

La filosofía de Kant

III

La ética y la estética

La crítica de la razón práctica. — La razón teórica y la práctica. Impulsos sensuales y actos morales. La libertad y el deber. — El mundo sensible y el mundo suprasensible. Causabilidad y deber, sensibilidad y razón. La humanidad. — Máximas e imperativos. El imperativo categórico. Respeto y deber. Postulados de la razón práctica. Teoría moral. Filosofía del derecho, de la religión y de la historia. — La paz perpetua. Crítica del juicio. Fin y finalidad. Lo bello y lo sublime. La finalidad en la Naturaleza. El des-envolvimiento moral del mundo. Metafísica crítica.

§ 8. — LA FILOSOFÍA DE LA MORAL

La filosofía de la moral de Kant, fundamentada sobre todo en su *Crítica de la razón práctica*, es la parte más elevada y difícil de todo su sistema. Ha sido también la menos comprendida. Su dificultad reside en que Kant no sólo fué un investigador crítico del problema moral, sino también un espíritu profundamente moral preocupado por el triunfo de ciertas ideas éticas. La *Crítica de la razón práctica* ha hecho por eso a muchos pensadores la impresión de una prédica moral envuelta en adornos metafísicos.

Ciertamente, la « prédica moral » no es algo accesorio en el sistema de Kant, pero tampoco es lo fundamental. En verdad, interesábale a Kant que los hombres fuesen morales y que tuviesen aque-

llos conceptos de moralidad que para él son los más altos. Pero, en su calidad de filósofo crítico, hállase aún más interesado en descubrir la esencia de todo fenómeno moral, y en llegar a la fuente de donde proviene la moralidad, del mismo modo en que se empeñó en llegar a las fuentes escondidas de donde provienen las precisas ciencias de la naturaleza. En el dominio de la moralidad son también posibles los puntos de vista dogmático, escéptico y crítico. « No robes » es un mandamiento moral. El dogmático tratará de demostrar racionalmente que el robo es un delito, una injusticia, un daño para la sociedad. El escéptico, que en todo juicio desea tener una seguridad absoluta, planteará aquí de nuevo su eterna pregunta del por qué, pregunta a la cual el dogmático no puede darle la respuesta. ¿ Por qué no habré de robar ? ¿ El robo es verdaderamente un pecado ? ¿ Por qué no habré de cometer el pecado ? ¿ Qué me importa que sea una injusticia ? ¿ Porqué habré de preocuparme por los demás y por la sociedad ?

El crítico comienza por dejar a un lado tales cuestiones. Toma en cuenta el hecho absolutamente seguro de que la humanidad divide los actos en buenos y malos, en morales e inmorales; de que todo hombre (sin excepción) aplica en su vida algún criterio moral; y si él mismo no le es fiel, exige de los demás que se le adapten. La conciencia de la humanidad ha producido una rama especial de su actividad que se llama cultura moral. Esta se encuentra las más de las veces vinculada con lo que se llama religión. Los problemas que aquí interesan al criticista son: ¿ En qué consiste la particularidad de esa rama de la conciencia humana ? ¿ En qué consiste la diferencia entre la conciencia moral y el trabajo científico que el crítico ya ha investigado ? La conciencia moral produce fenómenos morales, como la conciencia teórica produce la precisa investigación científica. Como allí, debemos aquí preguntarnos: ¿ Cuáles son las condiciones que existiendo en la conciencia, hacen posible que de ella surja un fenómeno moral ? ¿ Cómo lo crea ? Recién cuando resolvemos estas cuestiones, podemos tener idea clara de la naturaleza de la moralidad (o como la obtuvimos de la naturaleza de la experiencia). Y recién entonces

podremos apreciar en qué medida tiene ella fundamentos seguros. Si la moralidad tiene un fundamento seguro, él está sin duda en ciertos modos *a priori* de la conciencia humana, en los que se manifiesta su naturaleza y de los cuales deriva, por eso mismo, su universalidad y necesidad. ¿Cuáles son esos elementos apriorísticos de la moralidad? ¿Cómo son creados? ¿De qué procesos trascendentales de la conciencia provienen? Estos son los problemas fundamentales de que se ocupa la ética de Kant.

Ya vimos antes, que para toda nueva corriente de la conciencia humana, para cada modalidad particular de su actividad, busca Kant una facultad particular; no le es extraña por cierto la idea, que ya había advertido Locke claramente, de que la facultad no es en realidad más que una palabra que expresa todo un conjunto de ciertos procesos especiales de la conciencia. Kant, no obstante, emplea el concepto de facultad como un particular modo de ser, por lo menos como una « idea » que vincula, a manera de cemento, todos los procesos individuales de una misma especie. Vimos también que cada facultad contiene elementos inferiores y superiores. Los inferiores están unidos a la sensibilidad, los superiores, a la conciencia « pura ». La facultad del conocimiento sensorial produce sensaciones y formas puras de la intuición, el entendimiento, conceptos empíricos y categorías puras. La razón tiene ideas aparentemente científicas e ideas puramente metafísicas.

La facultad de la conciencia que crea moralidad es llamada por Kant « la capacidad de querer » y también ella encierra una parte sensible y una parte « pura ». La parte sensible comprende las tendencias y deseos que provienen de los sentidos, que están siempre dirigidos por los sentimientos momentáneos de placer y de dolor. La parte más elevada se llama « razón práctica », y se coloca más allá de los sentimientos momentáneos de placer y dolor, los valoriza, los aprecia y formula leyes para la voluntad, para su consciente y racional actividad práctica.

Así como son leyes del entendimiento las unidades sintéticas que hacen de la sensación caótica regulados fenómenos naturales, así también son las reglas de la razón práctica aque-

llas unidades sintéticas que hacen del caos de las diversas tendencias y deseos, regulados movimientos de la voluntad y de la actividad práctica.

Pero hay un punto en que la razón práctica diverge radicalmente de la teórica o « especulativa » como Kant la llama. Cada facultad crea los productos en que se exterioriza su naturaleza. La razón práctica crea productos que la razón teórica es incapaz de crear. El producto de la razón teórica es el fenómeno de la naturaleza, algo que « es », que ocupa un lugar en el espacio y en el tiempo. Aún el fenómeno que todavía no existe, pero que existirá de acuerdo al cálculo teórico es un « ser », algo real para el futuro. Lo que la razón práctica crea no es un ser en el sentido teórico de la palabra ; es una actitud práctica. Es una finalidad ante la razón, algo que no existe, pero que es menester que exista por obra de mi voluntad, la cual habrá de producirlo en la realidad. La razón práctica crea fines, propósitos. No responde a la cuestión del por qué sino a la de para qué. Entre estas dos preguntas está la diferencia que separa la razón teórica de la práctica. Cuando veo que una casa arde en llamas, trato de explicarme por qué eso ocurre, y así satisfago los intereses de la razón teórica. Pero cuando veo que un hombre se arriesga en el fuego, me pregunto para qué lo hace. Y así satisfago los intereses de la razón práctica. El hombre se arriesga en el fuego « para » algo, es decir, para lograr alguna cosa, la razón práctica crea propósitos conscientes y así, diversas formas de lo que debe « ser ».

Muchos eticistas (sobre todo Nietzsche) que desearían eliminar del todo el debe « hacerse » de las concientes actividades humanas, lanzáronse con especial ardor polémico precisamente contra este punto de los argumentos de Kant. De acuerdo a la interpretación dada por ellos a la doctrina de Kant, resultaría de la doctrina kantiana que esta filosofía moral no conduce a otra cosa que a la adhesión sumisa a lo que los demás hacen. Veremos más adelante cómo y en qué medida las ideas de Kant, se oponen a que hagamos lo que no nos mande nuestra propia razón práctica. Pero esa polémica comete, desde luego, ese error fundamental al creer que sólo

las actitudes morales están, según Kant, fundadas en lo que « debe hacerse ». De acuerdo al pensamiento de Kant, toda actividad práctica que responde a un propósito implica el « debe hacerse », o mejor dicho, es manifestación de algo que « debe hacerse », pero, bien entendido, sólo en el caso en que es considerada a la luz de la razón práctica.

Camina un hombre en el bosque, corta leña, la lleva a la ciudad, la vende por dinero. Ese es un pequeño fragmento del proceso cósmico. Si lo encaro con el criterio de mi conciencia teórica, no descubro en él sino un juego de causas y efectos. Si encaro el proceso desde el pasado, no observo más que una serie de hechos que causalmente han condicionado la actitud del leñador. Lo mismo ocurre cuando contemplo el futuro de acuerdo a la razón teórica. El hombre activo, como un trozo de la experiencia científica, puede ser estudiado como todo otro, con criterio matemático naturalista. De conocer todos los momentos que entran en juego puedo calcular todas sus actividades futuras, como el astrónomo calcula la marcha de una estrella. Pero, si contemplo al leñador como a un hombre racional que se fija propósitos, y comienzo a reflexionar acerca del « para qué » de sus actos, desaparece toda posibilidad del criterio teórico. El fenómeno ya aparece dotado de una nueva peculiaridad de la conciencia, « práctica », cuyos efectos son distintos de la teórica. Ya desaparecen las causas y efectos. Veo « motivos », « propósitos », que aprecio según su valor práctico, su « virtud », su « utilidad », en resumen, desde el punto de vista de otros fines. El leñador habrá o no cortado la leña, por tal o cual motivo, y dejo completamente de lado el hecho de que el encadenamiento causal de las cosas; de todos modos habría producido lo mismo por tal o cual causa. Si de nuevo dejo a un lado el criterio de la razón práctica desaparecen inmediatamente los « motivos » y los « propósitos ».

En la realidad, emplea el hombre ambas formas de la conciencia, sucesivamente: así veo en el hombre ya causas y efectos, ya motivos y propósitos, ora un encadenamiento de ambas formas de la conciencia. Sólo cuando veo ante mi un enfermo mental, un idiota

para quien ha desaparecido del todo el elemento de la razón consciente, deja de obrar en él la razón práctica y sólo obra la razón teórica. Pero, si suponemos que el demente conserva aún una chispa de razón humana, comienza en seguida el juego entremezclado de ambas corrientes de la conciencia, que elaboran productos tan distintos, tan diferentes como causas y efectos de una parte, propósitos y motivos por la otra.

El crítico debe empeñarse en separar en su investigación esas dos corrientes. Debe estudiar la razón práctica en su pureza, separada de todos los demás elementos coadyuvantes en la conciencia humana. Y aquí es menester ante todo comprobar que la razón práctica, es una forma de la conciencia que crea propósitos y motivos, en los cuales está encerrada la idea fundamental de lo que ha de hacerse.

Pero esta idea está estrechamente vinculada con la de libertad. Los motivos y propósitos son tales, y no causas y efectos, sólo cuando los considero como producto de mi voluntad libre. Libertad significa: no causalmente condicionado. Cuando digo que «los propósitos y motivos del hombre son libres», compruebo en primer término el hecho indudable de que la consideración consciente de estos hechos, no tiene la menor relación con la determinación causal, porque ella está en un dominio completamente diferente del pensamiento humano, que en este caso no es aplicado. Este es el sentido gnoseológico de la libertad práctica. Nada nos dice de si es posible o no la libertad de la voluntad. Deja de lado esta cuestión, o mejor dicho, nos dice: si contemplas la voluntad humana de acuerdo a los principios de la razón teórica, ya con esto solo introducirás en ella la causalidad, de cómo es fuera de nuestra conciencia nadie lo sabe. Si le contemplas a la luz de la razón práctica, es libre, esto es, sus productos son de no causalidad y nada tienen que ver con la causalidad. Y todo lo que proviene de ella, sus actitudes conscientes, motivos, propósitos, intereses, ideales, etc., llevan consigo el sello común de la libertad gnoseológica; por su contenido y por la forma del conocimiento que la razón práctica crea,

ninguno de ellos tiene la menor relación con la causalidad.

Pero la idea de libertad, tiene para la razón práctica otro significado que ya invade más profundamente el dominio de la razón teórica, y que la contradice abiertamente. Que algo se realice por el esfuerzo de mi voluntad. Que yo haga fuego. Esto sólo puede verificarse por obra de la causalidad de ciertas leyes físicas y químicas de la madera del fósforo y de mis movimientos musculares. Pero si yo he de hacerlo, significa que, por esfuerzo de mi voluntad, comenzará una nueva serie de fenómenos causalmente determinados. El hilo de la causalidad cósmica ha de interrumpirse en alguna parte, para que mi voluntad pueda libremente, por sí sola, iniciar el desarrollo de un hilo nuevo; es esto y no otra cosa lo que la razón práctica nos dice cuando afirma: yo soy práctica, me creo propósitos que he de alcanzar. La idea de libertad es imprescindible para todo fenómeno práctico con propósitos conscientes. Cuando nos hallamos bajo el dominio de la razón práctica, nos sometemos a ella y admitimos tácitamente que somos libres; el crítico, en cambio, que investiga la ética no puede conformarse con la comprobación del hecho de que existe una razón práctica que crea sus productos con la condición expresa de la libertad. El crítico debe preguntarse cómo es ello posible, como puede una corriente de la conciencia oponerse a la otra. Y aquí ya debe volver a los resultados a que llegó en la crítica de la razón teórica.

Todo lo que la razón teórica crea, sus formas y categorías, inclusive la causalidad, provienen de ella y sólo son aplicables a la experiencia sensible. Por la causalidad y las demás categorías crea un mundo sensible, un *mundus sensibilis*.

Y, ¿qué ocurre más allá del mundo sensible « con la cosa tal como es » ?

Esto no puede saberse porque está fuera de los límites del conocimiento teórico. Firme en su límite mismo existe un guardián que impide al conocimiento científico adelantar un solo paso, ese guardián es la « cosa en sí ». No la vemos ni siquiera estamos seguros de que exista (porque la existencia es una categoría del en-

tendimiento). El pensamiento o la idea de una « cosa en sí » es, sin embargo, un concepto límite necesario de la razón que separa el mundo sensible de otro mundo. Si existe ese otro mundo (no puede demostrarse que no exista), ya no es un mundo sensible sino suprasensible, mental sólomente, « racional », un *mundus intelligibilis*. La categoría de la causalidad tal vez no tenga la misma aplicación en ese mundo inteligible, si puede admitirse semejante mundo puramente racional libre de causalidad (y ello es posible porque la causalidad es sólo una categoría de nuestro entendimiento y no de la « cosa en sí »), debe entonces admitirse también que el hombre es parte de ese mundo libre y que como parte del mundo inteligible no está sometido a la causalidad. Esta suposición no puede ser teóricamente negada.

Si pensamos en el hecho de la actividad finalista del hombre, comprobamos que la razón práctica realiza todo como si estuviera segura de ser parte del mundo inteligible, suprasensible, que no está sometido a la causalidad y que por eso es de hecho libre. Es como si la razón práctica dijese: soy parte de la fuerza racional suprasensible que ha creado la causalidad con un fin teórico para crear un dominio de experiencia segura, y que lo deshace de nuevo con otro propósito, el de crear otro dominio de motivos, propósitos e ideales, y como la razón práctica es más importante para el hombre que la teórica, como debemos admitir que la razón práctica tiene *primado* sobre la teórica, ésta no ha de rebelarse cuando aquélla emplea la idea de libertad que, teóricamente, no puede ser demostrable pero que tampoco puede ser negable. Sea como fuere, está el hecho de que la razón práctica construye su mundo de « fines » y « deberes » sobre la base de una voluntad libre, mundo que de ningún modo puede ser negado, lo hace como si considerara al hombre « ciudadano de dos mundos », sensible el uno y suprasensible el otro. Como ser sensible, trozo de la naturaleza, está a merced de los placeres y dolores sensibles, como ser suprasensible, en cambio, como ciudadano de un mundo mental, obra contra sus propios sentidos para regular su caos por la idea de fines cada vez más elevados. En las esferas inferiores al

deber, es todavía empírico, relacionado con la vida sensible es la simple práctica de la vida que puede compararse con la observación no científica en el campo teórico. Del mismo modo que hay allí una ciencia natural pura, hay también aquí en la razón práctica una esfera superior, es la actividad moral, el deber moral. Allí el caos de los fenómenos particulares es regulado por el pensamiento de la relación causal; aquí los propósitos particulares son reunidos y regulados por el pensamiento de la vinculación moral. Los deberes son, también, una especie de legalidad de la razón práctica: la legalidad de la libertad. La tarea de la razón práctica es por eso similar a la de la razón teórica: introducir unidad en el orden sensible. Su material lo constituyen, empero, actos y por eso los principios ordenadores tienen siempre forma imperativa de lo que se debe hacer. La razón práctica crea diversas clases de deberes, de importancia distinta. Por ejemplo, uno formula esta regla: « Nunca prestar nada a nadie », siento que la imposición así establecida sólo reza para mí y nadie más. Muy distintos son mis deberes creados por mi razón práctica, con la plena conciencia de que rigen no sólo para mí sino también para todos los hombres. Esos deberes son llamados por Kant imperativos. Si el imperativo depende de ciertas circunstancias es hipotético, y si debe ser acatado por todos los hombres y en todas las circunstancias, es categórico.

Por los imperativos se dirige la razón práctica al hombre sensible, no movido por los intereses de sus deseos individuales, sino en nombre de esos intereses de la idea « hombre » en general o, al decir de Kant, la idea de la humanidad, « porque eres hombre has de obedecer a esos imperativos. »

Es evidente que si en el mundo de la moralidad hay un punto seguro, universal y necesario, ha de ser el imperativo categórico, y su contenido ha de ser tal que resulte claro para todo hombre en todas las circunstancias, de modo, que una vez reconocido se descubra inmediatamente su valor, del mismo modo que es reconocido un juicio matemático en cuanto se le ha comprendido. ¿Cuál será ese contenido?

Aquí aparece para Kant una nueva tarea que no tuvo en la crítica de la razón teórica. Las ciencias naturales y la matemática eran ya en su época ciencias desarrolladas. No debía investigar en ellas los principios fundamentales para descubrir en sus bases trascendentales las formas *a priori* que las han creado. En la ética la situación era muy distinta. La ética carecía de una elaboración tan clara como la de la matemática o de las ciencias naturales. Halló la forma *a priori*, antes de tener el juicio en el cual se exteriorizase el contenido preciso de un imperativo categórico racional. Kant debió, por eso, inferir deductivamente de la forma *a priori* el contenido que la misma forma crea.

Debió tener presente dos ideas, primero la de que debía haber legalidad en la libertad. Esto es, si el imperativo categórico quiere determinar nuestra voluntad que haga o no haga algo, no puede presentarle un motivo que esté fuera de la misma voluntad humana. El imperativo categórico ha de expresar la libertad del hombre, su independencia de todo lo que esté fuera de su absoluta autonomía, por esto están excluidos los motivos provenientes de una autoridad divina y los mandamientos eclesiásticos y también la costumbre, la opinión pública, etc. Si nuestra razón no coincide con ellos, si no son la expresión de nuestra voluntad libre lesionan nuestra autonomía y la convierten en heteronomía, en legalidad extraña. Del imperativo categórico deben estar excluidas también todas aquellas determinaciones que para nuestra voluntad podrían proceder de nuestro afán de felicidad. « La felicidad, dice Kant, es la conciencia que un ser racional tiene del placer de vivir que lo acompaña siempre a través de toda su existencia en el mundo ». Pero el placer es algo que procede de los sentidos y éstos están relacionados con los procesos que se efectúan en la naturaleza, esto significa que el afán de felicidad dicta a la razón su conducta en uno u otro sentido solamente porque en la naturaleza, esto es, fuera de la razón práctica, se realizan estos y no otros procesos, esto también sería nada menos que un ataque a la autonomía absoluta de la conciencia moral. El principio de la felicidad puede dictar reglas para actos acertados que sirvan a los intereses egoís-

tas del amor propio. Pero el deseo de felicidad no puede establecer reglas para la conducta moral que han de satisfacer la autonomía de la razón práctica.

La sola conciencia moral de todo hombre reconoce que la actitud moral no ha de tener nada de común en la aspiración a la felicidad que, en última instancia, se reduce al placer y al dolor.

Imaginaos, dice Kant, que un amigo se disculpa ante vosotros de haber incurrido en un testimonio falso por el sagrado deber de la propia felicidad. Os refiere cuánto ha ganado con ello, qué inteligente fué su proceder al evitar que se lo descubriese, y por eso os lo refiere confidencialmente para poder desmentirlo en todo momento. Y al final concluiría diciendo que todo lo hizo en interés de su felicidad, cumpliendo así un deber moral sagrado... O imaginaos que alguien se recomienda para mayordomo, un hombre muy virtuoso, en quien os podríais abandonar con plena fe en todos vuestros asuntos.

Os ponderaría el recomendante, de paso, la inteligencia del recomendado, su energía, su cultura, las buenas limosnas que suele dar a los hombres, su amor al saber, pero también una despreocupación ante los medios para obtener dinero, siempre que estuviesen seguros de que no se le sorprendería (ya que esto perjudicaría su felicidad) el dinero ajeno es para él lo mismo que el propio. Seguramente creería que el recomendante hace una broma o está loco, los límites entre la moralidad y el amor a sí mismo, dice Kant, son tan netos que el ojo más simple no cometería error al distinguir si algo pertenece a la una u a la otra.

La máxima del egoísmo únicamente puede darnos consejos. La ley moral ordena.

En segundo lugar, hay que tener en cuenta, eso sí, que ha de ser un mandamiento dirigido a todos los hombres en todas circunstancias.

Todas estas consideraciones, condujeron a Kant a la conclusión de que el contenido del imperativo categórico no puede consistir en un acto determinado, cuyo valor moral puede ser amenguado por el hecho de que no proceda directamente de la razón práctica

tan sola, o por qué no pueda conservar su imperio para todos los tiempos y generaciones. Kant debió por eso crear una fórmula que abarcase todos los actos morales, que expresasen el móvil de la razón práctica en su absoluta autonomía y que fuera aplicable a todos los hombres en todas las épocas.

Estas condiciones las halló en la fórmula siguiente: « Todo lo que haces hazlo de modo que la máxima de tu conducta pudiera convertirse por tu voluntad en ley natural. » ¿Qué significa esto? Significa que tu acto es moral tan sólo cuando el principio que exterioriza es aprobado por tí, porque consideras que es absolutamente bueno, y que no solo tú, sino que todos los hombres habrían de proceder siempre según el mismo principio. Y no sólo todos los hombres han de proceder así, sino que si tu fueras Dios, crearías la naturaleza de tal modo que dicho principio fuera una de sus leyes eternas.

Se entiende que queda para cada individuo, para su conciencia propia, el determinar cual ha de ser ese principio. Toda vez que el hombre reconoce que el principio de su conducta merece convertirse en ley natural, puede estar seguro de que su acto es moral.

En el imperativo categórico tal como Kant lo presenta, se exterioriza el pensamiento de que la razón humana ha querido convertirse en legisladora de toda la naturaleza, no para fines propios sino para que « así sea » porque de ese modo se realizaría el más alto ideal que el hombre es capaz de concebir. Por eso está en él encerrado el pensamiento de que el hombre en general o la « humanidad » en el hombre, es algo tan elevado y precioso si su voluntad es pura que casi puede ser colocada a la altura de Dios. Sólo puede crear el imperativo categórico un ser que tenga por sí solo valor absoluto, que exista no por otra cosa sino por sí mismo. En él se exterioriza el ideal de la dignidad humana, libremente, para dictar a los propios sentidos, leyes que merezcan convertirse en el fundamento de una existencia universal, aunque fueran totalmente en oposición a los sentimientos de placer de los propios sentidos y a los intereses del egoísmo. El pensamiento de la dignidad humana de la autonomía del hombre, da lugar a otra interpretación más

especial del imperativo categórico: « Todo lo que haces debes hacerlo de modo que la humanidad, tanto en tu persona como en la de los otros, no la consideres nunca como medio sino como fin. » La libre responsabilidad, ante la propia conciencia conducida por el ideal de la más alta dignidad humana, como cada cual la entiende, en esto se manifiesta la esencia de la moralidad la ley moral universal. ¿Qué impulsa al hombre absolutamente moral a respetar la ley moral? Si a ello lo condujera cualquier placer sensible, la ley perdería por eso solo su valor moral, y descendería a la categoría de inteligencia práctica. De otra parte, todos los actos humanos, también los morales en la realidad, son realizados por algún sentimiento, debe haber, por eso, además del imperativo categórico un sentimiento que no contenga nada de sensualidad y que ayuda al hombre a someterse a la ley moral, semejante sentimiento existe, es el respeto íntimo que tenemos a la ley moral misma. Ese respeto se exterioriza en el sentimiento del deber en la voz interior que apaga todas las tendencias sensuales del hombre, su amor y su odio que estimula todas las fuerzas del alma humana, y cuando las fuerzas abandonan al hombre cuando le parece que ya no puede responder a lo que le manda su conciencia moral, entonces el deber lo despierta con el llamado: « puedes porque debes ». Recién cuando el hombre ha empeñado toda su fuerza para hacer sólo lo que su deber le impone únicamente, porque ese es un deber, únicamente entonces logra el hombre la jerarquía de la santidad y merece ser hombre. La conciencia moral exige de cada hombre heroísmo. Una libre pero incondicional sumisión a sus deberes. Y no puede negarse, que lo que Kant dice, sea la esencia de la moralidad y no algo inventado por él, un ideal concebido en el gabinete, no una realidad que aparece ante nuestros ojos en la vida de nuestros héroes morales. Estos no podrán realizar sus actos heroicos, no podrán arriesgar la vida por su ideal, si el deber no les recordase: « puedes porque debes ».

La ética de Kant es la ética del revolucionario, y la vida de los mejores revolucionarios es prueba y demostración de la ética kantiana.

Pero el sentimiento del deber no sólo vive en los héroes. Su voz no calla en el hombre común, y ni siquiera en el peor de los hombres. Sólo que en este caso último ella es totalmente apagada por las voces del placer sensual y del egoísmo, pero también en ellas vive el sentimiento de respeto a la ley moral en la íntima consideración, que en el fondo de su corazón tiene para el hombre moral. Quisiera efectivamente « poder lo que debe ». El más alto grado de santidad no puede ser seguramente alcanzado por ningún hombre, pero cada uno puede tratar de perfeccionarse en la medida en que están sus fuerzas, tratando de ascender a los más altos grados de la gerarquía moral.

La razón práctica creó por sus máximas, imperativos, representación de fuero y por el sentimiento del deber, un mundo nuevo que supera al mundo de la experiencia, estudiando en la ciencia natural. Además, la conciencia moral es el terreno sobre el cual se desarrollan y florecen las ideas metafísicas que para la razón teórica carecen de todo valor; son las ideas de libertad y mortalidad del alma primero, y segundo la idea de Dios. Seguramente aquí tampoco surgen como resultados seguros del conocimiento, sino como productos de una fe reclamada por la conciencia moral; son los postulados de la *razón práctica*, ideas que la razón teórica no puede demostrar, pero tampoco negar, dado su posibilidad y de las que la razón practica.

Hemos visto que todos los actos prácticos, todas las aspiraciones conscientes a un fin cualquiera, sólo pueden concebirse si se admite que el hombre es libre. La libertad de la voluntad humana es por eso un postulado, una exigencia de la razón práctica, una creencia, que está en los intereses de su propia índole.

La razón práctica requiere la creencia en la inmortalidad, porque el hombre nunca puede lograr el más alto ideal de perfección moral, sino que tan sólo puede aproximarse a él cada vez más, y para eso necesita una vida eterna.

La idea de Dios es también un postulado de la razón práctica. La moralidad, difiere ciertamente de la felicidad, y no es creada para esta última. Pero merece la felicidad, y como no la tiene ni

puede tenerla en este mundo, la razón práctica crea la idea de un juez divino que en el otro mundo adjudicará a cada uno la felicidad, de acuerdo a su merecimiento.

De esto resulta que las ideas religiosas fueron elaboradas por la humanidad, no por razones teóricas, sino por razones morales. Y la religión toda, sólo tiene valor y sentido en cuanto sirve para fines puramente éticos. Kant trató de aclarar este pensamiento fundamental en su obra: *La religión dentro de los límites de la razón pura*, donde expone sus ideas filosófico-religiosas; a Cristo lo considera allí como la idea de la dignidad humana; Cristo no es un personaje histórico sino una figura ideal que la humanidad ha creado para expresar el ideal de un héroe moral, Cristo está en el corazón de todo aquél que es capaz de abandonarse a sí mismo, a la propia voluntad y estar seguro de que por su ideal soportaría todos los sufrimientos, tal como lo hizo Jesús. Únicamente de tales hombres puede creerse que lograrán la simpatía de Dios.

La iglesia ha de ser una comunidad de hombres morales que se ayudan mutuamente en su perfecto mantenimiento moral, para establecer el reino de Dios. Todos los dogmas eclesiásticos, creencias en la revelación y en los milagros, deben ser eliminados de la religión, lo mismo que las oraciones y servicios rituales. Las únicas oraciones que pueden, de acuerdo a la concepción moral de Dios, obtener la gracia de éste, son los sentimientos, los actos morales. Todo lo demás son supersticiones que afectan a la divinidad. La misma idea fundamental impregna la filosofía del derecho de Kant y su filosofía de la historia.

La sociedad humana ha de crear un Estado moral basado en la libertad humana. El Estado ha de señalar los límites que nadie ha de pasar para no lesionar la libertad del prójimo. La moral exige que cada uno cuide sus derechos y no deje que sean pisoteados. El que procede como gusano no debe quejarse de que lo triturén. Las sanciones que el Estado impone, están basadas en el pensamiento de que el delito que uno comete frente a los demás lo comete contra sí mismo, si mata a uno se mata a sí mismo, y en éstos y otros muchos puntos puede descubrirse que en su filo-

sofía del derecho Kant no pudo desenvolverse muy por encima de los conceptos liberales más adelantados de su época. Kant encara el desarrollo de la humanidad a la luz de las mismas ideas fundamentales que dieron origen a su ética y sus dos ramas: la libertad y la finalidad consciente. La historia es el desarrollo de la humanidad entera que pasa de la naturaleza a la cultura, de la ciega sumisión a las leyes del mundo externo, a la consciente transformación de la naturaleza para fines de libertad humana. La Humanidad comienza en el estado natural que no difiere en mucho del de los animales y sólo paulatinamente se intensifica en ella la razón práctica con sus fines, su idea de libertad y sus ideales morales, en los que se manifiesta la esencia de la humanidad. Paulatinamente desaparece el « estado natural » en la vida histórica. La « guerra de todos contra todos » es substituída por el estado fraternal que surge de la idea universal y necesaria de la « humanidad ». En la vida social los hombres aspiran a formas en que reine la justicia absoluta. En las relaciones de pueblo a pueblo, el ideal histórico es determinado por la idea « de la paz perpetua ». No es todavía por cierto la realidad de la vida histórica. Los ideales son creados por la razón humana para aproximarse a ellos cada vez más. Se exteriorizan en el pensamiento del deber en la historia humana. La unión republicana de todos los países en una confederación de estados, es, puede decirse, el imperativo categórico de la historia que « debe » realizarse porque así lo exige la razón « práctica » y moral del hombre.

En el desarrollo histórico y en la cultura, crea la razón práctica por sus ideas, su mundo real, del mismo modo que la razón teórica crea, por sus formas *a priori* y categorías, el suyo: la naturaleza.

En ambos dominios de la conciencia humana, hemos encontrado un elemento inferior que es dominado y regulado por otro superior. Para la razón teórica lo son las sensaciones que en última línea proceden de las impresiones que en nosotros produce la « cosa en sí » exterior. Para la razón práctica lo inferior y empírico consiste en los impulsos y deseos que son dominados por las

formas sintéticas superiores: las máximas y los imperativos. Ya hemos visto que los deseos se basan en los sentimientos de placer y dolor, empíricos y caóticos. Necesitan de las unidades superiores que tienen su raíz en una forma particular de la conciencia humana. De la misma manera que las sensaciones son convertidas por la razón teórica en ciencia natural; del mismo modo que las voliciones son convertidas por el deber en moralidad, así también son vinculados los sentimientos por otra fuerza en una unidad superior: el gusto estético, que crea el arte; el tercero de los grandes campos de la cultura humana. Esa tercera fuerza es el *juicio* y la forma *a priori* que produce, y por la que crea el arte, es la finalidad.

§ 9. — LA CRÍTICA DEL JUICIO

Hemos conocido ya la idea de finalidad — idea que seguramente no proviene de la experiencia puesto que en ésta no hay fines — en la crítica de la razón práctica. Parecería que esa idea procede de la razón práctica. La « libertad » — idea fundamental de la razón práctica y sus « deberes » — iba siempre acompañada del pensamiento de fines conscientes. El « deber » — y con éste también la « libertad » —, es un mandato de que se realice determinado fin. Esto también es exacto. Sin embargo, si se reflexiona más profundamente se advierte que « libertad » y « finalidad » son dos ideas distintas. La aspiración consciente a un fin es inconcebible sin la idea de « libertad », pero puedo muy bien pensar la idea de libertad sin la idea de un fin cualquiera. Ciertamente el « deber » de la razón práctica, no puede ser desvinculado de la representación de un fin. Pero la determinación de si el acto está efectivamente adecuado al fin que nos proponemos obtener, ya no está en la razón práctica, la cual solo mueve nuestra voluntad a actos en general, en favor de fines generales. Tampoco puede ser tarea de la razón teórica, que sólo comprueba el hecho ocurrido considerándolo consecuencia necesaria de ciertas causas.

el investigar si el acto y su resultado son adecuados al fin. Ha de haber un tercer proceso de la conciencia que juzga, aprecia los actos y su resultado según la idea de finalidad. Esta tercera forma de la actividad consciente — la « capacidad de juzgar » — es un proceso de transición de la conciencia teórica a la práctica que las relaciona, del mismo modo que la representación une la sensibilidad con el entendimiento. Es una síntesis de la mente teórica que crea la causalidad y la razón práctica, que, por el contrario, crea la libertad. Ya el simple arte mecánico no puede prescindir de la idea de finalidad, de la que es producto. Cuando corto y cepillo la madera para hacer una mesa, ello es en primer término exteriorización de la conciencia de mi libertad, de mi capacidad de ser por mí mismo la causa de diversas modificaciones en la naturaleza (« razón práctica »). En segundo término, es expresión de mi conocimiento de las propiedades naturales de la madera, de las leyes mecánicas que la rigen (« razón teórica »). Y en tercer término es, también, expresión de mi capacidad de juzgar, que a cada instante aprecia si las leyes naturales han sido adecuadamente aplicadas para realizar el propósito de la « libertad ».

Toda vez que el hombre ha estimado si algo sirve o no sirve para determinado propósito, debe actuar la capacidad de juzgar el « juicio », con su idea fundamental de « finalidad ». El simple arte mecánico y químico (por ej. la preparación de alimentos) que está destinado a satisfacer necesidades de la vida puramente sensual, aplica la idea de finalidad, sobre todo, al *material* que ha de satisfacer esa necesidad. La forma del objeto que ha de satisfacerla es indiferente. El sentimiento de placer que la cosa hecha produce en nosotros, no deriva de su *forma* sino de la *utilidad* que su material tiene para nosotros. En un grado superior de la actividad humana, encontramos una finalidad *formal*, es decir, que reside en la forma externa del objeto. Cuando el matemático observa una figura geométrica y descubre que ella puede servirle para establecer muchas leyes de la geometría, tiene el placer de la forma de esa figura, de su *finalidad*. Pero ese placer no es

aún puramente formal. Para él la finalidad no reside aquí en la forma misma de la figura, sino en su utilidad para propósitos netamente científicos.

Existe, sin embargo, una clase de placer que disfrutamos de la finalidad de la forma y que procede solamente de ella. Esto ocurre cuando comprobamos que la forma es « bella ». La finalidad que se manifiesta en el vocablo « bello » y en el placer que la belleza produce, constituye un modo de la actividad de nuestra conciencia radicalmente diverso de los intereses que se exteriorizan en la creación de la razón teórica y de la razón práctica. A estas dos les preocupa, les interesa, la realidad externa de las cosas. La razón teórica la necesita para investigarla. La razón práctica para realizarla en la vida. En cambio, la modalidad de la conciencia que produce la « belleza » se despreocupa de las realidades. La existencia efectiva de la cosa bella le es, en verdad, indiferente. Tengo el placer estético de la belleza de un cuadro, esté él, efectivamente, colgado sobre la pared o que sólo me parezca así, con tal que la forma que contemplo me agrade. Igual cosa ocurre con una melodía. Lo mismo da que la escuche de un cantante o de un fonógrafo, o que la oiga en mi propia conciencia. Si su forma me agrada, me basta con ello para que se despierte en mí el sentimiento de la belleza. El criterio puramente estético no se interesa en la existencia del objeto mismo, ni tampoco en las leyes en cuya virtud fué producido, y le es indiferente su posible aplicación utilitaria; su finalidad se manifiesta desde el punto de vista estético solamente en el hecho de que nos agrade, de que por la representación de su forma pueda provocar en nosotros un placer estético. Si en la cosa bella intervienen otras finalidades, si la considero desde un punto de vista práctico, el placer estético está ya mezclado y perturbado por intereses no puramente estéticos que requieren la existencia, no ya de la forma, sino del objeto mismo, por motivos de cualquier índole.

La finalidad estética no tiene determinados fines particulares que satisfacer. Se le puede llamar, por eso, « finalidad sin fin ». Es un fin en sí mismo. Y en este punto es similar a la autonomía

moral del hombre que es también un fin en sí misma. Se puede decir que la belleza estética es un símbolo de la libre, autónoma moralidad. Como en lo moral, así también en el placer de la belleza pura estamos libres de todo interés sensual inferior.

La belleza es, por tal modo, un placer desinteresado de la « finalidad sin fin » de la forma. Y porque en conciencia estética la forma es separada del contenido, puede aquélla producir un *arte* cuyo sólo objeto es el de producir formas bellas.

¿Y cómo puede la forma con su « finalidad sin fin » producir un placer que no involucre el menor interés ni teórico ni práctico? A esto da Kant una respuesta profunda y hermosa a un tiempo mismo. La conciencia estética nace, dice Kant, cuando la conciencia teórica y la práctica confluyen, a favor del juego de sus propias fuerzas, en una corriente única. La razón teórica crea un mundo *serio* y verdadero, pero en el juego, en la creación artística produce una *como naturaleza*, algo igual a la naturaleza, instrumento de juego para su propia fuerza creadora. La razón práctica impulsa *seriamente* la voluntad a crear realidades, eso sí, puramente libres sin *fin*es, en las que se exprese tan sólo la libertad de su propia creación. La desinteresada, *como naturaleza* del arte es símbolo del hombre todo, teórico y práctico a la vez, una resultante de sus dos capacidades fundamentales que gozan de su propio ser y de su creación.

No sólo en la producción, sino también en el goce de la belleza, en el arte y en la naturaleza, juegan inconscientemente las dos fuerzas fundamentales con su propia creación. El que en verdad disfruta es en el fondo un creador, y mientras goza, por ejemplo, de un paisaje hermoso, ese paisaje no es para él naturaleza real, existente, sino una *como naturaleza* que existe en su forma pura, que crea en sí mismo al disfrutarla. Cuando predomina el entendimiento con sus conceptos la forma es « bella », si interviene la razón con sus « ideas » la forma se hace « sublime ». El estado de ánimo que en nosotros produce el mar agitado, es sublime porque nos aparta de la sensibilidad y despierta la actividad de la razón con sus ideas serias.

El consorcio místico de la razón teórica y la práctica se realiza en la, para nosotros inaccesible, « cosa en sí », que está más allá de la experiencia. De esa conjunción nacen las *ideas estéticas* que se realizan en el arte y son siempre símbolos de la conciencia teórica y moral en su juego libre y desinteresado. Solamente puede producirlas el artista genial.

Los otros aspectos interesantes y profundos de la teoría kantiana de la belleza, pertenecen, en especial, a la estética.

La capacidad de juzgar, que se exterioriza en la idea de finalidad, se aplica no sólo a la estética y al campo de la actividad práctica, sino también a la contemplación de la naturaleza, en especial a la descripción de los organismos vivientes.

Desde un punto de vista puramente teórico, los organismos no son más que un conjunto de causas y efectos. El juicio, a su vez, no se conforma con esta conclusión. Traslada al exterior, al mundo orgánico lo que halla en sí mismo. El organismo no es para él un conjunto de causas y efectos, sino de medios y fines donde el todo y sus partes están teleológicamente relacionados de tal modo que cada una de esas partes resulta para las demás medio y fin, a la vez. En esta ocasión expresa Kant el pensamiento, que él mismo juzga, como « aventura audaz de la razón », de que *todas las formas orgánicas descienden, acaso, de una única forma primitiva*. Esto fué dicho mucho antes de que Lamarck se dedicara a la « aventura audaz » que fué llevada a feliz término por Darwin y Wallace.

Va sobreentendido que la consideración de la naturaleza a la luz de la finalidad, no es, según Kant, científica. La finalidad es una *idea* que regula la experiencia, pero que no la produce.

La idea de finalidad no se detiene en la consideración de los fenómenos orgánicos particulares. Se plantea también la cuestión del finalismo del universo entero. ¿Cuál es el fin del cosmos todo? Al preguntarse esto el juicio es llevado por su propia naturaleza de buscar propósitos en todas partes. ¿Cuál es la finalidad última de toda la creación? Kant busca para esta pregunta una respuesta adecuada al contenido de su filosofía crítica para que la complete.

El hombre sólo puede considerar fin último de la naturaleza al hombre mismo como persona moral autónoma. La naturaleza fué creada por Dios, ser de inteligencia perfecta, para que en ella se desarrollase el hombre con la más alta y preciada capacidad que se pueda concebir: la de proponerse ideales morales por la pura conciencia del deber autónomo; la capacidad de vencerse a sí mismo y a la naturaleza entera para realizar esos ideales que no tienen ningún fin, fuera del deber autónomo de la propia razón humana.

Aquí nos encontramos por tercera vez con la idea de Dios. En la *Crítica de la razón pura* fué probada su indemostrabilidad, excluyéndola para siempre de la ciencia. En la *Crítica de la razón práctica* fué descubierta su raíz en las exigencias de la conciencia moral. Dios ha de existir, si así no fuese sería un error. En la *Crítica del juicio* la idea de la divinidad es utilizada para una concepción metafísica del mundo que ha de satisfacer la eterna necesidad metafísica del alma humana.

La última piedra de la construcción kantiana que puede denominarse «el sistema de la concepción moral del mundo», es ya metafísica pura. Pero es metafísica crítica. No afirma como el dogmático que por haber la razón formulado tal o cual doctrina, ella se verifica en la realidad fuera de la razón. Por el contrario, afirma críticamente que por haber llegado la razón a un resultado creará en él, pero debiendo siempre reconocer que la razón no tiene pruebas en favor de una creencia en la que se exterioriza su propia naturaleza y no la del mundo exterior. Entre la razón y la «verdad verdadera» está la «cosa en sí», «invisible guardián de fronteras» es como se le puede designar, que impide el traslado de los productos de nuestra mente fuera de su dominio, y que, por otro lado impide que la «verdadera verdad» dogmática, vuelva a introducirse en la filosofía.

La «cosa en sí», la «cosa tal como es» nos queda desconocida para siempre. Todo lo que sabemos es creado por nosotros y también la metafísica, creada de acuerdo a nuestros ideales es tan sólo metafísica para nosotros, los hombres.

Es metafísica crítica. Pero es metafísica. Y en cuanto el desarrollo ulterior del pensamiento filosófico, sobre todo con Salomón Mainon, suprimió la « cosa en sí », venciendo al « invisible guardián de fronteras », la dogmática « verdad verdadera » hubo de invadir e inundar de nuevo el campo de la filosofía. Kant sólo le dió un ápice a la metafísica. Fichte, Schelling y Hegel le entregan todo su espíritu.

JAIME ZHITLOVSKY.