

KANT

(Conclusión)

V. — LAS APLICACIONES DE LA DOCTRINA METAFÍSICA (1)

La preocupación constante de Kant es alcanzar la realidad concreta y la práctica. Sus principios, extraídos por el análisis metafísico del dato mismo, deben, racionalmente, reconstituir y gobernar el dato. En el orden material, busca el pasaje de la metafísica a la física; del mismo modo, en el orden moral redesciende de la idea a la acción.

A este respecto, su principal tema es la historia de la humanidad. Se propone no ya describir, sino deducir sus principales fases. Al efecto distingue la historia natural y la historia moral del hombre. Ésta arranca de aquella.

Por lo que a la historia natural concierne, Kant trata la cuestión de las razas. ¿Hay entre las razas humanas una separación tal que una de ellas tenga el derecho de reivindicar para sí sola la dignidad de hombre y de reducir las otras a esclavitud? La consideración se resuelve por la cuestión del origen. Entre los individuos de todas las razas la fecundación es posible, pues tienen un mismo origen y no forman más que una especie. Las razas son variedades estables, inalterables a tra-

(1) Fuentes: 1.º, obras relativas a las razas humanas, a la geografía física, etc., de 1775, 1785, 1788, 1802-3; obras relativas al progreso moral, de 1784, 1785, 1786, 1793, 1795, 1798; 2.º, «De la pedagogía», «La disputa de las Facultades».

vés del cruce y del trasplante. Se han diferenciado por vía de adaptación a condiciones climatéricas. Como hay cuatro climas, hay cuatro razas: la blanca, la amarilla, la negra, la roja. Las causas externas han desempeñado en la formación de estas razas un papel indispensable, pero no hubiesen podido, de por sí, producir los cambios estables; no hicieron más que desarrollar las disposiciones internas de la especie. La verdadera causa de las razas, es la aptitud del hombre para adaptarse a las condiciones exteriores.

Contra los ataques de G. Forster, que quiere explicar la vida por las solas causas geológicas, Kant sostiene, a partir de 1788, la necesidad de un principio especial inmaterial, como único conforme con las exigencias de la crítica. Atribuir a la materia una facultad de organización que la observación no podría descubrir es abandonar el hilo conductor de la experiencia. Indudablemente, la explicación de Forster no es absurda ni imposible, pero excede nuestros medios cognoscitivos. No hallamos finalidad sino en nosotros, en nuestra actividad consciente: nada nos autoriza admitir en una cosa inconsciente la facultad de actuar en vista de un fin. No sabemos qué causa la vida; pero, nosotros la explicamos por la finalidad: tal el punto de vista crítico.

Mientras que la historia natural del hombre se remonta a su origen, la historia moral considera su fin. La filosofía de la historia halla su principio en la idea de este fin, así como la filosofía natural lo halla en la idea de atracción. Por tanto, el desarrollo de la razón, que es lo esencial del hombre, no puede tender sino al establecimiento de un régimen de libertad, es decir, a la realización de la justicia. Son pues las fases de la realización de la justicia lo que el historiador debe hallar en los hechos. La historia comienza en el momento que el hombre llega a ser un ser moral, vale decir, en el momento que en lugar de actuar por instinto actúa por voluntad. Su estado primitivo era la inocencia; su sede, el paraíso. No se distinguía de la naturaleza, en la cual su voluntad estaba sumergida. El despertar de su voluntad se manifestó por un deseo de dominación, por un acto de orgullo, por una rebelión contra la naturaleza, a la que estaba unido. El pecado original es la

primera etapa de la libertad. Desde entonces comienza para el hombre una vida nueva. Para dominar la naturaleza le es forzoso trabajar. Del trabajo nacen la discordia, la sociedad, la propiedad, la desigualdad civil: al estado natural ha sucedido la civilización. ¿Qué vale esta nueva condición? Si la actividad humana no tuviese otro fin que la felicidad individual, Rousseau habría tenido razón de soñar el retorno al paraíso de la inocencia. Pero lo que el hombre quiere es ser libre, y la libertad efectiva no se halla sino en el acuerdo desinteresado de las voluntades, sobre el terreno de la razón. Por lo tanto la civilización, conflicto de voluntades, es el antecedente necesario de su reunión. El reino de la justicia, donde es creada la armonía moral, constituye la tercera fase de la historia universal.

Para realizar este progreso de la libertad, la voluntad no está abandonada a sí misma. Es ayudada por la naturaleza, y, por consiguiente, este progreso es constante y tiene el carácter de una ley natural. Ley bienhechora, ley necesaria: pues si el hombre creyese que con él perecen sus obras completamente ¿cómo podría alimentar un serio deseo de trabajar para bien de la humanidad? La naturaleza incita al hombre a salir de la naturaleza y aguijonea su libertad. Es una artista, es una providencia que del mal sabe extraer el bien. Hace a los hombres egoístas y violentos, y la violencia engendra la guerra, pero la guerra provoca un régimen jurídico. Separa a los hombres por diferencias de constitución, de lengua, de religión; pero estas diferencias hacen imposible una dominación universal. Mientras que el mal tarde o temprano sucumbe a la contradicción que encierra, el bien que la razón substituye, una vez establecido, se mantiene y acrecienta, gracias a su acuerdo consigo mismo, pues la lógica es la fuerza suprema. El hombre, desde luego, desea la unión, y cree desearla, pero la naturaleza sabe más que él lo que le conviene y ella quiere la guerra.

El primer objeto de esta colaboración de la naturaleza y de la voluntad es el establecimiento del estado racional, combinación de la libertad y de la legalidad. El segundo objeto es el establecimiento de un consejo anficciónico de los pueblos,

que mantenga segura la paz. Sin tal institución la humanidad no puede marchar hacia su fin. La guerra es una vuelta al estado de la naturaleza. En el ideal de la razón está incluida la idea de la paz eterna. Si este objeto no es realizable, tiene razón Rosseau cuando predica el retorno al estado salvaje: más vale la barbarie que la cultura sin moralidad.

¿Pero no es ésta una concepción teórica? ¿Entrará el hombre real en estas miras? No ha demostrado Hobbes que el hombre real no es movido más que por intereses, no por ideas? Es menester rechazar enérgicamente tal doctrina; no debe dejarse creer que lo que es bueno en teoría haya de ser siempre imposible o malo en la práctica. En verdad, lo no práctico es el poder sin límites que Hobbes confiere a los soberanos y la rebelión que admite en los súbditos. Ciertamente los intereses en el estado deben tener su lugar ¿pero se deduce de ello que han de excluirse los principios? ¿No se puede ser a la vez prudente como la serpiente y simple como la paloma? Para quien se precave del idealismo tanto como del empirismo, lo real y lo ideal, lejos de excluirse se atraen y la política cesa de ser incompatible con la moral. Existe un medio práctico de acordar la una con la otra: la publicidad. Todo el que crea ser útil a su país debe buscarla, pues sólo la soporta lo que está conforme a justicia. La universalidad, aquí como por doquier es el punto de contacto de lo real y lo racional, la forma y marca de la verdad.

Según esta teoría ¿en qué fase de su historia se halla la especie humana? En la de las luces (*Anfklaerung*). Lo que la caracteriza es la emancipación de la inteligencia. El hombre, meditando sobre sí mismo ha constatado una contradicción entre su naturaleza racional y su situación de menor: se esfuerza por libertar su razón. *Sapere aude*, tal es su divisa.

En cuanto al medio con que debe realizar el progreso de las luces, no podría ser el trastorno de las instituciones políticas, la revolución, que no hace más que substituir nuevos prejuicios a los antiguos. Corresponde a la sola reflexión personal el hacer realmente ilustrado a un hombre. La condición del progreso de las luces consiste así en la libertad de pensar y de publicar su pensamiento.

¿Cómo se conciliará esta libertad con los derechos del Estado? A este respecto es menester distinguir en cada hombre al ciudadano de una comunidad restringida y al ciudadano del mundo. En las relaciones con los miembros de su comunidad el hombre está obligado a someterse a los estatutos que la rigen, pero como ciudadano del mundo es libre. A título de tal, habla desde la cima de su razón para la universalidad de seres razonables, mientras que como ciudadano de un Estado limita su acción a un tiempo y un espacio particulares. Identificándose con lo universal es como la voluntad conquista la libertad. Cada ciudadano, pues, pagará el impuesto sin resistirse, pero conservará el derecho a discutirlo. El profesor respetará, como funcionario, los símbolos admitidos en su país; pero, como sabio, tendrá derecho de crítica sobre toda doctrina. Mediante estos principios quedan netamente definidos los derechos de los legisladores así como los de los ciudadanos..

De este modo, bien que manteniendo en la historia moral del hombre el acuerdo de la naturaleza y la libertad, Kant no trata de hacer resultar el progreso del simple desarrollo de potencias naturales. En la teoría leibnitiana de Herder es, según él, radicalmente falsa. En la naturaleza reside el medio; pero el fin, fuente de progreso, no puede provenir sino de la razón moral, superior a la naturaleza. Por eso es que el ideal moral no podrá jamás ser expresado por el individuo como tal. Sólo en el todo de la humanidad podría hallar su representación. La verdadera historia es necesariamente universal. Ciertamente el individuo es una realidad, pero existe en el todo un algo que le sobrepasa, y sólo en su unión con el todo puede alcanzar la libertad.

No contento con exponer sus miras generales sobre los fines de la actividad humana, Kant llega, sobre ciertos puntos a alcanzar la práctica propiamente dicha. Tales son sus ideas sobre la educación y la enseñanza universitaria.

La educación, tal como existe, no podría satisfacerle. Olvida la voluntad, instruye y sobrecarga la inteligencia en lu-

gar de formarla para la reflexión. Una reforma radical es necesaria aquí. Las teorías pedagógicas de Rousseau, las tentativas prácticas de Basedow llegan a tiempo para nutrir su crítica. Se apasiona por las ideas de estos innovadores y reclama, como condición indispensable de la reforma, la organización de las escuelas normales. Pero aún en este terreno subordina toda prescripción a los fines morales.

El cuerpo, dice, debe ser ejercitado y endurecido, estar sometido a una disciplina que lo haga el auxiliar poderoso y dócil del espíritu. Que el niño se desarrolle en libertad, pero que aprenda a medir sus movimientos: no se podría de inmediato habituarse a vivir conforme a reglas.

En lo que concierne a la inteligencia, una sana educación más despierta y dirige las facultades que no amuebla la memoria. Hay dos modos de ejercitar las facultades: uno que es libre, el juego; otro que es impuesto, el trabajo. Este último es de suyo obligatorio y no podría, en la enseñanza, ser reemplazado por el primero. La facultad de intuición debe ser reformada antes que el entendimiento. Toda enseñanza, pues, será desde luego intuitiva, representativa, técnica. Se comenzará por la geografía. En cuanto tratará de cultivar el entendimiento, la enseñanza será socrática y catequística. Irá al fondo de las cosas y hará al alumno realmente dueño de sus conocimientos. Una inteligencia firme es la condición de una voluntad libre.

La formación de la personalidad moral es el fin de la pedagogía. La educación es necesaria, pues la virtud no es innata. Esta educación comprende la enseñanza moral y la práctica correspondiente.

La enseñanza moral es catequística. Proponiéndose demostrar leyes obligatorias procede por principios, no por ejemplos; si los ejemplos intervienen no es sino para hacer ver que los principios son realmente aplicables. Kant ha escrito un fragmento de catecismo moral; el alumno, solicitado por preguntas, halla por sí mismo los conceptos morales.

La práctica o ascética moral no puede crear la moralidad, la que debe provenir de nosotros, pero produce en el hombre condiciones que la favorecen. Tiende al endurecimiento, pues

la molicie es contraria a la virtud. Lejos de abolir la voluntad la fortifica. Nos hace dueños de nosotros mismos, contentos y joviales. La educación moral propende a desarrollar la aversión interior al mal, la estima de sí mismo y la dignidad, el imperio de la razón sobre los sentidos. No recompensa, pero castiga. No humilla por temor de inculcar en el niño el desprecio de sí mismo, a no ser que el niño haya cometido una falta que efectivamente degrade al hombre, a saber, un embuste. Antepone, en todas las cosas, el móvil moral, la ley misma del deber, seguro de que este móvil, presentado en su fuerza, será más fuerte que todas las excitaciones materiales, que todas las garantías de provecho o daño.

Con la pedagogía se puede asimilar la cuestión de la enseñanza universitaria. También acerca de este punto aporta la crítica nuevas luces. Una Universidad se compone de cuatro Facultades: Teología, Derecho, Medicina, llamadas Facultades superiores, y Filosofía, llamada Facultad inferior. Entre las tres primeras y la cuarta se suscita naturalmente un conflicto. En efecto el objeto de ésta no difiere del de aquellas, pero una estudia desde un punto de vista universal y teórico lo que las otras estudian desde un punto de vista especial e inmediatamente práctico. De ahí nace un recelo y rivalidad. Cada una de las dos partes, teniendo derecho al conjunto de conocimientos, rechaza a la otra como a usurpadora. El título de superiores que llevan las tres primeras no corresponde sino a la superioridad atribuída por la tradición a lo positivo sobre lo racional. ¿Está justificada esta jerarquía?

Entre teólogos y filósofos el conflicto estriba en el uso que deba hacerse de la Santa Escritura. La crítica no niega la legitimidad y la utilidad del vehículo sensible de la verdad religiosa, pero reivindica para la razón el derecho a distinguir en la Escritura el fondo moral y eterno de la envoltura sensible, hecha de relatos y circunstancias contingentes. Comprender las escrituras es interpretarlas en un sentido moral. La teología no podría condenar este modo de interpretación por-

que lo implica de suyo. Efectivamente ¿cómo distingue ella la verdadera revelación de la falsa sinó por la idea racional de Dios? ¿Cómo puede, en el detalle, sostener el carácter divino de los textos consagrados, si no hiciese uso frecuente de la interpretación moral alegórica?

Entre filósofos y jurisconsultos, el conflicto estriba en el respeto a las leyes: la crítica demuestra que la legalidad está bien fundada, y, por consiguiente, condena el espíritu revolucionario; pero también proclama el derecho a examinar las leyes en vigencia. ¿Quién puede confutarle este derecho? Los jurisconsultos, para alcanzar sus fines prácticos, necesitan saber si la humanidad retrocede, avanza o permanece estacionaria. Ahora bien; esta cuestión no puede ser resuelta empíricamente pues concierne a la razón. Y la razón responde postulando el progreso indefinido en nombre de la ley moral. Pero, puede que el imperativo no sea sino una idea irrealizable! La experiencia, guiada por la razón, quita la duda. Bajo nuestros propios ojos tenemos un punto de coincidencia de la razón con la historia. Hay un hecho que es una idea. Este hecho es la Revolución francesa. Sea lo que resulte de esta empresa, escribe Kant en 1798, tenga éxito o fracase, despierta en todos los espectadores por el objeto que persigue una simpatía rayana en entusiasmo: sólo el puro ideal es capaz de afectar así el alma del hombre. La Revolución es el esfuerzo del hombre para crear el Estado racional, es lo eterno que descende al tiempo. Un tal fenómeno no puede olvidarlo quien fué testigo de él.

Entre filósofos y médicos la cuestión está en saber si el arte de curar no reposa sino sobre la experiencia, y si la razón en nada participa. Ahora bien; la Crítica demuestra que la razón puede ser voluntad y que la voluntad tiene una relación con los fenómenos. Por tanto, también la razón debe de poseer una virtud curativa. Y con efecto, para modificar su estado físico el hombre puede mucho por la sola energía de su voluntad. Kant alega aquí su experiencia personal. El puede, mediante la fuerza moral, precaverse de la hipocondría y enseñorearse además de sus estados espasmódicos. Si habiéndose declarado el mal la voluntad es impotente, puede mucho, por lo menos,

para prevenirlo y para mantener la salud. Es la primer condición de la salud. Lejos de ser nunca la razón sierva de la experiencia, es ésta la que siempre toma de aquella su verdad y posibilidad.

VI. — INFLUENCIA DE KANT

La filosofía kantiana tuvo que esforzarse para hacerse un lugar en el campo ocupado por las filosofías leibnition-wolffianas, inglesa, francesa, popular, así como por las ciencias positivas, cada día más florecientes. Kant no había exagerado la singular novedad de su obra. . Primero fué acogida en Jena para expandirse desde allí poco a poco en Alemania y el mundo entero. No sólo la especulación metafísica fué como renovada; todas las ramas de la actividad intelectual sufrieron su influencia.

En Alemania la historia del kantismo constituye una pieza capital de la historia de las ideas y de las ciencias.

Entre los adversarios del primer momento merecen citarse: Selle y Weishaupt, discípulos de Locke; Feder, Garve, Tiedemann, eclécticos; Platner, Mendelssohn, Nicolai, Meiners, representantes de la filosofía popular; Ernst Schulze, escéptico; Jacobi, filósofo de la creencia, y junto a él, Hamann; Herder, conciliador de la naturaleza y la historia. El principal reproche achacado a Kant por estos filósofos es que la afeción o acción de las cosas sobre la sensibilidad, supuesta por su sistema, se torna imposible por la abolición de todo lazo causal entre las cosas en sí y el sujeto que siente. El sistema sería así radicalmente contradictorio.

Entre los discípulos inmediatos de Kant, distingúense: Johannes Schultz, el primer comentarista de la *Crítica de la razón pura*; Karl-Leonard Reinhold; W. T. Krug; Fries, que intenta fundar la crítica psicológicamente; Salomón Maimon, que deduce de la conciencia tanto la materia como la forma de nuestras representaciones y suprime, por lo tanto, la cosa en sí; J. S. Beck; Bardili.

El kantismo ha dado nacimiento a todo un conjunto de grandes sistemas, ya sea por desarrollo, ya por combinación

con elementos extraños. Las filosofías de Fichte, Schelling y Hegel son como las etapas de una reflexión continua sobre los problemas que suscita. El idealismo subjetivo de Fichte deduce el yo teórico del yo práctico considerado como primitivamente inconsciente, y de este modo hace inútil el concepto de cosa en sí. Schelling se rehusa a llamar yo a este principio primero de Fichte que en realidad no es sujeto ni objeto: el principio es, para él, la absoluta identidad, no menos superior al yo que al no-yo, identidad que desde luego se realiza como naturaleza, en seguida como espíritu: su sistema es el idealismo objetivo. Hegel funda, define y desarrolla metódicamente el principio de este nuevo idealismo. Lo absoluto no puede ser absoluta identidad, pues de serlo, sería inmóvil; es menester que sea espíritu. Su movimiento es su esfuerzo metódico para resolver las contradicciones sin cesar renacientes que la reflexión desarrolla en el seno de la naturaleza. La dialéctica del filósofo se abandona al movimiento objetivo del concepto, y engendra así, sucesivamente, la lógica, la filosofía de la naturaleza y la filosofía del espíritu. El idealismo se ha vuelto absoluto.

Fuera de este desarrollo, orgánico en cierto modo, muchos sistemas alemanes han nacido de una fusión del kantismo con otras doctrinas.

Schleiermacher, uniendo Kant a Spinoza, Platón y el cristianismo, asimila el ser al pensamiento y hace del espacio, del tiempo y de la causalidad las formas de las cosas y del conocimiento. Dios llega a ser unidad del universo. El bien supremo, unidad de lo real y lo ideal, es substituído, en moral, al principio formal de Kant.

Herbart depende de Kant, de los eleáticos, de Platón y de Leibnitz. Con Kant, ve en la filosofía la crítica de la experiencia. Pero la cosa en sí, según él, no es inaccesible. Se desprende bajo su forma verdadera, si se elimina de los datos de la experiencia, todos los elementos contradictorios entre sí, subjetivos por consiguiente, que se encuentren. Consiste en una pluralidad de seres simples sin relación real entre ellos; de nosotros provienen las relaciones y la sucesión.

Schopenhauer, con Kant, reduce el espacio, el tiempo y la causalidad a los fenómenos. Pero en lugar de tener por incognoscible la realidad independiente de nuestra representación, la coloca en la voluntad, como dada por la percepción interna.

Sin embargo, las dificultades inherentes a estos distintos sistemas, especialmente la pretensión loca, proclamada por el idealismo absoluto, de construir en detalle las leyes de la naturaleza, desacreditaron pronto estos desarrollos del kantismo. Se estimó que el pensamiento de Kant había sido falseado por sus continuadores y que era el caso de retomar las cosas en el punto que el maestro en persona las había dejado. Volver a Kant: tal es la palabra de orden de una importante escuela de filósofos, llamados neo-kantianos, especialmente después de una célebre lección de Eduardo Zeller sobre teoría del conocimiento (1862). Se proponen sea defender los propios principios de Kant, sea desorollarlos, sin considerárlos los grandes sistemas metafísicos que nacieron de él, de una manera rigurosamente conforme al espíritu de nuestro tiempo. Los principales son: A. Lange, H. Cohen, O. Liebmann, Bona Meyer, Fr. Paulsen, Albr. Krause, Aug. Stadler, Aloys Richl, Windelband, Fritz Schultze. La mayoría de ellos, con Lange, se adhieren sobre todo a la distinción entre conocimiento y creencia, correspondiente a aquella entre los fenómenos y las cosas en sí, en tanto que esta distinción garantiza, limitándola, la posibilidad de la ciencia. La filosofía debe ser una teoría del conocimiento, no una concepción del mundo. Las cosas morales pueden ser objeto de fe, no de ciencia. Salvo raras excepciones, entre las que se pueden citar a Paulsen, estos filósofos relegan a segundo plano y aun dejan de lado el aspecto moral y religioso de la obra de Kant, para hacer resaltar la parte crítica y antimetafísica.

Fuera de la filosofía, el kantismo ha marcado con su impronta por largo tiempo la mayoría de las disciplinas intelectuales.

A continuación de Kant, Schiller especula filosóficamente sobre la estética, tratando de definir las relaciones de la belleza con la naturaleza y la moralidad.

En teología, Kant es el iniciador de un racionalismo moral que predominó durante mucho tiempo. Aún en nuestros días el teólogo Ristchl vuelve a Kant, alzándose contra la fantasía metafísica que pretende conocer lo suprasensible.

En jurisprudencia, las teorías kantianas de derecho natural se hallan, como ideas directrices, en Hufeland, Schmalz, K.-H. Gros, Anselme, Feuerbach, Rehberg, Zachariae.

En las ciencias, el kantismo ha ejercido influencias diversas, según la manera que ha sido comprendido. De una interpretación radicalmente idealista, repudiada por Kant, nació la famosa filosofía de la naturaleza, la que, refiriendo enteramente la materia al pensamiento inconsciente, osa deducir las fases de su desarrollo de las leyes de formación de la conciencia misma. En cambio, la teoría de la experiencia, como fuente única del conocimiento es aceptada por muchos sabios modernos que buscan una justificación racional de su método.

En las matemáticas, el punto de vista kantiano se caracteriza por la admisión de principios sintéticos a priori o principios racionales extralógicos, y en particular por la negación del espacio metageométrico de los leibnitianos como objeto de intuición posible.

En la psicofisiología de los sentidos, el nativismo de Joh. Müller, que mantiene, contra el empirismo, el carácter primitivo de la representación de espacio, reconoce su parentesco con la estética trascendental.

Finalmente, hasta en la vida política de Alemania el kantismo ocupa un lugar importante. Exterioriza esta idea: que la razón, aun en este terreno, sigue siendo la norma verdadera, y que ella ordena al hombre actuar bajo la influencia de la idea universal de deber y humanidad. Doctrina ésta altamente filosófica que sin duda no ha retrocedido para siempre ante la del derecho histórico y la del ideal exclusivamente nacional.

En los otros países la influencia de Kant, más tardía y menos profunda, es también considerable.

Desde 1773, Kant es apreciado en Estrasburgo. En 1796 se comienza a traducir sus obras al francés; en 1779 Degerando expone su sistema. Mme. de Stael habla con entusiasmo de aquél que ella considera el apóstol del espiritualismo del senti-

miento. En 1818, V. Cousin profesa sobre la moral de Kant; en 1820 expone la "*Crítica de la razón pura*". Su propia teoría de la razón debe más de un rasgo a la influencia de Kant. Después de haber sido utilizado en provecho de doctrinas fundadas sobre otros principios, el kantismo ha sido estudiado y desarrollado especialmente por Renouvier, P. Janet, Lachelier, Pillon. Renouvier y Pillon, a quienes se ha unido Dauriac, sostienen, bajo nombre de *criticismo*, una doctrina que, a la inversa del neo-kantismo alemán, hace resaltar la excelencia de la moral kantiana. Subordinan directamente la razón teórica a la razón práctica y consideran la voluntad como el principio primero de toda certeza. Más; aboliendo el nouménos, erigen las leyes naturales en realidad última y hacen un lugar, en la sucesión misma de los fenómenos, para la iniciativa de la libertad. También Secretan, de Lausanna, inspirándose en Kant, limita los derechos de la ciencia y eleva por sobre ella la creencia en la libertad. El kantismo, bajo distintas formas y grados, se encuentra hoy mismo en la mayoría de las doctrinas que se esfuerzan por conciliar la ciencia y la moral, sin desmedro para ninguna de ambas.

En Inglaterra, la influencia de Kant se hizo sentir particularmente sobre Hamilton y los agnósticos. Hamilton, combinando la doctrina de Kant con la de Reid, establece la imposibilidad de una representación de lo absoluto para un espíritu limitado al conocimiento humano. Lo mismo el agnosticismo de Spencer, si depende del positivismo, debe mucho a las antinomias kantianas. En el dominio de la psicología, la escuela evolucionista se ofrece como conciliadora entre el apriorismo kantiano y el empirismo de Locke. En nuestros días Kant es escrupulosamente estudiado. Max Müller en su traducción de la "*Crítica de la razón pura*" que publicó en 1881, declara que esta obra es un monumento ario tan precioso como los Vedas, y que siempre será permitido criticarla, mas no ignorarla.

En Italia la "*Crítica de la razón pura*" ha sido traducida en 1821-22; hoy la crítica kantiana está sabiamente estudiada y representada por Carlo Cantoni y Felice Tocco; en España, José del Perojo tradujo recientemente (1883) la "*Crítica de la razón pura*".

Mirando las cosas desde un punto de vista general, ¿cuál fué el papel histórico de Kant, y cuál la relación de su filosofía con las especulaciones actuales?

El propósito de Kant fué análogo al de Sócrates y Descartes. Sócrates se propuso mostrar que la práctica, aún tomada como fin de la actividad humana, no podría excluir la ciencia porque en realidad la supone. Descartes consiente que comience por la duda universal: esta duda no deroga la certeza: la funda. Kant, a su vez, proclama que la experiencia es el punto de arranque de todos nuestros conocimientos. ¿Se deduce de ésto que la razón no sea más que un nombre? De ningún modo, pues la experiencia descansa sobre la razón. Y también en el desarrollo de la doctrina subsiste la analogía. Deducida de la práctica, la ciencia de Sócrates está limitada a la moral y a los objetos que le están ligados. La certeza cartesiana no alcanza a más que el pensamiento, condición de duda, y si restablece los objetos que la duda había derribado, sólo lo hace en tanto que pueden nuevamente enlazarse al pensamiento. Del mismo modo, la crítica kantiana no deja subsistente sino lo que es requerido por la experiencia (las nociones a priori), y hace de la posibilidad de esta última la norma del uso total de la razón pura.

Y tal cual Sócrates y Descartes, Kant estima que por su método, lejos de destruir, funda. La ciencia, limitada por la cosa en sí, posee la certeza en su dominio. El idealismo desaparece ante el realismo empírico. Eso no es todo; un resultado más precioso aún surgirá de la crítica. La misma deducción que dá fundamento a la ciencia permite a la moral constituirse junto a ella, sin hacerle sombra. Es verdad que la moral también deberá aceptar una limitación. Deberá basarse en un principio exclusivamente formal, sobre la mera noción del deber. Pero aún así, la crítica no limita sino para garantizar. La moral puede ser absoluta y mantenerse práctica, sino tiene más objeto que las de terminaciones de la voluntad libre. La autonomía insoluble del misticismo y el eudemonismo desaparece en el sistema de la autonomía racional.

En efecto, es la razón la que de un extremo a otro de la filosofía de Kant crea y destruye, suministra principios para reemplazar los que ha aniquilado. Ya con Descartes ha descu-

bierto en sí, en su facultad de intuición, el principio de certeza que no hallaba ni en los sentidos ni en las demostraciones. Con Kant hace el inventario de su contenido y halla, en su constitución misma, todos los principios necesarios a la ciencia y a la moral. Sin duda que no se basta y que lo absoluto la rebasa. Su ciencia, por consiguiente, es relativa, y su moral está limitada a un progreso sin fin. No por eso deja de ofrecer al hombre todos los recursos de que ha menester para realizar el ideal de hombre, porque es libertad a la vez que ley.

Si tales son las partes esenciales del kantismo, esta filosofía se coloca en el término del desarrollo racionalista comenzado con Descartes. La razón, en Kant, lleva cuan lejos le es posible su desistimiento de alcanzar el ser absoluto y su esfuerzo por suplir con principios que halla en sí la intuición que le falta. Un paso más, en un sentido u otro, y el racionalismo se pierde, ya sea en el escepticismo, ya sea en el idealismo. Kant ha pretendido, bien que encerrándose en el mundo del tiempo, hallar en el seno de la razón, que de él participa, el medio de erigir ese mundo en símbolo del ser eterno.

Tal es la significación histórica de su obra. Encarada del punto de vista teórico, presenta aún actualmente un interés capital.

Bajo la influencia de las ciencias positivas y de la filosofía, el espíritu humano se pregunta más que nunca en qué relación nos hallamos con la realidad de las cosas y si nos es posible conocerla. Ahora bien; a esta cuestión responde el idealismo trascendental. Más allá de los fenómenos, según el kantismo, podemos captar las leyes del pensamiento que los condicionan, y constituir la filosofía como teoría del conocimiento; pero debemos renunciar a la pretensión de formarnos una teoría ontológica del universo, tal cual lo hacían los antiguos: solución neta y de grave consecuencia, que tiene más de un punto de apoyo en la ciencia actual.

Por otra parte, el progreso de las ciencias positivas, en extensión como en certeza, nos lleva a preguntar si todo lo que interesa al hombre no puede ser tratado según el método de las ciencias y si la moral misma no puede ser asimilada. A esta cuestión responde Kant con su riguroso dualismo, limitando la

ciencia para darle fundamento, y estableciendo la moral en el dominio abierto por esta limitación. Ahora: ni la soberanía de la ciencia en el orden práctico ni la imposibilidad teórica de la libertad han sido demostradas con la claridad bastante a relegar al pasado la solución kantiana.

En lo que a la filosofía de la ciencia concierne, el kantismo se aplica a los problemas que precisamente obseden cada vez más al espíritu moderno. ¿Cómo puede la experiencia, de por sí, suministrar la certeza? ¿Cómo el conocimiento de una ley, en el sentido exacto del vocablo, puede ser en su origen puramente experimental? Aristóteles enseñaba que lo general, en tanto que es conocido sólo por la experiencia, comporta necesariamente excepciones, y que sólo un conocimiento intelectual puede poseer un valor universal. Y esta doctrina ha quedado clásica hasta hoy. Sin embargo, Descartes había declarado que existe una verdadera ciencia de los fenómenos, que lo que fluye puede ser reducido a esencia inmutable; y la ciencia en su progreso ha ignorado cada vez más la objeción de Aristóteles. ¿Con qué derecho rechazamos una doctrina que parecía la evidencia misma? ¿Cómo, en qué sentido, un hecho puede ser una ley? Kant acepta esta cuestión tal cual lo plantea la ciencia moderna, y su doctrina de las formas y las categorías tiene por objeto resolverla. Solución profunda, que no podría eludir quien persista en querer unir, sin contradicción, la experiencia con la certeza.

Finalmente, la moral kantiana está lejos de habérsenos vuelto extraña. Nosotros nos hallamos hoy frente a la acción, en una situación análoga a aquella en que nos coloca la ciencia frente al ser. No admitimos más que hechos, y sin embargo no podemos renunciar a la certeza, a la ley, a la creencia en el deber. No queremos descartar todo motivo de actuar, que se sacaría del mundo suprasensible, y tampoco pretendemos mantener una moral absoluta, una doctrina de obligación. ¿No estamos, entonces, como preparados para apreciar una filosofía que precisamente saca el deber de las entrañas de la experiencia, y se precave tanto del misticismo como del utilitarismo?

Y si en las cuestiones sociales, religiosas y políticas nos conmueve el conflicto de la historia y de la razón, de lo que es

y lo que debe ser, de la forma y la idea, del hecho y del derecho, del ideal nacional y del ideal humano ¿no nos hallamos en el mismo punto en que situó Kant, cuando estudiaba las relaciones de la teoría con la práctica y conciliaba la necesidad de la naturaleza con la soberanía de la razón, en su doctrina del progreso moral?

No en vano, pues, se esforzó Kant por colocarse en el orden de la acción como en el del conocimiento, en el punto de vista universal, ideal y real a la vez, que es el punto de vista de la razón: su doctrina tomó un carácter elevado y positivo, que no puede encontrarse ni en las simples generalizaciones de la experiencia, ni en los sueños de la imaginación. No es el reflejo de una época ni la expresión del pensamiento de un pueblo: su doctrina pertenece a la humanidad.

EMILIO BOUTROUX.

(Traducción de Gregorio Halperin.)