

ETICA TRANSCENDENTALĂ ȘI „CRITICA RAȚIUNII PRACTICE” - STUDIU CRITIC

Caius Ștefan STEPANESCU*

ABSTRACT. *Transcendental Ethics and the “Critique of Practical Reason” – Critique and Evaluation.* One of the most prominent ethical system is Kant’s deontological ethics, exposed in his “Critique of practical reason”. The basis off all this ethical system relies on the categorical imperative, that is, obedience of the will by the will of obedience in itself. We consider such an ethics first of all as deceitful, because it lacks an objective basis. Kant’s only basis is his "moral faith", which lacks objectivity. On the other hand, we propose a realistic ethics based on the objective criteria of right reason. Kant’s ethics, based on the blind fulfillment of the act itself is also contrary to human nature, the latter being actually moved by a different purpose in all it’s actions. Therefore, lacking an objective basis and a purpose Kant’s ethics lacks any true obligation, therefore making the subjective intention of law obedience the only criteria in order to consider human actions as morally good. On the other hand, we consider the real human being, naturally moved by purposes in it’s actions, and who’s moral goodness depends on the object, intention and circumstances of any human action. The postulation of practical reason also presents many problems, first of all cause they are not the result of rational speculation, but an act of blind faith in one’s own will. Human liberty according to Kant presents no particular interest, cause it’s all about the noumenal human and not the real human revealed to us by our conscience. Kant’s proof of the existence of God and of the immortal nature of human soul are just a pure and absolute adherence of our faith to what our will wishes to be, therefore none is a true proof, just blind faith. We, on the other hand,

* *Doctorand în domeniul Inovație în Științele Sociale la Universitatea Pontificală din Salamanca, caius.c5rg.sem@gmail.com.*



speak about the true liberty, of the real human being, as we actually experience it. Also, we consider God and the immortal nature of human soul as truths of natural reason, proven so after applying the principle of causality to the empirical evidence.

Keywords: Kant, practical reason, ethics, categorical imperative, deontology

I. Problema generală

Prin conceptul de *rațiune practică* se înțelege *capacitatea rațiunii de a determina voința și acțiunea umană*. Obiectul acestei „critici” este rațiunea practică în general și cu predilecție rațiunea practică sub condiționare empirică, aceasta din urmă fiind cea care pretinde a condiționa prin sine însăși voința și acțiunea umană.

Critica aceasta este întocmai opusul „Criticii rațiunii pure” din următoarele motive:

1. În „*Critica rațiunii pure*” se analizează *pretenția rațiunii pure (teoretice) de a atinge prin sine însăși obiectul cunoașterii*, fără nici un fel de intervenție a experienței. În *Critica rațiunii practice*”, în schimb, se analizează *pretenția rațiunii practice-empirice (legată de experiență) de a-și depăși propriile limite legitime* aspirând la a determina prin sine însăși voința.

2. În „*Critica rațiunii pure*” Kant critică *pretențiile rațiunii teoretice de a transcende experiența*, considerând acest fapt ca fiind un *exces* al rațiunii teoretice. În „*Critica rațiunii practice*”, în schimb, Kant critică *pretențiile rațiunii practice de a rămâne mereu legată de experiență* (convertindu-se în rațiune practică-empirică), considerând acest fapt ca fiind un *defect* al rațiunii practice.

De aceea Kant intitulează acest tratat „*Critica rațiunii practice*” și nu „*Critica rațiunii pure-practice*”, în aceasta din urma neintrând și rațiunea practică-empirică. Dacă în „*Critica rațiunii pure*” Kant a limitat *rațiunea teoretică* la sfera exclusivă a *experienței*, acum, în „*Critica rațiunii practice*”, deschide *rațiunea practică* spre sfera *noumenelor*.

Rațiunea umană are o tendință naturală de a depăși frontierele impuse de către regulile cunoașterii în mediul experienței posibile. *Aceasta este pusă în mișcare de finalitatea practică a obiectelor de interes: libertatea voinței, nemurirea sufletului*

și existența lui Dumnezeu. Față de aceste trei obiecte, interesul teoretic este minim, dar trebuie să-și aibă locul în propria rațiune a omului, însă nu în folosirea ei teoretică sau speculativă, ci practică, în care își găsește fundamentul acțiunea morală umană.

Rațiunea posedă deci și o finalitate practică, rațiunea ca uz practic trebuie să răspundă la următoarea întrebare: „Ce trebuie făcut dacă voința umană este liberă, dacă există Dumnezeu și dacă există o viață viitoare?”¹

Completând cu această întrebare „Critica rațiunii pure”, Kant pretinde să fi cuprins întreaga problemă filosofică: *limitele cunoașterii* („Critica rațiunii pure”), *existența unei legi morale de necondiționat în acțiunea umană* („Critica rațiunii practice”) și *finalitatea ființei umane* („Critica facultății de judecare”). Sunt cele trei întrebări la care se rezumă în concepția lui Kant întreaga filosofie:

1. Ce pot să știu?
2. Ce trebuie să fac?
3. Ce pot să sper dacă fac ceea ce trebuie să fac?

În spiritul pietist în care a fost crescut și educat, cele trei întrebări sunt inspirate din cele trei virtuți teologale: *credința, dragostea și speranța*. Ca o consecință a acestei religiozități, fără de care credem că ar fi incomprehensibilă gândirea kantiană, el dă câte un răspuns de tip religios pentru fiecare dintre ele, care pretinde a fi sinteza întregii sistematizări pe care o desfășoară:

1. Putem să știm ceea ce ne furnizează știința și credința.
2. Trebuie să respectăm persoana ca atare: acest fapt implică practicarea carității față de aceasta;
3. Putem să sperăm tot ceea ce ne oferă progresul, adică libertatea, și de asemenea ceea ce ne promite speranța creștină.

Cele trei întrebări se rezumă de fapt în una singură: „Ce este omul?”

Răspunsul primei întrebări, de ordin teoretic, este tratat în „Critica rațiunii pure” și cum nu constituie obiectul lucrării noastre, nu-l vom trata, dar vom reveni

¹ KANT, Immanuel. *Critica rațiunii pure*, p. 454, în https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Aime_zapatistas/C.Razon_pura-Immanuel_Kant.pdf

asupra unor chestiuni datorită implicației pe care acestea o au în înțelegerea temei noastre, „Critica rațiunii practice”, deoarece nici un sector al unui sistem filosofic nu poate fi înțeles și judecat corect într-un stadiu de izolare față de întregul sistem din care face parte.

Răspunsul celei de-a doua întrebări, de ordin practic, este tratat în „Critica rațiunii practice” și constituie obiectul propriu al lucrării noastre.

Răspunsul celei de-a treia întrebări, de ordin atât teoretic, cât și practic, este tratat în „Critica facultății de judecare”. Importanța răspunsului acestei ultime chestiuni este anunțată în finalitatea practică a kantianismului, deoarece speranța tinde către fericire, iar aceasta din urma aparține ordinului practic. Speranța kantiană începe și culminează cu această concluzie: *ceva există, fiindcă ceva trebuie făcut*. Acest „ceva” este binele, a cărui determinare se găsește în legea morală. Aceasta din urmă stabilește *a priori* uzul libertății pentru o ființă rațională. Trebuie făcut ceea ce ne face demni - ca ființe umane - de fericire.

În „Critica rațiunii practice”, *rațiunea* este luată în sensul ei de *uz practic*, dar de asemenea avem de a face cu o *rațiune pură*, cea care pornind de la ea însăși trebuie să determine o obligație morală cu o gândire independentă față de experiență.

„Critica rațiunii practice” pretinde a fi o *fundamentare a eticii și o nouă încercare de a fundamenta metafizica*, dar de data aceasta *din prisma orientării morale*, nu printr-o formă de cunoaștere teoretică, ci printr-o *nouă știință* bazată în *credința practică*, aceasta din urmă fiind responsabilă de speranța și de fericirea omului. Acest aspect îl analizează Kant în alte două tratate ale sale: *Întemeierea metafizicii moravurilor* (1785) și *Metafizica moravurilor* (1797).

Din perspectiva obiectelor tratate, „Critica rațiunii practice” se împarte în două:

1. *Analitica rațiunii practice*, al cărei scop este de a arăta și a fundamenta moralitatea ca *fapt*.

2. *Dialectica rațiunii practice*, al cărei scop este de a demonstra existența ideilor transcendente, acestea constituind obiectul metafizicii în „Critica rațiunii pure”, dar luate de data aceasta ca postulate ale rațiunii practice.

II. Moralitatea ca fapt

În „Critica rațiunii pure”, Kant a exclus din studiul teoretic ideile de *Dumnezeu*, *suflet* și *lume*, dar rațiunea în uzul ei practic și în urma avertismentului necesității acțiunii morale umane, va ajunge să descopere în același timp posibilitatea și realitatea acestor trei idei.

Kant pretinde că prin analizarea acțiunii umane să acceadă la o nouă fundamentare (practică de data aceasta) a metafizicii, într-un mod paralel celui anterior din „Critica rațiunii pure”, cu ajutorul căruia a ajuns să „demonstreze” imposibilitatea metafizicii ca știință în urma analizării procesului cognitiv uman.

Rațiunea practică este determinată *a priori* de către propriile ei principii constitutive ale acțiunii, deci Kant continuă consecvent metodei transcendente. Avem de a face deci cu o *rațiune pură practică*, aceasta fiind principiul de determinare al voinței. În aceeași măsură în care în „Critica rațiunii pure” cunoașterea speculativă conta ca un punct de plecare incontestabil, constituit prin ceea ce ne este dat într-o formă sensibilă intuiției, ca să fie acum posibilă cunoașterea practică, trebuie de asemenea să aibă un astfel de punct de plecare evident și incontestabil. Acest punct, sau fapt de necontestat, este *conștiința morală*.

Existența *conștiinței morale* în ființa umană nu poate fie explicată prin datele simțurilor și nici prin uzul teoretic al rațiunii, dar este *ceva* real, un fapt (*factum*), deoarece conține în sine *legea morală*, iar aceasta din urmă este fără nici o îndoială *ghidul acțiunii umane*. Existența conștiinței morale, în concepția lui Kant „ni se impune nouă *prin sine însăși*, ca o *propoziție sintetică-a priori*, care nu se află fundamentată în nici un fel de intuiție, nici pură și nici empirică”². *Deci, legea morală prezentă în conștiința umană (conștiința morală) ni se prezintă ca un fapt al propriei rațiuni*, și în ciuda faptului că nu este ceva de ordin empiric, este totuși cât se poate de reală, deoarece în caz contrar nu ar putea coordona acțiunea umană.

Subiectul care acționează sub coordonarea legii morale, nu este un subiect asemeni celui din „Critica rațiunii pure” (empiric, determinat de către legile psihico-fizice ale naturii). Este un subiect *autodeterminat* prin propria lege a rațiunii sale, adică un *subiect liber*. Astfel se deschide posibilitatea și realitatea unui univers inteligibil

² KANT, Immanuel. *Critica rațiunii practice*, p. 28, în http://www.manueloslosses.cl/VU/kant%20Immanuel_Critica%20de%20la%20razon%20practica.pdf

dincolo de lumea *fenomenală* inclusă în exercitarea științei. Se deschide în concret posibilitatea unui nou tip de cauzalitate, peste orice fel de influență a sensibilității. *Avem de a face cu o cauzalitate bazată în libertate.*³

Rațiunea practică nu este deci aceeași cu *rațiunea empirică a științelor*, aceasta din urmă aflându-se condiționată *fenomenelor*. Dacă acțiunea umană este ceva real, atunci *rațiunea practică* trebuie să acționeze în lumea *lucrurilor în sine* (a *noumenelor*). Atunci, rațiunea pentru a se gândi pe sine însăși ca fiind *practică*, se vede obligată a se eleva în lumea inteligibilă, înțelegându-se pe sine însăși ca fiind liberă, adică acționând dincolo de limitele impuse de către determinismul sensibilității. Deci *cunoașterea speculativă* se ocupă de *lumea empirică (fenomenală)*, dar pe lângă aceasta mai avem și *cunoașterea practică*, aceasta din urmă ocupându-se cu *lumea inteligibilă (noumenală)* în care se găsește *eu-ul* determinat de către legile moralității a cărui *a priori* este *conștiința obligației*.

Revine în oarecare măsură *problema universalului și a necesarului* din „Critica rațiunii pure”, deoarece experiența ne proporționează doar *cazuri particulare* în timp ce *legile morale* trebuie să fie *valabile într-un mod universal și obligatoriu pentru toți oamenii*. Trebuie să conțină deci o obligativitate intențională (*a priori*). De aici rezultă afirmarea existenței unei *autolegilații a rațiunii pure-practice*. Această autolegilație este *autonomă* deoarece dacă acționează, nu se poate fundamenta într-o cunoaștere teoretică, aceasta din urmă neatingând nici o dată lumea reală. Ori este o exigență a rațiunii pure-practice ca aceasta să acționeze într-o lume cu adevărat reală. Kant pretinde ca astfel să depășească barierele pe care rațiunea le găsește în uzul ei teoretic și astfel să deschidă porțile *noumenului*.⁴

III. Imperativul categoric

Pornind astfel de la moralitate ca *fapt*, Kant trece la stabilirea unei justificări critice transcendente a valorii obiective, universale și necesare a acesteia: aceasta trebuie să procedeze într-o formă *a priori*, pe care Kant o denumeste *legea pură* sau *imperativul categoric* și să se bazeze pe *autonomia voinței*.⁵

³ FERNÁNDEZ, José Luis, SOTO, María Jesús. *Historia de la filosofía moderna*, ed. a 2-a., EUNSA, Pamplona 2006, p. 289-290.

⁴ *Ibidem*, p. 290.

⁵ *Ibidem*.

Să începem mai întâi cu *imperativul categoric*. În primul rând, trebuie să facem anumite specificări: ne aflăm în cadrul a ceea ce Kant denuște *principii practice*, care *sunt reguli sau determinări generale ale voinței de care depind regulile particulare*. Kant împarte principiile practice în două grupuri: *maximele* și *imperativele*.

1. ***Maximele*** sunt principii practice care *se aplică doar subiecților individuali care și le autoimpun*. Nu se impun tuturor oamenilor în general, prin urmare sunt subiective.
2. ***Imperativele***, în schimb, sunt *principii practice obiective și valide pentru toți*. Sunt porunci sau obligații, adică *reguli care exprimă necesitatea obiectivă a acțiunii*. Acestea la rândul lor pot fi de două clase: *ipotetice* și *categorice*.
 - 2.1. ***Imperativele ipotetice*** sunt acele imperative care determină voința doar în cazul în care aceasta vrea să atingă anumite obiective determinate. Sunt valide doar sub condiția dorinței obiectivului propus și tocmai de aceea sunt *ipotetice*, fiindcă au o valabilitate exclusiv în ipoteza/cazul în care se dorește acea finalitate. Dar această valabilitate este *obiectivă*, deoarece acționează asupra tuturor oamenilor care-și propun un anumit scop. Imperativele ipotetice pot fi de două feluri: *reguli ale abilității* sau *sfaturi ale prudenței*.
 - 2.1.1. ***Regulile abilității*** sunt configurarea imperativelor ipotetice atunci când acestea au ca scop un *obiectiv concret*.
 - 2.1.2. ***Sfaturile prudenței*** sunt configurarea imperativelor ipotetice atunci când au un *scop general*, ca de exemplu căutarea fericirii.
 - 2.2. ***Imperativele categorice*** sunt acele imperative care *determină voința ca simplă voință*, și nu în vederea atingerii unor scopuri dorite. Formula imperativului categoric este aceea de „*trebuie să faci fiindcă trebuie să faci*” sau „*trebuie și atâta tot*” pe lângă cea a imperativului ipotetic care era „*dacă vrei să ... trebuie să faci*”. Imperativele categorice sunt unicele *legi practice* cu o valabilitate necondiționată pentru ființa rațională, deci doar acestea sunt *legi morale*. Rezultatul îndeplinirii lor de către voința umană este *acțiunea prin obligație*, adică *moralitatea*, pe când rezultatul îndeplinirii imperativelor ipotetice este doar *acțiunea în conformitate cu obligația*, deci *legalitatea*.

Legile morale sunt, după cum am văzut, *universale și necesare*. Dar să nu înțelegem universalitatea și necesitatea acestora în același sens cu cea a legilor naturale. Acestea din urmă se îndeplinesc în mod necesar, în schimb pentru cele dintâi se poate să nu ajungă la îndeplinire, fiindcă voința umană nu este supusă doar rațiunii, ci și înclinațiilor sensibile, deci poate fi nesupusă imperativelor categorice. De aceea legile morale capătă numele de „imperative” sau de „obligații”. Necesitatea legilor fizice consistă în imposibilitatea nerealizării ei, în schimb necesitatea legii morale consistă în validitatea acesteia pentru toate ființele umane fără excepție. Odată stabilită legea morală ca fiind un imperativ, vine rândul să-i stabilim trăsăturile esențiale, să vedem care poate fi formularea care să o exprime într-o maniera cât mai adecvată, și care este fundamentul acestei legi.

a. *Esența imperativului categoric*

Imperativul categoric nu constă în „*a porunci anumite lucruri determinate*”, deoarece în cazul acesta ar depinde de conținut. Legile care depind de conținut se numesc în sistemul kantian *legi materiale*. Kant este de părere ca *daca am supune legea morală conținutului acesteia* am cădea în *empirism* și în *utilitarism* unde *voința este determinată de către conținut*.

Lipsindu-ne deci de materia legii, rămânem doar cu forma. *Esența imperativului categoric este deci valabilitatea în funcție de forma sa de lege. Legea morală este aceea care cere să fie respectată în virtutea faptului că este lege și posedă o valabilitate universală și fără excepții. Moralitatea unei acțiuni nu depinde deci de obiectul dorit, ci de subiect*. Kant consideră această voință ca *voință pură*, independentă față de orice fel de condiții empirice. Astfel, Kant afirmă din nou formalismul și *a priori*-smul metodei sale transcendente, de data aceasta în terenul moralei.

Pe scurt, esența imperativului categoric *nu este de a ne spune ceea ce trebuie să dorim, ci cum trebuie să dorim*.

b. *Formulări ale imperativului categoric*

Oferim aici două exemple ale imperativului categoric, formulate de Kant:

1. „Acționează în așa fel încât maxima valorii tale să poată fi mereu și în același timp principiu de legislație universală.”⁶
2. „Acționează în așa fel încât niciodată să nu iei umanitatea, nici în tine și nici în alții, ca mijloc, ci întotdeauna ca scop în sine.”⁷

Va păstra în „Critica rațiunii practice” doar prima formulare. Cea de-a doua, deși bazată pe demnitatea omului, pe care Kant o respectă, nu ajunge însă la limitele absolute ale formalismului pretins de Kant.

IV. Autonomia morală

Conceptul de *autonomie* este foarte important pentru Kant, deoarece îl utilizează pentru a face distincția între *lumea sensibilă*, a cunoașterii speculative, și *lumea inteligibilă*, a moralității. În *lumea sensibilă*, ființele umane prin natura lor sensibilă sunt supuse legilor condiționate într-o formă empirică, deci existând o *heteronomie* din punctul de vedere al rațiunii. În *lumea inteligibilă* în schimb, „natura suprasensibilă a ființelor umane este însăși existența lor după legi care sunt independente fața de orice condiție empirică, aparținând deci *autonomiei* rațiunii pure.”⁸ Legea morală care este independentă față de orice fel de condiționare empirică este întocmai imperativul categoric.⁹

Trebuie spus că în cadrul acestei formalități și autonomii pe care Kant o dă acțiunii umane și care este în același timp condiția „*sine qua non*” a unei afirmații de o valabilitate universală asupra moralității, intră existența *Binelui suprem* pe care voința este chemată a-l realiza în acțiunile sale. Tocmai sub această considerație apare posibilitatea *realității ideilor transcendente*, dar de data aceasta sub formă de *postulate*.¹⁰

⁶ KANT, Immanuel. *Critica rațiunii practice*, p. 28, în http://www.manuelosses.cl/VU/kant%20Immanuel_Critica%20de%20la%20razon%20practica.pdf

⁷ KANT, Immanuel. *Întemeierea metafizicii moravurilor*, p. 42, în https://pmrb.net/books/kantfund/fund_metaf_costumbres_vD.pdf

⁸ KANT, Immanuel. *Critica rațiunii practice*, p. 39 în http://www.manuelosses.cl/VU/kant%20Immanuel_Critica%20de%20la%20razon%20practica.pdf

⁹ FERNÁNDEZ, José Luis, SOTO, María Jesús. *Historia de la filosofía moderna*, ed. a 2-a., EUNSA, Pamplona 2006, p. 290.

¹⁰ *Ibidem*, p. 291.

V. Postulatele rațiunii practice¹¹

În cea de-a doua carte a tratatului intitulat „Critica rațiunii practice”, Kant se ocupă de „Dialectica rațiunii practice”. El trebuie acum să demonstreze următoarele:

1. *Existența Binelui pe care voința este obligată sa-l realizeze;*
2. *Existența unei conexiuni interne între virtute și fericire prin Binele suprem și nemurirea sufletului;*
3. *Existența libertății umane mai presus de determinismul natural;*

Să începem cu *libertatea*, fiindcă este condiția indispensabilă a celorlalte două. Se afirmă în primul rând *evidența faptului moralității*, o realitate care ni se impune ca atare. Ori *dacă omul trebuie să se supună* acestui fapt, înseamnă că *o poate și face*, deci *trebuie să fie liber*. Dacă persoana umană nu ar fi liberă, adică situată dincolo de cauzalitatea legilor empirice care leagă unele fenomene cu altele, nu ar putea fi determinată de către o maximă inteligibilă ca de pildă *imperativul categoric*, și nici nu ar putea să acționeze deci printr-o normă pur formală. Libertatea, în concepția kantiană, nu este în felul acesta demonstrabilă pe cale teoretică, dar este *postulată* pe cale *practică* pornind de la exigențele acțiunii morale.

Să trecem acum la *nemurirea sufletului*. Aceasta este afirmată prin două argumente principale:

1. *Perfecțiunea ordinii morale reclamă un premiu sau o pedeapsă*. Din câte observăm deseori în jurul nostru, *aceasta nu are loc în această viață*. Deci este necesară *existența unei alte vieți*, iar aceasta este posibilă doar prin *nemurirea sufletului uman*.
2. *Trebuie să existe Binele suprem*, pe care persoana umană este chemată să-l aplice. *Dar realizarea acestui Bine nu poate să aibă sfârșit*, de unde rezultă că *sufletul uman trebuie să aibă o existență eternă*.

Să trecem acum la *Dumnezeu*. Aceasta se revendică sub forma unui *postulat*: *existența unei ființe inteligente ordonatoare, judecătore, care să lege într-un mod definitiv virtutea cu fericirea*, pentru a justifica astfel *speranța umană*. Exigențele ordinii morale *nu se pot împlini deci fără această Ființă Supremă care să lege viața morală cu fericirea omului*.

¹¹ *Ibidem*, p. 291-292.

În felul acesta, pretinde Kant, ar rămâne postulate *existența lui Dumnezeu, nemurirea sufletului și existența liberului arbitru*. Dar totodată nu ni s-a îmbogățit cunoașterea despre lume, suflet sau despre Dumnezeu în legătură cu *ceea ce sunt în esența lor*, ci au rămas doar *presupuse în sens teoretic în măsura în care sunt implicate în acțiune*.

Obiectul *rațiunii practice* nu este deci *obiectul cunoașterii*, ci *obiectul impus*, care trebuie să se poată realiza. Postulatele nu sunt înțelese deci ca fiind de ordin *teoretic*, ci ca propoziții în înțelesul *absolut practic*. Acestea nici nu ne îmbogățesc cunoașterea speculativă, ci doar ne „dau” o *realitate obiectivă ideilor rațiunii speculative* prin intermediul relației acesteia cu *practica*.

Înainte de a începe reflexiunea critică în amploarea ei asupra sistemului kantian expus aici, dorim să avertizăm cu anticipație marea lui problemă: aceea că în acest sistem acțiunea umană rămâne *fără niciun fundament rațional*, bazându-se exclusiv într-o *credință practică*, aceasta la rândul ei derivând din *agnosticismul teoretic* expus în „Critica rațiunii pure”.

VI. Critica eticii kantiene în totalitatea ei

Nu ni se pare deloc acceptabilă viziunea pe care o dă Kant cu sistemul eticii transcendente, sau deontologice asupra omului și a catalogării acțiunilor sale din punct de vedere moral. Considerăm etica transcendentală ca fiind:

1. Înșelătoare

Deoarece face din om un „Dumnezeu” din momentul în care îl consideră ca fiind *autorul și scopul final al legii morale*, iar *voința liberă* a acestuia ca *unică autoritate și regulă*, bazată fiind în ultimă instanță în *credința practică*.

Avem nevoie de un *criteriu obiectiv* care să măsoare rectitudinea acțiunilor morale ca fiind bune sau rele. Există o *regulă morală proximală și omogenă (rațiunea umană)* și o *regulă morală primă și supremă (rațiunea divină, a actului ființării pur)*¹². Termenul de *regulă* se referă la o *unitate de măsură*. *Regula morală este criteriul care măsoară rectitudinea acțiunilor morale, catalogându-le drept bune sau rele*. Prin

¹² D'AQUINO, Toma. *Summa Theologiae*, I-II, q. 71, a. 6, c.

termenul de *regulă proximă* ne referim la regula care se află în subiectul actului și la principiul său imediat, *voința*, fără ca să se interpună nimic între acestea. Prin termenul de *regulă omogenă* ne referim la faptul că atât regula cât și ceea ce cade sub regulă sunt de aceeași natură: *atât rațiunea cât și voința sunt facultăți raționale*.¹³

Noi afirmăm deci *rațiunea dreaptă* ca fiind *regula morală*, înțelegând prin termenul de rațiune dreaptă, *rațiunea în calitate de criteriu obiectiv*. Deși ea este facultatea cognitivă a ființei umane, *nu se identifică întotdeauna cu judecata* pe care o formulează o persoană determinată față de un comportament, fie acesta general sau concret. Judecata omului este failibilă, în schimb regula obiectivă este infailibilă. Diferența între rațiunea dreaptă ca o unitate de măsură și judecata particulară a omului este asemenea celei între *metru* ca unitate de măsură obiectivă și *felul în care omul apreciază înălțimea unui zid* de exemplu, aceasta din urmă putând fi adevărată sau falsă, în timp ce cea dintâi, fiind criteriul, este mereu infailibilă. Definim *rațiunea dreaptă* deci, ca fiind *unitatea de măsură obiectivă a valorii umane a unui comportament*. Orice acțiune în *conformitate cu rațiunea dreaptă* este *virtuoasă*.¹⁴

Problema care ni se prezintă este aceea de a determina în ce măsură vorbim de rațiunea dreaptă ca fiind *obiectivă*, fiindcă nu avem de a face cu o vreo specie de rațiune interpersonală, ci cu verdictul rațiunii umane care prezintă unei persoane concrete o acțiune ca fiind virtuoasă sau nu. Toma d'Aquino consideră rațiunea ca fiind *prin sine însăși dreaptă*.¹⁵ Pentru Doctorul Universal rațiunea eronată nu este de fapt rațiune, cum nici silogismul eronat nu este în sens propriu silogism. Adică prin eroare, subiectul cunoaște ceva, dar nu cunoaște în felul în care el crede că o face. Deci rațiunea dreaptă este ceea ce rațiunea umană discerne prin sine față de o acțiune, adică este discernământul obținut atunci când rațiunea precedă în mod corect (fără eroare de raționament), în conformitate cu legile, principiile și finalitățile care sunt proprii rațiunii ca atare, fără nici un fel de interferențe ori presiuni.¹⁶

Dar să vedem de ce considerăm că rațiunea este norma ordonatoare a conduitei umane. Pe scurt și fără să intrăm în detalii, afirmăm că începem prin a face o analiza ontologică a realității. Pornim de la *evidența lucrurilor*, și trecem la analiza ontologică a *lumii, a cauzei acesteia (pe care o numim Dumnezeu) și a omului*. Acesta din urmă

¹³ RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel. *Ética general*, ed. a 5-a., EUNSA, Pamplona 2004, p. 233.

¹⁴ *Ibidem*, p. 234.

¹⁵ D'AQUINO, Toma. *In II Sententiae*, d. 24, q. 3, ad 3; *In II Ethica*, lect. 2, n. 257.

¹⁶ RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel. *Ética general*, ed. a 5-a., EUNSA, Pamplona 2004, p. 233.

are în sine *aspirația infinitului*. Este un *fapt* al experienței cotidiene că omul nu se simte pe deplin satisfăcut de către bunurile temporale limitate, și că întotdeauna aspiră la mai mult. Ori *o tendință naturală niciodată nu este în zadar*, deoarece tendința este o *potență*, ori *potența face mereu referire la un act*. Deci dacă omul are în sine potența uniunii cu Infinitul, înseamnă că actul propriu și posibil de atins al acestei tendințe și deci finalitatea ultimă și supremă a ființei raționale și libere a omului, este comuniunea cu Infinitul, cu Ființa infinită, Actul pur, Dumnezeu.

Deci omul în urma unei *reflexiuni raționale a realității* ajunge la concluzia că scopul lui final este *comuniunea directă cu arhetipul său, Dumnezeu*. Dumnezeu este binele suprem al tuturor ființelor inteligente, iar omul ca ființă inteligentă nu poate fi o excepție. Deci scopul ultim al omului este *binele suprem și specific al rațiunii*. Partea rațională a omului (inteligenta și dragostea) este *veriga între om și scopul ultim al tendințelor sale*. Deci rațiunea în calitatea ei de dimensiune superioară, cu tendința către binele infinit este cea care trebuie să-și desfășoare operațiile fără interferențe și distorsiuni, iar ceea ce nu este în om de natură rațională, să acționeze într-o formă raționabilă, deci sub direcțiunea rațiunii și în slujba acesteia. *Astfel, rațiunea este regula imediată a moralității așa cum voința este subiectul acesteia din urmă*.

Rațiunea dreaptă are trei niveluri¹⁷:

- *Intelectual*, al Primelor Principii morale, care sunt captate în mod natural de către operația naturală numită *sindereză*. Această *ratio naturalis* este cea pe care o denumim *lege morală naturală*. Legea morală naturală se definește ca fiind lumina *inteligenței în virtutea căreia realitățile morale rezultă accesibile omului*. Este cea care-l capacitează pe acesta în a avea o experiență a moralității. Nu consistă în idei înnăscute, ci într-o *capacitate naturală a omului*, analoagă limbajului. Omul are capacitatea naturală de a vorbi, și tendința naturală de a se exprima, dar nu are înnăscute cuvintele limbajului. Odată ce omul prin raționalitatea lui participă la actul infinit al rațiunii divine, atunci *legea morală naturală este participarea la legea eternă a Ființei infinite în ființa creată-rațională*. Principiile legii morale naturale pe care omul le cunoaște în mod spontan se împart în:

¹⁷ *Ibidem*, p. 237-238.

- a. *Primul principiu al rațiunii practice*: „a face binele și a evita răul”.
 - b. *Virtuțile morale* sau dimensiunea intelectuală sau normativă a virtuților morale.
- *Discursiv*, al științei morale: la acest nivel se iau ca bază principiile morale pentru a extrage toate exigențele acestora. Această operațiune poate să fie:
 - i. Spontană sau ireflexivă.
 - ii. Științifică sau reflexivă.
 - *Practic*, al prudenței: *acesta este nivelul cel mai concret, care determină și domină acțiunea singulară*. Pentru ca o acțiune să fie dreaptă nu sunt îndeajuns doar primele principii și știința morală. La nivelul principiilor, virtuțile sunt *bunuri uniforme și invariabile*, care pot fi obiectul unei înclinații virtuoză și al unei științe generale. Dar în concretizarea sa ultimă, binele moral capătă *forme multiple și variate*, și de aceea omul nu este suficient de dispus către acesta prin cunoaștere și prin dorința stabilă a *finalității virtuții*. Este nevoie de un nou tip de cunoaștere directivă și absolut particularizată, care să nu fie deja nici viziune intelectuală și nici cunoaștere științifică universală, ci *virtutea intelectuală și morală numită prudență*, care are în vedere ceea ce aici și acum ne cer virtuțile. Aceasta ia în considerare toate circumstanțele prezente, și de asemenea trebuie să depășească toate dificultățile particulare ale unei situații concrete pe care le pot suscita situația personală, anturajul și mediul înconjurător.

Din agnosticismul expus în „Critica rațiunii pure”, Kant trece la afirmarea „rațiunii practice” ca fundament al voinței umane, aceasta din urma fiind arbitru moralității. „Rațiunea practică” de fapt este o formă de credință, *credința în voința oarbă și subiectivă a omului*, fără nici o referință la obiectivitatea lucrurilor. Fundamentul eticii transcendente kantiene nu este *ființa reală care la rândul ei este fundamentul ființei cunoscute* asemeni eticii realiste aristotelico-tomiste, ci doar *ființa cunoscută, fără nici o referință la ființa reală*. Ceea ce înseamnă că, deși omul își cunoaște actele ca fiind bune sau rele, această cunoaștere nu este *obiectivă*, fiindcă nu poate să știe dacă ele chiar așa și sunt în realitatea extra-mentală, deci unica scăpare este să fac un *act de credință oarbă* (adică fără motive, lipsită de raționalitate) în propria voință și în actele sale, în loc de *rațiunea dreaptă obiectivă*.

2. Contrară naturii umane

Omul fiind rațional, dorește în mod natural să acționeze în virtutea unui scop. Iar omul destinat fericirii, găsește în această înclinație fundamentală și de neînving, indicarea scopului său final.

Dacă etica ar adopta ca punct de plecare legea sau obligația de a face sau de a omite acțiuni determinate fără indicarea unui punct sau a unui obiectiv global pozitiv și dezirabil al acțiunilor, atunci această știință s-ar transforma într-o mulțime de limite și de interdicții în slujba unui obiect parțial, limitat și limitativ. Acest fapt atrage consecințe grave, ca de exemplu întrebarea dacă merită să fie respectată. În societatea actuală este deseori pusă întrebarea: „De ce să fim morali?”, ca o consecință a eticii transcendente, care a fost incapabilă să raționalizeze un scop. În cazul eticii kantiene ne aflăm din nou în situația de a recurge la actul antinatural al credinței practice, deoarece nu există motive de acceptare în sens rațional al presupunerilor moralei transcendente.

A lua obligația drept realitate primară și esențială a moralității atrage cu sine o dublă insuficiență: în primul rând, este prea restrânsă, atingând doar anumite acțiuni și nu viața morală în integritatea ei; în al doilea rând, este un punct de vedere limitativ sau negativ care, luat ca atare, este lipsit de orice fel de motivație. Dacă norma se află în prim-plan, atunci aceasta ni se prezintă ca o limitare față de tendințele noastre pe care trebuie să o acceptăm și atâta tot. Problema nu este în a admite existența unei limite pentru a ne governa acțiunile, până aici suntem de acord, ci în a face din această limită instanța primară, unică și absolută. Pe scurt: atât din punct de vedere al amplitudinii, cât și al motivării și fundamentării, guvernarea acțiunii noastre (prin limite) presupune, se face comprehensibilă și se justifică doar în contextul guvernării vieții. Deci etica trebuie să aibă ca obiect guvernarea vieții, și nu doar guvernarea acțiunii.

De asemenea, Kant consideră că orice aspirație a omului spre fericire este o formă de hedonism și deci contrariul moralității.¹⁸ El nu neagă dorința omului de a fi fericit, ci afirmă faptul că fericirea și moralitatea sunt două realități distincte prin esența lor: fericirea nu poate să fie principiul moralității și nici moralitatea nu poate garanta fericirea. Kant, din pricina unei lipse de informație istorică, a erorii senzualiste din gândirea empiristă a lui Hume și Berkeley, precum și din viziunea negativă asupra

¹⁸ KANT, Immanuel. *Critica rațiunii practice*, p. 21-22, în

http://www.manueloslosses.cl/VU/kant%20Immanuel_Critica%20de%20la%20razon%20practica.pdf

ființei umane, viziune de origine protestantă, ajunge să conceapă fericirea în mod fals, ca fiind un *ideal al imaginației* care constă din *suma tuturor plăcerilor sensibile existente*.¹⁹ La toate cele menționate mai sus, adăugăm desigur și formalismul din „Critica rațiunii pure”, unde unica formă în care putem avea contact cu realitatea este aceea a *intuiției sensibile* în cazul cunoașterii și a *sentimentului de plăcere* în cazul voinței. În planul rațional în schimb, avem de a face doar cu forme *a priori*. Deci raționalul nu este obiect al dorinței, acesta din urma neavând în sine nimic de factură *rațională*, ci doar *sensibilă și empirică*. Deci bunurile în sine pot fi doar *simțite*, iar dorința acestora constituie o dorință de tip *hedonist*.

Această viziune este profund *antinaturală*, deoarece este un fapt *evident* că *orice agent acționează în virtutea unui scop*, în virtutea perfecționării sale. Omul, ca ființă rațională și volitivă are *cunoașterea adevărului drept scop propriu al inteligenței și posesiunea binelui drept scop propriu al voinței*. Ori, după cum am afirmat mai sus, adevărurile și bunurile limitate nu-l satisfac pe deplin pe om, el având o predispoziție, o tendință spre *atingerea Adevărului și a Binelui infinit*, aceasta din urmă fiind *scopul ultim al acțiunilor umane și fericirea proprie aspirațiilor omului*. Iar pentru atingerea acestui scop final stabilit de către rațiune, omul trebuie să-și stabilească pașii, scopurile parțiale care trebuie atinse până atunci, într-o ordine ierarhică, dând prioritate scopurilor superioare față de cele inferioare, renunțând la anumite bunuri pentru altele superioare și specifice esenței sale raționale, în vederea edificării acestuia ca *ființă umană*.

3. Fără nici o obligație reală

Dacă ar avea o obligație reală, aceasta ar supune o autoritate superioară distinctă față de voința-oarbă a omului noumenal, imaginar și necunoscut de către noi. Noi, din câte am demonstrat mai sus, ne bazăm autoritatea morală pe *rațiunea dreaptă*.

4. Absolut subiectivă, variabilă și contingentă în materia acesteia

Etica lui Kant este *incapabilă de a raționa*, de a da socoteală de actele pe care toată lumea le recunoaște ca *fiind bune sau rele în sine însele*, prin *obiectul* acestora, *indiferent de intenția cu care se execută*. Kant se limitează din câte am văzut de a cataloga actul uman drept bun sau rău după *intenția* pe care acesta o are. Este o viziune extrem de *limitată* asupra valorizării actului uman, prezentă și astăzi în societate. De multe

¹⁹ *Ibidem*.

ori la nivel cotidian se folosește expresia „*intenția contează*”. Dar acest criteriu de catalogare a actului uman nu ni se pare deloc valid.

Să facem mai întâi diferența între *actele omului* și *actele umane*. Cele dintâi se referă la *toate operațiile ființei umane* (atât biologice cât și raționale), iar cele din urmă doar la *acele acte sau acțiuni specifice ființei umane* (raționale). Și actele biologice pe care omul le execută în virtutea apartenenței sale la genul proxim de animal, ajung să fie considerate acte umane în măsura în care realizarea și felul în care se realizează acestea depind de rațiune și de voința.

Acțiunile umane, în raționalitatea și libertatea lor sunt susceptibile *judecății morale* pentru a fi catalogate drept *bune sau rele*. O catalogare obiectivă a acestora trebuie să ia în considerare cele *trei izvoare ale actului uman: obiectul, intenția și circumstanțele*. Pentru ca actul uman să fie *bun în sens moral*, trebuie ca *toate cele trei* elemente menționate să fie *bune*. Dacă *unul singur* este *defavorabil*, întreg actul este *rău în sens moral*. Acesta este un fapt de experiență cotidiană de necontestat. Îl vom ilustra în patru exemple:

- *Obiect bun, intenție bună și circumstanțe bune:*

Un individ iese la o plimbare (obiect bun), cu scopul de a-și odihni mintea (intenție bună), după ce și-a îndeplinit toate celelalte obligații (circumstanțe favorabile). Acțiunea este *bună*.

- *Obiect bun, intenție rea și circumstanțe bune:*

Un individ îi dă câinelui familiei sale o bucată de carne (obiect bun). Intenția tânărului este aceea de a-și învinui fratele de dispariția felinei de carne (intenție rea). Familia era înstărită și nu reprezenta o pagubă pentru aceasta (circumstanțe atenuante). Acțiunea este *rea*.

- *Obiect rău, intenție bună și circumstanțe bune:*

Un individ se îmbată la o petrecere și se urcă la volan (obiect rău). Intenția lui este de a ajunge cu bine acasă și să se culce (intenție bună). Șoseaua era liberă, drumul era drept și a ajuns cu bine ca printr-un miracol (circumstanțe atenuante). Acțiunea, imprudentă, este *rea*.

- *Obiect bun, intenție bună și circumstanțe agravante:*

Un tată își lasă copiii să iasă afară sa se joace (obiect bun). Intenția lui este ca aceștia să fie fericiți și să aibă parte de o bună dezvoltare fizică (intenție bună). Dar afară plouă și copiii sunt expuși îmbolnăvirii (circumstanțe agravante). Acțiunea este *rea*.

Sistemul moral kantian sub acest aspect este *subiectivist*, adică moralitatea unui act uman se înrădăcește exclusiv în subiect cu intențiile sale. În spatele acestei concepții, se afla următoarele erori:

a. *Nominalismul*, sistem filosofic care proclamă acțiunile umane ca fiind indiferente în sine, dar bune sau rele în funcție de voința capricioasă a legislatorului (în special Dumnezeu).

b. *Agnosticismul față de posibilitatea cunoașterii lumii externe* expus în „Critica rațiunii pure”, care, proclamând un dualism inseparabil între lumea fenomenală și cea noumenală. Acesta ajunge să proclame în „Critica rațiunii practice” *voința (voința oarbă)* ca fiind unicul criteriu de cunoaștere și deci unicul arbitru sigur și valid al acțiunii umane, după cum s-a expus mai sus.

c. *Confuzia între natura actului și statutul de culpabilitate sau de nevinovăție al subiectului*. Noi afirmăm că buna intenție a subiectului nu este îndeajuns pentru a cataloga acțiunea drept bună fără a ține cont de obiectul și de circumstanțele acesteia. Dar, acțiunea deși rea, subiectul autor al acesteia, prin buna lui intenție, poate să nu fie culpabil. Pentru ca o culpabilitate a subiectului să existe, este nevoie de trei circumstanțe: *cunoștință de cauză, libertate și avertisment prealabil*. Iar subiectul este obligat în sens moral în orice situație a vieții să acționeze în conformitate cu propria-i *conștiință*, ca normă a rațiunii practice. Considerăm că acest punct trebuie aprofundat.

Conștiința poate fi de două feluri:

1. *Conștiința habituală*: este *autocompensiunea morală a persoanei în toată generalitatea acesteia*.

2. *Conștiința morală actuală*: este *un act concret al rațiunii practice care constă într-o judecată asupra bunătății sau a răutății morale a unei acțiuni pe care ne-o propunem spre realizare sau care am realizat-o deja, considerând-o cu toate circumstanțele ei concrete*. Din pricina caracterului *singular* al acesteia, *conștiința morală* se distinge de *sindereză*, de *legea morală naturală* și de *știința moralității*.

Conștiința, la rândul ei poate să fie de mai multe feluri sub diferite aspecte:

2.1. *În relația ei față de act*, poate să fie:

a. *Antecedentă*: când precedă actului judecat;

b. *Consecventă*: când este posterioară actului judecat;

2.2. În relația față de conformitatea acesteia cu binele persoanei, poate să fie:

- a. Adevărată/Dreaptă;
- b. Eronată/Falsă, care la rândul ei poate să fie:
 - într-o eroare remediabilă;
 - într-o eroare iremediabilă;

2.3. În funcție de tipul de asentiment, poate să fie:

- a. Certă;
- b. Probabilă;
- c. Îndoielnică;

Orice persoană este obligată să-și urmeze conștiința atunci când aceasta este certă, chit că este adevărată sau într-o eroare iremediabilă. Niciodată nu este legitimă urmarea conștiinței în eroare remediabilă. Aceasta din urma nu este o normă a rațiunii drepte. Și niciodată nu este permisă urmarea conștiinței îndoielnice.

Deci, intenția prin sine însăși nu este suficientă pentru a determina actul moral ca fiind bun. Dar atunci când subiectul acționează în conformitate cu conștiința morală, aceasta din urmă putându-se afla nu doar în adevăr, dar și într-o situație de eroare invincibilă, îl scutește ce-i drept pe acesta de vina morală asupra acțiunii rele pe care a produs-o.

5. Incompletă

Deoarece exclude din sfera acțiunilor morale bune: *actele care nu sunt impuse* și acelea care sunt *parțialacompaniate de speranță sau de teama față de pedeapsă*. Asupra acțiunilor care nu sunt impuse considerăm suficiente precizările din punctele anterioare, în special cele referitoare la necesitatea unui obiect extern dezirabil (scop/finalitate) care să justifice legea. Dar să vedem cazul speranței și al fricii față de pedeapsă. Este ceea ce numim a acționa motivat de sancțiune, înțelegând prin acest termen atât latura pozitivă (recompensa), cât și pe cea negativă (pedeapsa).

A acționa motivat de sancțiune/recompensă nu reduce bunătatea actului, ci doar, cel mult și doar în anumite cazuri, meritul agentului. Pentru ca acțiunile să fie bune este îndeajuns ca voința noastră să se incline către un obiect bun în sens moral, în conformitate cu legea morală naturală. Sancțiunea reprezintă consecința necesară,

prin legea retribuției, a acțiunilor noastre morale (o perfecțiune dobândită sau pierdută, urmată de respectivele stări conștiente de bucurie sau de tristețe), care la momentul prezenței acesteia în mintea subiectului, constituie un stimulent, sau un ajutor al acestuia pe calea alegerilor drepte spre atingerea fericirii. Psihologia modernă a demonstrat că în educația din primii ani de viață, copiii acționează în conformitate cu legea doar motivați prin sancțiuni.

A acționa motivați exclusiv prin faptul că este „obligatoriu să...”, este contrar naturii umane. Destinat spre fericire, ca orice ființă către binele ei, omul nu poate să dorească nimic care să nu-i pară nu doar bun în sine, ci și bun pentru el, care să-l perfecționeze și totodată să-i transmită și sentimentul de bucurie de a fi perfecționat.

Dar ținem să menționăm că nu este totuși necesară această motivare (a muștrărilor de conștiință, a fricii față de pedeapsă, sau a bucuriei de a fi acționat în conformitate cu legea), pentru ca actul uman să fie bun. Ba mai mult, admitem că este mai demnă de merit acțiunea umană executată doar în vederea atingerii perfecțiunii, a binelui în sine, fără să se gândească la bucuria de a fi respectat legea sau la muștrările de conștiință în cazul contrar.

VII. Critica postulatelor rațiunii practice

Libertatea omului *noumenal* nu ne interesează deloc în morală, deoarece conștiința nu ni-l descoperă pe acesta, ci pe omul *fenomenal*, ori acesta din urmă nu este liber după Kant, ci determinat de către legile fizice. *Afirmările existenței lui Dumnezeu și a nemuririi sufletului* ca garanții ale uniunii între virtute și fericire, vin ca o încoronare a sistemului moral kantian cu *propria-i contradicție*, deoarece virtutea după Kant ar consta în practicarea exclusivă a legii fără a se gândi nici un moment asupra posibilității unei fericiri ca o consecință a acesteia.

Să ne oprim mai întâi asupra noțiunii kantiene de „*postulat*”, pentru ca astfel dintr-o lovitură să doborâm întregul edificiu al acestora. Postulatul nu ne mărește cunoașterea speculativă ca atare: „Pornind de la necesitatea pentru un scop practic, se poate numi chiar o credință sau o credință a rațiunii practice pure”.²⁰ Este evident că această credință morală, nu este primită din exterior, ci procede din însăși voința

²⁰ *Ibidem*, p. 127.

morală: „vreau să existe un Dumnezeu..., ca durata mea să fie infinită; ader ferm acestora și nu permit să mi se înlătore aceste credințe, fiindcă este singurul caz în care interesul meu... îmi determina într-un mod inevitabil judecata fără a da atenție subtilităților, deși nu aș fi capabil să le motivez sau să le opun altele mai specioase.”²¹

Deci fără nici un fel de dovadă se face un act de *credință față de propria voință*. Este ceea ce numim în teoria tomistă a cunoașterii *credința oarbă*, adică a *crede fără motive*, unicul „*motiv*” fiind acela că „*vreau să fie așa*”. Teoria tomistă a cunoașterii consideră că *această formă de credință este contrară ființei raționale om, deci vicioasă și contra naturii*.

Acum să trecem la analizarea postulatelor concrete:

a. Libertatea²²

Libertatea la Kant are deci în vedere doar *omul noumenal* și nu cel *fenomenal*, deci nu ne interesează. Dar să tratăm pe scurt *libertatea omului real* în sistemul aristotelico-tomist. *Libertatea* este o *caracteristică a unor acte volitive*. Captăm existența acesteia prin anumite experiențe profund-umane, ca de exemplu: absența de coacțiune, contingenta acțiunilor noastre volitive, responsabilitatea, obligația împlinirii propriilor promisiuni (a promite înseamnă a mă proiecta în viitor, deci a fi stăpân al acțiunilor mele), indecizia (forma negativă de autocaptare a libertății). Libertatea este un accident de ordinul al treilea, deoarece *substanța este persoana, voința este una dintre facultățile sale, actul volitiv procede din această facultate*, iar acesta din urmă în anumite cazuri este *liber*. În general libertatea se definește ca o absență de coacțiune, sau de obligație. Coacțiunea, sau obligația, poate să depindă de diferite cauze, de aceea se disting mai multe feluri de libertate:

- *Libertatea fizică: a acționa după propria structură ontologică fără limite exterioare*. În cazul acesta structura ontologică se referă la natura individului cu toate caracteristicile lui, iar limitele exterioare se referă la acțiunea unui alt individ personal, a unei alte voințe în a bloca realizarea celui dintâi.
- *Libertatea morală: absența de obligație morală; licitudinea, posibilitatea de a face un lucru sau altul fără a greși*. Forma cea mai elevată a acestei libertăți morale este așa-numita libertate a spiritului, adică domnia rațiunii

²¹ *Ibidem*, p. 125.

²² LUCAS LUCAS, Ramón. *El hombre espíritu encarnado*, p. 140-150.

asupra pasiunii și a instinctelor. Sclavia internă poate distruge libertatea la fel ca și coacțiunea externă. Platon afirmă că nu este de nici un folos să fi stăpânul celorlalți dacă ești sclavul propriilor tale apetențe²³. Această libertate nu este în noi un dat inițial, ci dimpotrivă, ni se propune ca o finalitate a operării noastre, țelul pe care trebuie să-l atingem cu efortul moral. După cum se observă, libertatea are aici un sens pe deplin pozitiv: nu ca indeterminare a voinței, ci mai presus de toate, ca maxima determinare către bine; nu ca posibilitate de a alege între bine și rău, ci mai presus de orice lucru, imposibilitatea de a alege răul.

- *Libertatea de alegere: este capacitatea pe care o are omul de a alege între un lucru sau altul, de a acționa sau nu când subzistă toate condițiile cerute pentru a acționa.* Este întocmai lipsa de necesitate, pe care în mod obișnuit o numim „*liber arbitru*”. Poate avea două forme: *libertatea de acțiune* (a face sau a nu face) și *libertatea de specificare* (a face într-un fel sau în altul). Are de asemenea un caracter etic. În timp ce libertatea morală ni se prezintă ca fiind *finalitatea vieții morale*, *libertatea de alegere* este *condiția și posibilitatea vieții morale*. Încercarea de a demonstra existența libertății pare să nu aibă rost pentru mulți filosofi, deoarece majoritatea o consideră ca fiind evidentă, ori un lucru evident nici nu poate fi demonstrat și nici nu are nevoie să fie demonstrat, prezentându-se cunoașterii noastre într-o formă directă și imediată. Ne limităm în a combate deci opiniile contrare. În primul rând, poziția deterministă care face din om o marionetă a determinismului fizic, fiziologic, psihologic, sociologic etc. Se rezumă în felul următor: totul este determinat; orice act depinde totalmente de factorii menționați. Răspundem acestei poziții, că deși de cele mai multe ori factorii mai sus menționați *condiționează*, uneori până la a determina actele noastre, totuși *nu constituie un argument pentru a nega existența libertății*, deoarece omul, ca subiect, *gândindu-se la determinism*, îl poate judeca și poate să *adopte o poziție față de el*, să se opună lui și astfel să-l evite. Omul se opune fiindcă obiectivizarea implică o *distincție între subiect și obiect*, ori *dacă obiectul este determinismul, subiectul este liber*. Îl evită: *transformându-l în obiect*, determinismul ni se prezintă ca o *valoare particulară* și depinde de el dacă o alege sau nu. Determinismul fizic nu

²³ PLATON, *Gorgias*.

numai ca nu-i neagă omului libertatea, ci chiar i-o face posibilă, deoarece fără *legi fizice ar fi imposibilă executarea unei alegeri*.

Omul fiind totuși o *ființă limitată*, are deci și o *libertate limitată*, în conformitate cu principiul „*operari sequitur esse*” (orice ființă acționează în conformitate cu modul ei de a fi). *Libertatea se limitează deci în acțiunea în conformitate cu natura celui care acționează*. Libertatea alegerii sau liberul arbitru se justifică prin trei probe:

1. *Proba fenomenologică*: prin observarea evidenței se disting cele trei elemente ale actului liber:
 - a. *Deliberarea*;
 - b. *Judecata practică*;
 - c. *Alegerea*: în care are loc un act liber complex, compus dintr-o conjuncție între inteligență și voință.
2. *Proba morală*: prin constatarea existenței categoriilor de: merit, vină, recompensă, pedeapsă, drept, nedrept, muștrări de conștiință, satisfăcut, etc.; existență care presupune responsabilitatea propriilor acțiuni. Este o probă distinctă față de cea kantiană, deoarece *baza ei este subiectul empiric cu legea lui morală naturală și lumea empirică în care domină legea retribuției*, în schimb la Kant *baza fiind imperativul necondiționat al omului noumenal*, rezultatul este libertatea doar ca *postulat*, care este *neexperimentabilă* și de *nedovedit*, rămânând deci în aceeași sferă antinaturală a *credinței practice*.
3. *Proba metafizică*: după cum am tratat mai sus în această lucrare, omul experimentează *tendința spre binele absolut*; bunurile contingente și limitate *nu-l satisfac pe deplin*, și tocmai această nesatisfacere pe deplin din partea nici unuia dintre acestea, aceasta contingentă a lor nu doar entitativă ci și ca obiect al apetențelor noastre, face ca spiritul să *aleagă* între ele, deoarece *nu-l determină nici unul*.

b. Nemurirea sufletului

Nemurirea sufletului la Kant de asemenea este *un postulat*, deci practic *nu se demonstrează ca atare*. În aristotelico-tomism, aceasta se demonstrează (pornind de la bazele aristotelice, Toma d’Aquino corectează erorile aceluiași sistem aristotelic, iar aceasta corecție este baza desfășurării ulterioare în acest curent a acestor probe) și prezentăm următoarele probe:

- *Consensul universal*: adică prezența unei idei a imortalității, sub orice formă o fi aceasta, în aproape toate culturile, religiile și filosofii. Ori, un consens atât de generalizat *nu poate să fie rezultatul a ceea ce le diferențiază* pe acestea, ci *a ceea ce le unește*, deci al *naturii umane*. Totuși specificăm că această probă este *indirectă și extrinsecă*.
- *Proba metafizică*: a incoruptibilității și subzistenței spiritului uman datorită faptului că nu e compus.
- *Proba psihologică*: a dorinței naturale de conservare. O dorință *naturală*, după cum am mai specificat, *nu poate să fie în van*, deoarece ființa în care s-ar da ar fi atunci *contradictorie* în sens intrinsec cu sine însăși, deoarece ar spera prin propria-i natură ceva inaccesibil acesteia. De asemenea o *dorință naturală* este o *potență*, iar potența întotdeauna face referire și este definită prin actul ei propriu, deci actul de asemenea trebuie să existe.
- *Proba morală*: toate specificările sunt incluse în cazul probei morale a libertății de alegere analizate mai sus.

c. Existența lui Dumnezeu

Existența lui Dumnezeu este, prin urmare, pentru Kant, un postulat, o *adeziune prin credința a ceea ce voința ar dori*. Noi *demonstrăm* în schimb, prin *rațiune* și pornind de la evidența lumii existente, *necesitatea existenței Cauzei Prime, Act Pur sau Ființa ca ființă*, pe care am denumit-o „Dumnezeu”. Se poate face prin două clase de probe, ambele *a posteriori*²⁴, cele *cosmologice* și cele *morale*. Probele cosmologice sunt suficiente și determinante fiecare în sine, în schimb cele morale, deși valide, sunt determinante doar dacă sunt acompaniate de cele cosmologice.

i. *Probele cosmologice*

Proba *mișcării* (sau a *cauzelor eficiente ale devenirii*), proba *cauzelor eficiente ale ființei*, proba *prin contingenta ființelor pieritoare* (sau a *posibilului și a necesarului*), proba *gradelor de perfecțiune* și proba *finalității* (numită și *a ordinii lumii*, sau a *guvernării lumii*, sau *teleologică*). Toată critica pe care o face Kant acestor probe nu are nici o valoare, deoarece se bazează în concepția lui eronată asupra inteligenței, despre care afirmă că ar avea ca obiect *fenomenul* și nu *ființa*. Ori într-un sistem *obiectiv*

²⁴ O demonstrație *a priori* este în sine invalidă, deoarece pentru a concluziona existența unui Dumnezeu *real* trebuie să pornim de la existențe reale, nu ideale.

și *realist*, care ia ca bază *evidența lucrurilor*, aceste probe pornind de la această *evidență* și aplicând *Principiul de Cauzalitate*, conduc cu necesitate la concluzia existenței *Ființei ca Ființă*, pe care noi o numim „Dumnezeu”.

Baza unui argument trebuie să fie *solidă și infailibilă*, motiv pentru care aceasta poate să fie doar *experiența sensibilă*. Eroarea este fructul exclusiv al unei reflexiuni, ori simțurile externe sunt incapabile să reflecteze, motiv pentru care sunt *infailibile* asupra obiectului lor propriu. Deci baza este *evidența lucrurilor*, adică observarea unui fapt: fie că acesta este dinamismul, cauzalitatea, existența, transcendentalele ori finalitatea. De aceea argumentele pe care le acceptăm poartă numele de „probe cosmologice” *a posteriori*. Aceste probe sunt constituite din *trei momente*:

1. Constatarea unui *fapt empiric*
2. *Principiul Rațiunii de Ființă* și derivatele acestuia, în special *Principiul de Cauzalitate*
3. *Concluzia existenței necesare a lui Dumnezeu*.

Să le analizăm pe fiecare în parte.

1. *Constatarea unui fapt empiric*

În Univers găsim următoarele semnale: ființele se mișcă, se subordonează unele altora, se generează și pier, sunt limitate în gradele perfecțiunilor, nu pot da socoteală ele însele de ordinea care există în ele. Sunt baza empirică a celor cinci probe ale lui Toma de Aquino. Empiricul este *baza cunoașterii noastre*, deci orice argumentare trebuie să-și aibă argumentul ultim în *datele empirice*. Medievalii au adus filosofiei o inovație rămasă de atunci celebră, și anume, că *nimic nu se află în inteligență fără să fie trecut mai întâi prin simțuri*.

2. *Principiul Rațiunii de ființă și Principiul de Cauzalitate*

- *Enunțare*

Mișcarea inteligenței se bazează pe certitudine intuitivă, în care se exprimă o condiție indispensabilă a vieții intelectuale; este vorba despre *Principiul rațiunii de ființă*, asupra căruia se pot da mai multe formulări echivalente: „*Tot ceea ce există are o rațiune de ființă*”, „*Totul este inteligibil*”, „*Totul trebuie să dea socoteală de sine însăși inteligenței*”, „*Tot ceea ce nu are rațiunea de ființă în sine însuși o are în mod necesar în altul*” etc. Gândirea nu poate să funcționeze fără a implica acest principiu,

prin care se situează în fața adevărului ființei; dacă l-ar respinge, inteligența ar trebui să renunțe la propria-i activitate.

Când spunem că totul este inteligibil, nu ne referim la faptul că totul ar fi inteligibil în aceeași măsură. În realitate există diferite grade de inteligibilitate, obiecte care în sine însăși - și nu doar pentru noi - au o mai mare sau mai mica proporție de adevăr ontologic. Mai mult, când spunem că totul are o rațiune de ființă nu pretendem, asemeni lui Leibniz, să dăm motive a priori asupra existenței în felul ei actual și nu în altul. De aceea preferăm termenul de „rațiune de ființă” și nu cel de „rațiune determinantă”, care ar compromite existența și libertatea.

Din momentul enunțării Principiului rațiunii de ființă, putem percepe deja într-o formă confuză nivelul pe care acesta îl atinge. Inteligența funcționează într-o formă în care mișcarea ei nu se poate opri până nu găsește o rațiune de ființă care nu necesită nimic mai mult, adică o ființă care este propria ei rațiune de ființă. Principiul rațiunii de ființă este o extindere a Principiului de cauzalitate în cazul ființei și al Principiului de Finalitate în cazul operării. Primul este nervul conductor al oricărei probe a existenței lui Dumnezeu, iar cel de-al doilea intervine și el în câte o demonstrație.

Principiul de Cauzalitate exprimă că *orice ființă contingentă are o cauză*. Ființa contingentă este aceea care poate *să nu fie*. Esența ei nu determină prin sine însăși dacă să fie sau să nu fie (existența nu constituie o perfecțiune esențială a acesteia, după cum am mai afirmat), deci existența trebuie să-i fie dată de către un principiu exterior, adică de către o cauză eficientă producătoare. Ființa care poate să nu existe, nu se pune în existență prin propria-i esență, astfel încât, *tot ceea ce nu există prin sine există prin altul*, aceasta fiind o enunțare a aceluiași principiu, și care manifestă evidența acestuia. Dacă orice ființă contingentă are o cauză, la fel de adevărat este că orice ființă cauzată este contingentă: *tot ceea ce nu există prin sine însuși sau prin sine însuși putea să nu existe*.

Observăm diferența între Principiul Rațiunii de ființă (orice ființă are o rațiune de ființă) și Principiul de Cauzalitate (orice ființă contingentă are o cauză). Primul are ca subiect ființa în toată amplitudinea ei și se poate aplica inclusiv lui Dumnezeu, care este propria lui rațiune de ființă; cel de-al doilea se poate aplica exclusiv ființelor contingente și exprimă exigența unei cauze extrinsece, deci în mod clar este inaplicabil lui Dumnezeu.²⁵

²⁵ R. Descartes susținea că Dumnezeu este în oarecare măsură *propria lui cauză*, eroare susținută și de către B. Spinoza. Această afirmație presupune un unic subiect care ar fi în cazul acesta cauză și efect în același timp și înțeles, fapt care în mod evident este contradictoriu, deci imposibil. (Contradicția

Principiul de Finalitate se enunță în diferite feluri. Forma lui cea mai cunoscută este: „*Orice agent operează în virtutea unei finalități*”. O activitate nu ar avea rațiune de ființă dacă nu s-ar orienta către un bine, către obiectul unui apetit sau al unei dorințe.

Principiul de Finalitate nu este rezultatul unei opțiuni voluntare, o exigență a unui optimism nejustificat; el se impune evidenței minții: doar un apetit spre perfecțiune, de bine sau de ființă, poate explica aceasta acțiune.

Enunțarea pe care am redat-o este absolut generală, adică se aplică atât creaturilor cât și Creatorului: se aplică actului imuabil prin care Dumnezeu se gândește și se iubește pe sine însuși și care are ca finalitate, sau ca scop, binele în plinătatea sa, act care se identifică în absoluta simplitate divină cu actul creator, prin care binele se răspândește.

Dar enunțarea se poate de asemenea limita doar la creaturi, adică la ființele cu amestec de potență. În felul acesta, câmpul recent arată se află în potența recoltei pe care o va da. O ființă în potență este orientată către actul corespunzător: *potența este orientată către act*, iar aceasta prin definiție: ființa în potență se poate concepe exclusiv ca o tendință către o perfecțiune determinată.

Dar să restrângem și mai mult câmpul de aplicare al principiului la ființele dotate cu cunoaștere, în concret la oameni. Ar suna în felul următor: *O dorință naturală nu poate fi zadarnică*. Dorința este semnul unei potențe orientate către un act în apetitul ființei cunoscătoare. Această potență, tendință sau dorință care o exprimă ar fi lipsite de rațiune de ființă dacă actul spre care se orientează nu ar fi cel puțin *posibil*.

În felul acesta se aplica Principiul de Finalitate în cazul probei aspirației infinite a omului și a sancțiunii morale, probe ale existenței lui Dumnezeu care au valoare, dar numai după aplicarea Principiului de cauzalitate și al concluziei probelor cosmologice.

- *Valoarea Principiului de Cauzalitate și a Principiilor Rațiunii în general*

Principiul de Cauzalitate este acela care *dă putere* probelor existenței lui Dumnezeu. Dar valoarea acestuia a fost discutată de către empirism, deformată și restrânsă de către idealism.

este incompatibilă cu actul de ființă, de aceea la baza întregii realități alături de Entitate stă Principiul non-contradicției, tratat mai sus. De aceea definiția lui Dumnezeu ca „suma de contradicții” al lui Nicolae Cusanus o consider nu doar periculoasă, ci chiar absurdă).

David Hume (1711-1776) afirma că orice putere creatoare a spiritului este doar o facultate de a combina, de a transpune, de a amplifica sau de a diminua materialele pe care ni le furnizează simțurile și experiența. Iar ideea unei conexiuni între cauză și efect sau a unei forțe producătoare de efect, scapă observației. Legătura între cauză și efect ar fi rezultatul unei simple obișnuințe care ar ajunge să asocieze diferitele idei.

Noi afirmăm în contra lui Hume că nu se pot elimina din cunoașterea imediată ideile de cauză și de efect, deoarece ne sunt date de către experiență. Cauzalitatea este evidentă, *per se nota*.²⁶ Poziția lui Hume termină în negarea posibilității științei empirice și afirmarea unui profund scepticism.

Ca o reacție față de acesta din urma, idealismul lui Kant se străduiește să restabilească valoarea conceptelor, ca de exemplu aceea a legăturii între cauză și efect. Problema lui Kant a fost situarea cauzalității ca născută din inteligența pură, devenind un principiu subiectiv, a priori, destinat unificării experienței posibile, dar fără valoare în afara limitelor acesteia.

De asemenea afirmăm în contra lui Kant că este inacceptabilă reducerea puterii rațiunii afirmată de către acesta. Dacă inteligența, închisă în ea însăși, nu este deci o facultate de cunoaștere a ființei, ci doar o captează pe aceasta modelată de către formele subiective, nu se poate afirma cu adevărat că „inteligența cunoaște”, rezultând deci același scepticism. Scepticismul lui Kant în momentul demonstrării existenței lui Dumnezeu se transformă în fideism, adică o credință oarbă, pe care noi, fără nici un fel de reținere, o catalogăm din nou drept vicioasă și antinaturală.

Teoria tomistă, din contră, deschide câmpul ființei la maximum pentru inteligență. Principiul de Cauzalitate și în general, Principiile Rațiunii, au o valoare ontologică: se aplică ființei obiective; au o valoare transcendentală, în sensul că permit explorarea întregului câmp al ființei.

Valoarea ontologică a acesteia este garantată de către *teoria abstracției*. În experiența însăși, fie și în cea mai simplă, spiritul descoperă ființa universală și Primele Principii. „Ființă”, „esență”, „cauză”, „finalitate” sunt idei abstrase din obiectele

²⁶ Enumerăm trei tipuri de experiență în care se observă cauzalitatea: 1. Experiența externă, în care în mod clar distingem între cauzalitate și simpla succesiune repetitivă, ca de exemplu atunci când afirmăm că mișcarea corpurilor celeste este cauza zilei și a nopții, dar ziua și noaptea se află într-o succesiune repetitivă între ele și nu în raport de cauză-efect; 2. Experiența internă, în care eu mă percep pe mine însumi drept cauză a acțiunilor mele; 3. Experiența internă-externă, în care eu percep efectele acțiunilor mele în mediul exterior.

cunoașterii. Văzute în obiect la lumina inteligenței, sunt cele prin care acest obiect este cunoscut. Dar de asemenea depășesc și obiectul într-o manieră indefinită, deoarece ființa se aplică la tot ceea ce se poate gândi și concepe. Minte formulază Principiile în contact cu experiența pentru a-i exprima aspectele cele mai universale, astfel încât atât Primele Noțiuni, cât și Primele Principii corespunzătoare provin din realitate, deci corespund realului.

Primele Noțiuni se aplică de asemenea la tot ceea ce este real, putând să ne conducă dincolo de experiența empirică posibilă: au o *valoare transcendentă*. Aceasta este garantată de către teoria *analogiei*, despre care am tratat deja. Ființa este diversă, dar mereu ființă, deci se aplică în parte în același sens și în parte în sens diferit diferitelor forme de ființă. Aplicarea analogică a ființei întregii realității, dă o deschidere ilimitată rațiunii umane în mișcarea de iluminare a ideii de ființe. Termenii de ființă, de cauză și de finalitate, precum și adevărul, binele, unitatea sau frumusețea, acestea din urmă nefiind altceva decât aceeași ființă sub diferitele ei aspecte, li se aplică în mod formal chiar și lui Dumnezeu, chiar dacă mintea noastră rămâne incapabilă de a penetra esența divină în interiorul ei.

3. Concluzia

Dacă Principiul de Cauzalitate intervine în mod necesar în probele existenței lui Dumnezeu, acestea trebuie să conducă în mod necesar și neechivoc la existența unei Cauze Prime, supreme, care există prin sine însăși și fără de care realitatea empirică ar fi imposibilă. Pe această Cauza Prima noi am numit-o „Dumnezeu”. Este prin sine, *a se*; de unde vine și numele atributului divin fundamental: *aseitas* (*aseitatea*), care se desprinde ca o concluzie a tuturor probelor. Exigența gândirii discursive își atinge aici propriul termen natural: Dumnezeu nu poate să nu fie, El *este* în mod necesar și imuabil.

El este și face să fie. În toată realitatea experienței, principiul cel mai intim este actul de ființă, *esse*-ul. *Esse*-ul este efectul propriu al lui Dumnezeu. Orice existență finită presupune comunicarea ființei și participare la ființa lui Dumnezeu. Cauzalitatea supremă este cauzalitatea creatoare care, printr-o generozitate gratuită și liberă, scoate din nimic creaturile materiale și persoanele nemuritoare. Cauzele create, secundare deci, implică în felul lor, transmit și fac trimitere, prin analogie, la absoluta libertate a Cauzei Prime.

Cele cinci probe cosmologice care demonstrează în mod necesar existența Cauzei Prime sunt următoarele:

1. Proba mișcării (sau a cauzelor eficiente ale devenirii)
2. Proba cauzelor eficiente ale ființei
3. Proba prin contingența ființelor pieritoare (sau a posibilului și a necesarului)
4. Proba gradelor de perfecțiune
5. Proba finalității (a ordinii lumii, a guvernării lumii sau teleologică).

Toate aceste probe conțin schema mai sus descrisă. Pornesc de la *evidențe experimentale*, aplică *Principiul de Cauzalitate*, afirmă *imposibilitatea unui ciclu infinit de cauze*, deoarece acesta ar anula însăși cauzalitatea convertind orice cauză primă în secundară, deci cauzalitatea ar rămâne fără rațiune de ființă. Iar concluzia vine ca o exigență absolută a rațiunii deductive: *Existența necesară a Cauzei Prime pe care noi am numit-o „Dumnezeu”*.

Din pricina extensiunii acestei lucrări, nu vom analiza fiecare probă în parte, mulțumindu-ne cu analizarea structurii lor generale și concluzia validității necesare a acesteia, pe care am redat-o mai sus. Fiecare probă constituie o concretizare în fapt a acestei scheme, concretizare care se face în cinci feluri, după cele cinci baze empirice distincte de la care pornește, concluzia fiind în schimb aceeași. Este deci un *adevăr de rațiune*, perfect demonstrabil pe cale pur-filosofică, acela al existenței lui Dumnezeu.

ii. *Probele morale*

Proba obligației morale și proba sancțiunii morale. Ne vom opri puțin asupra acestora pentru a demonstra validitatea acestora și diferența acestora față de postulația kantiană.

Proba obligației morale absolute: omul pornește de la *observarea unui fapt*: prezența în el a *legii morale naturale*, prin care are *datoria absolută de a tinde spre bine și a evita răul*. În cazul omului, *datoria fiind absolută*, poate să provină doar din *relația voinței cu un Bine absolut*, care este unicul obiect al acesteia care o poate obliga fără condiții în a fi dorit. Această tendință nu provine din libertatea omului, ci îi este conaturală, adică este necesară în ființa umană. Fiindu-i conaturală, trebuie să se fundamenteze în *Autorul naturii*. Aici intră în joc și *probele cosmologice*. Acestea ne-au condus la existența necesară a unui *Creator al întregii naturi*, deci și a *legii morale*

naturale și al tendințelor *noastre absolute*. Planul conceput de către Inteligența infinită din eternitate pentru lumea creată se numește „*lege eternă*”, sau „*rațiune eternă*” și *participând creatura la această lege*, aceasta din urma *se transformă în creatură în „lege naturală”*, al cărui *prim precept* este acela de *a face binele și a evita răul*. A gândi asemeni lui Kant că legea morală ni se impune fără nici o referință la un bine diferit față de aceasta înseamnă *renunțarea la ea o justifica*, lăsându-ne deci din nou în sfera *credinței morale*.

Proba sancțiunii morale absolute: pornim de la *afirmația spontană a exigenței absolute față de existența unei sancțiuni drepte*, că omul care-și *indeplinește obligațiile* trebuie să atingă *fericirea*. Aducem două observații în ajutorul acesteia: în primul rând, *este un consens al tuturor oamenilor*, ori o iluzie invincibilă a spiritului în legătură cu propriul său destin ar fi ininteligibilă (de văzut și mai sus referitor la nemurirea sufletului uman și consensul universal); în al doilea rând, revine *aspectul dorinței conaturale a spiritului uman*, iar o dorință dacă este conaturală *nu poate să fie în van*, așa cum potența unui act nu poate exista fără posibilitatea de a atinge actul respectiv, după cum am demonstrat mai sus. Plus că omul *în cazul unei dorințe conaturale în zadar* s-ar afla *în contradicție cu sine însuși*. Deci fericirea spre care tinde omul este *posibilă*. Dar se poate și afirma că această fericire posibilă se realizează în mod necesar în cazul omului drept? Desigur: dacă o tendință nu-și atinge scopul este întotdeauna din cauza unei *contingențe*, care este fie de natură *materială*, fie a *libertății subiectului*, fie a *libertății altuia* (individ sau societate) de care depinde. Să presupunem un om care a acționat în mod drept: *libertatea* sa a acționat *bine*, iar ceilalți factori, *lumea naturală* și *societatea* în care se afla nu-l pot priva de răsplata cerută prin *ordinea naturală*, care în cazul acesta se numește *legea retribuției*. Societatea îl poate priva doar în mod temporal și ilegal de răsplata cuvenită, dar nu de cea cerută prin ordinea retribuției către scopul său ultim. Deci sancțiunea (retribuția) este o exigență, dar cum poate fi garantată? Se poate observa, asemeni lumii materiale, și în lumea spirituală o *ordine* care conduce spiritele către finalitatea lor. Aplicăm din nou *cea de-a cincea probă* care demonstrează că orice tip de ordine depinde de *Creatorul naturii*, deci este acesta cel care fundamentează ordinea necesară a spiritelor către un bine. Deci doar El, Autor a tot ceea ce există, controlează întâlnirile fortuite în care omul ar putea să pară doar ca o „*jucărie*” a naturii și a istoriei: *pentru El nu există hazard*, ci în virtutea perfecțiunilor stabilite în *cea de-a patra probă*, poate garanta faptul că sancțiunea va fi efectivă. Fiind *Inteligență*

infinită, poate să *prevadă* prin schimbările din lume, soarta ființelor dotate cu rațiune, prin *omnipotența* sa este capabil de a le *proteja*, iar prin *justiția* sa infinită îi dea *omului onorabil o fericire proporționată*. Totuși, în ciuda validității acestor probe, nu sunt suficiente luate în sine, ci doar însoțind *probele cosmologice*.

La Kant, în schimb, lucrurile stăteau altfel. Concepția lui teologică și antropologică este condiționată de către *spiritul protestant* în care a fost educat. Luther, prin faptul că nu a înțeles diferența dintre *omnipotența absolută* a lui Dumnezeu (poate face tot ceea ce nu este contradictoriu) și *omnipotența ordonată* a lui Dumnezeu (poate face tot ceea ce nu este contradictoriu și care se află în conformitate cu celelalte atribuții ale sale: unitate, adevăr, bunătate etc.), *neagă omnipotența ordonată*. Consecința este ca Dumnezeu are doar *omnipotență absolută*, deci nu este autoobligat (prin Bunătatea și Dreptatea lui) să-l mântuiască pe om. Așadar *omul nu poate sa fie bun prin natura lui*, ca să nu-l oblige pe Dumnezeu sa-l mântuiască. Deci *omul este rău prin natura lui*. Prin urmare, *nu poate să colaboreze cu Dumnezeu, să facă binele*, iar de fiecare dată când face ceva bun, este Dumnezeu cel care face acest bine, iar *omul este o simplă marionetă* a sa. Este ceea ce numește Luther „*Sola Gratia*”, adică *doar grația/harul lui Dumnezeu, fără merit din partea omului*. Acest aspect este prezent la Kant mai ales în tratatul intitulat „*Religia în limitele rațiunii*”, în care afirmă ca „*Omul este rău prin propria-i natură*”.²⁷ De asemenea este prezent acest aspect și în concepția kantiană în care *Dumnezeu ar face legătura între virtute și fericire*. Această legătură nu este garanția rațională a probelor cosmologice a cincea și a patra prin probele morale, luând în considerare și meritul omului așa cum am expus mai sus, ci este *postulatul* care are la bază *speranța voinței umane*, fără să admită o răsplată a virtuții ca o *necesitate naturală*. Ori nu este legitimă convertirea *voinței morale* în *izvorul afirmației existenței lui Dumnezeu*, deoarece prin aceasta, după cum am mai afirmat, se face un act de *credință oarbă* și nu o *demonstrare rațională*. *Credința oarbă* a lui Kant este de tot de origine protestantă („*Sola Fide*” a lui Luther).

Pe scurt, *rațiunea* în sistemul kantian se împarte în *cunoaștere* și *credință*, o *cunoaștere* care o consideră *invalidă*, deoarece niciodată nu ajunge să fie *noumenală*, și o *credință nejustificată (oarbă)*.

²⁷ KANT, Immanuel. *Religia în limitele rațiunii*, p. 41, în <http://www.amoz.com.mx/Material/KANT-Religion.pdf>

VIII. Încheiere

Am încercat să redăm pe scurt în această lucrare sistemul etic kantian cuprins în special în tratatul intitulat „Critica rațiunii practice” și totodată să demonstrăm invaliditatea acestuia, pornind de la fundamentele lui și terminând cu concluziile finale ale acestuia, postulatele. Necesitatea unei astfel de critici o considerăm ca fiind actuală, deoarece etica transcendentă sau deontologică este în continuare un sistem considerat destul de atractiv pentru mulți gânditori contemporani. Ori pentru a avea o perspectivă realistă și obiectivă asupra lumii, a societății și a rolului ființei umane în acestea, precum și a destinului final al acestuia din urmă, considerăm necesar evidențierea erorilor care stau la baza eticii transcendente.

BIBLIOGRAFIE

1. ALVIRA, Tomas, CLAVELL, Luis, MELENDO, Tomas. *Metafísica*, ed. a 8-a., EUNSA, Pamplona 2001.
2. ARTIGAS, Mariano. *Filosofía de la naturaleza*, ed. a 5-a., EUNSA, Pamplona 2003.
3. COLLIN, E. *Manual de filosofía tomista*. Vol. II: *Criteriología, metodología, moral, teología natural*, Luis Gili, Barcelona 1943.
4. FERNÁNDEZ, José Luis, SOTO, María Jesús. *Historia de la filosofía moderna*, ed. a 2-a., EUNSA, Pamplona 2006.
5. GONZÁLEZ, Ángel Luis. *Teología Natural*, ed. a 5-a., EUNSA, Pamplona 2005.
6. GRISON, Michel. *Teología Natural O Teodicea*. Herder, Barcelona 1966.
7. KANT, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*, în http://www.manuelosses.cl/VU/kant%20Immanuel_Critica%20de%20la%20razon%20practica.pdf
8. KANT, Immanuel. *Crítica de la razón pura*, în https://enriquedussel.com/txt/Textos_200_Obras/Aime_zapatistas/C.Razon_pura-Immanuel_Kant.pdf
9. KANT, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, în https://pmrb.net/books/kantfund/fund_metaf_costumbres_vD.pdf
10. KANT, Immanuel. *La religión dentro de los límites de la mera razón*, în <http://www.amoz.com.mx/Material/KANT-Religion.pdf>
11. LUCAS LUCAS, Ramón. *El hombre, espíritu encarado. Compendio de antropología filosófica*, în file:///C:/Users/Lenovo/Downloads/Ramon_Lucas_Lucas_El_hombre_espiritu_enc.pdf

12. MELENDO, Tomas. *Introducción a la filosofía*, ed. a 3-a., EUNSA, Pamplona 2007.
13. REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Vol. II: *Del Humanismo hasta Kant*, ed. a 4-a., Herder, Barcelona 1988.
14. RODRÍGUEZ LUÑO, Ángel. *Ética general*, ed. a 5-a., EUNSA, Pamplona 2004.
15. VERNEAUX, Roger. *Epistemología general*, ed. 1-a., Herder, Barcelona 1967.