

verdadera moral. Finalmente, se infiere aquí también la prohibición del placer [Wohlst] contranatural, o sea del onanismo, la pederastia y la bestialidad. De éstas, el onanismo es principalmente un vicio de la niñez, y combatirlo es mucho más cuestión de dietética que de ética; precisamente por eso, los libros contra él están redactados por médicos (como Tissot y otros) y no por moralistas. Cuando, después de que la dietética y la higiene han hecho lo suyo en este asunto y lo han aniquilado con razones irrefutables, la moral quiere también encargarse de él, se encuentra tanto trabajo ya hecho, que poco le queda. La bestialidad es un delito totalmente anormal que ocurre muy raramente: algo, pues, realmente excepcional, al tiempo que indignante y contrario a la naturaleza humana en tan sumo grado, que él mismo habla y disuade contra sí mismo más que lo que es capaz cualquier fundamento racional. Además, en cuanto degradación de la naturaleza humana, es precisamente un delito contra la especie como tal e *in abstracto*, y no contra individuos humanos. Por tanto, de los tres delitos sexuales que están en cuestión, sólo la pederastia cae dentro de la ética y encontrará naturalmente su lugar en el tratado de la justicia: en concreto, ésta es lesionada por ella, y contra eso no se puede hacer valer el *volenti non fit iniuria*: pues la injusticia consiste en la seducción de la parte más joven / e inexacta, que es así corrompida física y moralmente. [129]

#### § 6. Del fundamento de la ética kantiana ✓

A la *forma imperativa* de la ética cuya índole de *petitio principii* se demostró en el § 4, se vincula inmediatamente una idea predilecta de Kant que ciertamente se puede disculpar pero no aceptar. A veces vemos a un médico que ha aplicado un remedio con gran éxito, suministrarlo en adelante en casi todas las enfermedades: con él comparo yo a Kant. Con la separación del *a priori* y el *a posteriori* en el conocimiento humano, ha realizado el descubrimiento más magnífico y exitoso del que se puede vanagloriar la metafísica. ¿Cómo puede asombrar el que intente aplicar ese método y separación en todos los casos? Por ello, también la *ética* debe estar compuesta de una parte pura, es decir, cognoscible *a priori*, y de una parte em-

pírica. La última la rechaza él como inadmisibles para la *fundamentación* de la ética. Pero descubrir la primera y presentarla separadamente es su propósito en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* que, por consiguiente, debe ser una ciencia puramente *a priori* en el sentido de los *Principios metafísicos de la ciencia natural* establecidos por él. Y así, aquella *ley moral* aceptada de antemano como existente sin justificación, deducción o demostración alguna, debe ser además cognoscible *a priori* e independiente de toda *experiencia* tanto interna como externa: «*Basándose simplemente en conceptos de la Razón pura*, debe ser un *juicio sintético a priori*» (*Crítica de la Razón práctica*, p. 56 de la cuarta edición; R., p. 142): con ello se conecta el que debe ser meramente *formal*, como todo lo conocido *a priori*; por tanto, se tiene que referir sólo a la *forma*, no al *contenido* de las acciones. ¡Pléñese lo que esto quiere decir! Él añade expresamente (p. VI del Prólogo a la *Fundamentación*; R., p. 5), que «No puede ser buscada en la naturaleza del hombre (lo subjetivo) ni en las circunstancias del mundo (lo objetivo)»; y (*ibid.*, p. VII; / R., p. 6), que «*En esto no se puede tomar lo más mínimo del conocimiento del hombre, es decir, de la antropología*». Aún repite (p. 59; R., p. 52) «Que uno no puede dejar que se le pase por la cabeza la pretensión de deducir la realidad de su principio moral a partir de la especial condición de la naturaleza humana»; igualmente (p. 60; R., p. 52): que «Todo lo que se deduce de una especial disposición natural de la humanidad, de ciertos sentimientos e inclinaciones e incluso, cuando fuera posible, de una dirección especial que fuese propia de la naturaleza humana y que no tuviera que valer necesariamente para la voluntad de todo ser racional», no puede suministrar ningún fundamento para la ley moral. Esto atestigua irrefutablemente que él no presenta la supuesta ley moral como un *hecho de la conciencia*, algo empíricamente demostrable por lo que los filósofos modernos, sin excepción, han querido hacerla pasar. Como toda experiencia interna, también descarta él decididamente cualquier experiencia externa al rechazar todo fundamento empírico de la moral. Así que él, y pido que esto se observe bien, no fundamenta su principio moral en ningún *hecho de la conciencia* demostrable, algo así como una disposición interna; no más que en cualquier relación objetiva de las cosas en el mun-

do externo. ¡No! Eso sería un fundamento empírico. Sino que los fundamentos de la moral deben ser *puros conceptos a priori*, es decir, conceptos que no tienen ningún contenido de experiencia externa o interna, o sea, que son puras cáscaras sin núcleo. Considérese cuánto quiere decir esto: tanto la conciencia humana como la totalidad del mundo externo, junto con toda su experiencia y hechos, se nos han arrebatado de debajo de los pies. No tenemos nada sobre lo que asentarnos. Pero, ¿a qué debemos atenernos? A unos cuantos conceptos totalmente abstractos y aun carentes en absoluto de materia, que igualmente flotan en el aire. De éstos, y en realidad hasta de la mera forma de su conexión con los juicios, debe proceder una ley que ha de regir con la así llamada *necesidad absoluta* y que ha de tener la fuerza para poner freno al apremio de los anhelos, a la tempestad de la pasión y a lo colosal del egoísmo. Pero eso quisiéramos verlo.

Con este concepto preconcebido de la ineludiblemente necesaria *aprioridad* y depuración de todo lo empírico para el fundamento de la moral, se conecta estrechamente una segunda idea favorita de Kant: el principio moral a presentar, dado que tiene que ser un *juicio sintético a priori, de contenido meramente formal*, por tanto cuestión exclusiva de la *Razón pura*, debe, en cuanto tal, valer no para *hombres solamente*, sino *para todo posible ser racional*, y «sólo por esos, o sea, de paso y *per accidens*, también para los hombres. Pues para eso está basado en la *Razón pura* (que no conoce nada más que a sí misma y el principio de contradicción), y no en un sentimiento cualquiera. Así pues, esa *Razón pura* no es tomada aquí como una facultad de conocer del *hombre*, lo único que, no obstante, es, sino que es *hipostasiada como algo subsistente por sí*; y ello, sin autoridad alguna y para el más pernicioso ejemplo y precedente, tal y como puede probarlo nuestro miserable período filosófico actual. Entretanto, ese establecimiento de la moral, no para hombres en cuanto hombres, sino para *todo ser racional* en cuanto tal, es una cuestión central y una idea favorita tan establecida en *Kant*, que no se causa de repetirla en toda ocasión. Por contra, yo digo que nunca se está autorizado a establecer un *genus* que nos es dado sólo en una única especie y a cuyo concepto, por tanto, no se le podría dar absolutamente nada más que lo que se hubiese tomado de esa *única*

[131]

especie, de modo que lo que se afirmase del *genus* sólo podría entenderse siempre de la *única* especie; mientras que, en la medida en que, para formar el *genus*, se hubiese abstraído indebidamente lo que corresponde a la especie, quizá se habría suprimido directamente la condición de posibilidad de las propiedades restantes e hipostasiadas como *genus*. Así como nosotros conocemos la *inteligencia en general* solamente como una propiedad de los seres animales y, por lo tanto, no estamos nunca autorizados a pensarla como existiendo fuera e independientemente de la naturaleza animal, del mismo modo, sólo conocemos la *Razón* como propiedad de la raza humana y no estamos en absoluto autorizados a pensarla como existiendo fuera de ella y a establecer un *genus*, «seres racionales», que sería diferente de su única especie «hombre»; pero todavía menos / autorizados estamos a establecer leyes *in abstracto* para tales imaginarios seres *racionales*. Hablar de seres racionales fuera del hombre no difiere de pretender hablar de *seres pesados* fuera de los cuerpos. Uno no puede librarse de la sospecha de que aquí *Kant* ha pensado un poco en los queridos ángeles, o ha contado con su asistencia para convencer al lector. En cualquier caso, yace ahí una callada hipótesis del *ánima racionalis* que, totalmente distinta del *ánima sensitiva* y el *ánima vegetativa*, permanecería después de la muerte y no sería entonces nada más que justamente *rationalis*. Pero en la *Critica de la Razón pura* ha acabado él mismo, expresa y detalladamente, con esa hipótesis transcendente. Y entretanto, en la ética kantiana, sobre todo en la *Critica de la Razón práctica*, se ve siempre flotar en el transfondo el pensamiento de que la esencia interna y eterna del hombre consistiría en la *Razón*. Aquí, donde el tema sale a colación sólo de paso, tengo que darme por satisfecho con la mera aserción de lo contrario, a saber, que la *Razón*, como la facultad de conocer en general, es algo secundario, perteneciente al fenómeno e incluso condicionado por el organismo; y, en cambio, el verdadero núcleo, lo único metafísico y por tanto indestructible en el hombre es su *voluntad*.

Así que, al querer trasladar a la filosofía práctica el método que con tanta fortuna había aplicado en la filosofía teórica, y pretender así separar también aquí el puro conocimiento *a priori* del empírico *a posteriori*, *Kant* asumió que, así como cono-

comos *a priori* las leyes del espacio, del tiempo y de la causalidad, también de la misma manera, o si no análoga, la pauta moral de nuestro obrar nos es dada antes de toda experiencia y se manifiesta como imperativo categórico, como obligación absoluta. ¡Pero qué inmensa es la *diferencia* entre ambos!: por un lado, aquellos conocimientos teóricos *a priori* basados en el hecho de que expresan las meras formas, es decir, las funciones de nuestro intelecto, sólo por medio de las cuales somos capaces de concebir un mundo objetivo y en las cuales éste *tiene*, pues, *que* presentarse; y, precisamente por eso, esas formas son legisladas absolutamente para él, de modo que toda experiencia *tiene que* corresponderse exactamente con ellas al igual que todo lo que veo a través de un cristal azul / *tiene* [133] *que* aparecer azul; y, por otro lado, aquella presunta ley moral *a priori* de la que la experiencia se burla a cada paso e incluso, según el mismo Kant, puede dudarse de si realmente se ha guiado una sola vez de acuerdo con ella. ¡Qué cosas tan totalmente dispares se reúnen aquí bajo el concepto de *aprioridad*! Además, Kant pasó por alto el hecho de que, de acuerdo con su propia doctrina, en la filosofía teórica la misma *aprioridad* de los conocimientos independientes de la experiencia mencionados los limita al mero *fenómeno*, es decir, a la representación del mundo en nuestra cabeza, y les priva totalmente de cualquier validez con respecto al *ser en sí* de las cosas, o sea, a lo que existe independientemente de nuestra comprensión. En correspondencia con ello, también en la filosofía práctica, su presunta ley moral, si es que surge *a priori* en nuestra cabeza, tendería igualmente que ser sólo una forma del *fenómeno* y dejar intacto el ser en sí de las cosas. Sólo que esa consecuencia estaría en total contradicción, tanto con la cuestión misma como con las opiniones de Kant sobre la misma; porque él continuamente presenta (p. ej., *Crítica de la Razón práctica*, p. 175; R., p. 228) *lo moral en nosotros* en la más estrecha conexión con el verdadero *ser en sí* de las cosas y como afectando inmediatamente a éste; también en la *Crítica de la Razón pura*, siempre que la misteriosa *cosa en sí* aparece con algo más de claridad, se da a conocer como *lo moral* en nosotros, como *voluntad*. Pero él no ha hecho caso de eso.

En el § 4 he mostrado que Kant trajo sin más de la moral teológica la *forma imperativa* de la ética, o sea, el concepto de

la obligación, de la ley y del deber, si bien tuvo que dejar atrás lo que solo allí otorga a esos conceptos fuerza y significado. No obstante, a fin de fundamentar esos conceptos, llega hasta el punto de exigir que el *concepto del deber* mismo sea también *la razón de su cumplimiento*, o sea, *lo que oblige*. Luego una acción, dice (p. 11; R., p. 18), sólo tiene auténtico valor moral cuando se produce simplemente por *deber* y meramente por mor del *deber*, sin inclinación alguna hacia él. El valor del carácter no comienza hasta que alguien, sin simpatía en el corazón, frío e indiferente hacia los sufrimientos / ajenos, y *no nacido propiamente para la caridad* [*Menschenfunde*], realiza,

[134] esta afirmación que indigna al auténtico sentimiento moral, esta apoteosis del desamor directamente opuesta a la doctrina moral cristiana, que pone el amor por encima de todo y sin él no da validez a nada (1.<sup>a</sup> a los Corintios, 13, 3); esa pedantería moral sin tacto, la ha parodiado *Schiller* en dos acertados epigramas titulados «Escúpulo de conciencia y decisión». El motivo más próximo para ellos parecen haberlo dado algunos pasajes de la *Crítica de la Razón práctica* muy a cuento aquí; así, por ejemplo, en la p. 150; R., p. 211: «El ánimo que obliga al hombre a seguir la ley moral es seguirla por *deber*, no por *inclinación voluntaria* [*freiwilliger Zuneigung*], ni por un afán *no ordenado* [*unbefohlener*] y emprendido gustosamente por sí mismo». ¡*Ordenado* tiene que ser! ¡Qué moral de esclavos! Y, en la misma obra, p. 213; R., p. 257, donde se dice: «Que los sentimientos de la compasión y de la simpatía blanda son molestos incluso para las personas que piensan bien, porque ponen en confusión sus máximas reflexionadas y, por tanto, provocan el deseo de estar libre de ellas y sometido únicamente a la Razón legisladora». Yo afirmo con seguridad que lo que al anterior bienhechor falto de amor e indiferente al sufrimiento ajeno (descrito en la p. 11; R., p. 18) le abre la mano (si no tiene segundas intenciones), no puede ser de otra cosa más que una esclava *desidemonia*<sup>15</sup>, da igual que llame a su

<sup>15</sup> Gr. *desidaimonia*, de *dédo*, (temer) y *daimoon*, (genio, divinidad): temor supersticioso a los poderes invisibles [N. de la T.].

feuchte «imperativo categórico» o Fitzlipuzli<sup>16</sup>. ¿Pues qué otra cosa podría mover un corazón duro, sino sólo el temor?

En correspondencia con las anteriores opiniones, según la p. 13; R., p. 19, el valor moral de una acción no debe ubicarse en la *intención* con la que se produjo sino en la máxima que se siguió. Frente a esto, hago observar que *sólo la intención* decide acerca del valor o indignidad morales de una acción, por lo que el mismo hecho puede ser reprochable o loable según su intención. Por eso también, siempre que entre los hombres se discute una acción de alguna relevancia moral, / cada uno investiga la *intención* y juzga la acción exclusivamente de acuerdo con ella; al igual que también, por otro lado, sólo con la *intención* se justifica cada uno cuando ve su acción mal interpretada, o se disculpa cuando ésta ha tenido un resultado perjudicial. [135]

En la p. 14; R., p. 20, encontramos por fin la definición del concepto fundamental de toda la ética kantiana, el *deber*: es «la necesidad de una acción por respeto a la ley». Pero lo que es necesario, ocurre y es inevitable; en cambio, las acciones por puro deber no sólo no se producen en la mayoría de los casos, sino que hasta el mismo Kant confiesa en la p. 25; R., p. 28, que no se dispone de *absolutamente ningún ejemplo seguro* del ánimo de obrar por puro deber; y en la p. 26; R., p. 29: «Es absolutamente imposible convenir con certeza, por medio de la experiencia, *un solo caso* en el que una acción acorde al deber se haya basado simplemente en la representación del deber»; y lo mismo en la p. 28; R., p. 30, y en la p. 49; R., p. 50. ¿En qué sentido puede entonces atribuirse *necesidad* a una acción tal? Dado que es justo [*bilbig*] interpretar a un autor siempre de la manera más favorable, quisiéramos decir que su opinión es que una acción conforme al deber es *objetivamente* necesaria pero *subjetivamente* contingente [*zufällig*]. Sólo que eso no se piensa tan fácilmente como se dice: ¿Pues dónde está el *objeto* de esa necesidad *objetiva* cuyo resultado, la mayor parte de las veces y quizás siempre, está ausente de la realidad objetiva? Dentro de una interpretación del todo ecuánime, no puedo menos que decir que la expresión «*necesidad de una acción*» de la definición no es más que una paráfrasis forzada

<sup>16</sup> Más correctamente Huitzilpochtli, divinidad mexicana.

y artificialmente encubierta de la palabra *obligación*. Esa intención se nos hace más clara si observamos que, en la misma definición, se utiliza la palabra *respeto* donde se quiere decir *obediencia*. En concreto, en la observación de la p. 16; R., p. 21, se dice: «*Respeto* significa simplemente la subordinación de mi voluntad a una ley. La determinación inmediata medianamente la ley y la conciencia de la misma, se llama *respeto*». ¿En qué idioma? Lo que aquí se indica, se llama en alemán *obediencia*. Pero, puesto que la palabra «*respeto*» no / puede ponerse tan impropriadamente en el lugar de la palabra «*obediencia*» sin razón alguna, tiene que servir a algún propósito: y éste nos es, obviamente, ningún otro más que el de encubrir que el origen de la forma imperativa y del concepto de deber está en la moral *teológica*; así como vimos antes que la expresión *necesidad de una acción*, que tan forzada y torpemente ocupa el lugar de la *obligación*, se eligió solamente porque la *obligación* es justamente el lenguaje del *Decálogo*. Así pues, la anterior definición «*Deber* es la necesidad de una acción por respeto a la ley», rezaría en lenguaje natural y llano, es decir, sin máscara: «*Deber* significa una acción que *debe* producirse por *obediencia* a una ley». Éste es «el *quid* de la cuestión»<sup>17</sup>.

¡Pero la ley, esa piedra angular última de la ética kantiana! ¿Cuál es su contenido? ¿Y dónde está escrita? Esta es la pregunta principal. Ante todo, hago notar que son *dos* preguntas: la una se dirige al *principio*, la otra al *fundamento* de la ética, dos cosas totalmente distintas aunque se las mezcle en la mayoría de los casos y, a veces, a propósito.

El *principio* o *máxima* [*Grundsatz*] suprema de una ética es la expresión más breve y precisa para la forma de obrar que ella prescribe o, en el caso de que no tuviera forma imperativa, la forma de obrar a la que ella reconoce verdadero valor moral. Es, por tanto, su indicación para la virtud en general, expresada con *una* proposición [*Satz*], o sea, el §, tit. 1<sup>8</sup> de la virtud. En cambio, el *fundamento* de la ética es el *Übri*.<sup>19</sup> de la virtud, la razón de aquella obligatoriedad [*Verpflichtung*], recomienda-

<sup>17</sup> En el original: «des Pudels Kern», «el hueso del perro», Goethe, *Fausto*, I, 1323 [N. de la T.].

<sup>18</sup> [\*Que\*].

<sup>19</sup> [\*Por qué\*].

ción o elogio, al margen de que se busque en la naturaleza del hombre, en las relaciones del mundo externo o en cualquier otro lugar. Como en *toda* ciencia, también en la *ética* se debería distinguir claramente el *ò*, *ti* del *òtùr*. Sin embargo, la mayoría de los éticos borran intencionadamente esta distinción: probablemente, porque el *ò*, *ti* es tan fácil de explicar y el *òtùr*, sin embargo, tan terriblemente difícil; de ahí que se intente compensar la pobreza de *un* lado con la riqueza del *otro* y, por medio de la conjunción de ambos en *un* principio, llevar a cabo un feliz enlace de la *reviá* con el *prógos*<sup>20</sup>. / La [137]

mayor parte de las veces, esto se produce al no expresar en su simplicidad aquel bien conocido *ò*, *ti*, sino violentarlo en una fórmula artificial de la que se tiene que deducir sólo como conclusión de premisas dadas; con lo que entonces el lector se sentirá como si se hubiera enterado, no sólo del asunto, sino también de la razón del asunto. De ello puede deducirse fácilmente en la mayor parte de los más conocidos principios morales. Pero, puesto que yo no me propongo utilizar en la siguiente parte ese tipo de artificios, sino que pienso proceder con honradez y no hacer valer el *principio* de la ética al mismo tiempo como su *fundamento*, sino antes bien separar ambos con total claridad, quiero retrotraer aquí aquel *ò*, *ti*, o sea, el *principio*, la *máxima* [*Grundsatz*] sobre cuyo contenido son unánimes todos los éticos, por muy distintas formas en que lo revisitan, a la expresión que considero más sencilla y clara de todas: «*Neminem laede; imo omnes, quantum potest, juva*»<sup>21</sup>. Éste es realmente el principio que todas las doctrinas morales se atanan por *fundamentar*, el resultado común de sus deducciones tan diversas: es el *ò*, *ti* para el que todavía se sigue buscando el *òtùr*, la consecuencia para la que se reclama la razón, por consiguiente, el *datum* cuyo *quaesitum* es el problema de toda ética, como también de la presente pregunta de concurso. La solución de ese problema proporcionará el verdadero *fundamento* de la ética que, como la piedra filosofal, se busca desde milenios. Pero el que el *datum*, el *ò*, *ti*, el principio, obtenga su expresión más clara en la fórmula ante-

<sup>20</sup> [«Pobrezas», «Abundancias». Alusión al mito de Eros. Cf. Platón, *Banquete*, p. 203b].

<sup>21</sup> [«No ofendas a nadie; antes bien, ayuda a todos cuanto puedas»].

rior, se hace patente en el hecho de que es a todos los demás principios morales lo que la conclusión a las premisas, es decir, aquello hacia lo que propiamente se quiere ir; de modo que todos los demás principios morales se pueden considerar como una paráfrasis, una expresión indirecta o velada de aquel principio simple. Esto vale, por ejemplo, hasta del principio trivial y considerado como simple: «*Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris*»<sup>22</sup>, cuyo defecto —que expresa sólo los deberes de justicia y no los de virtud— puede remediarse fácilmente con una repetición sin el *non* y el *ne*. Pues entonces, también él quiere propiamente decir: «*Neminem laede, imo omnes, quantum potest, juva*»; pero al llegar hasta ahí con un rodeo, / adquiere la apariencia de habernos dado también la razón real, el *òtùr* de ese precepto; lo cual no es el caso, ya que del hecho de que yo no quiera que algo me ocurra, no se sigue de ninguna manera el que no deba hacerse a otros. Lo mismo vale con respecto a todos los *principios* o *máximas* [*Grundsätze*] supuestas de la moral establecidos hasta ahora.

Si ahora volvemos a nuestra pregunta anterior: ¿Cómo reza la *ley* en cuyo cumplimiento consiste, según *Kant*, el *deber*, y sobre qué está basada?, entonces encontraremos que también *Kant* ha vinculado estrechamente, de una forma muy artificiosa, el *principio* de la moral con el *fundamento* de la misma. Recuerdo ahora la exigencia de *Kant*, tomada al comienzo en consideración, de que el principio moral debe ser puramente *a priori* y puramente formal, incluso un juicio sintético *a priori*; y que, por tanto, no puede tener ningún contenido material ni basarse en nada empírico, es decir, ni en algo objetivo del mundo externo, ni en algo subjetivo de la conciencia, como sería un sentimiento, inclinación o impulso cualesquiera. *Kant* era claramente consciente de la dificultad de esa tarea; porque, en la p. 60; R., p. 53, dice: «Aquí vemos la filosofía colocada de hecho en un punto de vista precario y que debe ser firme, al margen de que penda de algo en el cielo o en la tierra y de dónde se apoye». Con tanto mayor motivo tenemos que aguardar con impaciencia la solución de la tarea que él mismo se ha planteado, y esperar ansiosos a ver cómo de la nada ha de

<sup>22</sup> Hugo Grocio la remonta al emperador Severo [«No hagas a otros lo que no quieras que te ocurra a ti»].

resultar algo; es decir, cómo a partir de conceptos puramente aprióricos, sin contenido empírico ni material alguno, han de precipitarse las leyes del obrar material humano; un proceso como símbolo del cual podemos considerar aquel proceso químico por el que de tres gases invisibles (ázo, hidrógeno y cloro), o sea, en el espacio aparentemente vacío, surge ante nuestros ojos amoníaco sólido. Pero quisiera interpretar el proceso por el que Kant resuelve esta difícil tarea, más claramente que lo que él mismo ha querido o podido. Esto podría ser tanto más necesario, cuanto que parece que raras veces es correctamente entendido. Pues casi todos los kantianos han caído en el error de pensar que Kant establece el imperativo categórico inmediatamente como un hecho de la conciencia: pero entonces estaría fundado *antropológicamente*, por / *experiencia* [139] aunque sea interna, o sea, *empíricamente*; lo cual va directamente en contra del parecer de Kant y será repetidamente rechazado por él. Por eso dice en la p. 48; R., p. 44: «No se puede establecer empíricamente si existe tal imperativo categórico»; como también en la p. 49; R., p. 45: «La posibilidad del imperativo categórico se tiene que investigar totalmente *a priori*, porque aquí no nos beneficia la ventaja de que su realidad sea dada en la experiencia». Pero ya su primer discípulo, Reinhold, se vio inmerso en aquel error, ya que, en sus *Contribuciones a la panorámica de la filosofía al comienzo del siglo XIX*, número 2, p. 21, dice: «Kant acepta la ley moral como un *factum* inmediatamente cierto, como un hecho originario de la conciencia moral [*des moralischen Bewußtseins*]». Pero si Kant hubiese querido fundamentar el imperativo categórico como hecho de la conciencia, por tanto, empíricamente, no habría dejado de demostrarlo al menos como tal. Pero en ninguna parte se encuentra nada semejante. Por lo que yo sé, la primera aparición del imperativo categórico se produce en la *Crítica de la Razón pura* (p. 802 de la primera y 830 de la quinta edición), donde éste irrumpe totalmente *ex nihilo*, sin previo aviso, y conectado con la frase precedente por un simple «*por lo tanto*» completamente injustificado. Es introducido formalmente por primera vez en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* que aquí hemos considerado especialmente; y, por cierto, por una vía totalmente *apriorística*, mediante una deducción a partir de conceptos. En cambio, una

«*Formula concordiae* del Criticismo» existente en el quinto número de la revista de Reinhold citada, tan importante para la filosofía crítica, llega a establecer en la p. 122 la siguiente afirmación: «Distinguímos la autoconciencia moral de la *experiencia* con la que aquélla, como *hecho* originario que ningún saber puede sobrepasar, se encuentra conectada en la conciencia humana, y entendemos como aquella autoconciencia la *conciencia inmediata del deber*, es decir, *de la necesidad*, la legalidad de la voluntad para aceptar el móvil y la pauta de las acciones voluntarias [*Willensbandlunger*], independiente del placer y displacer». Aquí tendríamos, efectivamente, «un principio considerable, y que hasta establece algo» (Schiller)<sup>23</sup>. / Pero en serio: ¡Hasta qué desvergonzada *petitio principii* vemos aquí aumentada la ley moral de Kant! Si *eso* fuera verdad, la ética tendría un fundamento de incomparable solidez y no se precisaría de ninguna pregunta de concurso para animar a su búsqueda. Pero entonces sería también el mayor milagro que un tal hecho de la conciencia se hubiese descubierto tan tarde, cuando durante miles de años se ha buscado con celo y esfuerzo un fundamento para la moral. Más adelante presentaré el modo en que Kant dio ocasión al error censurado. Sin embargo, uno podría asombrarse del dominio indiscuido de ese error fundamental entre los kantianos: pero mientras escribirían innumerables libros sobre la filosofía de Kant, no se dieron cuenta ni siquiera de la desfiguración que experimentó la *Crítica de la Razón pura* en la segunda edición, y a causa de la cual se convirtió en un libro incoherente y contradictorio consigo mismo; lo cual sale ahora a la luz por primera vez y, según me parece, está expuesto con todo acierto en el Prólogo a la segunda edición de las Obras Completas de Kant de Rosenkranz. Hay que tener en cuenta que, a muchos doctos, el continuo enseñar desde la cátedra y en los escritos les dejaba muy poco tiempo para aprender a fondo. El *docendo disco*<sup>24</sup> no es incondicionalmente verdadero, más bien se podría parodiarse a veces: «*semper docendo nihil disco*»<sup>25</sup>; y no le falta del todo razón a lo que Diderot pone en boca del sobrino de

<sup>23</sup> [Cf. Schiller, *Die Philosophen*, e. 24].

<sup>24</sup> «Enseñando aprendo». Cf. Séneca, Epístola 71.

<sup>25</sup> [«Enseñando siempre, no aprendo nada»].

Rameau: «Y esos maestros, ¿Creéis entonces que entenderán las ciencias sobre las que instruyen? Farsas, querido señor, farsas. Si poseyeran los conocimientos suficientes para enseñarlos, entonces no los enseñarían». —«¿Y por qué?» —«Habrían dedicado su vida a estudiarlos.» (Traducción de Goethe, p. 104) <sup>26</sup>. También Lichtenberg dice: «He observado ya esto: a menudo la gente de profesión no sabe lo mejor» <sup>27</sup>. Pero (volviendo a la moral kantiana), por lo que al público respecta, la mayoría, con tal de que el resultado coincida con sus sentimientos morales, supone inmediatamente que con deducirlo obtendrá ya su verdad; y no se meterán a fondo en ella si parece difícil, sino que se abandonarán a la gente «de la especialidad».

*La fundamentación que Kant realiza de su ley moral* no consiste, pues, de ningún modo en demostrarla empíricamente como un hecho de la conciencia ni en apelar al sentimiento moral, ni es tampoco una *petitio principii* con el elegante nombre moderno de un «postulado absoluto»; sino que es un proceso de pensamiento muy sutil que él nos presenta dos veces, en las pp. 17 y 51; R., pp. 22 y 46, y cuya clara exposición es la siguiente.

Puesto que *Kant*, al despreciar todos los móviles empíricos de la voluntad, desechó de antemano como empírico todo lo objetivo y todo lo subjetivo sobre lo que se pudiese fundamentar una ley para ella, no le quedó como *materia* de esa ley más que su propia forma. Pero ésta es justamente la mera *legalidad*. Mas la *legalidad* consiste en valer para todos, o sea, en la *validez universal*. Por lo tanto, ésta se convierte en la *materia*. Por consiguiente, el contenido de la ley no es nada distinto de su misma *validez universal*. Según ello, rezará: «Otra sólo según la máxima de la que puedas querer al mismo tiempo que se convierta en ley universal para todo ser racional». Ésta es así la verdadera y tan generalmente poco comprendida *fundamentación kantiana del principio moral*, por tanto, el *fundamento* de toda su ética. Véase también la *Crítica*

<sup>26</sup> [Goethe, *Rameaus Neffe. Ein Dialog von Diderot (El sobrino de Rameau. Un diálogo de Diderot)*. En el original: «La gramática, la fábula...», en lugar de «las ciencias»].

<sup>27</sup> [Lichtenberg, *Vermischte Schriften*, 169, nueva ed., Gotinga, 1844, vol. I].

de la *Razón práctica*, p. 61; R., p. 147, al final de la nota 1. Rindo mi sincera admiración a la gran agudeza con que *Kant* ha ejecutado el artificio, pero sigo en mi serio examen de acuerdo con la medida de la verdad. Sólo observo aún, a efectos de una reanudación posterior, que la *Razón* recibe el nombre de *Razón práctica* en tanto en cuanto efectúa el razonamiento especial aquí expuesto. Pero el imperativo categórico de la *Razón práctica* es la ley que surge como resultado del proceso de pensamiento expuesto: así pues, la *Razón práctica* no es de ninguna manera, tal y como la mayoría, e incluso *Fichte*, consideraron, una facultad especial irreductible, una *qualitas occulta*, una especie de instinto de moralidad semejante al *moral sense* de *Hutcheson*; sino que (como dice también *Kant* en el *Prólogo*, p. XII; R., p. 8, y con bastante frecuencia en otros lugares), es una y la misma que la *Razón teórica*: es, en concreto, ésta misma en tanto que ejecuta el proceso de pensamiento expuesto. *Fichte*, en efecto, llama al imperativo categórico un *postulado absoluto (Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia*, Tubinga, 1802, p. 240, nota). Ésa es la moderna y embellecedora expresión para una *petitio principii*, y así ha tomado él siempre el imperativo categórico; así que él está también incluido en el error antes censurado.

La objeción que subyace primera e inmediatamente a aquel fundamento de la moral dado por *Kant* es que ese origen de una ley moral en nosotros es imposible, porque supone que al hombre se le ocurriría por sí solo buscar e informarse de una ley para su voluntad a la que ésta tuviera que subordinarse y someterse. Pero es imposible que a él por sí sólo se le venga esto a la cabeza sino, a lo sumo, sólo después de que le haya dado el primer impulso y ocasión para ello otro móvil moral positivamente eficaz, real y que se anuncie por sí mismo como tal, que actúe sobre él y hasta le presione sin haber sido invocado. Pero algo así contradiría el supuesto de *Kant* de acuerdo con el cual el anterior proceso de pensamiento debe ser *el mismo* el origen de todos los conceptos morales, el *punctum saliens* de la moralidad. Mas en la medida en que *no* es ése el caso, al no haber *ex hypothesi* ningún otro móvil moral más que el proceso de pensamiento expuesto, en esa misma medida la pauta de la conducta humana sigue siendo sólo el egoísmo dentro del hilo conductor de la ley de motivación; es decir,

que los correspondientes motivos totalmente empíricos y egoístas determinan en cada caso particular la conducta del hombre, exclusivamente y sin estorbo; porque, bajo ese supuesto, no existe para él ninguna exhortación ni ninguna razón por la que se le hubiera de ocurrir preguntarse por una ley que limitase su querer y a la que tuviera que someterlo; eso por no hablar de una investigación y cavilación sobre ella, sólo en virtud de las cuales resultaría posible que cayese en el especial orden de pensamiento de la reflexión anterior. Aquí da lo mismo qué grado de claridad se le quiera atribuir al proceso de reflexión kantiano y si acaso se lo quiere reducir a una reflexión sólo oscuramente sentida. Pues ninguna / modificación impugna aquí la verdad fundamental de que de la nada nada resalta y de que un efecto exige una causa. Como todos los motivos que mueven la voluntad, el móvil moral tiene que anunciarse por sí mismo, por tanto, actuar positivamente y, por consiguiente, ser *real*: y, puesto que para el hombre sólo tiene realidad lo empírico o, si no, lo que se supone que puede existir empíricamente, el móvil moral tiene que ser *empírico* y anunciarse como tal sin ser invocado, venir a nosotros sin esperar a nuestra demanda, presionarnos por sí mismo, y ello con tal fuerza que, al menos en potencia, sea capaz de superar los motivos egoístas opuestos y de enorme fuerza. Pues la moral tiene que ver con el obrar *real* del hombre y no con apriorísticos castillos de naipes, de cuyos resultados ningún hombre haría caso dentro de la seriedad y los afanes de la vida, y cuyo efecto frente a la tormenta de las pasiones sería tanto como el de una jeringa frente a un incendio. Ya he mencionado antes que *Kant* considera como un gran mérito de su ley moral el que esté fundamentada meramente sobre conceptos *a priori* abstractos y puros, por tanto, sobre la *Razón pura*, de modo que es válida como tal no sólo para los hombres sino para todo ser racional. Tanto más tenemos que lamentar el que conceptos *a priori* puros y abstractos, sin contenido *real* y sin fundamento empírico alguno, no puedan poner en movimiento al menos a los *hombres*: de otros seres racionales no puedo hablar. Por eso, el segundo defecto del fundamento kantiano de la moralidad es la carencia de contenido *real*. Esto no se ha observado hasta ahora porque probablemente el verdadero *fundamento* de la moral kantiana que antes he expuesto con claridad sólo

resultó claro hasta el fondo para la gran minoría de aquellos que lo celebraron y propagaron. El segundo defecto es, pues, la total carencia de realidad y, con ello, de posible eficacia. Flota en el aire como una telaraña de conceptos sumamente sutiles y vacíos de contenido, no está basado en nada y, por lo tanto, no puede soportar ni mover nada. Y, sin embargo, *Kant* lo ha gravado con una carga de infinito peso, a saber, el supuesto de la libertad de la voluntad. / A pesar de su convicción, reiteradamente expresada, de que la libertad no puede en absoluto realizarse en las acciones del hombre; de que, en teoría, no puede siquiera comprenderse según su posibilidad (*Crítica de la Razón práctica*, p. 168; R., p. 223); de que si estuviese dado un conocimiento exacto del carácter de un hombre y de todos los motivos que influyen en él, se podría calcular su conducta tan segura y exactamente como un eclipse de luna (en la misma obra, p. 177; R., p. 230): pese a todo, sobre el mero crédito de aquel fundamento de la moral tan flotante en el aire, la *libertad* será admitida, si bien sólo *idealiter* y como postulado, mediante la famosa inferencia: «Puedes porque debes»<sup>28</sup>. Pero una vez que se ha conocido claramente que una cosa no es y no *puede ser*, ¿en qué ayuda el postular todo esto? Aquí aquello sobre lo que se basa el postulado, dado que es una hipótesis imposible, tendría más bien que rechazarse según la regla «*a non posse ad non esse valet consequentia*»<sup>29</sup> y por medio de una *reducción al absurdo* que así anularía también el imperativo categórico. Pero en lugar de eso, se construye aquí una doctrina falsa sobre otra.

El mismo *Kant* ha tenido que ser calladamente consciente de la insuficiencia de un fundamento de la moral consistente sólo en unos cuantos conceptos totalmente abstractos y vacíos de contenido. Pues en la *Crítica de la Razón práctica*, donde él, como se dijo, en general procede ya con menos rigor y método, y también se ha vuelto más atrevido debido a la fama para entonces alcanzada, el fundamento de la ética cambia poco a poco su naturaleza, casi olvida que es un mero tejido de combinaciones conceptuales abstractas, y parece que quiere vol-

<sup>28</sup> Véase nota 3 del tratado sobre la libertad, *supra* p. 44 [N. de la T.].

<sup>29</sup> [«De la imposibilidad se puede concluir la inexistencia». Véase pp. 56-57 del tratado sobre la libertad].

verse más substancial. Así por ejemplo, en la p. 81; R., p. 163, «La ley moral [es] en cierto modo un *factum* de la Razón pura». ¿Qué ha de pensarse con esa extraña expresión? En los demás casos, lo fáctico se opone siempre a lo cognoscible por la Razón pura. Igualmente, en la misma obra p. 83; R., p. 164, se habla de «una Razón que determina inmediatamente la voluntad», etc. Pero téngase aquí en cuenta que, en la *Fundamentación*, él rechaza expresa y repetidamente toda fundamentación antropológica, toda demostración del imperativo categórico como un hecho de la conciencia, / porque sería *empírica*. Sin embargo, los seguidores de Kant, envalentonados con estas manifestaciones incidentales, llegaron mucho más lejos por este camino. *Fichte* (*Sistema de la doctrina moral*, p. 49), advierte sin rodeos «que no hay que dejarse inducir a explicar ulteriormente la conciencia de que tenemos deberes, ni a querer deducirla de razones externas a ella, porque eso perjudica la dignidad y lo absoluto de la ley». ¡Bonita excusa! Y luego, en la misma obra, p. 66, dice que: «El principio de la moralidad es un pensamiento que se fundamenta en la intuición intelectual de la actividad absoluta de la inteligencia, y es por sí mismo el concepto inmediato de la inteligencia pura». ¡Tras que floreos esconde su perplejidad semejante calavera! El que quiera convencerse de cómo los kantianos poco a poco olvidaron o ignoraron por completo la originaria fundamentación y deducción de la ley moral de Kant, que relea un artículo, digno de leer, en las *Contribuciones a la panorámica de la filosofía al comienzo del siglo XIX* de Reinhold núm. 2, 1801. En las pp. 105 y 106 se afirma «que en la filosofía kantiana, la autonomía (que es una con el imperativo categórico) es un hecho de la conciencia y no es reducible a nada ulterior, al anunciarse a través de una conciencia inmediata». Entonces estaría fundamentada antropológicamente, por tanto, empíricamente, lo que es contrario a las expresas y repetidas explicaciones de Kant. No obstante, en la misma obra, p. 108, se dice: «Tanto en la filosofía práctica del criticismo, como también en toda la filosofía trascendental depurada o superior, la autonomía es lo fundamentante y lo fundamentado por sí mismo, lo que no es susceptible ni está necesitado de una fundamentación ulterior, lo estrictamente originario, verdadero y cierto por sí mismo, lo originariamente verdadero, el *primum verum*» [145]

ἐξοχῆν, el principio absoluto. Por tanto, de aquél que suponga, exija o busque una razón de esa autonomía fuera de ella misma, tendrá que crear la escuela kantiana que, o bien carece de conciencia moral [*moralischem Bewußtsein*] <sup>30</sup>, / o bien la comprende mal en la especulación debido a falsos conceptos fundamentales. La escuela *fichteano-schellingiana* lo presenta aquejado de aquella falta de ingenio que incapacita para el filosofar y constituye el carácter del vulgo profano y el ganado indolente o, como se expresa Schelling con más belleza, del *profanum vulgus* <sup>31</sup> y el *ignavum pecus* <sup>32</sup>. Cada uno siente de qué índole es la verdad de una doctrina que se intenta conseguir con tales bazas. Entretanto, por el respeto que éstas inspiraron hemos de explicar la credulidad verdaderamente pueril con la que los kantianos aceptaron el imperativo categórico y lo trataron en adelante como cosa hecha. Pues, dado que aquí la negación de una afirmación teórica podía ser fácilmente confundida con una infamia moral, así cada uno, aunque no se percataba mucho del imperativo categórico en su propia conciencia, sin embargo prefería no decir nada de ello en voz alta; porque creía secretamente que en los otros tendría un desarrollo mucho más fuerte y se destacaría con mayor claridad. Pues ninguno vuelve gustoso hacia fuera el interior de su conciencia moral.

Así pues, la Razón práctica con su imperativo categórico aparece en la escuela kantiana cada vez más como un hecho hipérfisico, como un templo délfico en el ánimo humano; los oráculos de su oscuro santuario anuncian infaliblemente, no, por desgracia, lo que *va a suceder*, pero sí lo que *debe* ocurrir. Pero esa *inmediatez* de la Razón práctica, una vez admitida o, mejor, conseguida con astucia y amenazas, fue por desgracia transferida más tarde también a la *teórica*; sobre todo, porque *el mismo Kant* había dicho a menudo que ambas eran una y la misma Razón (p. ej., Prólogo, p. XII; R., p. 8). Pues, una

30

¡Pero lo pensé! Si no saben ya replicar nada razonable, se lo meten a uno rápidamente en la conciencia.

Schiller, [*Die Philosophen*, ep. 27s.].

<sup>31</sup> [Según Horacio, *od. 3, 1, 11*].

<sup>32</sup> [Según Horacio, *epístola 1, 19, 191*].

vez que estaba concedido que con respecto a lo *práctico* hay una Razón que dicta *ex tripode*, se estaba a un paso de conceder la misma ventaja a su hermana, en realidad incluso su consustancial, la *Razón teórica*, y de explicarla como exactamente igual de inmediata que aquélla; la ventaja de lo cual era tan inmensa como evidente. Entonces, todos los filósofos y filósofos e ilusos, con el denunciante de ateos F. H. Jacobi a la cabeza, afluyeron hacia esa portezuela que se les abría inesperadamente, / para traer sus cosillas al mercado o, al menos, para salvar lo más querido de la antigua herencia que la doctrina de Kant amenazaba aplastar. Así como en la vida del individuo *in deslitz* de la juventud arruina a menudo todo el curso de la vida, del mismo modo, aquella única aceptación falsa que hizo *Kant* de una Razón práctica equipada con créditos totalmente trascendentes y, al igual que los tribunales supremos de apelación, decisoria «sin considerandos» [*ohne Gründe*], tuvo como consecuencia que de la estricta y sobria filosofía crítica surgiesen las doctrinas más heterogéneas a ella; las doctrinas de una Razón que primero sólo «*vislumbra*» ligeramente lo «*insuprasensible*», luego ya lo «*percibe*» claramente y al final lo «*intuye intelectualmente*» en persona, y por cuyas sentencias y revelaciones «absolutas», es decir, emitidas *ex tripode*, todo iluso podía entonces hacer pasar sus fantasías. Este nuevo privilegio ha sido rectamente aprovechado. Aquí yace, pues, el origen de aquel método filosófico que apareció inmediatamente después de la doctrina kantiana, y que consiste en mistificar, imponer, engañar, echar arena a los ojos y ser un calavera, y cuya época citará un día la Historia de la filosofía con el título «Período de la deshonestidad». Pues el *carácter de la honestidad* y de la investigación común con el lector que llevan consigo los escritos de todos los filósofos anteriores, ha desaparecido aquí: el filosofastro de este tiempo no quiere instruir sino seducir a su lector: cada página da fe de ello. Como héroes de este período resplandecen *Fichte* y *Schelling*, pero al final también el mismo charlatán grosero y falto de ingenio *Hegel*, totalmente indigno de ellos y ubicado mucho más abajo que estos hombres de talento. El coro lo formaban profesores de filosofía de todas clases, que con gesto serio contaban a su público historias sobre lo infinito, sobre lo absoluto y muchas otras cosas de las que no podían saber absolutamente nada.

Como etapa hacia aquel *profetismo* de la Razón tuvo que servir incluso el miserable chiste de que, puesto que la palabra *Razón* [*Vernunft*] viene de *percibir* [*vernehmen*], quiere decir que la Razón es una facultad de *percibir* lo llamado «suprasensible» (βεσθηλονακρυψία, nido del cuco en las nubes). La ocurrencia tuvo una enorme aceptación: durante treinta años fue repetida con indescrutable placer e incesantemente en Alemania, e incluso / fue convertida en piedra angular de construcciones doctrinales filosóficas; cuando es evidente que *Razón* viene, desde luego, de *percibir*, pero sólo porque aquélla da al hombre la ventaja frente a los animales de, no solamente *oir*, sino también *percibir*, pero no lo que ocurre en el nido del cuco en las nubes, sino lo que *un* hombre racional dice al otro: eso es *percibido* por éste, y la capacidad para ello se llama *Razón*. Así han entendido todos los pueblos, todas las épocas, todas las lenguas, el concepto de la Razón: como la facultad de representaciones universales, abstractas y no intuitivas, llamadas *conceptos*, que son designadas y fijadas mediante palabras: esta facultad es lo único en lo que el hombre aventaja realmente al animal. Pues esas representaciones abstractas, conceptos, es decir, *esencias* [*Inbegriffe*] de muchas cosas individuales, condicionan *el lenguaje*, a través de él, el propio *pensamiento*, a través de éste, la conciencia, no sólo del presente, que también los animales la tienen, sino del pasado y del futuro como tales; y, a través de esto, a su vez, el recuerdo nido, la prudencia, la preocupación, la intención, la acción conjunta planeada de muchos, el Estado, la industria, artes, ciencias, religiones y filosofías: en resumen, todo aquello que distingue tan llamativamente la vida del hombre de la del animal. Para el animal hay sólo representaciones *intuitivas* y, por tanto, también sólo motivos intuitivos: la dependencia de sus actos de voluntad respecto de los motivos es, en consecuencia, manifiesta. En el caso del hombre, ésta no se produce en menor medida, y también a él le mueven los motivos (bajo el supuesto de su carácter individual) con la más estricta necesidad: sólo que éstos no son, la mayor parte de la veces, representaciones *intuitivas* sino *abstractas*, es decir, conceptos, pensamientos que, sin embargo, son el resultado de intuiciones anteriores, o sea, de los influjos externos sobre él. Pero esto le da una libertad *relativa*, a saber, en comparación con el

animal; pues a él no le determina, como al animal, el entorno *intuitivo*, presente, sino sus pensamientos extrarados de experiencias anteriores o sobrenidos por la instrucción. Por eso el motivo, que también a él le mueve necesariamente, no se encuentra a la vista del observador simultáneamente al hecho, sino que lo acarrea en su cabeza. Esto da, no sólo a su obrar y a su actividad / en conjunto, sino también a todos sus movimientos, un carácter manifestamente diferente al del animal: [149]

él está, por así decirlo, movido por hilos más finos, invisibles: por eso todos sus movimientos llevan el sello de lo premeditado e intencionado, lo que les da una apariencia de independencia que los distingue manifestamente de los del animal. Pero todas estas grandes diferencias dependen totalmente de la capacidad de *representaciones abstractas, conceptos*. Esa capacidad es, por eso, lo esencial de la *Razón*, es decir, de la facultad disuntiva del hombre, llamada τό λόγιον<sup>33</sup>, τό λογιστικόν, *ratio, la ragione, il discorso, raison, reason, discourse of reason*. Pero si se me pregunta qué es, a diferencia de ella, el *entendimiento, νοῦς, intellectus, entendement, unsterkding*, entonces digo: es aquella facultad cognoscitiva que también tienen los animales, sólo que ellos en grados diversos y nosotros en el grado superior: la conciencia inmediata y precedente a toda experiencia, de la *ley de causalidad* que constituye la forma del entendimiento mismo y en la que consiste toda su esencia. De ella ante todo depende la intuición del mundo externo: pues los sentidos por sí solos únicamente son capaces de *sensación*, que todavía no es ni con mucho *intuición*, sino sólo su material: νοῦς ὄγῳ καὶ νοῦς ἀκροῦσι, τῶ ἄλλα καὶ τῶ ἐκείνῳ («*mens videt, mens audit, cetera surda et caeca*») <sup>34</sup>. La *intuición* se produce cuando referimos inmediatamente la sensación de los órganos sensoriales a su *causa* que, precisamente a través de ese acto de la inteligencia, se presenta como *objeto externo* en nuestra forma de intuición que es el *espacio*. Esto demuestra justamente que la ley de causalidad nos es conocida *a priori* y no procede de la experiencia, en la medida en que ésta misma, puesto que supone la intuición,

<sup>33</sup> Debería ser ὁ λογιστικός [N. de la T.].

<sup>34</sup> [«El entendimiento ve y el entendimiento oye, lo demás es sordo y ciego». Sentencia de Epicarmo en Plutarco, *De solertia animalae*, c. 3, p. 961 a].

sólo es posible mediante ella. En la *perfección* de esa captación totalmente inmediata de las *relaciones causales* consiste toda la superioridad del entendimiento, toda prudencia, sagacidad, penetración y agudeza: pues en ella se basa todo conocimiento de la *conexión* de las cosas en el sentido más amplio de la palabra. Su agudeza y corrección hacen al uno *más inteligente*, más prudente y más astuto que el otro. En cambio, en todas las épocas se ha llamado *racional a aquel* hombre que no se deja guiar por las impresiones *intuitivas* sino por *pensamientos y conceptos* y que, por tanto, siempre obra reflexiva, consecuente y prudentemente. Un obrar tal se llama siempre un *obrar racional*. Pero éste no implica de ninguna manera honradez y caridad. Antes bien, uno puede obrar de forma sumamente racional, o sea, reflexiva, prudente, consecuente, sistemática y metódicamente, y sin embargo seguir las máximas más interesadas, injustas y hasta infames. Por eso, *antes de Kant* jamás se le ocurrió a ningún hombre identificar el obrar justo, virtuoso y noble con el obrar *racional*: sino que siempre se distinguió perfectamente entre ambos y se los mantuvo separados. El uno se basa en el *tipo de la motivación*, el otro en la *diversidad de las máximas fundamentales*. Solamente después de *Kant*, dado que la virtud debía surgir de la *Razón pura*, virtuoso y racional son una y la misma cosa; ello, a pesar del uso lingüístico de todos los pueblos, que no es casual sino obra del conocimiento universal humano y, por lo tanto, consensuado. Racional y vicioso pueden muy bien unirse, e incluso solamente por su unión son posibles los crímenes grandes y de amplio alcance. Del mismo modo, lo irracional y lo noble pueden muy bien estar unidos: por ejemplo, si yo hoy doy al necesitado lo que yo mismo, mañana aún más necesitado que él, precisaré; si me dejo llevar a regalar a un menesteroso la suma que espera mi acreedor; y así en muchos casos.

Pero, como se dijo, ese erigir la *Razón* en fuente de toda virtud basándose en la afirmación de que, como *Razón práctica*, emite puramente *a priori*, a modo de oráculo, imperativos incondicionados; y ello, unido a la falsa explicación de la *Razón teórica* presentada en la *Crítica de la Razón pura*, según la cual aquélla es una facultad dirigida a lo *incondicionado* que se configura en tres presuntas Ideas (y cuya imposibilidad coincide al mismo tiempo *a priori* el entendimiento); todo ello,

como *exemplar vitius imitabile*<sup>35</sup>, condujo a los filósofos del disparate, con Jacobi a la cabeza, a aquella *Razón que percibe inmediatamente lo «suprasensible»*, así como a la absurda afirmación de que la Razón es una facultad que apunta esencialmente a cosas más allá de toda experiencia, o sea, a la *metafísica*, y que co/noce inmediata e intuitivamente las razones últimas de todas las cosas y de toda existencia. Lo suprasensible, lo absoluto, la divinidad y cosas por el estilo. Si en vez de divinizar la Razón se hubiese querido emplearla, hace tiempo que se tendría que haber opuesto a tales afirmaciones la simple observación de que si el hombre, en virtud de un órgano peculiar para la solución del enigma del mundo —su Razón—, llevase consigo una metafísica innata necesitada sólo de desarrollo, entonces tendría que reinar entre los hombres un acuerdo sobre los objetos de la metafísica exactamente tan perfecto como sobre las verdades de la aritmética y de la geometría; con lo que resultaría del todo imposible que se encontrase sobre la tierra un gran número de religiones completamente distintas y uno aún mayor de sistemas filosóficos totalmente diferentes; más bien, todo el que se apartase de los demás en opiniones religiosas o filosóficas tendría entonces que ser considerado inmediatamente como alguien que no anda bien de la cabeza. En no menor medida, se tendría que haber impuesto la sencilla observación siguiente: si descubriésemos una especie de monos que fabricasen intencionadamente *herramientas* para la lucha o para la construcción o para cualquier otro uso, entonces les atribuiríamos inmediatamente *Razón*: en cambio, si encontramos pueblos salvajes sin ninguna metafísica o religión, como de hecho los hay, entonces no se nos ocurre negarles por ello la *Razón*. Con su crítica, *Kant* ha retrotraído a sus límites la Razón que *demonstra* sus presuntos conocimientos suprasensibles; pero aquella Razón de Jacobi, que *percibe* inmediatamente lo suprasensible, tendría que haberla considerado *por debajo* de toda crítica. Entretanto, en las universidades se sigue aún embaucando a los inocentes jóvenes con una Razón inmediata de esta especie. [151]

## NOTA

Si queremos llegar totalmente hasta el fondo de la aceptación de la Razón práctica, tenemos que seguir su árbol genealógico algo más arriba. Ahí encontramos que procede de una doctrina [152] que el mismo *Kant* ha retornado a fondo y que, sin embargo, yace secreta y hasta inconscientemente para él mismo, como reminiscencia de una forma anterior de pensamiento, en la base de su aceptación de una Razón práctica con sus imperativos y su autonomía. Se trata de la psicología racional, según la cual el hombre está compuesto de dos sustancias totalmente heterogéneas: el cuerpo material y el alma immaterial. *Platón* es el primero que ha presentado formalmente ese dogma y ha intentado mostrarlo como verdad objetiva. Pero *Descartes* lo condujo a la cumbre de la perfección y lo colocó en la cima, al conferirle la más exacta exposición y rigor científico. Pero precisamente así, su falsedad se hizo manifiesta y fue demostrada sucesivamente por *Spinoza*, *Locke* y *Kant*. Por *Spinoza* (cuya filosofía consiste principalmente en retuar el doble dualismo de su maestro), en tanto que él, en oposición directa y expresa a las dos sustancias de *Descartes*, convirtió en su principio central el siguiente: «*Substantia cogitans et substantia extensa una eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur*»<sup>36</sup>. Por *Locke*, al negar las ideas innatas, deducir todo conocimiento del conocimiento sensible y enseñar que no es imposible que la materia pudiera pensar. Por *Kant*, a través de la crítica de la psicología racional tal y como se encuentra en la primera edición. Frente a esto, *Leibniz* y *Wolff*, por su parte, defendieron el mal partido: este hecho otorgó a *Leibniz* el merecido honor de ser comparado con el gran *Platón*, tan heterogéneo con él. Pero no es éste el lugar de desarrollar todo eso. Según esa psicología racional, el alma era un ser originario y esencialmente *cognoscente* y, sólo como consecuencia de ello, también volente. Según que en esa, su actividad fundamental, operase puramente por sí y sin mezcla

que se concibe, bien bajo éste, bien bajo aquel atributo.» *Spinoza*, *Ethica*, II, prop. 7, escolio].

<sup>35</sup> [Imitable modelo de defectos, Horacio, *Épist.* I, 19, 17].

<sup>36</sup> [«La sustancia pensante y la sustancia extensa son una y la misma sustancia que se concibe, bien bajo éste, bien bajo aquel atributo.» *Spinoza*, *Ethica*, II, prop. 7, escolio].