

mismo Kant ha visto que es imposible obtener de ella, con un principio puramente formal, toda acción que supone fines y tareas positivas. Pero si el imperativo categórico, si lo absoluto del deber no debe ser alcanzado, los objetos propuestos es necesario que posean un valor absoluto: de otro modo no presupondría un deber el tenerlos. El valor de mi personalidad—tal es, sobre poco más ó menos, el pensamiento de Kant—depende de la facultad de observar en mí la ley universal; ¿qué objeto puede entonces exigirme el deber absoluto? Uno sólo—responde—, respetar el valor de otras personalidades, que se fundan igualmente en sus disposiciones á la autonomía. La *primera fórmula ética* de Kant, era: «Obra de modo que la máxima de tu acción pueda servir de ley universal.» La *segunda*: «Obra de modo que trates siempre á la humanidad, tanto en tu persona como en la de otro, como un fin y jamás simplemente como un medio.» (*Fundamentos*, tercera edición, pág. 66. *Ética. Crítica de la razón práctica*, I, 1 y 3. *Doctrina de la virtud*, introducción, § III-IV.) Según él, la segunda puede derivarse de la primera, pero esto es imposible si se concibe la primera como puramente formal. Ambas fórmulas suponen que nosotros sentamos que somos realmente miembros de un reino de personas. Haciendo abstracción del artificio de esta derivación, Kant ha emitido un grande é importante principio, el de la personalidad en su más noble forma; idea que vivirá aunque la justificación imperfecta y contra naturaleza de Kant sea olvidada; idea de un gran valor ético, tanto frente al principio de autoridad, cuando quiere ser más que un principio educador; como enfrente de la teoría de la utilidad exterior y de la felicidad, que se contenta con la cáscara y deja la nuez.

Kant persiste, no obstante, en creer que su principio moral era puramente formal, que era la expresión de la razón pura. Pero entonces se pone la cuestión de saber cómo puede determinar nuestra voluntad activa en la experiencia esta ley activa. ¿Cómo puede la ley llegar á ser *motivo*?—En el

celo que Kant desplegó para afirmar la interioridad y la sublimidad de la ley, no había tenido en cuenta la psicología. No quería fundar la ética sobre un sentimiento que fuera un estado pasivo, dependiente de la experiencia. Pero no pudo contestar que la acción no llega á ser imposible si el sentimiento no hace su labor. Entonces procura mostrar que el pensamiento mismo de la ley moral universal excita en nosotros un sentimiento de estimación y de respeto. Para él, el respeto es un sentimiento que no se explica por la experiencia; ni es placer ni dolor, es un puro interés y se produce en nosotros por la sublimidad de la ley, efecto que el pensamiento de esta ley ejerce sobre el alma. Tenemos, pues, aquí un motivo que puede poner en movimiento nuestra voluntad empírica. Un motivo, sin duda, que encierra un enigma tan grande como las relaciones entre el mundo inteligible y el fenomenal, y lo que es más espinoso, un motivo cuya posibilidad contradice la propia concepción kantiana del principio de causalidad concebido como valedero para todos los fenómenos interiores y exteriores: el respeto no se puede explicar por causas fenomenales! Todavía aquí el idealismo ético de Kant le induce á error; pero todavía aquí es muy posible despejar el profundo pensamiento de Kant de la envoltura que él le dió.

3. Del fenómeno, de la conciencia moral del hombre práctico, pasaba Kant á la ley, y de la ley pasa á la facultad. La ley es la expresión de una conciencia de la libertad. Ley y libertad son en algún modo una sola y única cosa: cuando se las quiere distinguir se concluye de la ley en la libertad (*Crítica de la razón práctica*, § 6). La ley emana de la voluntad misma (*Fundamentos*, tercera edición, pág. 104 y siguientes. *Doctrina del derecho*, Introducción, § 4), porque la ley es el fruto de nuestra propia legislación, la expresión de nuestra autonomía de seres razonables. Por libertad Kant entiende, *ante todo*, lo que es original, la facultad de obrar, según principios y fuerzas internas, la independencia enfrente de lo que es dado y exterior.—Pero Kant no se de-

tiene en esta definición de la libertad, que para él lleva consigo la *facultad de producir un principio absoluto*, de inaugurar una serie causal absolutamente nueva. Para él, esta facultad es una consecuencia recíproca del carácter original y del carácter de independencia implicados en la libertad. Pero entonces la «libertad» es absolutamente inencontrable en el mundo de los fenómenos, que no ofrece principio absoluto, como Kant ha demostrado en la *Crítica de la razón pura*. Si la libertad ha de ser la facultad de poder producir absolutamente los motivos (1) que determinan la voluntad activa en la experiencia (lo que ya estaba contenido en la teoría del respeto); no se encuentra más que en el mundo inteligible (¿pero puede uno obrar, ya que no tiene valor el tiempo?). Kant no examina si la independencia y la facultad de principio absoluto son absolutamente hechas la una para la otra. Podrían formarse nuevos centros en el mundo, los cuales, ya formados, obrarían conforme a una ley interna, independientemente de las influencias exteriores. Kant hace un Dios de toda voluntad, aun antes de que adquiriera su carácter divino por el desenvolvimiento y el trabajo.

A las dos definiciones de la libertad (la independencia y la facultad de comienzo absoluto) se añade en ciertos casos una tercera: *la facultad de hacer de dos cosas opuestas, bien la una, bien la otra* (*Crítica de la razón práctica*. Edición de Kehrbach, pág. 116 y siguiente.—*La religión en los límites de la simple razón*, passim). Se explica que Kant haya llegado a poner un concepto tan monstruoso por el violento contraste que admite entre la esencia ideal (inteligible) del hombre y el hombre tal como se ofrece empíricamente. Tiene tan-

(1) Vid. *Reflexiones de Kant*, II, núm. 1534: «La facultad de producir sencillamente por sí misma los motivos de la voluntad, es la libertad. Este acto no depende de la voluntad, es la espontaneidad de la causalidad de la voluntad.» La libertad así comprendida no es la facultad de elegir: «La libertad es una facultad positiva, y no de escoger, porque aquí no hay elección, se trata de determinar el asunto.» *Hojas sueltas*, I, página 570.

gran idea de la primera como mediocre de la segunda. Se produce una poderosa distinción entre los dos polos, y debería permanecer irresuelta é inexplicada la cuestión de saber cómo el hombre, cuya más íntima esencia es buena (la libertad en el primer sentido conduce al bien) podía conceder un puesto á los motivos ofrecidos por la experiencia. Kant lo explica por la hipótesis de una facultad aún más inexplicable (1). Todavía aquí se halla más satisfecho con los hechos que indica, que con la teoría que da de tales hechos. La naturaleza humana encierra los más grandes contrastes y disposiciones al bien y al mal. Hay una facultad que crea tipos ideales de elevación y de pureza, y existe la perversión, la indignación y la manilla. Estas antinomias deben unirse en la naturaleza humana y se han debido desenvolver conforme á ciertas leyes y condiciones. Kant, que estaba por otra parte familiarizado con el punto de vista naturalista entrete de las situaciones del orden humano, hace aquí imposible toda solución por su lamentable dualismo de la ética y la psicología.

d) — Ética especial.

Kant ha expuesto su ética especial en dos obras que llevan en muchos lugares el sello de la senilidad: la *Doctrina del Derecho* y la *Doctrina de la virtud* (publicadas en 1797). La imperfección de estas exposiciones proviene singularmente de que la tendencia sistemática había reco-

(1) Herbart ya ha demostrado (*Conversaciones sobre el mal*, Kognisberg, 1812, págs. 145-147) que Kant emplea la palabra *libertad* en un doble sentido. Estoy de acuerdo con Jodi (*Historia de la ética en la filosofía moderna*, II, Stuttgart, 1889, págs. 30-37) en que en Kant hay que distinguir tres sentidos de esta palabra. Ya en la *Crítica de la razón pura* (pág. 534, 1.ª edic.) enseña la impotencia de la causalidad empírica para explicar los actos de voluntad. La libertad práctica supone que, aunque no ha llegado alguna cosa, ha debido llegar, y que *su causa no era, por consecuencia, determinante hasta el punto de, etc.* Vid. también págs. 355, 591, Reim.—He demostrado en mi *Ética* (capítulo V) que no se agotan las significaciones de esta vaga palabra.

brado las fuerzas en el viejo pensador; al mismo tiempo surge el carácter unilateral del conjunto de la concepción ética de Kant en muchas cuestiones particulares. Por encima de todos estos indicios de debilidad y de exclusivismo, se eleva, sin embargo, un grupo de nobles y viriles pensamientos que constituyen el preciadísimo legado de Kant a la humanidad.

Las dos obras presentan cierta oposición entre sí: la teoría del derecho se mantiene en la legalidad, en la armonía exterior de mi acción con la ley, que ampara la libertad de otro tanto como la mía; por el contrario, la teoría de la virtud requiere la moralidad al mismo tiempo; la acción debe partir de una disposición, de una voluntad interior de reconocer la ley. La ley moral (el imperativo categórico) pide que mi voluntad esté limitada por las condiciones que la voluntad de otro exige. Pero puedo observar también estos límites por temor ó interés personal, y no solamente por motivos morales. El progreso que debe conducir al estado moral en que no habrá ya guerras, puede hacerse bajo la influencia de muchos motivos diferentes y no todos morales. La oposición de la legalidad y de la moralidad no es absoluta, porque en el fondo de la realización de la legalidad, de la exigencia de las leyes, hay el imperativo categórico: «No debe haber guerras ni entre tú ni yo en el estado natural, ni entre nosotros como Estados, porque no es esa la manera que debe tener cada uno de afirmar su derecho.» (*Doctrina del derecho*, conclusión.) Esto confirma la hipótesis que antes se afirmó, de que la ley moral es una anticipación de los resultados del desenvolvimiento histórico. El orden jurídico— aunque no lo pide la legalidad— es como un medio moralmente postulado. «La razón, dice Kant (*Doctrina del derecho*, § 49) nos obliga por un imperativo categórico á aspirar al mejor estado posible de armonía de la constitución (del Estado) con los principios del derecho». Kant concede así que la realización del fin moral más elevado puede prepararse por la influencia de motivos distintos de los

puramente morales. Y la seguridad exterior de la libertad permitida por la organización jurídica es justamente una condición del desenvolvimiento del sentimiento moral interior. (*Hojas sueltas*, pág. 528.) En aquellos escritos éticos donde define los principios (los *Fundamentos* y la *Crítica de la razón práctica*), Kant estableció entre la legalidad y la moralidad una oposición mayor de la que vemos allí donde el análisis es más detallado.

Kant define el derecho: el conjunto de condiciones en las que el libre arbitrio de uno puede estar de acuerdo con el libre arbitrio de otro, según una ley universal de libertad. Solo hay un derecho innato que reside en toda personalidad humana: *libertad*, es decir, *independencia con respecto de toda construcción venida del libre arbitrio dicho, en tanto que pueda subsistir con la libertad de los demás según una ley universal*. Así, el derecho de propiedad no se explica solamente porque yo me haya apoderado de una cosa antes que otro (*prior occupatio*), sino solamente porque reconozco lo mismo el derecho de los otros á aquello de que se han apoderado los primeros.—Aquí se nota claramente que los principios éticos de Kant suponen siempre la existencia de un Estado como históricamente dado. Kant se figura siempre á este Estado nacido de un contrato que limita la libertad del individuo en razón de la igual libertad de otro. Pero no mira este contrato sino como un suceso histórico. Se sirve de la idea de contrato como de una idea directora, como de un principio racional para la apreciación y el desenvolvimiento de las relaciones sociales. Mira el origen histórico de la sociedad como una cosa indiferente en este orden de ideas. Este punto de vista, denota un progreso decisivo en comparación con la tendencia mitológica de los teóricos precedentes de derecho natural. Verdad es que no intenta el dogmatismo de nuevo saber cómo nace el principio racional en la conciencia de los hombres.

La teoría kantiana del derecho que desenvuelve rigurosamente el del individuo, apoyándose en una distinción neta de

la persona (el ser con su legislación propia y su facultad de juzgar del valor de sus acciones) y de la cosa. Jamás debe tratarse á una persona como á un medio. No solo hace Kant emanar de este principio la libertad individual, sino también la libertad de discusión y el derecho de tomar parte en la legislación. La legislación no debe decidir nada sobre el pueblo que éste no pueda decidir por sí—no debe introducir ningún sistema invariable de dogmas que suprima el derecho á luces siempre más vivas ni debe crear ninguna nobleza hereditaria. Kant se entusiasmó extraordinariamente ante la guerra de independencia de la América del Norte y la Revolución francesa, y en su teoría del derecho se acuerda aún de este entusiasmo. Miraba la República como la constitución del porvenir; pero el espíritu republicano tenía para él más importancia que la constitución exterior, y según él, muy bien podía una Monarquía ser gobernada con un espíritu republicano. Execraba el gobierno patriarcal. El soberano no tiene atribuciones para hacer á nadie feliz á pesar suyo. El derecho tiene su origen en la libertad, no en la felicidad, y el soberano debe velar por la libertad y no por la felicidad. Por eso no se debe aplicar un castigo por satisfacer á la sociedad ó al criminal mismo, sino sencilla y únicamente porque va implicado en la acción. El hombre sería mirado como medio, como cosa, si se quisiera dar á la pena un fundamento distinto del de la justa reparación. La reparación es un imperativo categórico. La pena debe cumplirse á pesar de que es inconveniente. Aunque un pueblo estuviese á punto de agotarse, sería indispensable ejecutar á todos los asesinos. *Fiat justitia, pereat mundus*, significa en la traducción de Kant: La justicia debe reinar, aunque perezcan todos los pillos.

En su *Doctrina de la virtud* (la ética individual) Kant concede gran importancia á la actitud del carácter que responde á su concepción general de la ética. Ve la virtud en la fuerza del alma (*fortitudo moralis*), en la energía y en la dignidad que resultan de que la conciencia posee en sí misma

la ley de su conducta y está unida á una gran colectividad por medio de esta ley.

Los fines propuestos por la ética individual de Kant, son: 1.º perfección propia, y 2.º felicidad de otro. No la felicidad propia, porque se tiende á ella involuntariamente y con tal apasionamiento, que se mira como el deber de otro que vele igualmente en ella. No ya la perfección de otros, porque sólo los otros pueden aspirar á ella; la perfección consiste precisamente en que se toma asimismo como fin, conforme á sus propias ideas del deber (como si fuese tan fácil adquirir la felicidad y como si en la persecución del perfeccionamiento se pudiese pasar sin la ayuda de otro). 1.º La persecución de la propia perfección comprende el desenvolvimiento de todas las facultades, inferiores y superiores, toda la cultura. Se trata de sacar al hombre de la animalidad: «La característica de la humanidad, á diferencia de la animalidad, es la facultad de proponerse un objeto cualquiera. Al fin de la humanidad en nuestra propia persona, se agrega también el deber de prestar servicio á la humanidad por la cultura— ante todo por la «cultura moral», es decir, por la facultad de hacer determinar sus actos por la ley anterior. Pero Kant deriva de la dignidad humana todo lo que hace del hombre un miembro activo y útil de la sociedad; ser inútil y superfluo es deshonorar á la humanidad en su persona. Un capítulo muy característico es el titulado «de la adulación». Como persona, el hombre tiene un valor inestimable. Con el humilde respeto de la ley en su propio seno, debe mantener su posición á toda costa, entre los demás (lo mismo aunque estuviese enfrente de un serafín.) La humildad delante de otro no es un deber, puede, por el contrario, transformarse en fariseísmo ó en indignidad, cuando por este medio se pretende conseguir un favor ó una ventaja. No lleguéis, pues, á ser los ayudas de cámara de los hombres. No dejéis pisotear vuestro derecho. No aceptéis beneficios, sin los cuales podéis pasar. Mostraos firmes, y evitad en el sufrimiento los lamentos indignos. No dobléis la rodilla ante nadie, porque

el ideal está en vosotros mismos, y lo que viniere del exterior, no es más que un ídolo. Los profundos saludos y las excesivas muestras exteriores de cortesía, expresan la inclinación del hombre á la adulación. Cuando se es indigno no hay derecho á quejarse de ser pisoteado. 2.º Llegado al segundo fin, que Kant pone en la ética individual, á la felicidad de otro, encuentra—sin haber tenido conciencia clara de ello—un problema en extremo importante: ¿se debe hablar aquí de las ideas propias de felicidad ó de las ajenas? Este problema lo lleva á uno á los más ocultos soteraños de la persona, sobre todo cuando se tiene, como Kant, una perspicaz concepción de la dignidad personal, determinada por la propia legislación. Aquí vacila Kant notablemente. Tan pronto dice que los otros no tienen el derecho de exigir de mí aquello, que yo considero inútil á su felicidad, y habla del mérito que hay en concurrir al verdadero bien de los demás hombres, aun cuando ellos no lo reconocen como tal, como dice que yo no puedo hacer bien á otros según *mis propias* ideas de felicidad, y que si quito á otro su libertad para que sea feliz según *su propia elección*, este acto no puede ser calificado de acción laudable.—Kant divide los deberes hacia otro en deberes de amor y de respeto, según que haya relación de atracción ó de distancia. El deber de respeto brota directamente de las primeras proposiciones de su ética. El amor le crea más dificultades, ya á causa de la autonomía profunda que atribuye á toda personalidad individual, ya á causa de su concepción pesimista de la naturaleza humana real. Debe estar limitado el amor por el derecho del prójimo, porque éste renunciar á su dignidad humana si no es dueño de sí y de su estado. Es el amor, por otra parte, un sentimiento y una necesidad inmediatas, que no se dejan regular por las órdenes formales de la razón. Es-tando dada la naturaleza real de los hombres, no se nos puede exigir que experimentemos placer en amarlos. Nuestro deber es quererles y hacerles bien, y este deber no desaparece nunca aunque se adquiriese la triste experiencia de que nues-

tra especie es poco digna de amor cuando se la conoce bien. No hay más que el amor de benevolencia, y no el de complacencia (*amor benevolentie, non complacentie*). Kant halla en las relaciones de amistad un acuerdo de la atracción y del alejamiento, del amor y del respeto: sin duda la amistad verdadera es un «pájaro tan raro, como un cisne negro»; pero también existen cisnes negros.—No discutiremos con el célebratario Kant sobre su imperfecta concepción del matrimonio, al que no trata según la teoría de la virtud, sino según la del derecho. Para él es un contrato por el cual dos personas de sexo diferente ofrecen no tener relaciones sexuales más que entre sí. Kant no menciona la inclinación sexual más que para ver en ella una necesidad puramente aislada de la naturaleza humana. Considera sólo el aspecto sensible, sin ocuparse de sus matices y de su combinación posible con algunos de los sentimientos más elevados.

5.—FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN (*Crítica de la razón práctica*
y *Religión en los límites de la simple razón.*)

a) —Moral y religión.

La ética de Kant es autónoma—es (ó se cree) independiente de todas las condiciones que no se hallan en la más profunda esencia del hombre y en la actividad que forma su más íntima naturaleza; independiente de la física y de la histórica, de la psicología y de la teología. Así, debe ser á Kant muy difícil demostrar una transición natural de la moral á la religión. ¿Cómo se puede hacer derivar, en efecto, la dependencia de la autonomía pura y de la espontaneidad? Sin embargo, él tuvo pronto (desde 1766, véase el fin de los *Sueños de un visionario*) la convicción de que la religión sólo puede fundarse sobre la moral. La explicación de esto debe buscarse en el hecho de que el problema absoluto que se pone al hombre en sí mismo, debe resolverse por un ser finito y limitado. La ley moral nos enseña á conocer nuestra libertad interior, y, por consiguiente, nuestra indepen-

dencia frente á todo el mundo empírico. Pero esta ley debe cumplirse, nuestra personalidad debe penetrar completamente en el mundo empírico. Surge, pues, una necesidad de la razón, una necesidad moral que exige la realización de las condiciones, sin las que es imposible ejecutar por completo la labor ideal. La primera condición es la persistencia de la existencia, pues sólo por un *processus* que va al infinito puede la voluntad armonizarse completamente con la ley moral. La inmortalidad de la persona llega á ser así un postulado, un objeto de creencia. La segunda condición es la armonía de la aspiración moral con la necesidad natural de la felicidad. Por la experiencia sólo se puede mostrar que la virtud lleva siempre á la felicidad, ó que la felicidad lleva siempre á la virtud: cuando esto sucede, es por azar. Y, sin embargo, el soberano bien debe comprender, no sólo la virtud (el mayor bien), sino también la felicidad. En el fondo más íntimo debe haber acuerdo entre el mundo de la naturaleza y el de la libertad. Hay, pues, que pedir con insistencia un poder que establezca una armonía interior entre los dos mundos, á fin de que la moralidad no quede como extraña al mundo. Cualquiera que se penetre de la obligación moral, cree ya en la existencia de Dios.

La razón práctica conduce también á convicciones sobre algo que está situado más allá de los límites establecidos por la razón teórica. La X (cosa en sí) que debía dejar indeterminada la razón teórica, deviene accesible si, á la necesidad excitada en nosotros por la razón práctica, hacemos que pida una realización completa de sus ideales morales. Kant enumera tres postulados: los límites del conocimiento teórico, que ya han sido manmñitidos por la tesis de que la libertad es un poder incondicionado, es el primer postulado.

La necesidad de donde emanan los postulados no es de especie sensible ó egoísta, sino una consecuencia de la presencia y de la autoridad de la ley moral en el espíritu del hombre, y, por consiguiente, una consecuencia de la universalidad y de la generalidad de su esencia. Esto es una nece-

sidad de la razón pura. Kant señala el carácter puramente subjetivo de esta necesidad, con la misma fuerza que señala la diferencia que presenta con cualquier otro voto posible. La fe (ó mejor, la esperanza) á que es llevado no es un deber, aunque esté producida por la ley del deber. Como dice Kant, no hay deber que obligue á crear lo que es incognoscible (*Crítica de la razón práctica*, Kehrbach, pág. 151, 172 y siguientes). Kant quiere decir: si el hombre sienta la ley en su corazón, experimentará también, *meritadamente*, la necesidad de admitir las condiciones por las que se cumple esta ley. Y confiando en esta conexión, declara también á veces que es un deber para con uno mismo tener religión, pues sin ella no puede mantenerse la convicción moral (*Doctrina de la virtud*; fn.—*Hojas sueltas*, pág. 513). Y hasta se le escapa esta declaración: «Los bien pensados» pueden á veces ser quebrantados en su fe, pero no la abandonan jamás (*Crítica de la razón práctica*, Kehrbach, pág. 175).

Hay la cuestión siguiente: ¿es realmente universal, se halla necesariamente en todos los individuos que reconocen una ley moral absoluta, que llevan en su seno un ideal infinito, la necesidad de la razón de donde emanan todos los postulados? Kant no ha visto que esta cuestión no pueda resolverse *a priori* y que es preciso responder á ella con la ayuda de la experiencia psicológica. Según sus propias suposiciones, nada podría objetar al que considerara sin desfallecimiento su convicción moral, pero podría considerar sin ningún *postulado* la eterna oposición del ideal y la realidad. Hasta en un pasaje ha pensado en tal eventualidad. Ese pasaje ofrece un interés particular, por indicar claramente lo que Kant quería alcanzar con sus postulados. Dice en su *Crítica del juicio*, § 87: «podemos suponer á un hombre de bien (tal como Spinoza) que esté persuadido de que no hay Dios ni vida futura: ¿cómo juzgará su propia determinación interior por la ley moral que venera en acción? Al observarlo, no pide ninguna ventaja para él, ni en este ni en el otro mundo; quiere con preferencia desinteresadamente el bien hacia que

tiende con todas sus fuerzas esta santa ley. Pero su aspiración es ilimitada, y de la naturaleza podía alcanzar de cuando en cuando un concurso fortuito, pero jamás una concordancia regular que se produzca según leyes constantes en vista de un *objeto* al que se siente atraído fuertemente. La impostura, la violencia y el deseo, se acrecentarán siempre alrededor de él, aunque sea leal, apacible y benévolo. Siendo dignas de ser felices las personas de bien que encuen- tre, estarían sometidas por la despiadada naturaleza á todos los males, á la penuria, á las enfermedades, á la muerte prematura, como los animales de la tierra: tal será su suerte hasta el día en que una vasta tumba reciba á todos y confunda en el abismo informe de la materia, de donde habían salido, á aquellos que podían creerse el objeto final de la creación. Kant dice entonces que sin los postulados religiosos no se podría unir al *objeto* que propone la ley moral. Pero su ética quería justamente hacer abstracción de todos los fines y pedir un poder para la ley interior, como si pudiera seguirse esto de aquél! Solo gracias á una inconsecuencia puede considerar el concepto del *soberano bien* (la unión de la felicidad y la virtud) como objeto *ético*, porque dice en la primera frase de su *Ética (Fundamentos*, pág. 7): «No se puede concebir nada en este mundo ni fuera de él irrazonablemente bueno, salvo una *buenavoluntad*». Con sus postulados (sobre todo por el segundo y tercero) suprime, en realidad, después de haberla afirmado, la independencia de la ética.

Llegan á ser necesarios los postulados cuando se siente la necesidad de unir en nuestro pensamiento el elemento moral con el resto de nuestra concepción general del mundo. Es esta sin duda una necesidad que no se deja sentir en todos y que, considerada moralmente, no necesita hacerse sentir. El gran mérito de Kant desde el punto de vista de la filosofía de la religión es, sin embargo, haber llevado el problema religioso, de un modo más claro y más profundo, á una necesidad personal determinada por sus relaciones con los

ideales éticos. La posición del problema religioso en diferentes épocas y en diferentes personas se diferencia según que esta necesidad es real y según el modo como se presenta. Habrá aquí, como demuestra la experiencia, un infinito número de diferencias individuales que impidieron ver á Kant su dogmatismo. Pero con la misma seguridad que había determinado desde el punto de vista teórico, el lugar filosófico de las concepciones religiosas, halló una determinación de lugar correspondiente, en lo atañente al aspecto práctico y teórico de estas concepciones.

b) — **Los postulados religiosos en sus relaciones con la teoría del conocimiento y con «la religión natural» de Kant.**

Con los postulados franqueamos los límites del conocimiento. ¿Pero cómo es posible esto, si ha establecido la crítica de la razón que nuestras formas de conocimiento tienen sus límites? Sin embargo, no podemos procurarnos otras formas de conocimiento.

Entonces señala Kant que las categorías (aquí se trata, como casi siempre, del concepto de causalidad) no provienen de la experiencia, sino de la misma facultad de pensar. Así ve la posibilidad de emplear las categorías más allá de los límites de la experiencia ó de los fenómenos, para *concebir* el contenido de los postulados, si no podemos *conocerlos*. El conocimiento exigiría una cooperación de la intuición y del pensamiento. Aquí se excluye la intuición. La facultad humana de conocer se caracteriza por la diferencia entre la intuición y el pensamiento, así como por la naturaleza siempre sensible de nuestra intuición (en el espacio ó en el tiempo). Una intuición supra-sensible sería fantasmagórica, haría entender una «linterna mágica de las quimeras». Así imaginamos á Dios como causa del mundo, una continuación iluminada de nuestro esfuerzo, y á nuestra voluntad como primer comienzo, bien que no se puedan probar estos conceptos por medio de datos intuitivos.

Sin embargo, tal empleo de las formas del pensamiento

no concuerda con la crítica de la razón, según la cual los conceptos sin intuición están vacíos (así como las intuiciones sin los conceptos son ciegas). Y si se las concede tal empleo, Kant no puede expresar por sus conceptos puros en ningún caso las ideas ordinarias de Dios, de la libertad y de la inmortalidad, las ideas de la «religión natural». Con la intuición también debe desaparecer de él la *relación en el tiempo*; pero ¿cómo puede entonces tratarse de una existencia *continua* (de una vida futura), de un principio, de una creación? Y si hay que separar todos los datos empíricos, también hay que separar de la idea de Dios todo lo que es debido á la psicología humana. No conocemos más que un entendimiento que se eleva á la verdad por una concepción y una reflexión sucesivas y discursivas, y una voluntad que aspira á realizar fines y busca medios para alcanzarlos. Esto no se puede aplicar al ser absoluto é infinito, el que desaparecería al mismo tiempo que la relación en el tiempo. Si preguntamos á Kant qué queda de nuestros conceptos psicológicos, cuando los sometemos á una modificación tan radical que llegan á ser aplicables á Dios, declara con toda claridad y sinceridad (aunque esta contestación se suprime siempre en las exposiciones populares de su teoría), queda la *palabra solo*. «Que se cite una sola propiedad, dice por ejemplo (*Crítica de la razón práctica*, Kherbarch, pág. 165), de la que no se pueda demostrar que separando de ella todo lo que es antropomórfico queda la palabra solo, sin poder ligar á ella el menor concepto que pueda hacer concebir una extensión del conocimiento teórico». Tales declaraciones se hallan en todas las obras importantes de Kant (1). Spinosa no se hubiera podido expresar más claramente. Si se pregunta ahora á Kant cómo podía atribuir valor á las ideas religiosas, siendo teóricamente absolutamente vacías, responde que, según él, todas las ideas religiosas son simbólicas. Nos es preciso re-

(1) *Crítica de la razón pura*, 1.^a edic., pág. 635 y siguientes. *Prolegomena*, 3.^a edic., pág. 174, 179. *Crítica del juicio*, § 59, 88, 91. Nota.

currir á las analogías y á los símbolos cuando cesa el empleo científico de nuestros conceptos. Las mismas ideas de Dios personal y de inmortalidad personal solo son ya símbolos de lo que no puede expresarse de un modo adecuado al pensamiento. No se adquiere un conocimiento superior al pasar de la ciencia á la creencia. «La necesidad de la razón» toma ahora á su servicio á la poesía. Los postulados son proyecciones en lo incognoscible de imágenes formadas en el mundo empírico.—Reflexionando bien en lo que esto encierra, se nota una diferencia grande entre el punto de vista religioso de Kant y el formulado por la «religión natural». Como Lessing, Kant tenía una teoría exotérica y otra esotérica (1), aunque no se haya dado cuenta absolutamente exacta de la diferencia, ni haya visto todas las consecuencias contenidas en el hecho de creer en el carácter simbólico de los conceptos religiosos. No ve, por ejemplo, la consecuencia de que los símbolos no se imponen y deben ser objeto de una elección individual y libre, de modo que ni «necesidad de la razón» puede encontrar símbolos más atrayentes que los escogidos por Kant. Atribuye éste un tanto precipitadamente á la cosa en sí la necesidad que siente de creer, sin examinar si los diferentes postulados no se contradicen recíprocamente (por ejemplo, la omnipotencia de Dios y la libertad del hombre)—Vid. *Religion en los límites de la simple razón*, segunda edición, pág. 215 y siguientes.—*Hojas sueltas*, pág. 544. Se servía de los límites del conocimiento, para los diversos elementos de que quería desembarazar á la ciencia y reservar á la creencia, que ocultaba detrás del límite, sin reflexionar que estallaría la discusión de nuevo porque nosotros pedimos á nuestros símbolos que no contengan contradicción recíproca.

(1) Esto ha sido suficientemente explicado por Emilio Aronoldi, en la información sobre las lecciones de Kant (*Excursiones críticas en el dominio de la investigación sobre Kant*. Véase la nota 11 de la obra, pág. 465 y siguientes), en donde se servía de la lengua teológica ordinaria sin hacer notar las modificaciones del sentido de los conceptos que exigen el criticismo y el simbolismo.