con la glorificación de la inmunda bestia y el rebaño. El silencio de Cristo representa la justificación de la libertad y de la alta dignidad del hombre.

Según la leyenda, el Salvador llega por segunda vez a la Tierra. Aparece en el siglo XVI en una época cruel y terrible; en muchos países del viejo continente sucedían guerras religiosas y los tribunales de la Inquisición hacían su siniestro trabajo. En España, casi “a diario, ardían grandes hogueras” en las que se quemaban a los herejes “para mayor gloria de Dios”. Jesús llega silenciosamente a la plaza central de Sevilla, se encuentra humildemente entre la muchedumbre y, sin embargo, el pueblo le reconoce. Los ojos de Jesús irradian rayos de luz y de gracia y encienden el amor en los corazones de la gente que le rodea.

En ese momento, cruza la plaza “el cardenal, el Gran Inquisidor, anciano, casi nonagenario, alto, de cara enjuta y hundidos ojos, en los que aún brilla un vivo fulgor” (*ibid.*: 163). Se detiene, observa atentamente lo que sucede y su rostro se ensombrece. Llama a sus guardianes y les ordena tomar preso a Jesús. Y el pueblo sumiso, acostumbrado a someterse, se aparta del Salvador y

los esbirros le arrestan y le recluyen. Por la noche, el viejo inquisidor visita al encarcelado, por largo tiempo observa su rostro en silencio, pone la antorcha sobre la mesa, se acerca y le susurra: “¿Eres Tú? ¿Tú?” Y, como no recibiera respuesta alguna, añade rápidamente: “¡Nada digas, cállate! Además, ¿qué podrías decir? ¡Harto lo sé! No tienes derecho a añadir ni una palabra a las que en otros tiempos pronunciaste. ¿Por qué has venido a perturbarnos? Nos perturbas, sí, bien lo sabes. ¿Sabes también lo que sucederá mañana? Ignoro si eres Tú o sólo su apariencia; mañana te condenaré, serás abrasado como el peor de los herejes y ese mismo pueblo que hoy te besa los pies, mañana, a una señal mía, se apresurará a alimentar, gozoso, la hoguera en la que has de perecer. ¿Lo sabes? Sí, tal vez lo sepas”, añade el anciano, pensativo y fijando sus hundidos ojos en los de su Prisionero (*ibid.*).

El silencio del encarcelado y las palabras del viejo cardenal —“¿Lo sabes? Sí, tal vez lo sepas”— hacen suponer al lector que para el mismo Salvador esta escena revela algo nuevo y sorprendente, un enigma que antes no sabía y sólo ahora, quizá, empieza a sospechar. Y le quiere comunicar a Jesús ese enigma un hombre que siente una fuerza de persuasión tan grande que no teme a elevarse ante el mismo Salvador. En este sentido, la figura del Gran Inquisidor encierra no sólo rasgos siniestros sino también trágicos. Él se había dedicado siempre al servicio de la Iglesia, y de repente perdió su fe. Al no creer en Dios, él carga en sí la mentira y asume este sufrimiento a nombre del amor a los débiles. Por paradójico que parezca, pretende ser discípulo de Jesús, seguidor de sus hazañas a condición de corregir la esencia de su doctrina: negar la libertad del hombre. El viejo

cardenal rechaza a Cristo en aras de su legado de amar al prójimo.

El Gran Inquisidor afirma que la doctrina fundada por Jesús encierra algo eterno e inamovible: no se le puede ni quitar ni agregar nada. Puesto que el fundamento ya entró en la construcción de la historia universal, ahora es tarde para rectificarla, corregirla o completarla con algunos nuevos postulados. Las modificaciones de sus fundamentos podrían poner en tela de juicio quince siglos de trabajo de la Iglesia. Y, lo que sería peor, es que la *nueva palabra*—complemento al texto sagrado fijado en la Biblia— podría ser interpretada como una manifestación de las insuficiencias de la revelación divina. Cristo ya dejó su imagen profundamente grabada en los corazones de millones de creyentes y su nueva aparición podría significar la alteración indeseable de su prototipo sagrado. Por eso, contemplando a Jesús y pensando en la segunda llegada prometida por él, el inquisidor le reprocha: “No vengas a molestarnos, por lo menos, antes de tiempo” (*ibid.*: 164).

El viejo cardenal le dice a Cristo que hace quince siglos vino a este mundo para enseñarle a los hombres a ser libres, pero que su intento había fracasado. Constata con ironía mezclada con un sentimiento de superioridad: “Pues bien: ya has visto a los hombres ‘libres’”. Según el Gran Inquisidor, el inmenso rebaño humano no es capaz de soportar el peso de la libertad anunciada por Jesús, porque ésta es un don difícil y doloroso que requiere mucha osadía y sufrimientos, mientras que el hombre es un ser débil y cobarde y, por lo tanto, no tiene suficiente fuerza para seguir el camino señalado por el Salvador. El Gran Inquisidor no niega los altos valores contenidos en los legados de Cristo, sólo rechaza la correspondencia entre éstos y la naturaleza humana y, por

consecuente, niega la posibilidad de poner la libertad y la dignidad como base de la actividad humana.

El cardenal reconoce que el hombre no sólo vive por vivir, sino que busca el sentido de su vida. Le dice a Cristo: “Tú tenías razón, porque el secreto de la existencia humana consiste no sólo en vivir, sino en hallar el motivo de vivir. Sin una idea clara y determinada del objeto de su existencia, el hombre preferirá renunciar a ella, y se destruirá, antes que permanecer en la tierra, aunque esté rodeado de montones de pan” (*ibid.*: 166). Según la doctrina de Cristo, el hombre debe buscar el sentido de su propia vida basándose en su libre albedrío, pero el viejo cardenal se subleva contra ese principio, lo niega a nombre de una falsa compasión y condescendencia hacia los débiles. De aquí se desprende que el amor y la piedad, carentes de la libre elección, son, en el fondo, sentimientos falsos capaces sólo de mostrarse demasiado indulgentes con los vicios humanos. Entonces le reprocha a Cristo: “Tú, en lugar de adueñarte de la libertad humana, la extendiste más. ¿Olvidaste que el hombre prefiere la paz, y hasta la muerte, a tener la libertad de discernir el bien del mal? Nada más atrayente para el hombre que el libre albedrío; pero también nada más doloroso. En vez de principios sólidos, que tranquilizarán para siempre la humana conciencia, enseñaste nociones vagas, extrañas, enigmáticas, todo lo que supera las fuerzas del hombre, obrando como si no lo amases” (*ibid.*: 166-167).

Al acusar a Cristo, el Gran Inquisidor quiere justificar su traición espiritual. Le hace recordar que “el espíritu terrible y profundo, el espíritu de la destrucción y de la nada” le tentaba en el desierto, pero él lo rechazó. Y lo hizo en vano. En realidad, sostiene el inquisidor, el tentador tenía razón. Agrega: “Pretendes

ir al mundo, dirigirte a él con las manos vacías, predicándole una libertad que la estulticia y la ignominia naturales le impiden comprender; una libertad que le da miedo, pues ni hay, ni habrá, ni jamás hubo nada más intolerable para el hombre y para la sociedad que esa libertad que le da miedo, que predicaste. ¿Ves aquellas piedras en el árido desierto? Conviértelas en pan y la humanidad seguirá tus pasos como dócil rebaño agradecido, temblando y temiendo...” (*ibid.*: 165). El Salvador rechazó el consejo del espíritu maligno, pues no quiso comprar la obediencia por medio del pan, no quiso privar a los hombres de su libre albedrío.

El Gran Inquisidor dice que el hombre busca el milagro y no a Dios, y continúa sus reproches: “No descendiste de la cruz cuando, con sarcasmo te gritaron: ‘¡Baja de la cruz y creemos en Ti!’ No lo hiciste, porque, otra vez, te negaste a subyugar al hombre por el milagro. Deseabas una fe libre, no una fe inspirada por lo maravilloso; ansiabas un libre amor, no los serviles transportes de un aterrorizado esclavo. Entonces tuviste también una idea demasiado elevada del hombre” (*ibid.*: 167). El cardenal insiste en que el Salvador se equivocó en su evaluación de la naturaleza humana. “Te lo juro: el hombre es más débil, es más vil de lo que pensaste” (*ibid.*). Cristo quiso otorgarle una imagen divina al hombre y darle libertad; el inquisidor está convencido de que la libertad es una maldición para estas miserables y mezquinas criaturas y, para hacerlas felices, proclama la esclavitud. “¡Vuelvo a repetirte que no existe para el hombre ansia más atormentadora que encontrar a un ser en quien delegar el don de esa libertad que trae consigo al nacer!” (*ibid.*: 166). Tal vez sólo algunos elegidos son capaces de comprender el legado de Jesús, pero las mayorías,



los millones de débiles y humillados no tienen la fuerza suficiente para preferir el pan celestial del terrenal. ¿Acaso Él lo olvidó?

A nombre de la libertad humana, Cristo rechazó las tentaciones del príncipe de las tinieblas debido a que no quiso que ésta estuviera subyugada por una fe ciega. Dice el Gran Inquisidor: "El Espíritu terrible y profundo te transportó a las almenas del templo, y te dijo: 'Si eres hijo de Dios, échate de aquí abajo: que escrito está que a sus ángeles mandará por Ti para que te guarden, y en las manos te llevarán para que no dañes tu pie en la piedra. Así sabrás si eres en verdad el Hijo de Dios y probarás también tu fe en tu Padre'. Rechazaste esa proposición... ¿Hay, acaso, muchos como Tú?... ¿Es propio de la naturaleza humana rechazar el milagro y en los momentos graves de la vida, ante los problemas culminantes y dolorosos, entregarse a las libres decisiones del corazón?... Ignorabas que el hombre, si rechaza el milagro, rechaza al mismo tiempo a Dios, porque lo que busca sobre todo, lo que anhela, es precisamente el milagro" (*ibid.*: 167).

En opinión del cardenal, los hombres en las profundidades de sus almas se mofan de la santidad y candidez de las palabras de Jesús y se arrodillan ante los ídolos que hacen temblar su imaginación limitada, es decir, ante lo secreto, lo incomprendible y lo autoritario. En otras palabras, no buscan tanto a Dios como a sus milagros, lo cual confirma sus perversas inclinaciones. Les importa el misterio, al que ciegamente se someten, incluso contra su propia conciencia moral, y no les importa el libre albedrío ni el amor ni la aspiración a superar sus deficiencias. El viejo cardenal le insiste a Cristo que su doctrina no corresponde entera-

mente a la necesidad milenaria de la humanidad de tener objetos de adoración, porque para el rebaño pusilánime y temeroso sólo existe la preocupación de saber ante qué ídolo debe postrarse. Según el inquisidor, "esos pobres seres se mortifican buscando un culto... ese prurito... es el principal tormento de cada individuo, y de la humanidad toda, desde el comienzo de los siglos..."



(*ibid.*: 166). No existe para el hombre un problema más atormentador que encontrar a una autoridad a la cual entregarse para tranquilizar su conciencia moral. "Sólo hay tres cosas que pueden subyugar para siempre la conciencia de esos débiles rebeldes: el milagro, el misterio, la autoridad" (*ibid.*: 167).

Desde tal punto de vista, resulta que en los consejos del Anticristo, quien tentaba a Jesús en el desierto, se encuentra el enigma de toda la historia humana y su resolución. El Gran Inquisidor entiende que los consejos del príncipe de las tinieblas son inmorales, pero para él no podrían ser diferentes porque la misma naturaleza humana está viciada, y no existe otro remedio para curarla más que el crimen, la mentira y la coacción, es decir, los principios que están en la base de la organización que encabeza el jefe de la Inquisición.

Para él, no hay otra posibilidad de unir a los seres perversos y domar su naturaleza viciosa sino por medio de la aceptación de la misma perversidad, esto es, salvar a las masas y hacerlas felices es posible sólo esclavizándolas. El viejo cardenal le impone a la humanidad su receta de organizar un mundo feliz a cambio de suprimir la libertad, autonomía y dignidad del hombre que, para él,

son el camino a la ruina. En su opinión, los hombres deben apreciar el valor y la ventaja de la sumisión absoluta. "Los convenceremos, en fin, —dice el inquisidor— de que no deben enorgullecerse, pues Tú, al elevarlos, los enseñaste a ello; les probaremos que son débiles, que no son más que pobres niños, pero que la dicha infantil es la más deliciosa. Se tomarán tímidos, no nos perderán de vista y se apretarán contra nosotros, como pollada bajo el ala de la clueca... Los obligaremos, desde luego, al trabajo; pero en

las horas de asueto organizaremos su vida como un juego de niños, con cantos, coros y danzas inocentes. ¡Oh, sí! Les permitiremos pecar —son débiles— y por ello nos amarán como chiquillos. Les diremos que todo pecado será perdonado, si está cometido con nuestro permiso; les dejaremos pecar, por amor hacia ellos, y tomaremos sobre nuestra conciencia el peso de sus faltas... así nos amarán como protectores que cargan con sus pecados delante del Señor... Nos confiarán los más dolorosos secretos de su conciencia... porque les ahorrará la gravísima preocupación de decidir y escoger ellos mismos, libremente" (Dostoievski, 1995: 169-170).

El discurso del Gran Inquisidor es muy parecido a los planes de transformación socialista profesados por Schigalev en la novela de Dostoievski *Demonios*. Este "revolucionario",

en aras de la realización de la felicidad común, propone dividir a la humanidad en dos partes: una décima será poseedora de la libertad y del derecho absoluto sobre las restantes décimas de la sociedad que se convertirán en un rebaño sumiso y, paulatinamente, llegarán a una comunidad paradisiaca, aunque con la obligación de seguir trabajando.

Tanto el Gran Inquisidor como Schigalev, para lograr la armonía social, defienden un proyecto basado en el avasallamiento y pretenden demostrar una "visión realista" de la naturaleza del hombre como un ser caótico y gregario que necesita de una tutela permanente. En sus recetas cínicas existe, desgraciadamente, una cierta parte de verdad: los hombres se hacen rebaño, cuando se unen sobre la base de bajas cualidades anímicas y cuando la inducción recíproca de las viles pasiones ahogan la voz moral de cada integrante de la multitud. Pero el espíritu profundo, el hombre interno, no se agota con los instintos vulgares de la muchedumbre. La supuesta sabiduría del cardenal y de Schigalev es más bien una destreza de demagogos a quienes conviene más ignorar todo lo noble y elevado que posee la individualidad humana, a fin de manipular las grandes masas.

A la idea de racionalizar la sociedad y convertirla en un "hormiguero feliz", Dostoievski contrapone otra idea utópica que desarrolla el protagonista anónimo de *Memorias del subsuelo*. A diferencia del Gran Inquisidor, este personaje defiende la libertad, pero un tipo de libertad que está preñada de voluntariedad y capricho y que empuja al hombre más allá de los límites de su razón. En opinión del protagonista, el hombre no hace más que demostrarse a sí mismo que es un ser libre y no un tornillo; afirma que el ser humano puede desear lo más estúpido, lo más pernicioso, añadir a su estado

normal los sueños más ilusorios y las tonterías más vulgares, sólo para demostrarse que son manifestaciones de su libre albedrío y, por lo tanto, que no es tecla de un piano. Al rechazar todas las pretensiones de la razón de fundamentar el reino de la felicidad común, el personaje del subsuelo cae en el otro extremo, dice: "Nuestro propio deseo, voluntario y libre; nuestro propio capricho, aun el más alocado; la fantasía desatada hasta rayar en lo extravagante: he aquí en qué consiste la ventaja pasada por alto, el interés más principal, que en ninguna clasificación se incluye y que manda a paseo todos los sistemas y teorías..." (Dostoievski, 1991: 109). El novelista ruso nos muestra que tanto el empeño de hacer feliz al hombre, contrariamente a su voluntad, como la apología de la voluntariedad desencadenada y de la rebeldía irracional no hacen más que despedazar su dignidad.

## II. Libertad como premisa de la dignidad humana en ética de Kant

En la base de la utopía despótica que muestra el Gran Inquisidor está una especie de amor a la humanidad, un deseo impaciente de hacerla feliz en un corto plazo. Pero por paradójico que parezca, la aspiración a la igualdad y a la felicidad se tornan en desigualdad y en tiranía de una minoría de "bienhechores" sobre la inmensa mayoría de "beneficiados". Dostoievski nos muestra que tanto en el reino teocrático del Gran Inquisidor como en el futuro Estado socialista de Schigalev domina un principio paternalista: los bienhechores consideran a los beneficiados como si fueran menores de edad insensatos que no pueden decidir, sin la autorización del poder, qué es lo útil y valioso para ellos, ni pueden realizar por sí mismos lo que consideran como tal. Esta desconfianza a

la autonomía moral lleva a la siguiente tesis: cuando los bienhechores coaccionan a los beneficiados sólo satisfacen el derecho natural de éstos a ser protegidos de su propia imprudencia y debilidad. En opinión del Gran Inquisidor, la minoría se ve obligada a ejecutar el papel de pastores a causa de la compasión a las quejas de la mayoría que les apela gritando: "¡Salvadnos de nosotros mismos!"

La misma idea, prácticamente, está en el centro de atención de Immanuel Kant, quien se opone tanto a la voluntariedad y violencia del poder despótico como al intento del poder benévolo de hacer feliz a los hombres contrariamente a su voluntad. En el Estado jurídico, dice Kant, el primer principio que debe estar en la base de las relaciones humanas es el de la libertad. Según éste, "nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal..." (Kant, 1986: 27).

Kant considera que la razón humana no es sólo un instrumento para obtener ventajas individuales, es también nuestro legislador cuyas órdenes nos liberan de la sumisión ciega a las demandas externas y a los impulsos internos. Sólo en la medida en que el individuo logre tomar conciencia de estas órdenes y pueda someter sus inclinaciones al control de su razón (esto es, darse ley a sí mismo) podrá oponerse a la expansión de la voluntad ajena de los falsos bienhechores.

El *pathos* de la ética kantiana consiste en la distinción entre el deber (como *incondicionalmente obligado* para el hombre) y lo debido (como *una acción que tendría que suceder en un futuro*).

En este aspecto, cualquier acto que sacrifique la dignidad moral en el presente a nombre de un "futuro luminoso" —la injusticia hoy para alcanzar la justicia mañana, la limitación de la libertad ahora en aras de la felicidad después— es todavía una moralidad en los límites de la prudencia o egoísmo. A ésta Kant la llama legalidad. Es una acción que se hace por otro motivo que el del deber y que presupone un determinado interés en el futuro. En cambio, la moralidad es un acto que implica el respeto a la propia dignidad y a la de los otros y se expresa en el imperativo categórico, según el cual cada hombre "debe tratarse a sí mismo y tratar a todos los demás, nunca como simple medio, sino siempre al mismo tiempo como fin en sí mismo" (Kant, 1991: 141). Este principio reconoce que todos los hombres son sujetos morales y constituyen el *reino de los fines*. En éste "aquello que tiene precio puede ser sustituido por algo equivalente; en cambio, lo que se halla por encima de todo precio, y, por tanto, no admite nada equivalente, eso tiene una dignidad" (Kant, 1995: 47). En el futuro "reino de la felicidad" que sueña imponer el Gran Inquisidor cada ser humano tiene su precio y, por lo tanto, puede ser reemplazado. El viejo cardenal se preocupa por la felicidad de aquellos —tantos como los granitos de arena en las orillas de un mar— que no pueden resistir la prueba de la libertad, para igualarles en un eudemonismo primitivo y borrar de su conciencia los vestigios del orgullo de su individualidad.

Según Kant, los postulados de la fe religiosa —Dios y el alma inmortal— son necesarios al hombre no tanto para ser moral sino para sentirse moralmente efectivo. Desde su punto de vista, la felicidad debería ser una consecuencia de la virtud, no en el sentido de que ésta pueda producir aquélla según la ley natural, si-

no en tanto que hace al hombre digno de ella; por consiguiente, justifica la esperanza de obtenerla. Para ser digno de la felicidad, el hombre debe extender hasta el infinito su perfeccionamiento moral. Pero esta aspiración sólo es posible si se admite la inmortalidad del alma. Así, tanto la virtud supone inmortalidad como la felicidad admite un juez justo que pueda remunerar las virtudes humanas en el más allá. De aquí se desprende que la fe es válida sólo como consuelo o, más bien, como esperanza del hombre que ya tomó sus decisiones por su cuenta y riesgo.

Kant sostiene que la necesidad de la fe debe surgir después de hacer la elección moral, cuando se plantea la siguiente interrogante: ¿tiene posibilidad de alcanzar éxito aquella máxima de la voluntad a la cual el hombre sigue incondicionalmente, sin pensar sobre una futura remuneración? Como condición de la elección individual, la fe estropearía la pureza del motivo moral. Esto significa que la moralidad, como tal, no presupone religión, es decir, que el hombre no requiere de la idea de Dios para ser capaz de reconocer sus obligaciones, debido a que el motivo básico de su acción moral es el respeto a la dignidad y no la obediencia a los mandamientos divinos. Al igual que Dostoievski, Kant considera que todas las creencias son idolatrías en cuanto que alientan la humillación, justifican la expectativa milagrosa y la compasión falsa a las debilidades humanas. El pensador alemán entiende la fe como esperanza y no como confianza ciega; en este sentido critica a aquellos creyentes que frecuentemente se inclinan a convertir la fe en fuente de sus decisiones y actúan como agentes de la providencia que tienen garantizado el éxito. El valor de la fe radica en la esperanza. Se espera lo que no depende de nuestra voluntad. Pero un tipo de fe que sustituye la deci-

sión propia del sujeto por un mandato a seguir, puede resultar peligrosa.

El *quid* de la actitud de Kant ante la religión (que en muchos aspectos coincide con la de Dostoievski) se puede expresar así: a Dios le conviene la dignidad moral de los hombres y todo lo que los creyentes se consideren capaces de hacer para complacerle, que no sea una vida moral, es mera ilusión y espuria adoración. "... Por lo tanto, los que buscan serle agradables no por la glorificación de él... sino sólo por la buena conducta, respecto a la cual todos conocen su voluntad, esos serán los que le rinden la verdadera veneración que él pide" (*ibid.*: 48). Desde tal punto de vista, los creyentes a veces no saben que tratar de vivir moralmente es lo único que el Señor les pide por considerarlos súbditos de su reino y por eso el culto en sí no contiene ningún valor. "Es ilusión supersticiosa querer hacerse agradable a Dios por medio de acciones que todo hombre puede hacer sin que tenga que ser un hombre bueno" (Kant, 1991: 106). Como Dostoievski, Kant no excluye las prácticas del culto religioso; él condena sólo sus pretensiones de ocupar el puesto del acto moral que es el único que le conviene a Dios. "Cuando la veneración de Dios es lo primero y a ella se subordina por lo tanto la virtud, entonces este objeto es un ídolo, esto es: es pensado como un ser al que podemos esperar agradar no por un buen comportamiento moral en el mundo, sino por adoración y adulación; pero la Religión es entonces idolatría" (*ibid.*: 170).

El Gran Inquisidor acusa a Cristo de que él realmente ama a los grandes y a los fuertes y evita a la multitud de los débiles porque sólo los primeros son capaces de alcanzar el nivel de santos y eliminar de su alma todos los impulsos e inclinaciones viciosos, mientras que los segundos son carentes por su naturaleza y no



pueden purificar su conciencia moral con el fuego de las buenas obras, ascetismo o ayunos. Los elegidos, fuertes de espíritu, debían “tratarse, más que de hombres, de verdaderos dioses. Han soportado, es cierto, tu cruz y una existencia en el desierto, alimentándose de insectos y raíces... pero recuerda que, más que hombres, fueron casi dioses, y que sólo había unos millares. ¿Y todos los demás? ¿Es acaso, culpa de los débiles carecer de medios para soportar lo que soportan los fuertes?” (Dostoievski, 1995: 168).


El cardenal adscribe a Cristo la tesis según la cual el hombre, para hacer buenas obras, debe tener un alma bondadosa y, por consiguiente, suprimir de sí todas sus bajas inclinaciones. Desde tal punto de vista, el acto moral es aquel que se desprende de un noble sentimiento interno al cual son capaces sólo algunos: santos y mártires, elegidos por Dios.

Igual que el escritor ruso, el pensador alemán interviene contra la confusión del ideal de la conducta moral con el de la santidad (el sueño de llevar la naturaleza humana a la perfección total). El hombre no puede atribuirse la perfección sin caer en una presunción ilusoria. Algunos santurrones consideran que se puede cumplir la ley moral basándose exclusivamente en la buena inclinación natural y así sustituyen la virtud —que es la intención moral en lucha— por la santidad de una supuesta posesión de la pureza de intención. Algunos moralistas incitan a los hombres a realizar acciones más nobles, más sublimes y magnánimas y de esta manera caen en el orgullo de una bondad que no tiene necesidad de ser restringida por el deber. Ellos parecen dispuestos a reconocer un acto como moral en la medida en que éste se añada a un sentimiento de compasión, y esta piedad forzada debe acompañar a toda la conducta del hombre, estar presente en

cada una de sus acciones. Sólo en este caso el individuo puede ser reconocido como una persona moral. Por supuesto que nadie (ni siquiera los santos) podría soportar durante largo tiempo esta demanda de purificar su sensibilidad y llevarla hasta el grado de la perfección angelical. Uno no puede obligarse a no desear lo que desea ni a no sentir lo que siente. ¡Que el hombre haga lo que debe hacer, pero que no le exijan además la santidad interna! El hombre puede y debe ser moral, incluso al tener malas predisposiciones internas, a condición de que, conociéndolas, no les otorgue la posibilidad de ser plasmadas en su conducta. No se trata de erradicar la lucha de los motivos, sino dominarlos por el deber, cuando sea necesario. Reconozcamos al hombre tal como es, pero exijámosle reivindicaciones más altas y, si las cumple, no acariciemos vanas esperanzas de convertirlo en santo. Las malas inclinaciones pueden superarse en la medida en que cada ser humano desarrolle la conciencia de su deber. Si, por ejemplo, alguien reprimió su impulso agresivo que le hubiera liberado de una frustración pero que, simultáneamente, le hubiera empujado a transgredir la ley moral, él obtiene el derecho de mirarse a sí mismo en su intimidad sin despreciarse. De tal suerte que el deber no es “la Santidad en supuesta posesión de una completa pureza de las intenciones de voluntad”, sino “la intención moral en lucha” (Kant, 1995: 150).

Tanto para Kant como para Dostoievski, el significado de la imagen de Cristo consiste en su hazaña moral y no en su naturaleza divina. Para ambos, Cristo es un modelo de conducta moral porque sus actos fueron hechos con un ánimo firme, independientemente de toda intención de provecho en este o en otro mundo. El ejemplo de tales motivos y acciones “eleva el alma y despierta el de-

seo de poder hacer otro tanto”. Hasta los adolescentes son capaces de sentir profundamente la hazaña moral desinteresada. Por lo tanto, “la representación pura del deber, y en general de la ley moral sin mezcla alguna de ajenas adiciones de atractivos empíricos, y en general de la ley moral, tiene sobre corazón humano un influjo... superior a todos los demás resortes” (*ibid.*: 32-33).

Como Dostoievski, Kant considera que a Dios le complace la libertad y la autonomía moral del hombre, contrariamente de cualquier manifestación pusilánime de humillación y adulación. Por eso aquél cree verdaderamente que no tiene miedo ante Dios, no pierde su dignidad ante Él, no se humilla y no le responsabiliza de sus decisiones. Ambos pensadores, recorriendo cada uno su propia vía, coincidieron en que la libertad constituye la premisa indispensable para el desarrollo de las altas cualidades del hombre y es el garante contra la coacción en todas sus representaciones. 



#### BIBLIOGRAFÍA

- Cioran, E. (1979). *El aciago demiurgo*. Taurus, Madrid.
- Dostoievski, F.
- (1991). *Obras completas*. Tomo II. Aguilar, Madrid.
- (1995). *Los hermanos Karamazov*. Porrúa, México.
- Guliga, A. (1995). *La idea rusa y sus creadores*. Soratnik, Moscú.
- Kant, I.
- (1986). *Teoría y práctica*. Tecnos, Madrid.
- (1991). *La religión dentro de los límites de la mera razón*. Alianza, Madrid.
- (1995). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Crítica de la razón práctica. La paz perpetua*. Porrúa, México.
- Pascal, B. (1986). *Pensamientos*. Alianza, Madrid.