

ANÁLISIS DE LA DOCTRINA ÉTICA DE LAS «OBSERVACIONES SOBRE LO BELLO Y LO SUBLIME»

Mario A. González Porta. Universidad de Münster.

Introducción:

Diversas y hasta antagónicas han sido las evaluaciones globales que la crítica ha efectuado de la obra que habrá de ocuparnos en las páginas siguientes. En la opinión de Menzer ella trasciende con creces su propósito inicial de efectuar un análisis de los sentimientos de lo bello y lo sublime para culminar ofreciendo una fundamentación de la moral.¹ A tal tesis se ha opuesto Schmucker por considerar que ella supondría que en los ocho meses transcurridos entre el «Preisschrift», primera obra en donde Kant se plantea seriamente la temática moral y formula tesis de relevancia para su tratamiento posterior, y las «Beobachtungen», se efectúa un viraje radical. Conceptos que en el trabajo presentado al concurso de la Real Academia de Ciencias de Berlín habían sido expresamente señalados como fundamentales, tales como «Obligatoriedad» («Verbindlichkeit») y Perfección («Vollkommenheit»), así como la distinción entre imperativos hipotéticos y categóricos (Ak., 11, 198(1)-300(33)),² están ausentes en las «Beobachtungen». Estas ausencias muestran, en la opinión de Schmucker, que no ha sido el objetivo de Kant presentar una fundamentación de la ética, sino un tratado sobre determinadas formas fundamentales de la experiencia estética.³ La discusión en torno al objetivo temático central de las «Beobachtungen» dista de ser ociosa. De ella se derivan diferentes lecturas del texto, así como una concepción diversa del desarrollo global de la ética precrítica.

El análisis desapasionado, exento de espíritu de sistema, prueba algo muy diferente de aquello que los comentadores han pretendido. En lo que respecta al aspecto puramente formal, aclaremos que las «Beobachtungen» no constituyen un tratado (ni sobre estética, como lo desea Schmucker, ni sobre ética, como lo desea Menzer) sino un ensayo. No hay absolutamente ninguna razón de peso para pasar por alto las claras expresiones kantianas en tal sentido que, por otra parte, se encuentran en total concordancia con el título de la obra. En el terreno de la vida afectiva, escribe el futuro autor de la «Crítica de la Razón pura», se encuentran muchas particularidades de la naturaleza humana, que son un rico campo de enseñanzas y posibles descubrimientos, agregando que su propósito será dirigir su mirada a algunas de ellas más con el espíritu de un observador («Beobachter») que

de un filósofo (Ak.,II,207(10-16). Se trata pues de efectuar algunas «observaciones» exentas de pretensiones estrictamente sistemáticas.⁴ El carácter ensayístico del opúsculo permite comprender el porqué de su variedad temática, particularidad ésta, que desconcierta un tanto al lector moderno. Sin duda que en las «Beobachtungen» están tratados problemas éticos, estéticos, etnológicos, sociológicos y, por sobre todo, psico-antropológicos. La libertad temática no implica que la obra carezca de unidad. Si nos atenemos a las propias expresiones kantianas, resulta in cuestionable que su propósito ha sido realizar una serie de «observaciones» sobre los sentimientos⁵ de lo bello y lo sublime en el marco de un análisis de las funciones afectivas superiores. El objeto principal no es ni ético ni estético, sino psico-antropológico.⁶ Es en el contexto de ese análisis que se abordan perspectivas éticas y estéticas, justamente porque lo bueno, lo bello y lo sublime son el objeto de estas facultades.

Puesto en claro el aspecto formal y temático, y teniendo presente que la *asunción* de una perspectiva de análisis no implica una tesis, sino que constituye tan sólo una decisión metodológica, pasemos a cumplir la tarea anunciada en el título del presente artículo. No lo haremos, sin embargo, en el modo acostumbrado por la crítica, esto es, situando desde un principio en el centro de la atención aquellos pasajes que, por su contenido, poseen una mayor relevancia teórica y constituyen los elementos principales para una reconstrucción de la evolución kantiana con vistas a la enseñanza de madurez, sino situando en primer plano aquello que, de acuerdo a las propias expresiones del autor, constituye el centro temático del opúsculo en cuanto éste se considera como una unidad en sí mismo. Recién una vez que el marco de referencia sea fijado, estaremos en condiciones de analizar aquellos pasajes que versan sobre la filosofía práctica en sentido estricto.

La doctrina psico-antropológica

La enseñanza psico-antropológica de las «Beobachtungen» gira en torno a la distinción entre sentimientos groseros y finos, entre los cuales Kant fija cuatro diferencias fundamentales:

a) Los sentimientos groseros son aquellos que aparecen como el producto de la satisfacción de una tendencia (Neigung). Los finos, por el contrario, no presentan en relación a su objeto la característica de satisfacer una tendencia determinada y son por ello posibles de un disfrute ininterrumpido (Ak.,II,208(10-12).

b) En los sentimientos groseros es dable encontrar una absoluta pasividad del sujeto que los experimenta, mientras que los *finos* suponen una cierta «excitabilidad del alma» («Reizbarkeit der Seele» (Ak.,II,208 (12).

c) Precisamente por ello, mientras que los primeros agotan su efectividad en su propia satisfacción, proporcionan los segundos el impulso para acciones que, en no pocos casos, poseen un carácter virtuoso (Ak.,II,208(12-13)).

d) La particular «excitabilidad» que los sentimientos finos suponen permite inferir de su presencia la de talentos y rasgos de Entendimiento. En los sentimientos groseros, por el contrario, se constata en la regla ausencia de conciencia («Gedankenlosigkeit») (Ak.,II,208(14);225(2-8)).

e) El distingo entre sentimientos finos y groseros es ubicada en el marco de la oposición entre tendencias altruistas y egoístas (Ak.,II,217(32-34); 218 (2-5); 226(7-9); 227(4-13)). El apartamiento de los sentimientos nobles de todo utilitarismo implica su independencia con respecto a todo interés personal (Ak.,II,226(1-17)).

Si resumimos los elementos expuestos hasta el momento, tenemos entonces que los sentimientos groseros son aquellos que hacen relación al carácter sensible y corporal del hombre, y, en tal sentido, aún cuando puedan ser determinados en su modo de expresión por factores culturales, poseen, en última instancia, una base biológica, mientras que los sentimientos nobles, por el contrario, hacen referencia al hombre como ser espiritual. La diferenciación misma -pues, en base a la cual se fija la temática del ensayo, implica una tesis, que, por otra parte, no es en modo alguno trivial, a saber, que en la esfera de los fenómenos afectivos existe una región de naturaleza específicamente espiritual. La profundización en el concepto de «excitabilidad del alma» apoya de modo decisivo el punto de vista esbozado.

En su ejemplar de las «Beobachtungen» efectúa Kant numerosas anotaciones que se conservan y han sido publicadas en la edición de la Academia bajo el título de «Bemerkungen über die «Beobachtungen über das Schöne und das Erhabene». En lo que respecta al tema que nos ocupa en este momento ellas no hacen en general otra cosa que explicitar y precisar la enseñanza expuesta. Existe sin embargo un pasaje en donde se efectúa un aporte decisivo. La capacidad de experimentar placer y displeacer, escribe Kant, se llama sentimiento («Gefühl»). Los sentimientos que se encuentran vinculados a la satisfacción de una necesidad («Bedürfnis»), se llaman groseros. El gusto («Geschmack») es la capacidad de experimentar placer y displeacer en objetos que no se refieren a la necesidad y, de acuerdo a su mayor o menor apartamiento de ella, se denomina tosco o fino. Ahora: «Insofern die Kräfte der Seele nicht bloss leidend, sondern tätig und dichtend sein müssen, so heisst der Geschmack geistig und idealisch (wenn das vornehmste Gefühl nicht durch äussere Empfindungen, sondern dasjenige was man dazu dichtet, gerührt wird». (Ak.,XX,117(3-17)). La particular «Reizbarkeit» pues, de la cual Kant nos habla en las «Beobachtungen», no debe ser entendida como una pura potencialidad de ser afectado, esto es, pasivamente determinado por un estímulo de cierto modo particular, sino que se vincula a una actividad. La importancia de ésta observación es doble. Ella pone en claro, en primer lugar, que Kant tiende a concretar la dualidad de lo animal y lo espiritual en el hombre en la oposición entre actividad (espontaneidad) y pasividad (afección), con lo cual da un paso decisivo en la dirección de su enseñanza de madurez; en segundo lugar, que no considera a la vida afectiva como el mero terreno de las pasiones, sino que admite en ella modalidades que suponen una cierta actividad y que, por tal motivo, han de considerarse como de orden específicamente espiritual.

Si consideramos esta última tesis en la perspectiva de la filosofía Wolffiana prevalente en el ambiente académico alemán de esos años, la cual, como es sabido, ejerce una importante influencia en el espíritu del joven Kant, resulta claro, que a esta altura de su desarrollo Kant ya ha renegado del monismo racionalista que entre funciones intelectuales y afectivas sólo ve un diferente grado de claridad, para afirmar la especificidad de las últimas frente a las primeras.⁷ El tratamiento wolffiano del tema le resulta claramente insatisfactorio, algo que, por otra parte, está ya presente en la elección misma del tema del ensayo.⁸ El acento puesto en la especificidad mencionada no apunta, sin embargo, al establecimiento de una dicotomía rígida entre el elemento racional y el afectivo sino, por el contrario, a un suavizamiento de la oposición entre ambos en la cual precisamente se contiene lo característico de la enseñanza psico-antropológica del ensayo. Este ofrece un ordenamiento tripartita en el cual la esfera de los sentimientos nobles y groseros, pese a su título común, divergen de modo radical entre sí. Funciones afectivas nobles e intelectuales presentan, en cuanto funciones superiores del alma, una íntima armonía, y se oponen en conjunto a los efectos bajos y groseros.⁹

Un último aspecto debe ser aún señalado. Kant comienza su ensayo con la observación de que, en lo que a los sentimientos de placer y displacer respecta, no es posible establecer criterios intersubjetivos. Dado que el distingo entre la afectividad sensible y la espiritual sensible y la espiritual es introducida con posterioridad y, por otra parte, que precisamente la falta de universalidad mencionada da lugar a «particularidades» que están en el centro de interés de la obra, parecería seguirse de ello que, por lo menos en éste punto, existe para Kant una diferencia decisiva entre las funciones afectivas superiores y las intelectuales. Que Kant no se propone reducir el terreno de la vida afectiva a un campo fecundo para constataciones volterianas sobre lo que es bueno de este y de aquel lado de los Pirineos, es algo que se muestra de modo inequívoco si se atiende al motivo que lo conduce a tal aseveración. Kant no opone la constitución del objeto a la del sujeto que experimenta la afección (como sería de esperar si su objetivo fuese el mencionado), sino a la capacidad del mismo de experimentar afecciones, o sea a su «sensibilidad» (Gefühl).

El acento no recae en la diversidad de los objetos del goce sino en los diferentes grados en que la capacidad del mismo se encuentra repartida entre los hombres.¹⁰ Precisamente por ello, tal observación le permite introducir al lector de lleno en el tema del ensayo, pues, como en las líneas siguientes se pone en claro, existe en éste punto una diferencia notable entre los sentimientos groseros y finos. Los primeros, precisamente por ser aquellos vinculados a necesidades de orden animal, son más extendidos mientras que los segundos son más raros. Lo que Kant constata no es otra cosa que existen entre los hombres grandes diferencias en lo que a su sensibilidad para disfrutes de orden ético y estético se refiere, lo cual, con no menos razón, podría afirmarse de las calidades intelectuales.¹¹ Lo dicho se confirma si atendemos a otros pasajes del texto.¹² Que haya seres humanos incapaces de apreciar el rasgo noble de una poesía, por ejemplo, no prueba que la vida afectiva sea un terreno anárquico y fecundo para relativismos sino, tan sólo, por decirlo de algún modo, que ellos carecen de órganos adecuados y que, precisamente por ello, sus juicios sobre tales puntos, lejos de poseer el mismo grado de validez que los de un poeta, son en todo momento torcidos e impuros. Más aún: todas las diferencias susceptibles de ser constatadas por la observación no nos deben hacer perder de vista que se trata de diferencias en el grado de sensibilidad las cuales, sin embargo, no implican que «das Gemuth nicht gänzlich ohne ein einstimiges feineres Gefühl ist».

La enseñanza propiamente ética

Los pasajes del ensayo que atienden de modo prioritario y explícito a la filosofía moral no abarcan en conjunto más de tres o cuatro páginas (del total de 51 que él contiene en la edición de la Academia) y su contenido se deja resumir en cuatro tesis, a saber:

1. En propiedades morales sólo la verdadera virtud es sublime (Ak.,II,215(24)).

2. Los principios de la moralidad no son reglas especulativas sino la conciencia de un sentimiento (Ak.,II,217(12-14)).

3. Ese sentimiento no es otro que el de la belleza y dignidad de la naturaleza humana (Ak.,II,217(16-17)).

4. El mismo no se encuentra presente entre los hombre en el mismo grado por lo cual la providencia, para el cumplimiento de sus designios, se sirve de móviles que no pueden ser considerados en un sentido estricto como morales (Ak.,II,217(26-32)).

Primera tesis

La primera tesis constituye el nexo que habrá de conducir del tema principal a reflexiones de orden propiamente ético. Su análisis puede ser ordenado como respuesta a una doble pregunta: a) ¿por qué sólo la verdadera virtud y no otras cualidades moralmente positivas, tales como compasión o complacencia es sublime?; b) ¿en qué consiste la sublimidad de la virtud, o por qué es ella sublime y no bella? Entre la virtud y los sentimientos de compasión y complacencia existen similitudes. Compasión y complacencia pueden ser el móvil de acciones que, externamente consideradas, esto es, sin atención a sus móviles, coincidan plenamente con lo que, bajo el estricto punto de vista de la virtud, estaría prescrito (Ak.,II,215(29-30)). Estas similitudes no se sostienen, sin embargo, frente a un análisis más severo. En primer lugar, compasión y complacencia, aunque muchas veces loables en sus resultados, no son sino pasiones, algo a lo cual estoy sometido y que constituye en consecuencia un impulso ciego a la efectuación de ciertas acciones (Ak.,II,215(29-34)). En segundo lugar, las acciones motivadas por estos sentimientos no coinciden de modo necesario sino sólo accidental con la moralidad (Ak.,II,215(29-34)). Ellas pueden ser fuentes de comportamientos que, en sí mismos, contradicen las reglas de la virtud (por ej. cuando por complacer a otra persona miento (Ak.,II 216 (16)-217(10))), o que implican, en sus consecuencias, la negación de algunas de ellas (por ejemplo cuando la compasión hacia una persona me conduce a transgredir las reglas de la justicia (Ak.,II,216(1-4)).¹³ De lo dicho surge que el rasgo definitorio de la verdadera virtud es la de ser un comportamiento regido por principios, así como se pone de manifiesto que en tal propiedad reside el motivo central que conduce a considerarla sublime. Su sublimidad no reside en otra cosa que en el rasgo de universalidad que en ella se revela y que me eleva por sobre la condición animal.¹⁴

La reflexión kantiana se orienta de modo inequívoco a la elaboración de una ética regida por máximas. Cuatro aspectos son de destacarse:

a) Solamente en el comportamiento guiado por máximas existe un sistema ético internamente coherente y, en consecuencia, *susceptible* de intersubjetividad. La noción de contradicción, que era en la ética wolffiana criterio decisivo en lo que respecta al establecimiento de la respuesta éticamente correcta frente a una situación determinada, reaparece en el pensamiento kantiano pero ya no como negación de un cuerpo de verdades eternas, independientes del sistema, sino como el principio de la coherencia interna del mismo. La idea subyacente parece ser que para un ser racional existe un y sólo un sistema de conductas que es internamente no contradictorio y, al mismo tiempo, completo.

b) Las máximas aparecen ordenadas en grados de generalidad. Únicamente atendiendo a la máxima más general podemos, frente a una situación concreta, estar seguros de que el cumplimiento de una de nuestras obligaciones no nos lleva a ponernos en contradicción con la totalidad de las mismas. Cada obligación determinada debe ser puesta en relación al conjunto de nuestro deber y obtener en él su lugar (Ak.,II,219(11-13); 217(22-25); 216(7-11).

c) Cuanto más general es la máxima, menos posibilidades existen de injerencia de mis particulares tendencias, intereses o estados como móviles de comportamiento (Ak.,II,220(23-30); 222(14-16)).

d) El comportamiento en su valor propiamente ético suprime todo rasgo individualizador tanto en el sujeto actuante como en aquel que, eventualmente, se beneficia de su acción.

Segunda tesis

La segunda tesis kantiana no es nueva para su pensamiento. Ya en el «Preisschrift» se nos señalaba: «Man hat es nämlich in unsern Tagen allererst einzusehen angefangen: dass das Vermögen das Wahre vorzustellen, die Erkenntnis, dasjenige aber, das Gute zu empfinden, das Gefühl sei und dass beide ja nicht miteinander müssen verwechselt werden. Gleichwie es nun unzergliederliche Begriffe des Wahern, d.h. desjenigen, was in den Gegenstände der Erkenntnis für sich betrachtet angetroffen wird, gibt es auch ein unauflösliches Gefühl des Guten...» (Ak.,II,299(19-25)). Muchas han sido las páginas que se han escrito pretendiendo comentar éste texto y su similar de las «Beobachtungen», casi siempre para terminar señalando lo mismo: que Kant admite en este período un papel del sentimiento en la vida moral y que tal admisión obedece a una directa influencia de la ética inglesa. Tales puntos de vista generales, lejos de aportar mayor comprensión al desarrollo de la reflexión kantiana, hacen perder el mismo tras una nebulosa de vaguedades. Que Kant ha sido influido por los moralistas ingleses se encuentra fuera de duda y surge de modo explícito de numerosos textos. El verdadero problema radica en determinar con precisión la naturaleza y el grado de ésta, una tarea, por otra parte, cuya necesidad los mismos textos aludidos se encargan de evidenciar.¹⁵

La tesis de Messer y Menzer¹⁶ en el sentido de que Kant ha sido influido por el método de la ética inglesa, no resiste el más mínimo análisis, si se otorga a la misma un significado preciso, esto es, si por método de la ética inglesa se entiende el programa de una fundamentación psicológica de la moralidad. Ya en el análisis del «Preisschrift», esto es, el rol central que en él se otorga al concepto de «Obligatoriedad», expresamente señalado como principio formal, muestra a las claras que, entre la posición de Kant y la de los moralistas ingleses existen, aún en el momento de mayor acercamiento, diferencias fundamentales. Los mismos Messer y Menzer no pueden sino así constatarlo,¹⁷ aún cuando pasan por alto, que con ello no sólo relativizan su primera afirmación, sino que propiamente la invalidan.

Para establecer la verdadera influencia de la ética inglesa en el espíritu del joven Kant comencemos por observar que la apelación al sentimiento como elemento decisivo en la vida moral cumple, como surge con absoluta evidencia del texto citado, una función prioritariamente negativa. Su implícita (y sin embargo totalmente clara) referencia al tratamiento wolffiano del tema no puede ser pasada por alto, dado que ella contiene un elemento decisivo para la fijación de su preciso sentido. Lo que se enuncia no es otra cosa que la definitiva ruptura con la tesis de que el comportamiento éticamente correcto o incorrecto afirma o contradice una verdad, y, en consecuencia de ello, que la experiencia moral sea en última instancia reducible a un modo del saber teórico. El bien es un valor irreductible a la verdad (o a cualquier otro valor) y ésta irreductibilidad se expresa en el acto de su captación. El texto kantiano se encuentra mucho más cerca de la posición crítica definitiva de lo que en primer momento podría suponerse. Para notarlo es necesario poner en claro, que él se mueve en el marco de una oposición que no es la de madurez. La Razón que aquí está en juego, no es la autolegislación de una espontaneidad, sino la Razón del racionalismo o, como el mismo Kant lo manifiesta expresamente, el Entendimiento en cuanto capacidad de diferenciar lo verdadero de lo falso. El sentimiento, por su parte, presenta propiedades que nada tienen que ver con la afección. El no es pensado como determinación de mi propio estado, sino como mención, ciertamente afectiva, a través de la cual capto algo diferente de éste. Mi estado no establece el valor moral de una acción, sino que en él y a través de él, éste se constata.

La observancia del esencial carácter negativo de la apelación kantiana al sentimiento en la vida moral deja ya supone que la verdadera influencia de la ética inglesa en el joven Kant, consistió en ser factor determinante para conducirlo a la idea de una absoluta especificidad de la conciencia moral, así como, pone en claro que lo decisivo no ha sido la lectura de Hume o Shaftesbury, sino de Hutcheson. Sin duda es un no pequeño mérito de Schilpp el haber indicado que la idea kantiana de un sentimiento irreductible de lo bueno no se deja asimilar sin más a la teoría empirista de la moralidad sino que, por el contrario, presenta claras diferencias con ésta¹⁸. Schilpp comparte con los demás críticos, sin embargo, el presupuesto de que la enseñanza de los moralistas ingleses en su conjunto se deja reducir al programa de una fundamentación psicológica de la moral lo cual, como Henrich se ha encargado de demostrar,¹⁹ constituye un punto de partida falso. Ya en Hutcheson se esboza con claridad, y pese a todas las carencias que el mismo Kant se encargará de señalar, la asunción del carácter originario de la experiencia moral, la cual lo conduce a una crítica de su reducción a un modo del saber intelectual, no menos que del interés personal. Que es precisamente esta enseñanza de Hutcheson la que se encuentra en el origen de la tesis kantiana referente a la existencia de un sentimiento irreductible de lo bueno, se evidencia en la doctrina moral de las *Beobachtungen* **no menos que en la antropología que le sirve de base**. Ni la distinción entre sentimientos nobles y groseros, ni la referente a los sentimientos de lo bello y lo sublime, ni las consideraciones sobre la función ética de los sentimientos de complacencia, compasión, honor y vergüenza (con la que habremos de ocuparnos más adelante), son aportes originales, sino deudas directas que Kant guarda con Hutcheson y que a la literalidad misma de los textos evidencia de modo irrecusable²⁰. Precisamente es la distinción entre dos modalidades radicalmente diferentes de la vida afectiva la que permite a Hutcheson, en franca discusión con Hobbes, afirmar la existencia de un sentido moral como instancia irreductible. Expresamente establece Hutcheson que cuando habla de la conciencia moral como sentimiento, no supone «dass dieselbe unter die niederen Arten von Empfindungen gehöre, welche von Gliedmassen des Körpers abhängen un welche die Tieren gemein ist. Sie kann ebensowohl als die Kraft zu urteilen und zu schliessen in der Seele ihren beständigen Sitz haben»²¹.

La observancia del hecho de que la tesis kantiana del sentimiento como fuente del saber práctico tiene su origen en Hutcheson permite la comprensión de dos textos que, en una primera lectura, parecerían contradecir la tesis que nos ocupa o, por lo menos, limitar su validez de un modo significativo. «Selbst die Laster und moralische Gebrechen», observa Kant, «führen öfters gleichwohl einige Züge des Erhabenen oder Schönen bei sich, wenigstens so wie sie unserem sinnlichen Gefühl erscheinen, ohne durch Vernunft geprüft zu werden» (Ak.,II,212 (17-20)). ¿Qué se propone Kant con esta observación? En la opinión de Menzer²² no otra cosa que manifestar una creciente desconfianza en la posibilidad de fundamentar la eticidad en el sentimiento, poniendo de este modo límites a un cierto optimismo del «Preisschrift» en tal sentido. Que tal no es precisamente el caso, se pone en evidencia si comparamos lo expuesto por Kant en este texto, con la obra a la cual Menzer hace referencia. Ya en el «Preisschrift» el importante papel que Kant asigna al sentimiento en la vida moral no implica su absoluta disociación del elemento racional. La captación del valor moral enseña Kant, es una experiencia afectiva de un objeto simple, en la cual, en consecuencia, el error no es posible. Sin embargo, esta infalibilidad del sentimiento vale tan sólo bajo la condición de que lo que el mentado es efectivamente simple, esto es, que junto a aquel objeto que aparece como bueno no se encuentra oscuramente presente otro motivo de la acción que sea realmente el decisivo. La satisfacción de esta condición supone una

tarea de análisis que el sentimiento no puede cumplir, sino que es propia del entendimiento. Justamente a esa tarea de análisis es a la que Kant se refiere cuando afirma la necesidad de una prueba o control del sentimiento por parte de la razón en las *Beobachtungen*. La posición de Kant en ambos escritos no ha experimentado pues modificación de relevancia. Tampoco se ha apartado de Hutcheson. Ya en éste está presente el claro señalamiento de la necesidad de un trabajo conjunto del momento afectivo y el racional, como se expresa con claridad en su enseñanza de las «*Kind Affections*»,²³ una posibilidad que, por otra parte, no está en contradicción con la afirmación de un irreductible «*moral sense*», sino que, por el contrario, pone de relieve, que la misma se encuentra en estrecha relación con una antropología para la cual lo afectivo y lo racional no constituyen opuestos irreconciliables, sino momentos de las funciones propiamente espirituales. Y justamente es éste pensamiento el que reaparece en el texto kantiano citado, el cual expresamente se refiere al «*sinnliches Gefühl*», hecho que Menzer en su análisis pasa completamente por alto. Algo similar debe decirse con respecto al segundo texto que Menzer cita en apoyo de su tesis. Es cierto, cómo negarlo, que Kant afirma que «*das Gefühl gar nichts einstimmig ist*». (Ak.,II,226(1-17)). Lo hace sin embargo en un contexto que obliga a una interpretación muy diferente de la que Menzer propone. Lo que Kant realmente dice es que no tiene sentido discutir con alguien absolutamente inepto para los sentimientos nobles y que sólo ve como móvil de la acción la propia utilidad, si posee más valor una vajilla de barro o una de porcelana, pues él sólo podrá apreciar dichos objetos desde el punto de vista de sus valores utilitarios y jamás estéticos. Con ello no se hace sino señalar, una vez más, que la capacidad de experimentar sentimientos nobles se encuentra diferentemente repartida en el género humano. No obstante estas diferencias al final del párrafo del cual Menzer extrae su cita Kant observa: «*Imgleichen ist wohl niemand so grob, dass er nicht empfinde, dass eine sittliche Handlung wenigstens an einem andern um desto mehr rühre, je weiter sie vom Eigennutze ist und je mehr jene edlere Antriebe in ihr hervorstechen*». (Ak.,II,226(21- 25). Subrayado mío). Si alguna duda puede quedar en este punto, ella es definitivamente erradicada por la lectura de las «*Bemerkungen*»: «*Die Gewissheit in den sittlichen Urtheile vermittelst der Vergleichung mit dem sittlichen Gefühl ist eben so gross, als die mit der logischen Empfindung und ich werde durch Zergliederung einem Menschen eben so gewiss machen, dass Lügen hässlich sey, als dass eine Empfindungen denken Körper ungereint sey*». (Ak.,XX,49(6-10) Subrayado mío).

Tercera tesis

La tercera tesis kantiana ha dado lugar a una encendida polémica en torno a las influencias que en ella están presentes. Menzer²⁴ Messer²⁵, Foerster²⁶ y Höffding²⁷ coinciden en señalar que el origen del concepto de belleza y dignidad de la naturaleza humana debe ser buscado en una doble fuente: el primero sería deudor de Shaftesbury, el segundo de Rousseau. Schillp,²⁸ por su parte, acepta que Kant en el momento de redactar las «*Beobachtungen*» ha leído a Rousseau y encontrado en él inspiración, pero se niega a aceptar que ésta haya sido factor decisivo en la consideración de la dignidad de la naturaleza humana. En su opinión, tal idea ha sido asimilada por Kant de su educación pietista. Opuesta a las posiciones usuales entre los críticos en éste punto, como en tanto otros, se encuentra la sustentada por Schmucker²⁹, quien busca en Hutcheson la fuente de la doble caracterización que nos ocupa.

Frente al señalamiento de Hobbes, que los intereses egoístas son el móvil principal de las acciones humanas, opone Shaftesbury la tesis, basada en la obser-

vacación psicológica, que junto a las tendencias egoístas coexisten en el ser humano tendencias altruistas. La virtud consiste en el equilibrio y armonía entre unas y otras. Es por poseer esta armonía que el comportamiento virtuoso presenta, como su propiedad esencial, la belleza y, en consecuencia, que la captación del valor moral de una acción constituye un modo de la experiencia estética. ¿Comparte Kant ésta tesis y es justamente ella la que le conduce a la afirmación de la belleza de la naturaleza humana? Sin duda resulta hasta cierto punto caprichosa, la negativa de Schmucker³⁰ a reconocer en la expresión «belleza de la naturaleza humana» por lo menos **también** una dimensión estética. Que Kant atribuye a la acción virtuosa la cualidad de lo bello y lo hace tomando a la misma en un sentido propio, es algo que surge con claridad tanto del «Preisschrift» como de las «Beobachtungen». ³¹ No se puede negar, sin embargo, que la expresión se ha desvinculado de una función sistemática precisa. Justamente por ello, resulta aventurado inferir, como lo hace Foerster,³² que Kant haya hecho propia la esencial reductibilidad de lo ético a lo estético ni la consecuencia que a ella se vincula, esto es, que la captación del valor moral de una acción sea un acto de apreciación estética. Más bien lo que Kant afirma es que existe una relación necesaria y recíproca de las experiencias estética y ética que, por otra parte, no hace sino poner de manifiesto la unidad de las funciones espirituales superiores en la totalidad de sus manifestaciones. **En tal sentido, el esteticismo de Shaftesbury actúa como factor coadyugante, como elemento de inspiración sumamente general, debiéndose relativizar su importancia para subrayar la de Hutcheson.**

En la tesis de Schilpp es dable diferenciar una clara insuficiencia y un innegable acierto. Por una parte, ella dista de dar cuenta del hecho que Kant formula el principio de la dignidad de la naturaleza humana precisamente hacia el año 1764; por otra, llama correctamente la atención sobre el abuso efectuado por la crítica de principios de siglo con respecto a la noción de influencias en el pensamiento kantiano y que tiende a concebir su desarrollo como una serie de sucesivos virajes radicales, carentes de toda continuidad, frente al conocimiento de cada autor nuevo³³. La educación pietista ha dejado sin duda una profunda huella en Kant y se trasluce de modo inequívoco en su filosofía práctica. Lo hace, sin embargo, fijando un núcleo al mismo tiempo estable y general de convicciones, que aún debe encontrar expresión en constructos conceptuales precisos.

Que Rousseau ejerció una profunda influencia sobre Kant, está fuera de duda. El problema radica en determinar el momento preciso en que la misma tiene lugar, esto es, si ella está presente en las «Beobachtungen» y es factor determinante de las ideas que el ensayo contiene, en particular, de sus consideraciones referentes a la dignidad de la naturaleza humana. Los argumentos empleados usualmente para responder de un modo afirmativo esta pregunta son de dos órdenes: testimonios históricos y elementos intratextuales. Los primeros³⁴ no aportan ningún punto de vista elementos realmente decisivos. Ellos prueban, en el mejor de los casos, lo que nadie discute, a saber, que el impacto rousseauiano tiene lugar entre los años 1762-1764, y que las obras que verdaderamente conmovieron a Kant fueron «Emilio» y «La nueva Eloisa». El texto mismo de las «Beobachtungen» parece aportar algo más. En él se contiene en algún momento una directa referencia a Rousseau³⁵ y, en otros, aparentemente claras alusiones³⁶.

Sin embargo, el análisis sistemático minucioso, en el cual se basa Schmucker para negar un rol decisivo de Rousseau en las «Beobachtungen»,³⁷ obliga a proceder con cautela. En efecto, ideas fundamentales del ginebrino (en especial la libertad como centro de la persona humana y la oposición entre estado de naturaleza

y estado de cultura) no presentan un perfil preciso o están totalmente ausentes en esta obra aún cuando los temas tratados permitirían fácilmente una relación a las mismas. Por otra parte la comparación de las «Beobachtungen» con los trabajos que le siguen, «Sueños de un Visionario» y «Programa del semestre de invierno 1765-1766», muestra una notable diferencia. En estos últimos la influencia de Rousseau, en especial de su filosofía de la cultura, ya es totalmente manifiesta. Lo mismo puede decirse, y con mayor razón, de las «Bemerkungen», las cuales evidencian inequívocamente una inmediata discusión con Rousseau. ¿Se sigue de ello, que el impacto rousseauiano es entonces posterior a las «Beobachtungen»? No lo creemos. Tanto los que sostienen, como los que niegan una influencia decisiva de Rousseau en el ensayo de 1764, comparten un supuesto, que no es bajo ningún punto de vista incuestionable, a saber, que ella se ejerce de una manera que podríamos llamar puntual. Lo que ha dado base a tal punto de partida implícito ha sido posiblemente la ya aludida noticia de Borowsky. Ella, sin embargo, no debe ser entendida en el sentido de que el impacto rousseauiano se haya manifestado de modo inmediato en constructos conceptuales precisos. Por el contrario, ella hace razonablemente suponer, que el caso ha sido precisamente el opuesto, esto es, que entre la lectura del «Emilio» y su verdadera recepción, transcurre un lapso de tiempo relativamente prolongado. Tal impresión se confirma si atendemos a un profusamente citado y poco atendido pasaje de las «Bemerkungen»: «Ich muss», escribe Kant, «den Rousseau so lange lesen bis mich die Schönheit der Ausdrücke gar nicht mehr stört u. dann kann ich allererst ihn mit Vernunft untersuchen.» (Ak., XX, 30(4-7)). Kant ha debido pues volver una y otra vez al texto rousseauiano para poder llegar, por sobre la belleza del estilo y el impacto primariamente afectivo, a su núcleo verdaderamente conceptual. Esta profundización gradual explicaría, el porqué de la innegable diferencia existente entre las «Beobachtungen» y los escritos que le siguen, el que exista una huella rousseauiana en el opúsculo de 1764 y, no obstante, al mismo tiempo se constate tanto la ausencia de algunas de sus ideas fundamentales como la falta de relieve inequívoco de otras, y, finalmente, que los elementos rousseauianos que se pueden resaltar son precisamente aquellos en los cuales la reflexión de Hutcheson presenta similitudes notables con la del suizo. Sin duda no puede pasarse por alto el cuidadoso estudio que efectúa Schmucker. Sin embargo, cabe interpretar sus resultados en otro sentido. Lo que él realmente muestra es, primero, que el análisis crítico del «Emilio» (no la toma de contacto con la obra) tiene lugar con posterioridad a la publicación de las Beobachtungen y, segundo, que, las ideas que Kant primeramente recepciona, son precisamente aquellas con las cuales ya se encuentra familiarizado a través de Hutcheson. Kant formula la tesis de la dignidad de la naturaleza humana, apunta con ella a la libertad como núcleo esencial de la persona, no hace de la misma, sin embargo, el principio fundamental de la ética, sino que la esboza en un contexto tal que la desdibuja en el marco de otras influencias, permaneciendo el todo al nivel de una poderosa intuición, que no logra transformarse de modo pleno en concepto.

La costumbre de analizar por separado las nociones de belleza y dignidad de la naturaleza humana ha hecho pasar por alto la unidad que las mismas constituyen, esto es, que ellas no procuran sino **dar expresión** a la certeza en el valor absoluto del hombre, capaz de fundar nada menos que el contenido de la eticidad misma. No es otra cosa lo que Kant tiene en claro en este momento, y esta claridad, por motivos que habremos de desarrollar en las siguientes líneas, no puede provenir sino de Rousseau.

Lo realmente decisivo en el escrito de 1764 es que él conserva, por un lado, la necesidad de una distinción entre principios formales y materiales de la moralidad formulada en el «Preisschrift»; por otro, sin embargo, da a la misma un giro que, desarrollado de modo consecuente, habrá de tender a su superación. La «Verbindlichkeit» inherente a los principios éticos no está en el centro de interés de las «Beobachtungen». Ello no implica que Kant haya abandonado esta idea sino, muy por el contrario, que la misma vale como adquisición segura no constituyendo la dificultad principal en la fundamentación de la moralidad. La atención se centra en la dimensión material. Y es aquí en donde Kant da un paso decisivo, dado que sitúa la multiplicidad de posibles objetos del bien bajo un principio único, y, precisamente por ello, de **pretensión absolutamente universal**. La dualidad del momento formal y material de la moralidad no ha desaparecido. Sin embargo, su importancia, e incluso su función, se ha diluido de un modo sumamente significativo y, con ella, la necesidad de una instancia fijadora del contenido del bien que sea exterior a la moralidad misma. Obviamente estamos frente a los tímidos primeros esbozos de la idea de **autonomía**.

Que en la reformulación del principio material de la moralidad se ha puesto en juego la tematización de las relaciones de moralidad y religión, sólo puede ser evidenciado si al texto le proporcionamos su contexto histórico y sistemático. En el «Preisschrift» tales relaciones poseían un carácter hasta cierto punto paradójico. Kant **tiende** a resolver la pregunta referente al origen y fundamento del contenido del bien mediante una apelación a la voluntad divina. La proposición, «thue das, was dem Willen Gottes gemäss ist», escribe Kant, es «ein materialer Grundsatz der Moralität». Inmediatamente, sin embargo agrega: «...der gleichwohl formaliter unter der schon erwähnten obersten und allgemeinen Formel, aber unmittelbar steht.» (Ak.,II,300(14- 19). La voluntad divina pues, en tanto fuente del contenido de la moralidad, se encuentra sometida al principio formal, lo cual se aproxima mucho a significar, que ella es fuente del contenido de la moralidad **bajo la condición** de que es una voluntad moral. En las «Bemerkungen» la relación entre moralidad y religión está en el centro de interés. La certeza práctica es ahora el momento realmente decisivo: «Diese natürliche Sittlichkeit muss auch den Probierestein der Religion sein.» (Ak.,XX,19(21-22)). No es a través de una fijación de la idea de Dios que habremos de establecer el contenido del bien sino, por el contrario, a través de ésta que hemos de fijar aquella. Dicho de otro modo; «Die Erkenntnis Gottes ist entweder spekulativisch u. diese ist urgereint und gefährlichen Irrthümern unterworfen oder moralisch durch den Glauben und die denkt keine andere Eigenschaften in Gott, als die auf die Moralität abzielen.» (Ak.,XX,57(17-21)). Compárese Ak.,XX,68(1-8); 137(3-4). Las «Beobachtungen» constituyen el punto de pasaje del «Preisschrift» a las «Bemerkungen». La tesis kantiana que estudiamos no hace en última instancia otra cosa que **situar en el hombre mismo nada menos que el origen del contenido de la moralidad**. El concepto de dignidad humana aparece como certeza inmediata y absoluta, independiente de mi saber de mi condición de criatura. Mi dignidad no se sigue de que Dios me haya creado sino, en todo caso, de cómo me ha creado, esto es, como ser capaz de eticidad, como miembro pleno de un reino de sujetos morales³⁸.

El sentimiento de la dignidad y belleza de la naturaleza humana, tal como se encuentra formulado en las «Beobachtungen», dista del concepto de legalidad propia de una espontaneidad y sería artificial igualarlo sin más a ésta. No obstante, no es menos cierto que él no posee un carácter puramente antropológico. Aún cuando la libertad no es fijada de modo inequívoco como núcleo esencial de la persona ya se apunta con claridad a la moralidad como legalidad propia de un

reino de seres libres y, más aún, se da el primer y decisivo paso en una dirección que, a través de profundizaciones paulatinas, conducirá a esta idea. Hacia 1775 Kant escribe: «Das geistige Gefühl beruht darauf, dass man seinen Anteil in einem idealen ganzen empfindet z.B. die Ungerechtheit, die einem wiedererfährt, trifft im idealen Ganzen auch mich. Das ideale Ganze ist die Grundidee der Vernunft sowohl als der damit verreinigten Sinnlichkeit. Das ist der Begriff a priori, wovon das für Jedermann richtige Urtheil abgeleitet werden muss. Das moralische Gefühl selbst in den Pflichten gegen sich selbst sieht sich in der Menschheit und beurteilt sich sofern es an der Menschheit Anteil hat. Die Eigenschaft des Menschen das Particulare nur im Allgemeinen beurteilen zu können ist das Sentiment. Sympathie ist davon ganz unterschieden und geht bloss auf das Particulare, obgleich an anderen: man setzt sich nicht in die Idee des Ganzen, sondern in die Stelle eines Andern.» (Refl.782). Es obvio que este texto señala un gran avance con respecto a las «Beobachtungen». No es menos cierto que su literalidad misma pone en evidencia la estrecha relación en que se encuentra con la obra mencionada. El distingo entre simpatía (entendiendo esta expresión en su sentido etimológico de sentir- con) y sentimiento moral ya se encuentra formulada con claridad en el ensayo de 1764 no menos que el motivo que la sustenta: la oposición entre una acción que tiene su origen en móviles circunstanciales y otra que se rige por principios estrictamente universales. Por una parte, escribe Kant refiriéndose a la tragedia: «...das Unglück anderer bewegt in dem Busen des Zuschauers theilnehmende Empfindungen un lässt sein grossmüthige Herz für fremde Noth Klopfen.» Inmediatamente a continuación, sin embargo, agrega: «Er wird sanft gerührt und fühlt die Würde seiner eigenen Natur» (Ak.,II,212 (8-11), y esto no implica otra cosa que «was Menschen widerfährt, das trifft auch mich» (Ak.,II,221(11-21), esto es, mi posición como miembro de la totalidad. Aún más claro es Kant en otros pasajes: «Die allgemeine Wohlgewogenheit ist ein Grund der Theilnehmung an seinem Ubel... So bald nun dieses Gefühl zu seiner gehörigen Allgemeinheit gestiegen ist, so ist es erhaben, aber auch kälter. Denn es ist nicht möglich, dass unser Busen für jedes Menschen Antheil von Zärtlichkeit aufschwelle und bei jeder fremden Noth in Wehmuth schwimme, sonst würde der Tugendhafte unaufhörlich in mitleidigen Thränen wie Heraklit schmelzend, bei aller dieser Gutherzigkeit gleichwohl nichts weiter als ein weichmüthiger Müssiggänger werden.» (Ak.,II,216 (11-20). (Véase asimismo Ak.,II,217 (14-15)).

Cuarta tesis

Ya hemos observado que la enseñanza psico-antropológica de las «Beobachtungen» contiene como uno de sus momentos centrales la doble tesis de que existen en el hombre sentimientos de naturaleza propiamente espiritual y que ellos no son precisamente aquellos que juegan un rol decisivo en la vida de la gran mayoría de los hombres. Es en este marco de ideas que Kant observa que, aún cuando el sentimiento moral está presente en cada hombre, se encuentra en permanente conflicto con las tendencias de orden puramente animal las cuales, en la gran mayoría de los casos, se revelan como elemento prevaleciente. Justamente porque la presencia en el hombre de un sentimiento elemental de lo bueno no es suficiente para asegurar la realidad del comportamiento moral, la Providencia se ha servido de medios auxiliares para tal fin, entre los cuales se mencionan los ya aludidos sentimientos de complacencia y compasión y los de honor y vergüenza (Ak.,II,217(26-32)); 227(4-23)).

La fijación del preciso sentido y función sistemática de ésta tesis kantiana dista de estar exenta de dificultades. Con seguridad ella no implica, como lo desea

Foerster³⁹ que Kant aún no haya elaborado la enseñanza, central en la ética crítica, que todo comportamiento impulsado por móviles sensibles no posee valor moral. Tanto el análisis de la tesis kantiana respecto de la sublimidad de la virtud, como la lectura de los textos en cuestión, disipan toda duda en este punto. Las acciones que son determinadas por los impulsos mencionados, observa Kant, no son «*im mindesten tugendhaft*» (Ak.,II,218(25-26)) y no pueden ser consideradas «*als ein sonderliches Verdienst der Person*» (Ak.,II(9-165)). Son las conclusiones a las cuales llega Foerster desde todo punto de vista inaceptables, no se puede pasar por alto que las mismas surgen de una correcta observación, a saber, que Kant pretende asegurar la **realidad** de la moralidad apelando a móviles de orden sensible.

La tesis kantiana da respuesta a una pregunta que por primera vez se plantea con contornos nítidos e inconfundibles en su pensamiento y que habrá de jugar un rol decisivo en la reflexión de los próximos años. El tema del «*Preisschrift*» había sido la fijación de las categorías primarias de la eticidad y su tesis central rezaba, que los principios de la moral son susceptibles de certeza apodíctica. La **fundamentación** de la moralidad en sentido estricto es sin duda un terreno donde Kant habrá aún de trabajar mucho, en el cual, sin embargo, es capaz desde un principio de dar trazos seguros y definitivos, aportando en cada nuevo desarrollo una articulación conceptual más precisa. En las «*Beobachtungen*» Kant vuelve sobre el tema y lo profundiza de un modo decisivo. Descubre, sin embargo, que en el sólo puede estar contenido un momento, de ninguna manera el todo de una ética sistemática. Entre la certeza apodíctica del bien que se revela en el sentimiento elemental de lo bueno y **su capacidad de determinar de modo efectivo la conducta** no parece reinar la más feliz de las relaciones. Kant ha encontrado en la ética inglesa un punto de partida prometedor para una respuesta a la pregunta por la certeza de los principios de la moralidad. También, sin embargo, ha heredado su marco problemático propio, el cual resulta incomprensible sin un Hobbes. El autor de «*Leviatan*» ha determinado los carriles obligados por los cuales la reflexión posterior habría de moverse y ello porque ha determinado el problema. No se podía responder a Hobbes de otro modo que buscando evidenciar una insuficiencia de su análisis psicológico, por otro, al mismo tiempo, concediendo la importancia de sus observaciones y, fundamentalmente, asumiendo su planteo mismo del problema. La cuestión no es meramente el determinar las condiciones que hacen de una acción un comportamiento propiamente moral, sino también la referente a si le es dado al hombre la posibilidad de un cumplimiento efectivo de las mismas. La búsqueda de certeza le conduce a Kant a nuevas interrogantes⁴⁰.

Clarificado el problema, veamos el tratamiento que se le otorga. Dos aspectos deben ser subrayados.

1. Si bien Kant sabe, que un comportamiento guiado por móviles sensibles no puede poseer valor ético, no intenta demostrar que existe en el hombre un factor no-sensible que, por sí sólo, sea capaz de determinar la voluntad, sino, por el contrario, el que, entonces, no le es dada la realización de una moralidad pura. Las «*Bemerkungen*» efectúan aportes decisivos al tratamiento de este tema. Por un lado se afirma de modo inequívoco: «*Man muss durchaus, wenn man die Moralität bilden will, keinen Bewegungsgründe anführen, die Handlung nicht moralisch gut machen würden. z.B. Strafe und Belohnung.*» (Ak.,XX,224(21-33)). Por otro, no obstante, también se indica: «*Es muss gefraygt werden, wie weit können die inneren moralischen Gründe einen Mensch bringen.*» ((Ak.,XX,28(3-4). Subrayado mío). La respuesta a esta pregunta es clara: «*...die menschliche Natur ist nicht fähig, einer unmittelbaren moralischen Reinigkeit.*» (Ak.,XX,28(9-

10)). No cabe duda alguna que la moral que sólo considera el propio provecho como móvil de la conducta es grosera. Tampoco cabe duda, sin embargo, que «die Moral ist chimärisch, die lautet Uneigennützlichkeit will» (Ak.,XX,173(13-14)). En el mismo sentido, y haciendo explícito que es justamente esta convicción la que se encuentra en la base de la teoría de los instintos morales, es que Kant, unos años más tarde, escribe: «Die Schwäche der menschlichen Natur besteht in der Schwäche des moralischen Gefühls verhältnissweise gegen andere Neigungen. Daher die Vorsehung mit Hilfsleinstenden Triebe als analogis instintorum moralium vergrössert hat e.g. Ehre, Sorge, Mitleiden, Sympathie oder auch mit Belohnung und Strafen. Wenn diese Bewegungsgründe zum Teil sind, so ist die Moralität nicht rein. Die Moral ist chimärisch, welche alle diese motiva auxiliaria ausschliesst.» (Refl. 6560). La reflexión kantiana parece haber llegado a un punto crítico. Entre las categorías éticas fundamentales y las condiciones efectivas de su cumplimiento se opera una **peligrosa disociación**.

2. Que Kant, precisamente en este momento decisivo apele a la Providencia, no puede ser pasado por alto. Recordar que tal apelación también en el Kant crítico juega un importante papel no es del caso. El núcleo esencial de la tesis kantiana implica la admisión de una armonía (no meramente de una compenetración de factores) y ésta no posee un carácter propiamente ético, con lo cual se llega al punto, en que Hutcheson se convierte no ya en factor de desarrollo, sino de retardamiento. Ya hemos observado, que en Hutcheson se afirma una íntima armonía de las facultades superiores. En el actual contexto debemos subrayar, que ella conduce, en última instancia, a un finalismo de las facultades anímicas (o, mejor dicho, la supone) y, con ello, a una fundamentación en última instancia teológica de la moralidad, que, por otra parte, el moralista inglés plenamente asume. El sentimiento moral, cuya especificidad ha sido tan prolijamente subrayada, finaliza no siendo otra cosa que el producto de un acto particular de creación divina, algo que Dios ha depositado en los hombres. Si volvemos ahora a las «Beobachtungen» resulta obvio que Kant comparte la teoría teleológica de las facultades anímicas y, mas aún, que tiende a concederle a la misma un rol sistemático similarmente central. Ella es factor decisivo en la fundamentación del comportamiento moral. Pero, entonces, ¿no deberíamos llegar a la conclusión, como en última instancia lo hace Hutcheson, de que el sentimiento moral en sentido propio no es más que un elemento de este engranaje? Kant no extrae en las «Beobachtungen» en ningún momento esta consecuencia radical. Lo hace sin embargo, y sin tomar en cuenta las verdaderas implicancias de ello, en las «Bemerkungen»: «Das moralische Gefühl apliciert auf seine eigene Handlungen ist Gewissen. Es hat uns wohl die Vorsehung dieses Gefühl von der allgemeine Vollkommenheit willen gegeben.» (Ak.,XX,168(10-13)). Es claro que este último movimiento, comprensible en el marco del problema fundamental de la ética inglesa, hace tambalear la totalidad del edificio que Kant tan trabajosamente ha ido construyendo. De ello será plenamente consciente recién unos años más tarde: «Wenn das moralische Gefühl das Urteil bestimmen soll, ist alles eine willkürliche Einrichtung Gottes, und man weiss nicht ob es gut sei.» (Refl. 6798. Véase asimismo Refl. 6799 a 6803). La ruptura con Hutcheson es definitiva. El motivo que ha conducido a ella no menos inequívoco. La idea de autonomía ha pasado a primer plano y, con ella, el legado rousseauiano adquiere su definitiva madurez.

El futuro desarrollo, y pese a claras vacilaciones como a la que hemos hecho referencia, ya se deja entrever en las «Bemerkungen». El sentimiento moral pierde paulatinamente su carácter de misteriosa facultad que en última instancia requiere de una explicación, para pasar a ser pensado en creciente medida como no siendo

otra cosa que la conciencia de mi libertad y, en consecuencia, garante de su propia certeza: «Das Gefühl der Lust und Unlust ist entweder über das wogegen wir leiden oder über uns selbst als thätiges principium durch Freiheit von dem Guten und Bosen. Das letzte ist das moralische Gefühl.» (Ak.,XX,145(6- 8))⁴¹. La decisiva *reelaboración* del sentimiento moral conduce naturalmente a un nuevo planteamiento en lo que respecta a los principios de la eticidad, para el cual el distingo entre un momento formal y uno material ya no puede constituir el punto de partida: «Wie die Freiheit im eigentlichen Verstand (die moralische) nicht die metaphysische das oberste principium alle Tugend sei und auch aller Glückseligkeit (Ak.,XX,85(10-12)). De este modo queda abierto el camino que conducirá a Kant a superar la disociación del tema de la fundamentación y de las condiciones efectivas de la moralidad. Precisamente el desarrollo de uno de los momentos anula la dualidad: la certeza práctica no es otra cosa que conciencia de mi propia libertad y, en consecuencia, eo ipso instancia que exige y garantiza las condiciones de su efectividad.

NOTAS

¹ Menzer, Paul: *Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik in den Jahren 1760 bis 1785*, KS, II (1898), pág. 308.

² Cito las obras de Kant en el texto y de acuerdo a la edición de la Academia. Indico, en este orden, tomo, página y línea.

³ Schmucker, Joseph: *Die Ursprünge der Ethik Kants in seinen vorkritischen Schriften und Reflexionen*. Meinsenheim, 1961, pág. 103-104. El trabajo de Schmucker es sin duda uno de los aportes más valiosos que se han efectuado para la comprensión de la ética kantiana y su génesis. En su tesis central afirma el mismo, que «die fundamentalen Prinzipien der späteren sogenannten kritischen Ethik bereits in der ersten Hälfte der sechziger Jahren grundgesetzt werden, so dass wenigstens für die moralphilosophische Entwicklung die grosse Zäsur um 1770 bzw, 1781... und damit die Unterscheidung von kritischer und vorkritischer Ethik überhaupt problematisch wird.» (Schmucker, Joseph: op. cit., pág. 24).

A una conclusión similar ha llegado Ritter en lo que respecta a la filosofía kantiana del derecho («Der Rechtsgedanke Kants nach den früheren Quellen». Frankfurt, 1971, pág. 339). Que a resultados parecidos lleguen estudios detallados en temas tales como la filosofía de la historia, la estética o la teoría de la educación, lo considero altamente probable y, en consecuencia, a la pregunta de si el adjetivo «crítico» sea aplicable en un sentido preciso y propio más allá del marco de la teoría del conocimiento, como de ningún modo secundaria. La cuestión principal no es de orden histórico sino eminentemente sistemático.

⁴ Esto explica la popularidad que este escrito disfrutó en vida de Kant, durante la cual fue publicado en ocho oportunidades (1764, 1766, 1771, 1797, 1797, 1798 y en dos ocasiones entre 1771 y 1791 que no pueden datarse con mayor exactitud). Por Borowsky («Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant»). En: «Wer war Kant?». Tübingen, 1974, pág. 54), sabemos que su recepción fue tan entusiasta que un periódico de Lindauer quería ver en el autor a un La Bruyère alemán. La comparación no parece totalmente desacertada.

⁵ «Da unser Absicht ist über Empfindungen zu urteilen...» (Ak.,II,235(15-18)). «Von welcher Art diese feiner Empfindungen sein mögen, von denen wir bis daher gehandelt haben...» (Ak.,II,224(25)).

⁶ La propuesta de Kaulbach («Immanuel Kant». Berlín-New York, 1982, pág. 73) de establecer una línea de continuidad entre las «Beobachtungen» y la «Antropología en sentido pragmático» me parece más que sensata. Un minucioso estudio comparado de ambas obras es una tarea aún por realizarse.

⁷ La importancia de esta tesis en la epistemología de la *Dissertatio* es bien conocida. La consideración de la génesis de la misma en una perspectiva más amplia, que ciertamente podría ser enriquecedora, no ha merecido mayor atención.

⁸ Kant cree descubrir aquí un terreno donde «aún» es posible efectuar aportes originales (Ak.,II,207(12-13)). En un sentido similar ya se expresaba en el *Preisschrift* (Ak.,II,299(20)).

⁹ «Man thut einander zwar Unrecht, wenn man denjenigen, der den Werth oder die Schönheit dessen,

was uns rührt, oder reizt, nicht einsieht, damit abfertigt, dass er es nicht versteht. Es kommt hiebei nicht so sehr darauf an, was der Verstand einsehe, sondern was das Gefühl empfinde. Gleichwohl haben die Fähigkeiten der Seele einen so grossen Zusammenhang: dass man mehrentheils von der Erscheinung der Empfindung auf die Talente der Einsicht schliessen kann. Denn es würden demjenigen, der viele Verstandsvorzüge hat, diese Talente vergeblich ertheilt sein, wenn er nicht zugleich starke Empfindung für das wahrhaftige Edle oder Schöne hätte, welche die Triebfeder sein muss, jene Gemüthsgaben wohl und regelmässig anzuwenden.» (Ak.,II,225(25-35). Subrayado mío).

¹⁰ «Die verschiedenen Empfindungen des Vergnügens oder des Verdrusses beruhen nicht so sehr auf der Beschaffenheit der äusseren Dinge, die sie erregen, als auf dem jeden Menschen eigener Gefühle, dadurch mit Lust oder Unlust gerührt zu werden.» (Ak.,II,207(4-7)).

¹¹ Compárese por ejemplo, expresiones kantianas en las «*Bemerkungen*» como la siguiente: «Ich kann einem andern niemals überzeugen, als durch seine eigene Gedanken. Ich muss also voraussetzen der andere habe einen guten w. richtigen Verstand sonst ist es vergeblich zu hoffen er werde durch meine Gründe können gewonnen werden. Eben so kann ich niemanden moralisch rühren als durch seine eigene Empfindungen ich muss also voraussetzen der andere habe eine gewisse bonität des Herzens sonst wird er bei meiner Schilderung des Lasters niemals absehen u. bey meinen Anpreisungen der Tugend niemals Triebfeder in sich fühlen. Weil es aber unmöglich wäre, dass einige moralisch richtige Empfindung in ihm wäre oder er vermuten könnte dass seine Empfindung mit der alles ganzem menschlichen Geschlechts einstimmig sey wenn sein Böses ganz u. gar böre wäre. (Ak.,XX,32(13-33(11)).

¹² «Von welcher Art auch diese feinere Empfindungen sein mögen, von denen wir bis daher gehandelt haben, es möge erhabenen oder schöne sein, so haben sie doch das Schicksal gemein, das sie in dem Urtheil desjenigen, der kein darauf gestimmtes Gefühl hat, jederzeit verkehrt und ungereimt scheinen. Ein Mensch von einer ruhigen und eigennützigem Emsigkeit hat so zu reden gar nicht die Organen, um den edlen Zug in einem Gedichte oder in einer Heldentugend zu empfinden, er liest lieber einen Robinson als einen Grandison und hält den Cato für einen eigensinnigen Narren. Eben so scheint Personen von et.was ernsthafter Gemüthsart desjenige läppisch, was andern reizend ist, und die gaukelnde Naivität einer Schäferhandlung ist ihnen abgeschmacket und kindisch. Auch selbst wenn das Gemüth nich gänzlich ohne ein einstimmiges feineres Gefühl ist, sind doch die Grade der Reizbarkeit desselben sehr verschieden, und man sieht, dass er der eine etwas edel und anständig findet, was dem andern zwar gross, oder abenteuerlich vorkommt.» (Ak.,II,224(25)-225(2). Subrayado mío). «Niemand ist ein Mensch ohne alle Spuren der feineren Empfindungen, allein ein grösserer Mangel derselben der vergleichungsweise auch Fühllosigkeit heisst kommt, in den Charakter des phlematischen.» (Ak.,II,220(3-5). Subrayado mío).

¹³ Es claro que tal señalamiento supone en la reflexión kantiana de este periodo la presencia del distingo entre legalidad y moralidad de la acción. La noción de buena voluntad ya aparecia, por otra parte, claramente esbozada en el ensayo sobre las magnitudes negativas (Ak.,II,200(4-22)).

¹⁴ «Demnach kann wahre Tugend nur auf Grundsätze gefrost werden, welche, je allgemeiner sie sind, desto erhabener und edler wird sie.» (Ak.,II,217(11-12)). «Die allgemeine Wohlgelegenheit ist ein Grund der Theilnehmung an sinem übel aber auch zugleich der Gerechtigkeit. So bald nun dieses Gefühl zu seiner gehörigen Allgemeinheit gest egen ist, ist es erhaben, aber auch kälter.» (Ak.,II,216(11-15)).

¹⁵ En ningún momento se deja entrever en ellos un plegamiento incondicional sino, por el contrario, Kant mantiene en todo momento ciertas reservas. En el «*Preisschrift*» Kant reconoce a Hutcheson el mérito de haber aportado «einen Anfang zu schöne Bemerkungen» (Ak.,II,300(25). Subrayado mío)). En el anuncio de las lecciones del semestre de invierno 1765-1766 se expresa de un modo aún más reservado: «Die Versuche des Schafesbury, Hutcheson und Hume, welche obzwar unvollendet und mangelhaft, gleichwohl noch am weitesten in der Aufsuchung der ersten Gründe aller Sittlichkeit gelangt sind, werden diejenige Präzision und Ergänzung erhalten, die ihnen mangelt...» (Ak.,II,311,(25-29)).

¹⁶ Messer, August: *Kant's Ethik. Eine Einführung in ihre Hauptprobleme und Beiträge für deren Lösung.* Leipzig, 1904, pág. 12. Menzer: op.cit, pág. 293

¹⁷ Messer: op. cit. pág. 13; Menzer: op. cit. pág. 312.

¹⁸ Schilpp, Paul Arthur: *Kant's pre-critical Ethics,* Chicago-Evanston, 1938, pág. 32.

¹⁹ Henrich, Dieter: *Hutcheson und Kant.* KS, XLIX (1957-1958), pág. 67-68.

²⁰ Véase el prolijo análisis de Schmucker sobre el punto (op. cit., pág. 125ss).

²¹ *A System of Moral Philosophy.* 1755. I, pág 58.

²² Menzer: op. cit., pág. 314-315.

²³ Hutcheson: op. cit., I, pág. 53 y 59. Véase Henrich: op. cit. pág. 52.

²⁴ op. cit., pág. 309.

²⁵ op. cit., pág. 18.

²⁶ Foerster, F.W.: *Der Entwicklungsgang der Kantischen Ethik bis zur Kritik der reinen Vernunft*. Berlin, 1894, pág. 12.

²⁷ Höffding, Harald: *Rousseaus Einfluss auf die definitive Form der Kantischen Ethik*, KS, II (1898), pág. 12.

²⁸ op. cit., pág. 49.

²⁹ op. cit., pág. 119 ff.

³⁰ op. cit., pág. 119-120.

³¹ «Es ist eine unmittelbare Hässlichkeit in der Handlung, die dem Willen desjenigen von dem unser Dasein und alles hervorkommt, widerstreitet. Diese Hässlichkeit ist klar, wenn gleich nicht auf die Nachtheile gesehen wird...» (Ak.,II,300(13-16)). «Dadurch vereinbaren sich die verschiedene Gruppen in ein Gemälde von prächtigem Ausdruck, wo mitten unter grosser Mannigfaltigkeit Einheit hervorleuchtet, und das Ganze der moralischen Natur Schönheit und Würde and sich zeigt» (Ak.,II,227(33-36)).

³² op. cit., pág. 12.

³³ El esquema interpretativo de las «Umkipungen», promovido principalmente por los trabajos de Kuno Fischer (Véase: «Geschichte der neuern Philosophie». 2dª Ed., Heidelberg, 1869, Vol. II), no se limita de ningún modo a la evolución de la reflexión kantiana a nivel práctico, sino que ha sido igualmente determinante en el teórico.

³⁴ Ellos son básicamente cuatro: a) la noticia que nos proporciona Borowsky (op. cit., pág. 94), de que Kant quedó tan impresionado por la lectura del «Emilio», que durante varios días interrumpe sus regulares paseos y de que conocía todas las obras de Rousseau; b) las propias declaraciones de Kant: «Ich bin selbst aus Neigung ein Forscher. Ich fühle den ganzen Durst nach Erkenntnis und die begierige Unruhe darin weiter zu kommen oder auch die Zufriedenheit bei jedem Erwerb. Es war eine Zeit da ich glaubte dieses allein könnte die Ehre der Menschheit machen und ich verachtete den Pöbel, der von nichts weis, Rousseau hat mich zurecht gebracht. Dieser verblendende Vorzug verschwindet, ich lerne die Menschen ehren u. ich würde mich unnützer finden, wie den gemeinen Arbeiter wenn ich nicht glaubete, dass diese Betrachtung allen übrigen einen Werth ertheilen könne, die rechte der Menschheit herzustellen.» (Ak.,XX,44(8-16)); c) la referencia de Herder, quien fuera alumno de Kant entre los años 1762-1764 y en sus «Cartas sobre el progreso de la Humanidad» escribe, que con el mismo interés examinaba a Leibniz, Wolff y daba entrada a los escritos de Rousseau Emilio y la Eloisa, que entonces acababan de publicarse (Herders Werk: Philosophie und Geschichte, Bd. XIV, pág. 178); d) una temprana carta de Hamann, en que éste manifiesta; «Wer eine beste Welt vorgibt, wie Rousseau, und eine individuelle atomistische und momentanen Vorsehung leugnet, der widerspricht sich selbst. Gibt es ein Zufall in Kleinigkeiten, so kann die Welt nicht mehr gut sein, noch bestehen.» (Citado por Menzer: op. cit., pág. 309).

³⁵ «Ich möchte wohl, und wer weiss wie viel, dasjenige nicht gesagt haben, was Rousseau so verwegen behauptet: dass ein Frauenzimmer niemals etwas mehr als ein grosses Kind werde.» (Ak.,II,247(32-35)).

³⁶ «Endlich, nachdem das menschliche Genie von einer fast gänzlichen Zerstörung sich durch eine Art von Palingenesie glücklich wieder erhoben hat, so sehen wir in unsern Tagen den richtigen Geschmack des Schönen und Edlen sowohl in den Künsten und Wissenschaften als in Ansehung des Sittlichen aufblühen, und es ist nichts mehr zu wünschen, als dass der falsche Schimmer, der so leichtlich täuscht, uns nicht unvermerkt von der edlen Einfalt entferne, vornehmlich aber, dass das noch unentdeckte Geheimnis der Erziehung dem alten Wahne entrissen werde, um das sittliche Gefühl frühzeitig in dem Busen eines jeden jungen Weltbürgers zu einer thätigen Empfindung zu erhöhen, damit nicht alle Feinheit bloß auf das flüchtige und müssige Vergnügen hinauslaufe, dasjenige, was ausser uns vorgeht, mit mehr oder weniger Geschmacke zu beurtheilen.» (Ak.,II,256(10-23)). El melancólico, quien tiende a regir su conducta por principios «hat ein hohes Gefühl von der Würde der menschlichen Natur. Er schätzt sich selbst und hält einen Menschen für ein Geschöpf, das da Achtung verdient. Er erduldet keine verworfene Unterthänigkeit und atmet Freiheit in einem edlen Busen. Alle Ketten, von den vergoldeten an, die man am Hofe trägt, bis zu dem schweren Eisen des Galeerensklaven sind ihm abscheulich.» (Ak.,II,221(29-34)).

³⁷ op. cit., pág. 139 ss..

³⁸ «Ich habe gar nicht den Ehrgeiz ein Seraph seyn zu wollen, mein stolz ist nur dieser dass ich ein Mensch sey.» Ak.,XX,47 (11-12).

³⁹ op. cit., pág. 14-15.

⁴⁰ Los dos momentos mencionados se presentan con contornos bien definidos en el Programa del

semestre de Invierno 1765-1766. Por una parte se afirma, «dass die Unterscheidung des Guten und Bösen in den Handlungen und das Urtheil über die sittliche Rechtmässigkeit gerade zu und ohne den Umschweis der Beweise von dem menschlichen Herzen durch dasjenige, was man Sentiment nennt leicht und richtig erkannt werden kann.» (Ak.,II,311(13-17)). Por otra se pone el acento en la necesidad del estudio de la naturaleza humana, «damit man wisse, welche Vollkommenheit ihm im Stande der r o h e n und welche im Stande der weisen Einfalt angemessen sei,...» (Ak.,II,311(36)-321(1)). El interés kantiano en el método empírico no puede ser correctamente comprendido si al mismo tiempo no se observa el problema al cual Kant está enfrentado. No es la tensión entre una ética normativa y una descriptiva lo que impulsa el desarrollo de la reflexión pre-crítica.

⁴¹ En el mismo sentido: «Der Wille ist vollkommen insofern er nach den Gesetzen der Freiheit der grösste Grund des Guten überhaupt ist. Das moralische Gefühl ist das Gefühl von der Vollkommenheit des Willens.» (Ak.,XX,136(16)-137(2)).