

KANT

(Continuación)

III. — LA CRÍTICA (I)

La crítica kantiana de la razón pura es en rigor una teoría de la ciencia. Kant busca el principio del sistema de nuestros conocimientos como Newton ha buscado el principio del sistema de los cuerpos celestes. La ciencia está dada como el universo está dado; la filosofía no se pregunta si es posible, sino cómo es posible, vale decir concebible sin contradicción.

La ciencia consiste en dos disciplinas, las matemáticas y la física, y en la unión de estas dos disciplinas; se trata de explicar estos hechos. Las matemáticas se componen de juicios sintéticos *a priori*, es decir de juicios cuyos sujetos están ligados a un predicado que no contienen. Lo mismo ocurre en la física; y desde Newton la certeza de esta última, que trata de las cosas mismas, en nada cede a las matemáticas que sólo tratan de relaciones de magnitud. ¿Cómo son inteligibles estos caracteres? ¿De dónde proceden? ¿Qué es la ciencia considerado en sus principios generadores? Resolver estas cuestiones, tal el objeto de las investigaciones de Kant.

A la filosofía corresponde estatuir tales investigaciones. Y el principio inviolable que en esta materia suministra es el siguiente: todos nuestros conocimientos tienen su punto de arranque en la experiencia. Se trata de saber si de este principio se puede deducir la teoría de la ciencia tal cual ésta nos

(1) Fuentes: «Crítica de la razón pura»: «Prolegómenos»: «Establecimiento de la metafísica de las costumbres»: «Crítica de la razón práctica»: «Crítica de a facultad de juzgar».

está dada. El problema se reduce a la siguiente cuestión: ¿Qué es la experiencia? ¿Es una unidad irreductible, o el análisis puede discernir diversos elementos? ¿Entre estos elementos, los hay *a priori*? ¿Estos elementos *a priori* explican — y en qué sentido — el carácter de necesidad de los juicios de la ciencia?

En la experiencia primeramente un objeto está dado, luego es pensado. ¿Cómo es posible eso?

Para que un objeto nos esté dado es menester que se nos presente en el espacio y en el tiempo. ¿Las nociones de espacio y de tiempo nos los suministra la experiencia? No, puesto que de antemano sabemos que los objetos que nos estarán dados lo estarán en el espacio y en el tiempo. Son pues elementos *a priori*. ¿De qué naturaleza? ¿Son conceptos? No, puesto que el espacio y el tiempo son objetos singulares, homogéneos e infinitos, caracteres opuestos a los que presentan los objetos de los conceptos. El espacio y el tiempo son sustractos de cosas y objetos de intuición. ¿Acaso sean realidades suprasensibles situadas fuera de nosotros? No, porque la concepción de dos no-seres infinitos como sustancia es imposible. La representación del espacio y del tiempo no puede ser en último análisis sino una intuición referible a la forma de nuestra sensibilidad misma. El espacio y el tiempo son nuestra manera de ver las cosas.

Pero, de ser esto así, nuestras ideas de lugar y duración no son puramente subjetivas? ¿Qué será, con tal doctrina, de la verdad de las matemáticas?

La objeción está mal fundada pues en realidad son las teorías dogmáticas las que, aislando lo matemático de lo sensible, hacen indemostrable el acuerdo entre lo uno y otro. Entendidas según su verdadera naturaleza — como un sistema de juicios sintéticos *a priori* — las matemáticas están justificadas desde el momento que los objetos no pueden afectarnos sino sometién-dose a las leyes del espacio y del tiempo. Sin duda que no podemos atribuir a las cosas modos de ser que no nos explicamos más que como formas de nuestra facultad de sentir. Pero sabemos *a priori* que todo objeto de nuestra sensibilidad lo será conforme a las matemáticas, lo que basta para asegurar a esta ciencia su objetividad. Idealidad trascendental, realidad empí-

rica, tales son los dos caracteres del espacio y del tiempo. Ellos explican y determinan la posibilidad de las matemáticas.

De esta suerte se explica la primer condición de la experiencia. Hay otra: no basta que un objeto esté dado, es menester que sea pensado. ¿El pensamiento supone elementos *a priori*? El pensamiento consiste en establecer entre dos términos una relación objetiva de sujeto a predicado, es decir, en afirmar uno de otro como perteneciéndole real y necesariamente. Es lo que ocurre, por ejemplo, cuando decimos que una cosa es la causa o sustancia de otra. Una tal relación no puede sernos dada por la experiencia, que nada da con carácter necesario. Por lo tanto, es conocida *a priori*. ¿Pero en qué sentido? Si consideramos la lógica tal como se la concibe después de Aristóteles, notamos que suministra muchas relaciones necesarias, mas también que es imponente para determinar un término frente a otro como sujeto real. Hay en toda declaración referente a la existencia un algo que sobrepasa a la pura lógica. Si afirmamos de un objeto que es causa, transponemos los límites de su concepto. Ahora bien: como no poseemos la intuición intelectual del todo, única que nos permitiría descubrir las partes por análisis, vamos de las partes al todo por vía discursiva. ¿De qué principio dependen, pues, las diferentes relaciones que constituyen el pensamiento?

Excepción hecha de los que debimos rechazar, no queda más que el entendimiento mismo o facultad de juzgar. Así como las relaciones de magnitud no son, en el fondo, sino formas de nuestra sensibilidad, del mismo modo las relaciones cualitativas de las cosas no pueden ser sino categorías de nuestro entendimiento.

Si ello es así, la función lógica del entendimiento nos permitirá descubrir y sistematizar todos los conceptos que presiden a los juicios de existencia. Porque en ambos casos el entendimiento debe unificar, sólo que difiere el alcance de esa unificación. La tabla de los modos de la unificación lógica nos da de tal suerte el modelo de las tablas de categorías.

He aquí la tabla lógica de los juicios; 1.º, del punto de vista de la cantidad: proposiciones universales, particulares, individuales; 2.º, del punto de vista de la cualidad: proposiciones

afirmativas, negativas, indeterminadas; 3.º, del punto de vista de la relación: proposiciones categóricas, hipotéticas, disyuntivas; 4.º, del punto de vista de la modalidad: proposiciones problemáticas, asertóricas, apodócticas.

He aquí la tabla trascendental de los conceptos del entendimiento: 1.º, del punto de vista de la cantidad: unidad, multiplicidad, universalidad; 2.º, del punto de vista de la cualidad: realidad, negación, limitación; 3.º, del punto de vista de la relación: inherencia y subsistencia, causalidad y dependencia, acción recíproca; 4.º, del punto de vista de la modalidad: posibilidad o imposibilidad, existencia o no existencia, necesidad o contingencia.

Tales el sistema de conceptos o categorías mediante las cuales unimos nuestras representaciones de las cosas. No siendo estos conceptos más que modos de nuestro entendimiento, están — en sí — desprovistos de todo contenido. No pueden hallar su empleo sin que una materia les sea dada, y la única materia de que disponemos es la intuición sensible. Los conceptos, pues, tienen un valor meramente subjetivo; y, mientras la estética trascendental o análisis de la sensibilidad pudo concluir un realismo matemático ¿el análisis del entendimiento o lógica trascendental deberá atenerse a este idealismo lógico que resuelve las cosas en modos del pensamiento?

Aquí se coloca la famosa deducción trascendental, cuyo propósito es establecer el valor objetivo de las categorías, o sea la posibilidad de obtener por medio de las categorías — tales cuales han sido determinadas — el conocimiento no sólo de nuestro modo de pensar, sino también de las cosas mismas. Quedará demostrada esta posibilidad, si se puede probar que las mismas categorías son la condición de la existencia de realidades, de las que nos afectan. Las categorías se aplican a las cosas si las cosas, para nosotros, sólo por ellas son posibles.

Dada nuestra condición, para que haya conocimiento de una cosa es menester que se distinga un sujeto y un objeto: el "yo pienso" debe poder acompañar todas nuestras representaciones. Mas para que una tal distinción sea posible es necesario que exista entre los dos términos una relación análoga a la que hay entre cantidades positivas y negativas en matemáti-

cas, una relación de oposición en un terreno común. Siendo el sujeto una acción unificante, es fuerza que el objeto sea un múltiplo unificado. Por el hecho, pues, de haber sido unificadas, y de haberlo sido por el sujeto, las cosas pueden estarnos dadas como objeto.

Ahora ¿cómo podría cumplirse esta condición, si lo múltiple no fuese unificado por el sujeto mismo? Verdad es que la conciencia empírica no percibe esta formación del objeto. La operación tiene lugar en la región profunda de la apercepción trascendental que la conciencia empírica supone; y cuando el yo particular se coloca, ya halla ante sí el objeto formado y lo toma por una cosa en bruto. Pero esta cosa es la obra del pensamiento, y por eso en cada uno de nosotros el pensamiento descubre sus leyes. Las categorías, por lo tanto, se aplican necesariamente a las cosas mismas, en cuanto existen para nosotros, y de tal manera tienen un valor objetivo.

Por otra parte, las solas intuiciones de que nuestro entendimiento dispone para formar los objetos son nuestras intuiciones sensibles, y como éstas no representan las cosas cuales son en sí, mas solamente las exigencias de nuestra sensibilidad, resulta de nuestra condición humana que nuestro conocimiento — aun intelectual — no puede alcanzar lo absoluto, sino que permanece incluso en el mundo de la experiencia. Realismo empírico, idealismo trascendental se mantienen como términos asociados y correlativos.

Por lo mismo, en cambio, hállase reservado un lugar para lo suprasensible mismo. En efecto, el concepto de la cosa en sí a la vez de ser limitativo de las pretensiones de nuestra ciencia, nos permite concebir un mundo distinto del que conocemos, susceptible, por consiguiente, de estar exento de las condiciones de nuestra experiencia, especialmente de la ligación necesaria, que se opone a la libertad. Nos está permitido superponer al fenómeno el nómeno.

En esta doctrina consiste esencialmente la revolución filosófica hecha por Kant. En lugar de admitir, conforme a las apariencias, que el pensamiento gravita alrededor de las cosas, Kant — nuevo Copérnico — hace gravitar las cosas alrededor del pensamiento. Con este punto de vista, dice, el desorden y

lo inexplicable hacen lugar al orden y a lo inteligible. El acuerdo de las leyes de la naturaleza con las de nuestro espíritu ya no es más que un problema insoluble o un objeto de fe: es una verdad científicamente demostrada. Y tal revolución que garantiza el valor objetivo de la ciencia, no es menos propicia a la moral que, en el campo abierto por la crítica, puede en adelante desarrollarse sin trabas, conforme a las leyes que le son propias. "Sólo aboliendo el saber — dice Kant refiriéndose al pretendido conocimiento de lo suprasensible — pude obtener un lugar para la creencia."

Sin embargo, no basta establecer que los diversos elementos de la intuición, para ser pensados y devenir objetos, deben ser colocados bajo los conceptos del entendimiento. ¿Cómo el concepto, que es lo singular y universal, se unirá al fenómeno, que es lo diverso y particular? ¿Cómo nos determinaremos a aplicar a la intuición tal categoría antes que tal obra? Hace falta aquí un término medio.

El término medio nos está suministrado por una facultad intermedia entre el entendimiento y la sensibilidad: la imaginación. Es la forma del sentido interno, es decir, la imaginación — en la intuición temporal, traza *a priori* cuadros donde pueden entrar los fenómenos y que indican la categoría bajo la cual deben colocarse. Kant los llama "*esquemas de los conceptos del entendimiento puro*." Cada categoría tiene su esquema. El de cantidad es el número, el de sustancia es la permanencia de lo real en el tiempo, el de causalidad es la sucesión regular de los fenómenos, etc. La observación de una sucesión regular, por ejemplo, es para nosotros señal del empleo de la categoría de causa.

Los esquemas, con todo, no bastan para objetivar los fenómenos, porque no hacen sino provocar el empleo de una categoría dada, sin justificar dicha operación. Pero hacen posibles los juicios sintéticos *a priori*, que llevan a cabo la eliminación de lo subjetivo. Los tales juicios constituyen los principios del entendimiento puro. El entendimiento los forma *a priori* determinando las condiciones de un empleo objetivo de los esquemas. Helos aquí: el principio de cantidad: "Todas las intuiciones son magnitudes extensivas"; el principio de cualidad:

“En todos los fenómenos, la sensación — del mismo modo que lo real correspondiente en el objeto, — tiene una magnitud intensiva, un grado.” El principio de relación es el siguiente: “Todos los fenómenos tienen un enlace necesario en el tiempo.” El principio de modalidad indica en qué sentido debe acordarse una cosa con las condiciones de la experiencia para ser posible, real o necesaria. La comprobación de estos principios consiste en mostrar que sin ellos queda interminada la significación de los esquemas, que lo sensible sólo puede ser fijado, objetivado, por lo intelectual. De esta suerte, la sucesión, por ejemplo, lejos de dar fundamento a la causalidad, no puede ella misma ser considerada como objetiva si no reposa sobre la causalidad.

Llegado a este punto Kant está en situación de cumplir la segunda de las dos tareas que se había impuesto. Hay que justificar la física y su alianza con las matemáticas. Los dos primeros principios, llamados matemáticos, fundan la aplicación de las matemáticas a la ciencia de la naturaleza. Los otros dos, llamados dinámicos, fundan las leyes físicas propiamente dichas. En su conjunto, los principios del entendimiento puro constituyen los linamientos primeros de la filosofía natural. Tal teoría a la vez de que era la justificación metafísica de la ciencia newtoniana, fué punto inicial de la especulación que Schelling, bajo nombre de filosofía de la naturaleza, hace brillar con peligroso esplendor.

Kant analizó hasta aquí la sensibilidad y el entendimiento. Queda la razón propiamente dicha. El objeto de esta facultad es la completa unificación del conocimiento. Sus silogismos suponen un algo incondicionado como punto de partida. La razón es, así, la facultad de las ideas o conceptos de la síntesis total de las condiciones.

Cierto es que, de acuerdo con lo que precede, las ideas de la razón no tienen objeto real. Ellas, dado que ultrapasan la experiencia posible, no pueden ser sino principios reguladores, y no constitutivos, del conocimiento. Luego, la ilusión que nos hace creer en la objetividad es natural, como la del hombre que cree mayor a la luna cuando sale que cuando llega al cenit. No basta para extirparla demostrar la falsedad de nuestra opi-

nión: es menester demostrar que en este campo, contrariamente a lo que ocurre cuando se trata de objetos de experiencia posible, es absolutamente ilegítimo pasar de lo lógico a lo real; hay que denunciar la dialéctica que se esconde en el fondo de la metafísica dogmática.

La razón cree poder edificar: 1.º una psicología racional, sobre la idea del alma-sustancia; 2.º una cosmología racional, sobre la idea del mundo como realidad absoluta; 3.º una teología racional, sobre la idea de Dios como fundamento absoluto de la posibilidad de ser en general. En cada uno de estos dominios la razón abusa de su poder.

Cuando infiere de la realidad del ser pensante la existencia de un sujeto absoluto, pasa ilegítimamente de una unidad de forma a una unidad sustancial y comete un paralogsimo.

Cuando intenta determinar la existencia absoluta que atribuye al mundo, se enfrasca en antinomias insuperables. Prueba, por el absurdo de la proposición contraria, que el mundo tiene y no tiene límites; que está compuesto de partes simples y que es divisible hasta el infinito; que la libertad existe y que no existe nada libre; que hay un ser necesario y que hay sino cosas contingentes. La misma producción de estas antinomias demuestra la ilegitimidad del punto de vista de que nacen, a saber, de la suposición de un mundo existente en sí. En las dos primeras antinomias, tesis y antitesis son igualmente falsas. En las dos últimas, una y otra se tornan verdaderas si se recurre a la distinción del noúmeno y del fenómeno, que el análisis del entendimiento provocó. Lo libre y lo absoluto son posibles en el mundo de los noúmenos, mientras que la causalidad natural y la contingencia reinan en el orden de los fenómenos.

Finalmente, cuando la razón especula sobre el ser perfecto, no hace sino erigir gratuitamente en realidad, en sustancia, en persona, el ideal donde reúne todos los modos de ser de las cosas finitas. Tampoco se mantienen los razonamientos que forja para demostrar la existencia de esa persona suprema. El argumento ontológico, sobre el que reposan todos los otros, considera equivocadamente la existencia como un predicado que el análisis puede extraer de un concepto. La

existencia, en cambio, es la posición de una cosa fuera del pensamiento, y queda fatalmente inaccesible al análisis. El argumento cosmológico agrega a este error la afirmación de una causa primera, en nombre del principio de causalidad, el que precisamente, en su sentido más genuino, excluye la posibilidad de una primer causa. En fin, el argumento físico-teológico o de las causas finales agrega a los vicios de los dos anteriores, la falsa asimilación del mundo a una obra humana, y el pasaje arbitrario de un Dios arquitecto a un Dios creador y perfecto.

La causa general de esta dialéctica de la razón es nuestra natural disposición a creer que las condiciones de nuestro pensamiento son también las condiciones del ser, que las leyes de nuestro conocimiento son las leyes de la realidad. Sólo la crítica puede disipar esta ilusión; pero la necesidad de la crítica no aparece sino en las consecuencias de esta ilusión. Las ideas de nuestra razón no corresponden a nada real; no por eso son menos útiles, como principios excitadores y reguladores. Nos impiden detenernos en la investigación de las causas. Nosotros no podemos comenzar por Dios, más debemos tender.

Así se halla constituida la crítica, donde Kant ve el término de la educación de la razón. El espíritu humano comenzó y debió comenzar por el dogmatismo o creencia ciega en la existencia absoluta de los objetos de nuestros pensamientos: el leibnitio-wolffianismo es su expresión acabada. Luego vino el escepticismo, descollantemente representado por Hume, quien, de los vicios del dogmatismo, concluye la imposibilidad de conocer la realidad, la subjetividad absoluta del conocimiento. Pero el escepticismo no es sino una exhortación a desconfiar del dogmatismo. La crítica, o ciencia de nuestra ignorancia, nos prohíbe especular sobre la naturaleza de las cosas, cuales son en sí; pero al mismo tiempo sustrae la experiencia a la imaginación y al sentido individual para hacer de ella un objeto común a todas las inteligencias humanas; real, por consiguiente, y sustancial para nosotros.

A la vez, la crítica libra al ser en sí del "fatum" que la presunción del entendimiento hacía pesar sobre él, y hace concebible un mundo en que reinarían sin condominio la libertad y

las leyes morales. Doble utilidad, tanto práctica como especulativa, que atestigua el acuerdo providencial de nuestras necesidades con nuestras facultades cognoscitivas.

La crítica de la razón, pura ha explicado la posibilidad de la ciencia: trátase ahora de explicar en el mismo sentido la posibilidad de la moral. No inquirimos si la moral es posible, puesto que existe, sino sobre qué reposa y cuál es su significación. Tampoco aquí una sana filosofía puede admitir un punto inicial del conocimiento que no sea la experiencia; pero es necesario analizar esta experiencia.

La idea general que a este respecto suministra la razón común es el concepto de buena voluntad. ¿Es absolutamente empírico este concepto?

Cuando se lo examina, hállase implicada la idea de una ley que debe ser observada por ser ella, sin ninguna mira en las consecuencias que pudieran acarrear las acciones que ordena. Esta ley no es un imperativo hipotético de tal o cual fin a alcanzar: es un imperativo categórico. No puede formularse sino en estos términos: actúa de tal suerte que puedas pretender que la moraleja de tu acción sea erigida en ley universal. Ahora bien, un principio tal no procede de la experiencia, mas lo conocemos *a priori*.

¿Podemos descubrir su origen? Si se investiga a condición de qué puede sernos universalmente obligatorio un principio práctico, se hallará que no debe suponerse ningún objeto o materia como móvil de la voluntad. En efecto, dadas nuestras facultades no hay para nosotros más objetos que los empíricos; la única materia de que disponemos en el orden práctico es el placer o satisfacción del amor propio y el placer no puede suministrar un principio universal y obligatorio. Sólo la intención de nuestra voluntad depende completamente de nosotros y llena las condiciones requeridas. La ley es, pues, un principio meramente formal, que no supone más que a sí misma y a una voluntad libre para cumplirla. Tiene sus raíces en la autonomía de la voluntad.

¿Pero, por lo mismo, no es ilusoria? ¿Separada de las cosas, y relacionada al sujeto, no es puramente subjetiva? ¿Po-

dremos evitar el idealismo en el orden práctico, como lo evitamos en el teórico?

Deducir la ley moral de las condiciones de la experiencia es cosa imposible, puesto que debe descartarse de la determinación moral a todo objeto de experiencia; pero, en cambio, la ley moral misma funda una deducción de la libertad: si debo es porque puedo. Por otra parte, si la razón especulativa ha debido de inhibirse de conocer la libertad, no por eso dejó de admitirla como posible, aún teóricamente; y de este modo la ley moral tiene un punto de apoyo en la realidad de las cosas, tal cual teóricamente nos es conocida, a saber, en esa región de la existencia adonde nos remite el conocimiento de las cosas como fenómenos. Si la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad, ésta suministra a aquélla su *ratio essendi*.

Pero hasta aquí solo alcanzamos un principio, una ley formal, mientras la moral nos ofrece, además, conceptos cuyos dos principales son los del bien y del mal. ¿Podremos llegar a explicarnos estos conceptos? Se trata, luego de haber eliminado toda materia empírica, de extraer una materia nueva del principio supuesto como meramente formal.

La marcha que por fuerza debemos seguir es, en apariencia, paradójal. ¿No es el deber el que se deduce del bien, y nó el bien el que se determina por el deber? Los antiguos en su investigación sobre el soberano bien siguieron el primer camino, (el dogmático), y por lo tanto vinieron, quieras que no, a fundar la moral sobre datos empíricos. No pudo ocurrir otra cosa. Del bien no se puede extraer el deber, si este bien no es el bien moral, y no es tal hasta que no se haya puesto el deber que se quiere deducir. En cambio se puede, por el deber, determinar el bien: se puede por la ley supuesta como primera hallar un objeto adecuado en el mismo mundo sensible, único a nuestro alcance. Pues este mundo sensible, lejos de repugnar a la universalidad que caracteriza a la ley moral está sometido él mismo a leyes universales. El bien será, por tanto, la realización, en el mundo sensible, de una forma de universalidad que pueda ser el símbolo de la razón práctica.

Kant, mediante esta loctrina, rechaza tanto el misticismo como el empirismo. Si el principio de la determinación debe es-

tar apoyado en el mundo de los noúmenos, es en el mundo de los fenómenos donde la moral se realizará y ejercitará. Ni aún el principio mismo de la determinación quedará desvinculado de la naturaleza. Existe un sentimiento que está en la naturaleza y que al mismo tiempo la traspone: es el respeto, afección especial que suscita la idea de la ley en un alma dotada de inclinaciones sensibles al mismo tiempo que de razón. El respeto es el móvil moral. La inclinación que encierra, proveniente de la voluntad, no daña en nada a la práctica desinteresada del deber.

Así se encuentra explicada y definida la moral dada, en todos los elementos que contiene: móviles, conceptos, principios. Aún aquí, bastó haberse remontado de la experiencia a sus condiciones para explicar lo que hay de absoluto en nuestros conocimientos, sin derrogar el principio general de la ciencia y de la filosofía modernas.

Y no solamente la crítica asegura así los fundamentos de la moral, sino también, desde el punto mismo adonde la llevó esta investigación, descubre el origen y la razón de sus creencias religiosas. La razón ordena el entero cumplimiento del deber, y exige la unión de la virtud y de la felicidad. ¿Cómo es posible la realización de tal objeto?

La necesidad de responder a esta pregunta, nos conduce a proposiciones teóricas no demostrables como tales, más ligadas inseparablemente a verdades prácticas de un carácter absoluto. Kant llama a estas proposiciones *postulados*. Establece tres:

1. *La libertad*: es necesaria para que el hombre pueda determinarse, fuera de toda atracción sensible, según las leyes de un mundo meramente inteligible. Claro que no interviene en el curso de los fenómenos, los que dejarían de ser objetos de experiencia, si la causalidad fuese violada. Pero existe absoluta en el mundo de los noúmenos, donde funda la personalidad, donde crea en cada uno de nosotros un carácter inteligible, del que es símbolo empírico nuestro carácter.

2.º *La inmortalidad*: es necesaria para que pueda realizarse el progreso indefinido, sin el cual la perfecta adaptación de nuestra voluntad a la ley moral resulta inconcebible.

3.º *Dios*: es necesario para establecer entre la moral y la razón ese acuerdo que la razón exige; acuerdo cuyo principio ninguna de ambas contiene.

La moral conduce de tal suerte a la religión, no como una ciencia teórica que explicara las naturalezas de las cosas, sino como a un conocimiento de nuestros deberes en tanto que mandatos divinos.

Es así como la crítica, siguiendo su marcha, restablece poco a poco todas las existencias suprasensibles que había derribado. ¿Se contradice en eso? De ningún modo, puesto que no toma ya esas existencias en el mismo sentido. La crítica de la razón pura ha mostrado que tales objetos no son teóricamente cognoscibles, es decir, no lo son mediante intuiciones que los determinen. Este resultado subsiste. Pero la crítica no nos prohibía, al contrario, nos permitía, nos solicitaba concebir objetos superiores a la experiencia. Por otra parte, la crítica de la razón práctica no nos descubre el mundo que nos estaba vedado por la crítica de la razón pura, no nos da la intuición, mas nos muestra ligados a la existencia del deber los objetos sobre quienes no podía pronunciarse la razón teórica. No nos lleva a decir: Es cierto que hay un Dios y una inmortalidad; sino: Yo quiero que haya un Dios; yo quiero que mi ser sea, bajo un aspecto, libre e inmortal. Hé ahí no una ciencia, mas una creencia racional, pura, práctica. Ni podemos ver el objeto, ni podemos deducirlo de lo que vemos; sólo podemos concebirlo. ¡Feliz impotencia! Pues si estuviésemos en posesión de la facultad que nos falta, en lugar del deber que temp'a y ennoblece, estarían Dios y la eternidad con su magestad terrible, y, por el temor que nos inspirarían nos veríamos reducidos al estado de fantoches, gesticulando convenientemente pero faltos de vida y de valor moral. La misteriosa sabiduría merced a la cual existimos no es menos admirable en los dones que nos rehusó que en los que nos acordó.

La crítica ha podido explicar la existencia de la ciencia y de la moral. Para agotar los diversos órdenes de nuestros conocimientos falta examinar las nociones de gusto y de fi-

nalidad ¿La experiencia podría suministrar el principio y la medida?

El dato experimental que aquí está en juego es el juicio; no es ya el juicio determinante, que va de lo general a lo particular, sino el juicio reflexivo, que se eleva de lo particular a lo general.

Este juicio es el que afirma, en la naturaleza, la existencia no sólo de leyes en general sino también la de determinadas leyes. Requiere un principio especial que por fuerza es el siguiente: Así como las leyes universales de la naturaleza tienen su fundamento en nuestro entendimiento que los prescribe a la naturaleza, así también, en lo que a leyes empíricas y particulares se refiere, ocurre todo como si estas leyes fuesen dictadas por un entendimiento que se propusiera hacer inteligible y objetivo el detalle mismo de los fenómenos. La razón de las leyes particulares pueden buscarse sea en acuerdo de las cosas con nuestra facultad de conocer, vale decir en lo bello, sea en el acuerdo de las cosas entre sí, vale decir en la finalidad.

La apreciación de lo bello no podría explicarse por la sola sensación, como lo quiere el inglés Burke. Lo bello no es lo agradable; es el objeto de un verdadero juicio. Más tampoco se explica por la sola razón como pretende el wolffiano Baumgarten. Lo bello no es lo perfecto; no reside en la forma del objeto ni en su materia, y si place lo hace sin propender a ello, por su sola armonía, por una especie de finalidad sin fin: en una palabra, participa del sentimiento. ¿El juicio del gusto — formado *a priori* y subjetivo al mismo tiempo — de dónde puede provenir?

Sólo se explica como cooperación de un sentido común estético, o facultad de percibir un acuerdo entre nuestra facultad sensible de conocer y nuestra facultad intelectual. Son bellos aquellos objetos en presencia de los cuales la imaginación — de por sí — resulta satisfacer a nuestro entendimiento. Lo bello es el sentimiento de un juego de nuestras facultades, análogo al juego físico en el que la observancia espontánea de una regla libremente establecida en nada impide la libre manifestación de la actividad. Lo bello, por consiguiente, no reside sino en nosotros, no hay más origen ni más regla que el sentido

especial en que se reconcentran la sensibilidad y el entendimiento.

Es menester distinguir lo sublime de lo bello como una especie distinta de un género común. Mientras que el objeto bello es la adecuada realización sensible de la idea, el objeto sublime es la derrota de la imaginación que se agota en vanos esfuerzos para representar una idea que la supera. De lo infinito no hay imágenes, sino símbolos. El fondo, pues, de lo sublime como de lo bello no puede ser más que nuestra naturaleza suprasensible, a la vez que la necesidad de un acuerdo entre la naturaleza y nuestra naturaleza sensible.

¿Pero el resultado de este análisis no es negar al juicio todo valor objetivo? Así sería, si la objetividad de lo bello debiera consistir para nosotros en una propiedad de las cosas en sí; pero una objetividad tal es una quimera. El sentido del gusto que hemos aislado tiene un alcance objetivo, en tanto que sólo él hace inteligible el carácter de belleza que atribuimos a los objetos, y que en tanto que este sentido mismo debe ser considerado como idéntico en todos los seres dotados de una sensibilidad y de un razonamiento discursivo. La universalidad de la facultad basta para fundar la objetividad de la operación.

Si consideramos ahora las cosas del gusto y especialmente el arte, cuya existencia nos está dada, nuestra doctrina proveerá la teoría. El arte es un producto de la inteligencia y debe parecer un producto de la naturaleza; tiene un fin y debe parecer no tenerlo; observa reglas escrupulosamente y las observa sin denotar esfuerzo. Todos estos caracteres se explican, desde el momento que hay en el hombre una facultad por la cual, el entendimiento, que piensa y regula, coincide con la imaginación, que ve, siente e inventa. El origen del genio se descubre en la esencia general del hombre. También se nota que las artes son más elevadas a medida que su objeto es más humano.

La idealidad de lo bello es, además, la única doctrina que permita resolver la antinomia a que da lugar el juicio del gusto. Se discute sobre lo bello y sin embargo no se lo puede explicar por demostración. Esto sería incomprendible si lo bello correspondiera a las cosas en sí. Pero, por otra parte, lo bello no

podría estar — como el espacio y el tiempo — encerrado en el mundo sensible. Se discute acerca de lo bello y se está al mismo tiempo en la imposibilidad de demostrar nada, porque el juicio del gusto reposa sobre un principio que participa a la vez del concepto y de la intuición, sobre un concepto indeterminado: el concepto del fondo suprasensible de los fenómenos. Lo bello es el símbolo del bien moral, y hacia ese bien, obscuramente, nos dirige el gusto.

El segundo principio de las leyes naturales particulares se extrae de la finalidad. ¿Existen realmente en la naturaleza armonías que no pueda explicar el mecanismo o sistema de las causas y de los efectos?

Siempre que la finalidad no sea sino exterior y no consista sino en la utilidad de un ser respecto a otro, la explicación mecánica es satisfactoria pues es necesario que el acuerdo de los seres entre sí sea la regla de la naturaleza. Pero existe un caso en que la finalidad, siendo interna, no puede ser explicada por los azares del mecanismo: es el caso de los seres organizados. Lo vivo se produce a sí mismo — ya sea como especie, ya sea como individuo — estando las partes condicionadas por el conjunto que debe resultar. El efecto es la causa de su causa; la causa, el efecto de su efecto. Una tal relación sobrepasa al mecanismo, un tal ser es fin al mismo tiempo que producto de la naturaleza. ¿Cómo es posible eso?

En vano el dogmatismo intenta responder, sea por el hilezoísmo, que hace inteligente a la naturaleza, sea por el teísmo, que implanta la acción de la inteligencia en el tejido de los fenómenos: el primero presta a la materia cualidades que repugnan a su esencia; el segundo pretende vanamente penetrar los designios de Dios. La organización, finalidad interna, no es cognoscible en su causa. La finalidad para nosotros no puede ser más que un ideal: es nuestro modo de considerar cierta clase de fenómenos.

¿Una doctrina tal constituye un resultado meramente negativo? De ningún modo.

Ya es saber algo de la naturaleza el conocer que en ciertos productos suyos nos es incognoscible. Este principio, tanto en su alcance restrictivo como en su alcance positivo, nos

instruye. No es constitutivo, es regulador. Con este título es de utilidad para la ciencia. Si no hace inteligible la producción de las cosas suministra anticipaciones que ayudan a encontrar las leyes particulares de la naturaleza. Enciende faros en el infinito.

En lo que concierne a la metafísica sólo una concepción tal permite evitar la antinomia tradicional del mecanismo y de la teología. Sobre el terreno del ser en sí, donde los dos sistemas están colocados, ni el primero puede explicar lo que él llama la ilusión de la finalidad, ni el segundo puede probar que su explicación trascendente es necesaria. El principio de las causas finales, en cambio, se hace inobjetable, desde el momento que no es sino un punto de vista respecto a las cosas.

Además, abre a nuestra concepción ya que no a nuestro conocimiento, una perspectiva acerca de lo absoluto mismo. ¿De qué manera, en efecto, llegamos a suponer la idea de fin como causa de un fenómeno? La imposibilidad en que nos hallamos de deducir lo particular de lo universal proviene de estar separados en nosotros el entendimiento y la intuición; nuestros conceptos son vacuos, y nuestras intuiciones impotentes para enlazarse en leyes. ¿Cómo, pues, afirmar la existencia de leyes particulares? El problema se resuelve de la siguiente manera: Nosotros concebimos que esta dificultad no existiría para un espíritu en quien el entendimiento estuviese unificado con la sensibilidad, para un entendimiento intuitivo. Un espíritu así, en lugar de ir de las partes al todo como nuestro entendimiento discursivo, y de ver—por consiguiente—en el todo un resultado contingente, iría del todo a las partes y vería sin dificultad a éstas en su conexión necesaria. Para ese ser coincidirían mecanismo y finalidad. Ahora bien: una vez concebida una tal inteligencia nuestro entendimiento, para aproximarse a su manera, sustituye al todo la idea del todo, y coloca esta idea delante de sus intuiciones como causa de las relaciones especiales que las unen. Al empleo de la noción de fin está, de este modo, ligada la concepción de un entendimiento intuitivo como fundamento, posible en lo absoluto, del conjunto de armonías de la naturaleza.

Esta deducción del juicio teleológico determina el uso que de él debemos hacer.

En lo que concierne a la explicación de los fenómenos de la naturaleza, tenemos el derecho de colocarnos — cuanto nos sea posible — en el punto de vista mecánico; pero no siempre podemos hacerlo con igual éxito. El hecho vital nos opone un obstáculo invencible. No podríamos representarnos a los cuerpos vivos como habiéndose derivado de la naturaleza inorgánica. No es inconcebible, sin duda, que de una común materia primitivamente organizada hayan salido todos los cuerpos vivos por cambios puramente mecánicos. Al mecanismo, en este sentido, correspondería la explicación de las cosas y a la teleología, el origen. Y de hecho la comparación de las formas orgánicas deja conjeturar el parentesco de todos los seres vivos, y permite esperar, por débil que la esperanza sea, que será posible reducirlos a un origen común. Se podría entonces representarse la matriz de la tierra engendrando primero criaturas mal adecuadas a sus condiciones de existencia; luego a estas criaturas perfeccionándose de generación en generación, hasta que, finalmente, la creadora, solidificada, osificada, limitara sus producciones a un determinado número de especies netamente definidas, en adelante inmutables. He ahí una brillante hipótesis de la razón; pero, aparte de que por ahora la experiencia no parece autorizarla, no excluiría el hecho vital en modo alguno; reclamaría, al contrario, la vida primordial de la matriz universal.

En lo que concierne a la concepción general del mundo, tenemos el derecho de llevar a término con el pensamiento la unificación a que tienden los conceptos teleológicos, siempre que coloquemos este fin supremo fuera de los fenómenos sensibles. Y como este fin no puede ser sino un ser que tenga en sí mismo el objeto de su actividad, capaz, por consiguiente de establecer fines y de valerse de la naturaleza como medio, sólo el hombre — no en tanto que porción de la naturaleza, mas en tanto que inteligencia y voluntad — puede ser la finalidad del universo. No hay que pedir a la naturaleza, con Rousseau, la satisfacción de nuestras inclinaciones: no está hecha para procurárnosla y nos traicionará; pero no defraudará la esperanza

de quien, mediante ella, se esfuerce por realizar el bien moral.

Por lo que hace a la concepción de Dios, como principio de la finalidad, no en vano los hombres, siempre, han sido conmovidos por el argumento de las causas finales. Este argumento expresa excelentemente la impresión del hombre ante el orden de la naturaleza, la aspiración hacia un algo que la supere. Hay que hablar de él con respeto pues es el argumento más persuasivo, el más popular, el más eficaz de todos. Pero para que sea realmente sólido y benéfico es menester que se lo entienda en su sentido verdadero. Quien nos está revelado por el mundo no es Dios como arquitecto, sino como condición de un acuerdo de la naturaleza con la moralidad. Buscando cuales atributos debe tener para llenar su cometido nos formamos una teología moral que nos conduce a una religión, moral también ella.

IV. — LA DOCTRINA METAFÍSICA

La crítica no es la abolición de la metafísica, es una introducción a la metafísica como ciencia. En la realización del plan que a este respecto se traza, el camino a seguir es el mismo que inauguró el ilustre Wolff. Se sabe que la lógica trascendental no rompe los cuadros de la lógica general, los llena. La metafísica cambiará de significación sin cambiar de forma.

La razón humana es legisladora de dos maneras: por su entendimiento, en el dominio de la naturaleza; por su voluntad, en el dominio de la libertad. De donde la idea de una doble metafísica: la de la naturaleza y la de las costumbres. No hay otra.

Kant trata primero la metafísica de la ciencia de la naturaleza (1).

Sólo la materia corporal, única durable, puede dar lugar a una metafísica. Esta busca desde luego, entre los datos sensibles o propiedades de la materia, un objeto a quien sean aplicables las leyes sintéticas del entendimiento. Lo halla en el movimiento. Una vez hecho este único préstamo a la naturaleza la metafísica sigue su marcha procediendo *a priori*.

(1) Fuentes: «*Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*»; «*Pasajes de los principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza o de la física*».

Determinado por la sola noción de cantidad, el movimiento no es más que una magnitud en el tiempo y en el espacio: no implica aún causa de producción o de modificación. En este sentido da lugar a la *phoronomía*, que hoy llamamos cinemática.

Determinado, además, según la noción de cualidad contiene una magnitud intensiva o fuerza, como causa de su existencia y de nuestras afecciones sensibles. La teoría de la fuerza es la *dinámica*, punto esencial de la metafísica kantiana. Admitimos tantas fuerzas cuantas es necesario suponer para distinguir los movimientos en línea recta, por consiguiente, una fuerza de repulsión y una fuerza de atracción. De la primera resulta la divisibilidad hasta lo infinito; de la segunda, una limitación de la primera. Estas dos fuerzas son solidarias: la solidez, agregada por los newtonianos a la atracción, supone una fuerza repulsiva, a menos de ser una cualidad oculta. La materia resulta del equilibrio de ambas.

Determinado por la noción de relación, la materia se reviste de propiedades, que estudia la mecánica propiamente dicha. En este dominio Kant establece la ley de la persistencia de la sustancia material, la ley de la inercia, la ley de la acción y de la reacción.

En fin, por lo que a la modalidad concierne, se trata de saber cuales son las reglas que sigue nuestro espíritu cuando distingue el movimiento posible, real o necesario: la *fenomenología* se ocupa de ello. El movimiento rectilíneo no es sino posible y pertenece a la foronomía; el movimiento curvilíneo es real y pertenece a la dinámica; el movimiento concebido como comunicado por un motor a un móvil, está necesariamente determinado en lo que respecta a la existencia y la rapidez, y pertenece a la mecánica.

De estos principios metafísicos intentó Kant pasar a la física misma. La física estaría constituida como ciencia si se consiguiera determinar *a priori* las fuerzas que producen la sensación. Pues bien: de la crítica resulta que estas fuerzas, estando ligadas a la vida del espíritu, deben ser, en definitiva, de la naturaleza del espíritu. No pueden ser sino la acción ejercida sobre nuestro yo empírico; por nuestra espontanei-

dad, es decir por nuestro entendimiento. Y porque esta acción es trascendental, ocurre que, tratando de representarnos la causa de nuestras sensaciones, nos imaginamos cosas situadas fuera de nosotros en el espacio. Por consecuencia, el principio de la deducción de las especies materiales está entre nuestras manos: no es más que el principio de las funciones del sujeto mismo. En este sentido Kant emprende, a la luz de las categorías, la deducción de las diferentes especies de fuerzas, de la materia primera o éter, de las bases o materias específicas. Y probablemente hubiese llegado a una deducción racional del sistema del mundo, tal como Newton lo había establecido.

La segunda y última parte de la metafísica es la metafísica de las costumbres.

En el orden moral como en el físico, el método tiene por misión el colocar determinadas condiciones empíricas bajo las leyes de la razón y deducir de eso el sistema completo de leyes fundamentales. La legislación moral tiene un doble objeto: la acción y su móvil. El acuerdo de la acción con la ley es la *legalidad*; el acuerdo del móvil, la *moralidad*. De esta distinción resulta la división de la metafísica de las costumbres en teoría del derecho y teoría de la virtud.

El derecho es el conjunto de condiciones universalmente requeridas para que el libre arbitrio de uno se concilie con el de los demás. El libre arbitrio exterior es respetable, porque es la forma de la libertad moral, que no se realiza sino por la acción, y la acción implica una relación con un algo exterior. De esta manera, la ciencia del derecho es distinta de la moral pero depende de ella.

Dos teorías esenciales presiden el desarrollo de la teoría del derecho: 1.º, el derecho reposa exclusivamente sobre la naturaleza suprasensible del hombre, en tanto que ella está manifestada en el tiempo, es decir, sobre la dignidad personal; 2.º, la coacción legal es legítima en tanto que es necesaria para suprimir los obstáculos que una voluntad puede oponer arbitrariamente al desenvolvimiento de las otras. Las consecuencias de estos principios son las siguientes:

En lo que concierne al *derecho privado*, corresponde necesariamente a todo hombre la parte de libertad compatible con la de los otros hombres. Mas aquí no puede tratarse sino de la libertad considerada en su existencia exterior. Esta manifestación exterior de la libertad es lo que se llama *posesión*.

Hay tantas especies de derecho cuantas son las de la posesión.

La primera tiene alcance sobre las cosas y da lugar al *derecho real*. Este derecho no es una relación entre el propietario y la cosa, sino una relación entre personas. ¿Cómo puede ser legítima la realización? Por una parte la posesión en común es el derecho primitivo; por otra parte el hecho dado es la propiedad individual. Habría aquí una antinomia insoluble si se tuviera la posesión en común por un hecho que hubiese existido históricamente. Pero no es un hecho, es un mandato de la razón.

El hecho actual no va pues contra una realización previa de la justicia. Es, hasta nueva orden, la única realización efectiva del principio que atribuye las cosas a las personas. Para devenir jurídico debe ser sancionado por un contrato entre las voluntades: toda apropiación, en el estado natural, no es más que provisoria.

La segunda especie de posesión tiene alcance sobre las acciones de las personas y da lugar al *derecho personal*. Este derecho se realiza por el contrato, cuyo valor reside en la estabilidad y simultaneidad de las voluntades suprensibles.

La tercer especie de posesión alcanza a las personas mismas y da lugar al *derecho personal real*. Su dominio es la familia. ¿Cómo una persona puede llegar a ser una cosa? Habría aquí una contradicción intolerable, si el poseedor de la persona no restituyera a ésta su dignidad dándose él a su vez, restableciendo por un acto de libertad el orden moral amenazado por la naturaleza. De tal manera, el matrimonio es la única relación legítima de los sexos porque sólo él salva la dignidad de la mujer.

En lo que atañe al *derecho público o civil*, Kant sienta como principio el de que, siendo la guerra estado natural de los hombres, es necesario constituir una sociedad civil para hacer posi-

ble un régimen de derecho. Las leyes que crean un tal régimen se dividen en *derecho político*, *derecho de gentes* y *derecho cosmopolita*.

El derecho político reposa exclusivamente sobre la idea de justicia. La soberanía pertenece primitivamente al pueblo; el estado no puede resultar sino de un contrato por el cual los hombres abandonan su libertad natural para volverla a encontrar intacta en un régimen legal. Pero este contrato no es un hecho histórico, es una idea de la razón: es el punto de vista en que deben colocarse, durante la comisión de sus respectivas tareas, el legislador y los ciudadanos. Por consiguiente, debe obedecerse al poder sin escrutar su origen. Por viciosa que una forma social sea, no constituye una decadencia de un primordial estado de justicia, sino, al contrario, es el grado de realidad que pudo alcanzar en el tiempo la idea del derecho. Es legítimo mejorarla por reforma; no es legítimo trastornarla por revolución.

Si tal es su principio, el Estado tiene por misión garantizar los derechos naturales del hombre. No se ocupará de las costumbres sino en cuanto interesen al orden público. Respetará las creencias religiosas, pero se opondrá a una influencia política de las iglesias. Tiene derecho a abolir todos los privilegios que no constituyen más que hechos sin fundamento racional.

La realización de la idea del Estado exige la división del poder en legislativo, ejecutivo y judicial. El legislativo es el principal. Debe ser la expresión cabal de la voluntad colectiva. El gobierno es más o menos despótico, según la medida en que se separe del sistema representativo. La república, forma racional ideal, es un gobierno representativo en sus tres poderes. En la práctica Kant, como súbdito afecto a Federico, admite un régimen autocrático en que el poder, gracias a la generosidad del príncipe, se conforma a los principios filosóficos del derecho.

Apoyado siempre en la idea de justicia, Kant funda el derecho penal no sobre la utilidad, sino sobre la remuneración, y, contra la sensiblería de Beccaria, defiende la pena de muerte.

El derecho de gentes extiende a los Estados, salvo ciertas modificaciones, las relaciones que el derecho público establece entre los individuos. Su condición primitiva no es un régimen de derecho, es la guerra. Para que entre ellos se establezcan relaciones jurídicas es menester que lleven a cabo y mantengan — según la idea de un contrato originario — una alianza o federación por la cual se comprometan a no inmiscuirse los unos en las discordias intestinas de los otros y a protegerse mutuamente contra los ataques exteriores.

Finalmente, el derecho comopolita asegura a cada hombre la facultad de entrar en comunicación con todos. Las naciones deben permitir a los extranjeros el acceso. La colonización es un derecho. Sin embargo, no debe violar ningún derecho adquirido: no está permitido ser injusto, así fuese para extender el dominio de la justicia.

El derecho se aproxima indefinidamente a la moral sin poderla alcanzar. Exige que la regla de nuestras acciones exteriores pueda ser erigida en ley universal: la moral profesa la misma exigencia en lo que se refiere a la máxima mismo, al principio interno de nuestras acciones. Los deberes de la virtud difieren, pues, de los del derecho, ya sea por el objeto en cuanto determinan la intención y no el acto, mientras que los deberes del derecho determinan el acto y no la intención (lo que se expresa diciendo: éstos son estrictos, aquéllos son laticios); ya sea por el motivo, en cuanto que el sujeto se los impone a sí, mientras que los deberes del derecho están impuestos por una coacción exterior.

¿Cuáles fines son deberes al mismo tiempo? No puede haber más que dos: la propia perfección y la felicidad de los demás. Frente a mí mismo no debo tener en vista la felicidad, sino la perfección; frente a los otros debo tomar por meta la felicidad y no la perfección. En efecto, ni yo puedo hacerme feliz, ni puedo llevar a cabo la obra de voluntad de los otros; en cambio, me concierne la determinación de mi voluntad y, también, la condición de los demás hombres.

El detalle de los deberes no comprenderá nada que se refiera a la familia o al Estado. Kant no ve en estas comunidades sino relaciones jurídicas: por tanto, agotó a ese respecto

el asunto en la teoría del derecho. La moral será esencialmente individual y social.

Nosotros no tenemos más deberes que los para con nosotros mismos y los para con los demás hombres; no tenemos deberes hacia Dios o hacia los animales, pues no podemos estar obligados sino hacia personas que sean para nosotros objetos de experiencia, y una u otra de ambas condiciones falta a los seres que nos son superiores o inferiores.

El respeto de la dignidad humana, en uno y en los demás, tal es el deber por excelencia. Este deber no admite condiciones ni temperamento; es absoluto e inmutable. En cuanto al amor del prójimo y otros sentimientos benévolos en general, no pueden ser objeto de un deber, sino en el caso que se trate de benevolencia activa y no de simpatía, complacencia o amor patológico. De estos principios derivan máximas cuales las siguientes: No dejéis que vuestro derecho sea pisoteado impunemente. No contraigáis deudas sin suministrar garantía. La mentira, tanto exterior como especialmente interior, es un suicidio moral. La bajeza es indigna del hombre; el que se arrastra como un gusano no puede lamentarse si lo aplastan. La violación del deber de amor no es más que un pecado, la de los deberes de respeto es un vicio, porque en este caso el hombre es ofendido, mientras que en aquél no. La gimnástica moral no es una mortificación, es la voluntad que se ejercita en dominar las inclinaciones, a fin de no ser molestada cuando se regodea con su libertad reconquistada.

A continuación de la metafísica de las costumbres sigue naturalmente la religión (1), no como supuesta, sino como llamada por la moral. La religión consiste en encarar las leyes morales como si fuesen mandatos divinos. No podría aumentar nuestros conocimientos — ya sea de Dios, ya de la naturaleza — ni debe proponérselo: su único objeto es acrecentar el ascendiente de la ley moral sobre la voluntad.

Entendida así está conformada a la razón, y ésta la sanciona. Pero las religiones positivas agregan a la ley y a los postulados morales, elementos tradicionales y estatutarios; nos

(1) Fuente; «*La religión en los límites de la pura razón*».

importa saber en qué medida esta parte adicional puede ser legitimada por la razón.

Si consideramos la religión cristiana, excelente forma de la religión, hallamos cuatro ideas esenciales: la del pecado original, la de Cristo, la de la Iglesia y la del culto. ¿Cuál es el valor de esas ideas?

El dogma del pecado original encierra una verdad filosófica. Hay en nosotros dos caracteres: el carácter empírico y el carácter inteligible. Los vicios de uno de ellos, al atestiguar una innata inclinación al mal, denotan una falta radical del otro. Esta falta consiste en derribar el orden que debe reglar las relaciones de la sensibilidad con la razón, en poner ésta al servicio de aquélla. La moralidad no puede ser, para la persona que ha cometido tal falta, más que una conversión, que un nuevo nacimiento, como la teología cristiana lo indica. En este sentido el dogma está justificado.

También la idea de Cristo es aceptada por la crítica, si por Cristo entendemos el ideal de la persona humana. Este ideal desciende del cielo a la tierra, sin duda que no históricamente pero en el sentido de que perteneciendo al mundo inteligible se manifiesta en el mundo sensible. Este ideal nos redime; pues, mientras el castigo correspondía al hombre culpable, es el hombre convertido por el ideal, el nuevo hombre, quien lucha y sufre por separar al antiguo del mal. El bueno carga con los pecados del malo y se presenta ante el juez.

La Iglesia también es reconocida por la razón en tanto que es una asociación cuyos miembros se fortalecen mutuamente en la práctica del deber, por el ejemplo y por la declaración de una común convicción moral. En sí misma es única, como la fe racional; pero la debilidad humana quiere que a esta fe se agreguen, para hacerla sensible, dogmas históricos diversos que pretenden tener origen divino. De ahí una multiplicidad de iglesias y el antagonismo de los ortodoxos y los herejes. La historia de la Iglesia tiene por sola materia la lucha de la fe racional con la fe positiva, y el término a que tiende es la desaparición de esta última ante aquélla.

En fin; el mismo culto es racional siempre que se lo coloque en la intención moral y en la realización de esa intención.

Todo lo que el hombre cree poder agregar a la virtud para honrar a Dios no es sino falso culto y práctica vana. El valor ilusorio atribuido a este falso culto tiene por consecuencia la dependencia del laico respecto a la Iglesia, y los males que nacen de tal dependencia, cuales la hipocresía y el fanatismo. La fe positiva que la Iglesia ordena tiene por real objeto hacerse superflua. La fe ha sido necesaria como vehículo y sigue siendo útil mientras la humanidad es menor. Pero cuando para los hombres suena la hora de la emancipación, el andador de las tradiciones no es más que una cadena. El eclesiástico mismo, que como ministro, está ligado a los símbolos, tiene, como sabio, el derecho a examinar los dogmas. Decretar la inmovilidad de la fe estatutaria sería un atentado contra la naturaleza.

Emilio Boutroux.

(Traducción de Gregorio Halperin.)

(Concluirá.)