

EL TIEMPO EN LA FILOSOFIA JURIDICA DE KANT

SUMARIO :

1. Claves de tiempo en Kant.—2. Espacio y tiempo en el período pre-critico.—3. Espacio y tiempo en la *Disertación* de 1770.—4. El tiempo como forma gnoseológica *a priori*.—5. El Kant concreto de la ética.—6. La noción kantiana de la raza como eternidad biológica.—7. El tiempo como objetividad con contenido propio en 1783.—8. Cuadro de repercusiones.—9. El tiempo objetivo y el tiempo subjetivo en la ética.—10. Tiempo subjetivo y tiempo objetivo en política.—11. Religión e historia como objetividad y subjetividad del tiempo.—12. El Derecho como el formalismo externo del ahora.

1. La filosofía de Kant, es sin disputa, un intento de las nuevas direcciones a la especulación humana en todos los aspectos. Su gnoseología supera las discusiones de empiristas contra dogmáticos y de Newton contra Leibniz, buscando en las intuiciones apriorísticas del espacio y del tiempo dos módulos con que asegurar la validez de las experiencias del yo sobre las apariencias externas en que se nos dan los seres libres dotados de razón, eliminando de ella los dos sujetos que antes la centraban: Dios y el individuo. En política resume las teorías de Rousseau, pero dotándolas de raigambre filosófica. En historiología vuelve a tomar por sujeto del devenir a la especie humana que ya había sido eje de su ética. Su doctrina de la religión lleva a cabo la eliminación de Dios que ya consumó en la ética, dando dimensión de credo filosófico a la especulación racionalista de la Aufklärung. Y en lo jurídico rompe con la vieja identificación secular entre derecho y justicia para recortarlo a forma del convivir actual en sociedad.

Conocidas son las novedades que tales aportaciones entrañan. Pero también es sabido que no todas parecen llevar iguales pasos; porque la *Crítica de la razón pura* busca delimitar los linderos del conocimiento rompiendo las barreras de lo absoluto, mientras que en la *Crítica de la razón práctica* lo absoluto retorna en la ley universal del imperativo para las conductas.

Llave de inteligencia para esos dos varios senderos creo yo es la temática del tiempo, ya que a mi ver Kant no maneja un concepto unitario de éste, sino que mezcla en él lo formal con lo repleto de sentido, lo gnoseológico con lo práctico. Puestas en cuadro, las perspectivas kantianas del tiempo son:

Tiempo.	Como forma...	Gnoseología = Forma PRE-VIA de la intuición sensible.
		Práctica = El Derecho, cual cauce por donde discurre la moral = El tiempo como AHORA.
	Como contenido.	Absoluto = Tiempo ETERNO = Sujeto suyo, la especie humana.
		Relativo = Tiempo HISTÓRICO = Sujeto suyo, el individuo.

El encadenamiento de todas esas posiciones explica los tránsitos desde unos puntos de vista a otros. El tiempo como forma o como contenido se liga alternativamente al tiempo como eternidad, como temporalidad o como actualidad, para producir la variada gama de posturas que forman la filosofía kantiana y cuya observación no escapa al más superficial de los lectores.

Yo busco en el tiempo el hilo interno que aclare la especulación de Manuel Kant.

2. Las ideas kantianas sobre el tiempo van parejas con su aclaración del espacio, de tal suerte que resultan meras

aplicaciones a planos nuevos y más amplios de las conclusiones con las que fué aquilatando, en fatigoso caminar, los problemas suscitados por la polémica Newton-Leibniz y cuya coronación se da en la madurez cuajada de las *Críticas*. Es partiendo del espacio como Kant arriba a discutir la temática del tiempo, y es en razón de la polémica entre aquellos magnos pensadores de Inglaterra y de Alemania sobre las características del espacio, como nace la cuestión de la catalogación filosófica del tiempo.

La gran polémica que durante cien años, los que forman el tercer tercio del siglo XVII y los dos primeros tercios del XVIII, divide los mayores cerebros europeos es la de averiguar si la determinación filosófica del espacio deberá hacerse según criterios absolutos o ateniéndose a magnitudes relativas. Desde el alto sitio de su sabiduría omnicompreensiva Leibniz seguía concibiendo al espacio como relación entre los cuerpos, como el orden de coincidencia de las sustancias, aquella realidad relativa que las sitúa a unas respecto de las otras. En los párrafos 8 y 61 de *La Monadología* la diferencia cualitativa de las unidades cerradas y sin ventanas que son las mónadas primordiales se traduce en distinta colocación entre ellas. La relatividad resulta de las variadísimas posibilidades de colocación, pues el tiempo es «die Ordnung der Coexistenzen, wie die Zeit die Ordnung der Successionen ist» (1). La necesidad de lo absoluto es para Leibniz necesidad de un punto de referencia que exprese unitariamente la relatividad infinita de

(1) Entre las numerosísimas exposiciones críticas creo que ninguna es tan feliz en subrayar las relatividades del tiempo y del espacio en el sentido en que ahora me interesa, como la que da el viejo LUDWIG FEUERBACH a la página 76 de su *Geschichte der neuern Philosophie. Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnitzschen Philosophie*. Ansbach. Carl Brügel, 1837.

Aunque para las conexiones centrales con el problema del ser no se olviden las sugerencias agudas de A. BOEHM en su *Le vinculum substantialem chez Leibniz*. París, Vrin 1938, por lo que toca al dinamismo entológico (pág. 21 y sigs.); ni las conexiones entre movimiento, fuerza y espacio en función de la armonía preestablecida, que tan atinadamente pone en claro GALLO GALLI a las páginas 107-108 de sus *Studi sulla filosofia di Leibniz*. Padova. Cedam. 1948.

las innumerables conexiones entre los cuerpos en que el espacio exista; centro que consistirá en el cuerpo que se mueva, respecto a cuya mudanza los otros cambian de situación. El espacio leibniziano es, de esa manera, un ente imaginario, independiente de los cuerpos, con realidad por sí mismo.

En el extremo contrario, Isaac Newton refiere el espacio al movimiento, buscando un módulo absoluto que permita contemplar la realidad del movimiento local sin mengua de la unidad total del universo. Módulo logrado en sus *Philosophiae naturalis principia mathematica* (2) con la distinción entre espacio absoluto-espacio relativo y sus correspondientes tiempo absoluto-tiempo relativo. El espacio absoluto es inmóvil y ajeno a cualquier alteración externa de las posiciones de los cuerpos; el espacio relativo será la medida de semejante alteración desde la posición concreta del cuerpo que cambia y en relación a la inmovilidad del conjunto que el espacio absoluto recogía. Lo mismo que el tiempo absoluto será la verdad matemática más allá de las realidades externas, la duración que fluye con igualdad uniforme para todos los cuerpos; mientras que el tiempo relativo será la medida sensible y exterior de cualquier duración según el movimiento, encauzada en el seno de la duración absoluta del tiempo absoluto. Para Newton, por tanto, espacio y tiempo cobran validez de realidades absolutas, reducibles a expresiones de exactitud matemática.

Las cartas cruzadas entre Leibniz y el discípulo de Newton, Clarke, publicadas en Inglaterra en 1717 y en 1720 en Alemania, dividen el mundo sabio de Europa en palenque de enconadas pugnas científicas. Los místicos y los sabios, enamorados aquéllos de lo absoluto por principio y aferrados los segundos a lo absoluto como requisito ineludible para toda ciencia auténtica, están con Newton, el mago de lo total y omnipotente. En cambio, los idealistas de todo cuño irán tras los estandartes de la relatividad leibniziana, tanto más

(2) Sobre su obra. ROSENBERGER: *Isaac Newton un seine physikalischen Principien*. Leipzig, 1895 y LEÓN BLOCH: *La philosophie de Newton*. París, 1908.

cuanto que representaba la continuidad de seculares opiniones en el orbe de la filosofía.

El resultado fué un choque de métodos que ascendió, por la vía del conflicto encarnizado entre las escuelas, a plantear la eficacia respectiva de la filosofía y de la matemática como herederas del primado especulativo que la teología gozara en la Edad Media. Espacio relativo o espacio absoluto son unos de los puntos de contacto y sobre ellos operarán los que intentan la armonía: los Euler y los Béguelin.

Al mediar el siglo XVIII Newton vence en toda la línea, porque los éxitos logrados con la aplicación de sus métodos en física postulan serles de aplicación universal a todas las ramas del saber humano, sin excluir la metafísica (3). Siendo cabalmente en ese intento donde aquel oscuro y raro solterón que filosofaba en Königsberg, Immanuel Kant, va a conseguir renovar la filosofía al lograr el hallazgo de una nueva fórmula que sirva para definir al tiempo y al espacio.

Es un tema que preocupa a Kant a lo largo de su vida entera. Con veintitrés años todavía, al fechar a 22 de abril de 1747 sus *Pensamientos sobre la verdadera estimación de las fuerzas vivas* (4), adopta una posición estrictamente leibniziana identificando al espacio con el movimiento y haciendo depender a éste de las energías internas de los seres. Sin fuerza, las sustancias no se mueven, sin movimiento no hay sentido de las posiciones respectivas, sin posiciones respectivas no hay espacio (5). Tal es la argumentación que, como es fácil ob-

(3) Es la razón que alega H. J. DE VLEESCHAUWER a la página 13 de su *L'évolution de la pensée kantienne*. París. Alcan, 1939.

(4) El título completo reza *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte und Beurteilung der Beweise, deren sich Herr von Leibniz und andere mechaniker in dieser Streitsache bedient haben, nebst einigen vorhergehenden Betrachtungen, welche die Kraft der Körper überhaupt betreffen*. En *Sämtliche Werke*. Leipzig. Insel Verlag, 1912, tomo II, págs. 7-207.

Cito siempre a KANT por esta edición.

(5) «Es ist leicht zu erweisen —escribe el párrafo 9— dass kein Raum und keine Ausdehnung sein wurden, wenn die Substanzen keine Kraft hätten ausser sich zu wirken. Denn ohne diese Kraft ist keine Verbindung, ohne diese Kraft keine Ordnung und ohne diese endlich

servar, se atiene a la noción del espacio cual relatividad entre los cuerpos. La unidad del espacio resulta de la unidad cósmica, aunque la existencia de muchos mundos venga a contradecir la afirmación leibniziana de que el espacio consta siempre de tres dimensiones (6).

Reserva a Leibniz, que va aumentando según crece sobre él el influjo de Newton, sobre todo en los dos puntos cardinales señalados por Kuno Fischer: en el concepto dinámico de la materia y en la unidad del universo (7). La primera observación de la sección primera del escrito titulado *El único posible fundamento probado para una demostración de la existencia de Dios* (8), escrito en 1763, mantiene la trinidad dimensional de los cuerpos en el espacio, pero levanta dudas sobre las nociones generalmente admitidas por los dos bandos litigantes, abriendo las vías para un anhelo de superación de ambos (9). Y otro escrito del mismo año de 1763, el *Ensayo para introducir en la ciencia del universo el concepto de las magnitudes negativas* (10), incide ya abiertamente en el sueño newtoniano de aplicar métodos matemáticos a la especulación filosófica, sosteniendo que las magnitudes infinitamente pequeñas se dan en la naturaleza y no solamente entre los números (11); de donde lisamente resulta rechazar la monadología leibniziana, atendida a unidades mínimas e indivisibles, llevando la relación a lo absoluto hasta las mínimas cantidades del tiempo y del espacio.

kein Raum. Allein es ist etwas schwerer einzusehen, wie aus dem Gesetze, nach welchem diese Kraft der Substanzen ausser sich wirkt, die Vielheit der Abmessungen des Raumes erfolge» (pág. 30).

(6) KANT se limita a argüir que el fundamento de la tridimensionalidad no es satisfactorio, modestamente todavía ignorado: «noch unbekannt» en ibd. II, 31.

(7) KUNO FISCHER: *Immanuel Kant und seine Lehre. Erster Teil. Sechste Aufgabe* Heidelberg, Carl Winter, 1928, pág. 321.

(8) *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*. En *Werke*, IV, 113-232.

(9) *Der einzig mögliche*, 122: «Ich zweife, dass einer jemals richtig erklärt habe, was das Baum sei.»

(10) *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Welweisheit einzuführen*. En *Werke* IV, 233-247.

La aplicación de los módulos matemáticos llevaba consigo aceptar la existencia en filosofía de verdades intuitivas y fundamentales, origen indiscutido de los demás saberes, exentas de demostración por impuestas mediante intuiciones directas a la inteligencia humana, conocidas sin necesidad de pruebas. Tal es el tema que roza en la memoria presentada a la Academia de las Ciencias de Berlín el mismo año 1763 y titulada *Inquisición sobre la claridad y fundamentos de la teología natural y de la moral* (12), donde asevera que solamente en la averiguación de estas básicas verdades indemostrables consisten los temas más importantes de la filosofía superior (13). Como entre esas verdades indemostrables se hallaba la noción del espacio —de la que en Kant depende siempre el tiempo— (14), éstas vienen ya desde 1763 a ser para el filósofo de Königsberg los saberes previos y originarios de la *Crítica*. Desde 1763 ya poseía, bien que oscuramente, la noción de que espacio y tiempo son saberes desgajados de las cosas, intuiciones necesarias del conocimiento situadas fuera de la realidad para conformarla y ordenarla desde nuestro ángulo propio.

En vísperas ya del hallazgo de la mentalidad crítica, en 1768, el trabajo sobre *Los primeros fundamentos para distinguir los cuerpos en el espacio* (15) ofrece ya las notas esenciales de la gran mudanza kantiana sobre espacio y tiempo, toda vez que a la anterior independización de los objetos agrega la señal de ser intuiciones del entendimiento. Siempre sin más método que extender a la especulación filosófica los criterios matemáticos propugnados por Newton al dar a la realidad de los objetos consideración de visión intuitiva por el en-

(11) *Versuch*, 236.

(12) *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral*. En *Werke* IV, 279-313.

(13) *Untersuchung*, 288: «Allein in der Anfsuchung dieser unerweislichen Grundwahrheiten besteht das wichtigste Geschäft der höhern Philosophie».

(14) *Ibidem*.

(15) *Von dem ersten Gründe des Unterschiedes der Gegenden im Raume*. En *Werke* IV, 315-325.

tendimiento, la extiende a esa otra realidad extraña y separada de ellos que es el orden de los lugares que ocupan.

Con magistral seguridad, que ya acusa el pulso del pensador genial que bien luego sería, Kant retorna a Newton en el sabor de la tesis que demuestra en ese estudio: la de que el espacio absoluto es independiente de la existencia de toda materia, poseyendo propia realidad cabal en cuanto fundamento último para la posibilidad de sus conexiones (16). La determinación del espacio de los cuerpos resulta así de sus respectivas relaciones en referencia al espacio absoluto, no de las posiciones de unos respecto a otros, de un espacio al que Kant adjudica los adjetivos que preludian abiertamente el papel que va a otorgarles en las *Críticas*: absolutismo y originalidad. Sobre este espacio absoluto y originario, en sus propias frases «auf den absoluten und ursprünglichen Raum» (17), cifra Kant el resultado de todas sus meditaciones durante los largos años de la época precrítica.

Desde 1755 venía ya Kant apelando a la idea de la totalidad para centrar su pensamiento enfrentándole con las tesis de Leibniz y de Wolff (18), sin duda por un influjo de Newton, que aquí en 1768 alcanza claridades meridianas. Porque a nadie cabrá duda de que en esas afirmaciones de 1768 está ya la visión del espacio como subjetividad apriorística, como intuición previa, como clave de la experiencia, como punto de partida del conocimiento. El idealismo trascendental, esa palabra todavía desconocida entonces, es precisamente

(16) *Von dem ersten Gründe*, 318.

(17) *Von dem ersten Gründe*, 324.

(18) Tal es la opinión de LUCIEN GOLDMANN a la página 45 de *La Communauté humaine et l'univers chez Kant*. París, «Presses Universitaires de France», 1948. Pero he de confesar que los argumentos que aporta no son a mi ver convincentes, por basarse en interpretaciones harto forzadas de los textos originales.

Que la tendencia a dar valores absolutos a espacio y tiempo se enlace con la admiración que siempre sintió por Newton es muy posible, en cambio; si dejó a Leibniz debió influir en él el respeto por aquel Newton en quien —al decir de CASSIRER— contemplaba la personificación de la ciencia. ERNEST CASSIRER: *Kant, vida y doctrina*. Méjico. Fondo de Cultura Económica». 1948, pág. 38.

te la subjetividad apriorística del tiempo y del espacio, según subraya Bruno Erdman (19). Que ahora Kant ataque sólo el punto del espacio no empece para que veamos ahí ya los esquemas que resuelven su concepción del tiempo.

3. En la disertación inaugural del 20 de agosto de 1770, espacio y tiempo adquieren la fisonomía que va a caracterizarles en todas las exposiciones del período crítico merced al nuevo planteamiento que acarrea la novedad de escindir al mundo sensible del inteligible. Tras el mundo de los seres que conocemos por la vía de la experiencia y los sentidos adivina Kant otro orbe cuyo horizonte está enmarcado por las sustancias inmateriales, cuya más típica e inmediata manera está dada en los números que la matemática utiliza. Las cosas como aparecen y las cosas como son, constituyen dos esferas sobre las que el entendimiento humano actúa de diferente guisa: en los objetos sensibles, a través de los sentidos; en los objetos inteligibles, precindiendo de ellos, más no por poseer ya ideas innatas, sino por atenerse necesariamente a ineludibles leyes gnoseológicas. Cuando Kant acertó, en 1769, a entrever que el innatismo no está en el contenido del conocimiento de ideas, sino en las leyes que regulan la forma del conocimiento empírico de las cosas, fundó la crítica trascendental. Su gigantesca obra posterior será mero desarrollo de esta premisa. Al inquirir por el sentido de la verdad matemática y al recluir los conceptos numéricos en el seno de la esfera de lo inteligible, pero sin olvido de su proyección sobre las cosas que integran lo sensible, Kant fué fiel a sus tentativas matematizadoras de la especulación filosófica y concluyó por depurar al contenido concreto del conocer de las formas que le hacen hacedero.

La sección tercera de la disertación magistral de cátedra *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (20) nos brinda el concepto formal de tiempo y de espacio que es

(19) BRUNO ERDMANN: *Einleitung* a la edición de los *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. Leipzig, Leopold Voss, 1878, página 66.

(20) En *Werke* IV, 327-368.

típico de la *Crítica de la razón pura*. El idealismo trascendental se da la mano con el realismo empírico al aunar la forma previa regladora del conocer con las especies sensibles que nos vienen de la apariencia de las cosas.

En el párrafo 15 de la disertación, Kant concluye la fatigosa caminata, llena de penosos avances, oscilantes entre el dogmatismo leibniziano y el matematicismo de Newton, entre el excepticismo de Hume y el idealismo de Berkeley.

Es que ya el concepto del espacio no es fruto de la experiencia, sino presupuesto para ella: «*possibilitas igitur perceptionum externarum, que talium, supponit conceptum spatii non creat* (21); no es objetivo y real, ni se trata de sustancia o accidente, ni de relación, sino de algo subjetivo e ideal que por naturaleza misma de la mente sirve de ley para coordinar las sensaciones externas, de tal manera que, aun siendo subjetivo, es tan veraz como que sirve necesariamente en «*omnis veritatis in sensualitate externa fundamentum*» (22); y, lo que nos es más importante, carece de contenido, pues han de llenarle los objetos proporcionados por las sensaciones externas, de las que es únicamente la forma fundamental: «*omnis sensationis externae forma fundamentalis*» (23). De la infinitud newtoniana, pero real, del espacio, hemos pasado a una noción apriorística, subjetiva, forzosa, independiente y formal.

Solución que arrastra la de tiempo, en el párrafo 14 de la disertación misma de 1770; paralelas ambas en la evolución de la filosofía kantiana, tendrán características parejas de instrucciones singulares —y, por ende, formales—, independientes de los objetos que en ellas se hallan contenidos y condiciones sin las que no podrá darse ninguna experiencia.

Como el espacio, la idea del tiempo presupone a las sensaciones sin ser originadas por ellas: «*idea temporis non oritur, sed supponitur a sensibus*» (24); como el espacio, el

(21) *De mundi sensibilis*, 348.

(22) *De mundi sensibilis*, 351.

(23) *De mundi sensibilis*, 349.

(24) *De mundi sensibilis*, 344.

tiempo no es sustancia, ni accidente, ni relación, sino condición subjetiva necesaria e intuición pura de la mente humana para coordinar las sensaciones: «tempus non est objectivum aliquid et reale, nec substantia, nec accidens, nec relatio, sed subjetiva conditio per naturam mentis humanae necessaria, qualibet sensibilia certa lege sibi coordinandi, et intuitus purus» (25); y, finalmente, es principio formal a rellenar con sensaciones, en mayor grado todavía que el espacio, pues declara Kant a la letra «tempus itaque est principium formale mundi sensibilis absolute primum» (26).

En la disertación de 1770 el espacio es ya para Kant algo formal, que llenará un contenido de sensaciones producidas por la experiencia.

4. La *Crítica de la razón pura* nos proporciona el desarrollo completo de esta idea formal del tiempo, repitiendo con fidelidad los puntos de vista de 1770. Los once largos años de meditación que Kant derrocha en remachar las piezas lógicas del aparato de la crítica giran, en gran parte, alrededor de estos dos puntos previos del tiempo y del espacio, principios *a priori* para la sensibilidad.

Tanta importancia tienen, que llenan por sí solos una ciencia, la estética trascendental, rama primera de la *Crítica de la razón pura*, concretada a ambas formas puras de la intuición sensible; aunque en el nuevo tratamiento se repiten en líneas generales las mantenidas en 1770, sin más aumento que tomarlas de punto de partida para la fijación de la tabla nueva de las categorías.

Como en la disertación inaugural, el espacio no es un concepto empírico sacado de las sensaciones externas: «der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äusseren Erfahrungen abgezogen worden» (27), sino una representación necesaria que antecede a todas las intuiciones externas: «eine notwendige Vorstellung *a priori* die allen äusseren Anschauungen

(25) *De mundi sensibilis*, 346.

(26) *De mundi sensibilis*, 348.

(27) *Kritik der reinen Vernunft*. En *Werke*, III (1920), 60.

zum Grunde liegt» (28), factor previo a los fenómenos y nunca secuela de ellos. Es asimismo intuición pura, ya que las cosas «nur in ihn gedacht werden», sólo pueden ser pensadas en su seno. Y es, finalmente, algo formal, pues la sola manera en que pueda residir en el espíritu una intuición externa anterior a la experiencia, será si tiene asiento en el sujeto en calidad de condición *a priori* suya y como propiedad formal de ser afectado por los objetos, recibiendo de éstos la representación inmediata en que la intuición consiste; o sea, en palabras kantianas: «nur als Form des äusseren Sinnes überhaupt», solamente como forma del sentido externo en general (29).

De donde resulta que el espacio tiene realidad en cuanto validez objetiva e idealidad en cuanto la razón considera a las cosas en sí mismas; o sea, que el espacio no es nada más que la posibilidad de la experiencia, un vacío que llenan las cosas al ser experimentadas.

Fiel hermano del espacio, el tiempo sufre análogos desarrollos en la *Crítica de la razón pura*, aunque sea mucho más fértil en consecuencias, ya que su campo de acción es mucho más amplio; mientras el espacio afecta sólo al sector de las sensaciones externas, el tiempo no toca únicamente las exteriores sino que, además, comprende las experiencias internas.

También al tratar del tiempo en la *Crítica de la razón pura* Kant refiere sus opiniones de once años antes en la disertación inaugural. El tiempo será, pues, anterior a la experiencia, nunca un concepto empírico de la experiencia deducido: «die Zeit ist kein empirischer Begriff, der irgend von einer Erfahrung abgezogen worden» (30), pues ninguna de sus debatidas manifestaciones de sucesión o de coexistencia podría tener lugar de no dársele por supuesto previamente. Es un concepto discursivo, forma pura de la intuición sensible, no

(28) Ibidem.

(29) *Kritik der reinen Vernunft*, 62.

El sentido formal del espacio se reitera muchas veces: «Der Raum ist nichts anders, als nur die Form aller Erscheinungen äusserer Sinne, d. i. die subjektive Bedingung der Sinnlichkeit, unter allein uns äussere Anschauung möglich ist» (pág. 63).

(30) *Kritik der reinen Vernunft*, 65.

cayendo ni en dar en sustancia, en accidente o en relación (31). Y es forma necesaria en cuyo seno se dan los fenómenos todos: «in ihr allein ist alle Wirklichkeit der Erscheinungen möglich» (32).

De donde, paradójicamente, al espacio, resulta que el tiempo no es nada más que la condición formal previa: «die formale Bedingung *a priori* de cualquier experiencia» (33), que no existe por sí mismo de modo objetivo separado de la determinación de las cosas (34) y que, por ende, carece de realidad separada de la que supone darlas posibilidad en el conocimiento subjetivo.

Es así una universalidad, pero universalidad vacía, meramente formal, sin otro contenido que aquel con que la rellenan los fenómenos. Tiene exactitud objetiva y universal *a priori*, pero sólo en cuanto todas las cosas están en él (35), en cuanto es condición formal *a priori* de todos los fenómenos.

Así cabrá una universalidad que el espacio no conoció, porque el espacio limita sus alcances a los fenómenos exteriores, al paso que el tiempo se refiere al estado interno, y dentro del estado interior caben todas las intuiciones, incluidas las exteriores, que sólo valen al referirse a la interioridad del sujeto.

El valer de la universalidad formal y vacía del tiempo se manifiesta cuando Kant le utiliza en la analítica trascendental para fijar la exactitud de las categorías; o sea, al enfrentar las dos intuiciones previas a los fenómenos con los conceptos por medio de los cuales la intuición de un objeto queda determinada según alguna de las funciones lógicas del entendimiento. Por más que las categorías sean también bases para la posibilidad del conocer empírico, sin dar tampoco conoci-

(31) *Kritik der reinen Vernunft*, 66.

(32) *Ibidem*.

(33) *Kritik der reinen Vernunft*, 68.

(34) «Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestände». *Kritik der reinen Vernunft*, 67.

(35) «Alle Dinge als Erscheinungen (Gegenstände der sinnlichen Anschauung) sind in der Zeit, so hat der Grundsatz seine gute objektive Richtigkeit und Allgemeinheit *a priori*». *Kritik der reinen Vernunft*, 69.

miento ninguno a las cosas (36), ni más ni menos que las dos formas puras de la intuición sensible eran bases previas para la posibilidad de la experiencia en general.

Formalismo reiteradamente referido, pero que no impide que espacio y tiempo signifiquen la determinación de la unidad de la intuición más allá de la variedad múltiple de los objetos que se acumulan en el tiempo o en el espacio. Eco newtoniano que servirá a Kant para matizar en las intuiciones puras el origen de las categorías; siguen siendo formas, viéndoles la unidad en la intuición de aquella unidad que Newton preconizaba como condición del espacio absoluto, al que todos los espacios concretos hacían referencia.

Hállase apoyada esta interpretación mía en el dato de que la unidad en la intuición del espacio genera la categoría de la magnitud, en tanto grado que a la magnitud deberá adecuarse por completo aquella síntesis de la aprehensión (37); y que, derivada de ella, la unidad interna de la intuición en el tiempo produce la categoría de la causalidad como unidad sintética de los fenómenos en el tiempo según la relación de lo que sucede, esto es, de los efectos con sus causas (38).

Las demás categorías nacen de esa estimación del tiempo como forma que da unidad a los objetos múltiples, en cuanto los acoge en su seno, llenándose de ellos. La realidad será lo que en sí señala un ser en el tiempo; la negación, lo que representa un no-ser en el tiempo. La sustancia es permanencia de lo real en el tiempo, como sucesión, aquello que en el tiempo permanece la necesidad es la existencia de un objeto en todo tiempo. La posibilidad es la coincidencia de las síntesis de las diferentes representaciones con las condiciones del tiempo en general. La reciprocidad es la causalidad recíproca de las sustancias en el tiempo como simultaneidad. Tanto dependen las categorías del tiempo, que Kant pudo escribir que los esquemas sintetizadores de las intuiciones

(36) *Kritik der reinen Vernunft*, 134.

(37) *Kritik der reinen Vernunft*, 143.

(38) *Kritik der reinen Vernunft*, 144.

con los fenómenos no son más que determinaciones *a priori* del tiempo o «Zeitbestimmungen *a priori*» (39).

Tal es la intuición pura del tiempo en la primera de las *Críticas*. No se trata de un concepto, pues es unidad en sí, unidad de la que los verdaderos conceptos adolecen; y es divisible en partes hasta el infinito, cualidad también negada a los conceptos (40). En sí, el tiempo es imposible; pero sin él los fenómenos no serían posibles; de ahí se trate de una objetividad vacía, que colma la experiencia y que, aun siendo independiente de ésta, sólo, merced a los fenómenos cobra sentido y realidad. Kant mismo, en algún sitio, habla del tiempo vacío y del tiempo lleno, según que lo vea repleto de la realidad o huero en la negación, al escribir que «die Entgegensetzung beider geschieht also in dem Unterschiede derselben Zeit, als einer erfüllten oder leeren Zeit» (41).

Es un juego cuya plenitud lógica tiene lugar en aquella parte de la *Analítica* en que se muestran las analogías de la experiencia, porque la unidad sintética de ellas sólo será tal en cuanto descansen en la unidad necesaria de toda percepción que es el tiempo como totalidad absoluta y previa a la experiencia, «Der allgemeine Grundsatz aller drei Analogien beruht auf der notwendigen *Einheit* der Apperzeption in Ansehung alles möglichen empirischen Bewusstseins (der Wahrnehmung) zu jeder Zeit» se lee en la *Crítica de la razón pura* (42). En todo tiempo, subraya el mismo Kant. Un tiempo que será lleno o vacío, según haya en él realidades o negaciones, pero cuya acción será, para ser permanente, la que pueda tener de vacío.

En la *Crítica de la razón pura* el tiempo es intuición formal y vacía, carece de contenido en sí y ha de buscarle en la experiencia. Lo que la experiencia le da, hinchando sus entrañas lógicas, es secundario para él. Cuenta y vale en todo

(39) *Kritik der reinen Vernunft*, 158.

(40) A este respecto EMILE BOUTROUX: *La philosophie de Kant*. Cur-so de 1896-1897. París, Vrin, 1926, pág. 51.

(41) *Kritik der reinen Vernunft*, 156.

(42) *Kritik der reinen Vernunft*, 182.

tiempo, sin necesidad de los fenómenos, en calidad de vacío, que es la sola condición que permanece en él como posibilidad plena. La gnoseología kantiana habla de un tiempo necesario, formal y carente de contenido por sí mismo.

5. La revolución copernicana que Kant se jacta de haber llevado a cabo en la gnoseología, y cuyo exponente supremo es la primavera de las *Críticas*, halla complemento en sus afanes por lograr nueva fundamentación autónoma de la moral. Pero ahora opera con una otra facultad, con la voluntad en lugar del entendimiento. Voluntad que Kant designó, como puntualiza Friedrich Paulsen, con el nombre de razón práctica (43). La *Crítica de la razón práctica* será, pues, un análisis crítico de la voluntad.

Afán suyo será depurar la voluntad, como fué afán suyo limpiar al entendimiento en la gnoseología, mas sus motores serán muy dispares. En la teoría del conocimiento, Kant se movía dentro del círculo de las polémicas de los seguidores de Newton o de Leibniz, en torno a la cuestión del primado metodológico en la filosofía. Ahora se va a encontrar bajo el yugo de dos incitaciones, aparentemente contrarias, pero de positivo encadenamiento por su mano: el pietismo, bebido en fuentes familiares durante los años mozos, y de la fervorosa admiración hacia Juan Jacobo Rousseau.

A lo primero, es lugar común entre los biógrafos el pietismo ardoroso que quemaba de rigores de conciencia el hogar del albardonero en sillas de montar Johann Georg Cant. Especialmente la madre, Anna Regina Reuter, tan apasionadamente recordada por su hijo Immanuel siempre pese a sus sabidos despegos por los demás familiares, extremaba las exigencias de aquella moral exigente de una vida atezada en

(43) FRIEDRICH PAULSEN: *Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre*. Siebenté Auflage. Stuttgart. Fr. Frommanns Verlag. 1924, pág. 5.

Aunque lo niega DAVID ROSS a las páginas 38-39 de su *Kant's ethical theory. A commentary on the Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Oxford, at the Clarendon Press. 1954. Aunque el propio ROSS se vea obligado a admitir trechos en que KANT usa indistintamente ambos vocablos.

los deberes. El más antiguo de los biógrafos, Reinhold Bernhard Jachmann, acumula pruebas al respecto (44).

El primer maestro, Franz Albert Schultz, vibraba también en pietismos vigorosos, y la que enseñó a su discípulo fué una visión inquebrantable del deber, aquella que I. L. Sneathlage denomina con frase gráfica de glorificación rigorista de las obligaciones, como «rigoristische verheerlijking van den pflieht» (45). Tan transido quedó Kant de esas preocupaciones morales a lo pietista, de aquella forzada cadena de las prescripciones cerradas, de la absorbente entrega a las tareas sin regateos ni concesiones, que a lo largo de su vida entera se consideró esclavo en sus deberes. Léase el admirable análisis psicológico que le consagra Kuno Fischer en el sexto capítulo del libro que le dedicó (46) y se verá cómo son restos del pietismo materialmente recibido, aquel sabroso gusto por una independencia absoluta respecto a terceros, acompasado con una minuciosidad casi enfermiza en la práctica de las reglas de higiene, en la exactitud en acudir a explicar sus lecciones con matemática puntualidad, en los horarios medidos del tiempo consagrado al estudio, hasta en la puntillosa meticulosidad en acudir a las citas o en observar un horario para los paseos cotidianos. Si hay algo indisputable en la biografía de Kant fué la extremosa atención a sus deberes, exagerada a puntos en la extremosa sujeción a los cánones del vivir diario, que la fuerza de la costumbre, año tras año seguido, llegó a transformar para él en auténticas reglas permanentes.

Y que eso venga del pietismo, es cosa conocida. Un pietismo que le ata a la mentalidad luterana hasta en la hora en que se encierra en un deísmo más o menos consecuente. Nótese que, no obstante el deísmo de su edad madura y pese a los ataques a la Iglesia Oficial consignados en *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (47), donde llega

(44) Recogidas por KUNO FISCHER: *Op. cit.*, 45-47.

(45) J. L. SNEATHLAGE: *Kant's Gravenhage*, J. Philip Krusseman. 1932, página 51.

(46) KUNO FISCHER: *Op. cit.*, 111-129.

(47) *Werke*, VI. 1921, 401-634.

a hacer del cristianismo simple apéndice de la ética (48), Kant ha podido ser estimado por Houston Stewart Chamberlain (49), por Friedrich Paulsen (50) y por Karl Vorländer (51) como continuador fiel en filosofía de la hazaña religiosa de Martín Lutero y como exponente típico de la especulación del protestantismo. Todo ello a causa de unos entronques pietistas, calados desde niño y siempre impregnantes de su vida y de su pensamiento.

Por lo que toca a la influencia de Rousseau, es asunto sobre el que también han insistido casi todos los biógrafos. Conocida es la circunstancia de que fué tan apasionado lector del *Emile* que bien puede considerarse a este libro como el más leído por él, tal como que un retrato de Rousseau fué el sólo adorno que presidía su cuarto de trabajo. Nada menos que Hegel ha penetrado en el parentesco espiritual entre ambos con aquella incomparable penetración con que Hegel tallaba los juicios críticos. En sus *Vorlesungen über die Geschichte*

(48) Entre las numerosas observaciones al respecto, ERNEST TROELTSCH: *Das historische in Kants Religionsphilosophie*. Berlín, 1909, pág. 134, analizando el concepto kantiano de la revelación; V. DELBOS: *La philosophie pratique du Kant*. París, 1905, pág. 679, señalando cómo Kant discierne en el cristianismo la moral racional interna de los dogmas de la religión revelada; CHARLES SENTROUL: *Kant und Aristoteles*. Kempten und München, Jos. Kösel, 1911, pág. 356, al mostrar cómo para Kant el cristianismo es una curva en descenso, etc., etc.

(49) HOUSTON STEWART CHAMBERLAIN: *Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts*. Müncher, F. Bruckmann, II, 1942, 999 y 1022, entre otros varios lugares.

(50) FRIEDRICH PAULSEN: *Op. cit.*, pág. 7.

(51) KARL VORLÄNDER: *Immanuel Kant un sein Einfluss auf das deutsche Denken*. Bielefeld un Leipzig, Velhagen und Klasing, 1925, pág. 98.

Es una deliciosa monografía; sin embargo, KLAUS REICH ha pretendido que esas estrecheces kantianas pendían de antecedentes estoicos o platónicos, llegando a puntualizar especialmente varias coincidencias de Cicerón en lo que concierne a la racionalidad de la moral común de los humanos. Tal es su *Kant und die Ethik der Griechen*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1935, págs. 43-44. Pero parece que constituye esfuerzo inútil intentar explicar por motivos clásicos un estilo humano y doctrinal que responde a hechos y tendencias pietistas, de cuya influencia tenemos certeza por la biografía del filósofo.

der Philosophie, Rousseau es el anunciador de la moral kantiana, con aquel su postulado de la libertad racional de todos los hombres en la identificación de humanidad con voluntad libre (52). Y el francés Hubert ha llegado a más en su estudio acerca del saber social entre los enciclopedistas, al identificar el concepto rousseauiano de la voluntad general con la noción de la razón práctica (53). Identificación que tal vez sea una exageración si se la toma a la letra, pero que no puede ser discutida si se reduce a semejanza entre la moral del sentimiento y el sentimiento de la moral (54).

Sobre esas dos bases nació la filosofía práctica de Kant, que ya no es algo aislado, aunque pretenda pasar por aislamiento la cerrada dedicación al deber como tal deber; sino que responde a dos circunstancias históricas: al pietismo y al sentimentalismo rousseauiano. Llevado de ellas, Kant confunde el desasimiento de factores externos con la depuración del contenido, pues los factores externos quedan eliminados apenas en apariencias ya que en la depuración que supone la doctrina de la autonomía de la voluntad han entrado, para explicar el qué de la voluntad autónoma, dos ingredientes históricos concretísimos.

Kant no es en la filosofía práctica, ni en sus secuelas políticas y jurídicas, el mismo pensador que fué en la *Crítica de la razón pura*: aquel filósofo que tiende soberanamente su mirada de águila más allá de todos los sistemas. Por el contrario, es el hombre que se halla inmerso en una circunstancia histórica concreta y que aspira a eludirla sin conseguirlo. Hay un grande espejismo en su cerebro cuando supone que la autonomía de la voluntad es un tema parejo al conocer trascendental; podrán coincidir en una pretendida eliminación de las ingerencias extrañas, llamadas en gnoseología las sensibilidades a lo empírico y definidas en ética como factores he-

(52) En *Sämtliche Werke*. Leipzig, Félix Meiner XV b., 1944. 523.

(53) *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie*. París, 1923, págs. 218 y 353.

(54) Lo ha de reconocer, pese a sus reservas, el mismo KLAUS REICH en las páginas 26-27 de su *Rousseau und Kant*. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1936.

terónomos; pero la eliminación es sólo aparente. Porque el conocimiento trascendental es la fusión del sujeto con los fenómenos sensibles, y nace merced al genial hallazgo de las dos formas puras previstas que son el tiempo y el espacio; al paso que en la ética las influencias heterónomas se cuelan en los imperativos supuestamente autónomos debido a que el tiempo no es ya ahora mera forma pura *a priori* necesaria para la experiencia, sino un algo con contenido propio.

Los dos aspectos de Kant, el gnoseológico y el moralista, quedan a mi ver escindidos a causa de que en cada una de sus facetas de pensador maneja dos dispares conceptos del tiempo. En gnoseología, el conocer trascendental ve en el tiempo una forma y así es verdad que la crítica kantiana supera a todos los sistemas al hablar un lenguaje de planteamientos novedosos que la coloca por encima de todos ellos. En ética el tiempo posee un contenido universal que afecta al quehacer humano y que por afectar al quehacer humano es un contenido histórico; con lo cual Kant, sin darse cuenta y cegado por el espejismo bellissimo de propugnar la voluntad autónoma, traslada a la supuesta autonomía toda la carga de sentires emotivos que significan la rigurosidad del pietismo protestante y la alegre ilusión optimista de los ensueños iluministas de Rousseau.

Observemos en los textos el saldo entre ambos campos, desde la noción del tiempo que, a mi juicio, es la clave precisa para entender el dualismo de las temáticas kantianas.

6. En la filosofía práctica el tiempo no es forma vacía que pueda rellenarse o no con experiencias; es eternidad. Eternidad que, al operar sobre el conjunto de la especie humana y en general sobre todos los seres racionales, vale por universalidad necesaria.

Kant construye la teoría de la práctica sobre un pedestal en el que la voluntad libre se asienta, por exigencias vitales, sobre la noción, típicamente dieciochesca, de la raza. En los largos once años callados que corren desde la disertación inaugural de 1770 a la publicación de la *Crítica de la razón pura* en 1781 no le preocuparon solamente las cogitaciones gnoseológicas, sino que redondeó sus problemáticas en puntos que

luego reaparecerán en ulteriores obras de vejez, hecho muy comprensible si tenemos en cuenta que la crítica es toda una nueva filosofía, por lo que al ir meditando las lindes del conocimiento debía ya ir buscando perfiles a las materias hermanas que más tarde sacó a luz.

Una de esas materias fué la idea de la raza, que allá por 1777 le arranca un estudio tan breve como expresivo y aclarador de las posiciones posteriores. Cuando nos hable de voluntad libre o de práctica ética no apartará jamás los ojos del supuesto previo, la raza, cuya continuidad inagotable será la medida del tiempo ético y cuya superior duración sobre los individuos componentes será clave de la universalidad de las vigencias de sus leyes en contraste con la subjetividad de las máximas individuales.

Y la raza resulta en Kant de modo sorprendente, porque no va a buscarla en la realidad evidente de la razón exclusiva de los humanos en el orbe físico, sino en la física misma, en una biología que está muy cerca de la zootecnia. La primera acepción kantiana de la raza, en la que apoyará la sistemática de su razón práctica, está ligada a la de la generación física. La unidad de la especie se muestra en la posibilidad común de engendrar hijos, un criterio de típico entronque biológico. «Nach diesem Begriffe —escribe en 1777 en su estudio *Von der verschiedenen Rassen der Neuschen*— gehören alle Menschen auf der weiten Erde zu einer und derselben Naturgattung, weil sie durchgängig mit einander fruchtbare Kinder zeugen, so grosse Verschiedenheiten auch sonst in ihrer Gestalt mögen angetroffen werden. Von dieser Einheit der Naturgattung, welche eben so viel ist, als die Einbeit der für sie gemeinschaftlich gültigen Zeugungskraft, kann man nur eine einzige natürliche Ursache anführen: nämlich, daß sie alle zu einem einzigen Stamme gehören» (55).

En función de esa concepción estrictamente biológica de las razas, maneja Kant el tiempo cuando aborda asuntos de antropología. Cuatro razas son para él las existentes: la blanca, la negra, la húnica (mongólica o kalmúdica) y la indos-

(55) *Werke* II. 579-597. Cita pág. 581.

tana, según escribe en el estudio que acabo de citar; o la blanca, la amarilla, la negra y la rojo-cobriza americana, cual sustenta en el otro estudio casi coetáneo sobre la *Bestimmung des Begriffs einer Menschenrasse* (56). Todas ellas diferenciadas entre sí según rasgos físicos o *natürliche Anlagen* (57).

Al movernos en la física, los motivos de diferenciación son exclusivamente físicos: la luz, el aire, la alimentación, el clima, el ambiente, el sol, factores que a juicio de Kant son los determinantes de la generación entre las especies animales, de las que la humana es una más (58). La estructura de los cuerpos o sus aptitudes resultan de esos elementos en la continuidad del tiempo. El tiempo es, de esa suerte, la posibilidad de la acción eficaz de esos factores. Las razas se distinguen porque el tiempo ha obrado cobrando mano de los agentes del sol o del clima, sobre los hombres. El blanco o el negro, el amarillo o el cobrizo son seres biológicamente iguales, con arreglo al testimonio de la posibilidad de una común generación, pero diferenciados porque el tiempo ha volcado sobre ellos la acción física de los climas o las tierras.

Así, el tiempo concebido de una manera opuesta a como se le entendía en la *Crítica de la razón pura*, o sea un tiempo activo y con contenido, es el que separa a los hombres. Cuando Kant se ocupe del tiempo en las cuestiones antropológicas y morales siempre recordará aquel algo que forja a los humanos, que los va conformando con su acción eficaz, que es parte de la experiencia, concreto. En el mismo estudio sobre las diferentes razas humanas es el tiempo el que ha hecho que el frío húmedo continuadamente sentido por los habitantes del norte de Europa produzca tipos rubios; que el frío seco de las alturas andinas, continuadamente golpeando sobre el yunque de los indios americanos, los tornara rojo-cobrizos; que el calor húmedo del Senegal, en constante masaje de sudores, dé de sí los negros, y que el calor seco de la India, siglo tras siglo, cuajara en los oliváceos indostánicos (59).

(56) *Werke* II, 599-618. Cita en pág. 603.

(57) *Von den verschiedenen Rassen der Menschen*, 586.

(58) *Von den verschiedenen Rassen der Menschen*, 588-589.

(59) *Von den verschiedenen Rassen der Menschen*, 595.

7. En 1783 ya poseía Manuel Kant perspectivas muy claras sobre la ética en relación con la naturaleza, consagrado a un campo de problemas cuya cumbre se sublimará cinco años más tarde en la *Crítica de la razón práctica*, y el primer escrito en que alumbra algunas chispas de su ideario es el brevísimo, pero al par sobremanera jugoso, comentario que en la *Reseña razonada de libros*, editada por Hartung en Königsberg en 1783 bajo el título de *Hartungs räsonnierenden Bücherverzeichniss*, consagra al de Schulz titulado *Ensayo de una noticia introductoria a la teoría de la ética para todos los hombres sin distinción de religión*, con un apéndice sobre la pena de muerte (60).

Muchas de las definiciones, luego clásicas, están ya ahí. Entre otras, la separación entre la ley natural de la moral según los imperativos, siendo la naturaleza el reino del ser y la moral el del deber ser (61), con la reducción de la ética al *sollen*, con la secuela de discernir tajantemente la libertad en lo especulativo de la libertad en lo ético; en cuanto en lo especulativo, la libertad es mera forma cuyo contenido deja indiferente al yo, mientras que en lo ético, la libertad supone un contenido objetivo.

Interesante resulta ver donde Kant va a buscar el alcance de la objetividad de la libertad moral: en el tiempo, un tiempo de nuevo interpretado de modo asaz dispar al que expresó en la *Crítica de la razón pura*. Porque la objetividad viene de la necesidad imperativa del mandato de la razón y ésta a su vez resulta del hecho de que el deber moral es válido para siempre, o en la propia frase de Kant, es eterno.

(60) Recogido en *Werke* V, 733-740.

El título alemán de la obra de SCHULZ reza a la letra *Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen, ohne Unterschied der Religion, nebst einem Anhang von den Todensstrafen*. Erster Teil. Y fue publicado en Berlín, por el editor Stahlbaum, en 1783.

(61) Como luego, en modo semejante, referirá la filosofía de los valores.

Aquí reconduciría yo el entronque de la escuela de Baden con Kant, mejor que a los extremos en que se apoya el mismo HEINRICH RICKERT en su *Kant als Philosoph der modernen Kultur*. Tübingen, Mohr, 1924.

Vale la pena recordar esas palabras decisivas por su contenido y por su fecha: «Der praktische Begriff der Freiheit hat in der Tat mit dem spekulativen der den Metaphysikern gänzlich überlassen bleibt gar nichts zu tun. Denn woher mir ursprünglich der Zustand, in welchem ich jetzt handeln soll, gekommen sei, kann mir ganz gleichgültig sein; ich frage nur, was ich nun zu tun habe, und da ist die Freiheit eine notwendige praktische Voraussetzung und eine Idee, unter der ich allein Gebote der Vernunft als gültig ansehen kann» (62). Necesidad práctica que resulta de acomodar las variadas circunstancias del yo que vive y muda, a las exigencias eternas del deber y no al juego de los instintos e inclinaciones; que el «rechtsgeschaffenen lebenswandel den ewigen Gesetzen der Pflicht gemäss verfahren und nicht ein Spiel seiner Instinkte und Neigungen sein will» (63).

Es la eternidad del deber moral lo que garantiza su perennidad racional sobre las volubles alteraciones del sujeto; es el tiempo con contenido de permanencia lo que trueca a las máximas en leyes; es el tiempo eterno frente al tiempo vacío, es el tiempo exigiendo el cumplimiento concreto de una ley moral frente al tiempo como forma previa de la intuición sensible, lo que caracteriza a la filosofía de la razón práctica cara a la filosofía de la razón pura. Ya en 1783 el tiempo posee un contenido moral que predica eternidad en lo ético, muy lejos de aquel cauce hueco que puede o no colmarse de experiencias.

8. Las dos actitudes apuntadas son dos tomas de posición ante estos problemas, que tendrán repercusiones en lo que Kant opine sobre ética, sobre política, sobre derecho, sobre filosofía de la historia y sobre religión. En todas y cada una de esas ramas de noción del tiempo con contenido concreto, la visión de la vigencia eterna de las leyes, la averiguación de una línea constante de perfeccionamiento histórico, la reducción de la religión a apéndice del curso temporal de la vida de los hombres, la identificación de la hu-

(62) *Rezension von Schulzs Versuch. En Werke. V, 739.*

(63) *Rezension von Schulzs Versuch. 740.*

manidad con el fin último del mundo, la exaltación de la edad dorada de la *Aufklärung* como perfección suprema en el giro de los avatares seculares de los humanos, la eliminación de Dios a un apéndice sentido por la sed de eternidad del yo, la calificación de la inmortalidad del alma como afán de superar las limitaciones del individuo más allá de la permanente perduración de la especie, la concepción del derecho como forma transitoria de las exigencias eternas de la moral, con otros muchos puntos cuya enumeración sería fatigosa hasta el tedio, reflejan algunas de las consecuencias que en el pensamiento de Kant trajo consigo alterar la noción del tiempo cuando pasa de la gnoseología a la moral y de la ciencia del conocer abstractamente puro a las de las múltiples realidades sugeridas por la complicada vida de los hombres.

En la imposibilidad de observar todas ellas al detalle, señalaré algunas que sirvan de comprobación a lo antes dicho.

9. En ética el tiempo produce un cambio esencial, que se cuenta entre las mayores novedades traídas por el innovador de Königsberg: la de centrar la ética en la especie humana. Porque en contra de lo que opinan muchos aficionados a la filosofía, la revolución copernicana tiene por sujeto no al yo aislado, sino al yo objetivo, no al yo individual, pero al específico. Eugen Kühnemann ha precisado indirectamente la cuestión cuando escribió que para Kant lo que predomina es el fin como idea y el sentido de la vida como tema supremo de lo humano (64).

Para la filosofía aristotélico-escolástica el orbe moral es un diálogo entre Dios y el yo concreto, entre Dios omnipotente y hombre libre, entre la causa primera y las causas segundas, entre el creador de un orden objetivo y el ser racional forzosamente libre que en uso de su libertad puede o no cooperar acatando o atacando al orden por Dios establecido. La especie no cuenta en la estructura cristiana de la salva-

(64) EUGEN KÜHNEMANN: *Kant, Zweiter Teil*. München. Oskar Bcc, 1924, páginas 510-511.

ción, ni en su conjunto ni en las formas sociales inferiores. El cristiano se salva o se condena en atención a sus virtudes o a sus pecados, sin que al comparecer ante el Juez supremo de las conductas se tengan en cuenta otros méritos que los personales; si hay alguna religión radicalmente individualista lo es la católica, porque el negocio principal del yo, que es el destino trascendental, se ventila según los actos del sujeto, sin consideración a otras actividades, ni siquiera de las de quienes le fueren más allegados.

En Kant, por el contrario, el hombre es fin de sí mismo. No consiste el destino personal en ser medido con las reglas objetivas y externas prescritas por Dios, sino en identificarse con la norma esencial a la especie. El sujeto dador de conductas no es Dios, lo es el hombre; mas no el hombre aislado, sino el hombre en cuanto tipo específico.

No otro sentido tiene la contraposición entre objetividad y subjetividad, eje de la ética kantiana. Cuando Kant habla de subjetividad se refiere al hombre como individuo, cuando habla de objetividad alude a la idea del hombre como parte de la especie y en la medida en que en él se reflejan los ingredientes de la especie. Kant tiene por sujeto de su ética a la especie, proyectada sobre los individuos que la integran; desde el ángulo moral la actividad del sujeto es sencillamente perturbadora. En contraste con la escolástica medieva, aferrada al dualismo creador-criatura, para Kant no hay más que un sujeto de la ética: el hombre entendido como espejo de la conciencia racional de la especie humana entera.

Que la especie, no el hombre, es el sujeto del Universo constituye reiteración obligada en los textos kantianos desde que publica sus notas acerca de *Conjeturas sobre el comienzo de la historia humana* o *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte* en el *Berliner Monatschrift*, correspondiente a enero de 1786 (65). El hombre, como ser racional específico, está allí por encima de los animales y se equipara con el mismo Dios, por más que prudentemente Kant sus-

(65) Recogido en *Werke* I, 269-288.

tituya el vocablo Dios por el mucho más gris, pero no menos claro de los seres racionales, concluyendo que así está «der Mensch in eine Gleichheit mit allen vernünftigen Wesen» (66). Concepto reiterado en la *Kritik der praktischen Vernunft* al sostener que el hombre, y con él toda criatura racional, es fin de sí mismo (67); dato racional que implica la adscripción del hombre a la especie que por antonomasia detenta lo racional en lo físico de tejás para abajo.

Bien lo prueba la segunda proposición de las que Kant expuso por aquellas mismas fechas, cuando en 1784 procuró encerrar en algunas notas su visión de la historia universal. Entre todos los textos kantianos pocos hay, si algún otro, tan vigoroso como éste ni que tan claramente deje inferir los motivos que llevaron a Kant para hacer de la especie, heredera del dualismo Dios-yo, el soporte de la moral.

Es que Kant se hallaba influido por la noción concreta del tiempo como contenido y anhelaba superar en el conjunto de los hombres la limitación del yo. Eliminada la eternidad de Dios por externa y heterónoma, para no hundirse en la pasajera temporalidad del yo, deseo de hallar «lo eterno» que desde sus comentarios a Schulz en 1783 consideraba nota esencial de lo ético, hubo de hacer eterna a la especie. En la eternidad de la especie desaparecía lo transitorio de los sujetos individuales. Excluido Dios de la ética, de quedarse con el solo individuo la ética recaería en la empirie de los escépticos que él pretendiera superar. Incapaz de recortar tampoco la moral a lo formal, porque el tiempo ético tiene un contenido de imperativos sobre la conducta a fuer de «práctico» que excedía a la estrechez abstracta del formalismo intuitivo de fué el tiempo gnoseológico, solamente la especie humana podía ser sujeto, porque solamente la especie ofrecía en sí, superando la temporalidad vital de los individuos que la integran, un soporte eterno para este tiempo eterno que es el tiempo propio del deber ético, por definición para Kant tiempo de aplicación universal.

(66) *Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte*, 276-277.

(67) *Kritik der praktischen Vernunft*, 212.

Fué el tiempo, la nueva acepción del tiempo, lo que dotó a la noción de especie, por Kant tomada a la letra de la biología, de un alcance moral y racional. Y lo importante de este texto de las *Ideas* es que en él aparecen patentes estos móviles del tránsito filosófico, dando meridianas las líneas del transido ideológico la consideración del hombre como único ser racional sobre la tierra; la ilimitabilidad en general (y por ende, también ilimitación temporal) de la razón; que la razón es el solo instrumento permanente capaz de superar las pasajeras atracciones de los instintos; que la vida breve de los humanos es plazo tan breve como para incapacitar a los sujetos individuales de razón para servir de sostén a las exigencias eternas del deber moral; y cómo en la semilla de la especie, en consecuencia, se habrá de buscar el único asidero adecuado donde anclar la rigidez eterna de las leyes éticas.

Baste leerlo: «*Am Menschen (als dem einzigen vernünftigen Geschöpf auf Erden), sollten sich diejenigen Naturanlagen, die auf den Gebrauch seiner Vernunft abgezielt sind, nur in der Gattung, nicht aber in Individuum vollständig entwickeln* (68). Die Vernunft in einem Geschöpfe ist ein Vermögen, die Regeln und Absichten des Gebrauchs aller seiner Kräfte weit über den Naturinstinkt zu erweitern, und kennt keine Grenzen ihrer Entwürfe. Sie wirkt aber selbst nicht instinktmässig, sondern bedarf Versuche, Übung und Unterrichts, um von einer Stufe der Einsicht zur andern allmählig fortzuschreiten. Daher würde ein jeder Mensch unmässig lange leben müssen, um zu lernen, wie er von allen seinen Naturanlagen einen vollständigen Gebrauch machen solle: oder, wenn die Natur seine Lebensfrist nur kurz angesetzt hat (wie es wirklich geschehen ist), so bedarf sie einer vielleicht unabsehlichen Reihe von Zeugungen, deren eine der andern ihre Aufklärung überliefert, um endlich ihre Keime in unserer Gattung zu derjenigen Stufe der Entwicklung zu trei-

(68) *Kritik der praktischen Vernunft*, en *Werke* V, 103-304. Cita a la pág. 212.

ben, welche ihrer Absicht vollständig angemessen ist» (69).

Así sube Kant desde la biología a la moral utilizando la idea del tiempo concreto y con contenido, pues bien se ve cómo es la serie de generaciones y la semilla de la carne la que asegura la perennidad sobre la corta vida de los sujetos, satisfaciendo las exigencias éticas de eternidad.

Para corroborar esta apreciación bueno será añadir algunos textos en los que se verá cómo es el tiempo, la perentoriedad de un tiempo concreto y activo, lo que produce la nueva moral de Kant.

El imperativo categórico en que plasma la moral consiste en hacer del contenido temporal de la subjetividad racional puramente autónoma una regla eternamente válida; en terminología kantiana transformar la máxima subjetiva en ley objetiva. Tal se dice en el segundo trozo de la *Fundamentación de una metafísica de las costumbres* (70). En 1786, al formularlo en los siguientes términos: «Handle nach Maximen, die sich selbst zugleich als allgemeine Naturgesetze zum Gegenstande haben können» (71); y se repite en el párrafo séptimo de la primera parte del libro primero de la *Crítica de la razón práctica*: «Handle so, dass die Maxime reines Willens jeder Zeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne» (72).

En cuyas definiciones las palabras decisivas son respectivamente las de «zugleich» y «jederzeit zugleich», porque definen el tránsito desde la temporalidad subjetiva de la máxima individual a la objetividad repleta de contenido del tiempo eterno de la ley ética. Ley que ahora vale para siempre, tiempo que se hace eterno y que al ser tal no es más que la razón individual reflejando la razón universal para dar vigencia eterna a lo que era breve plazo de vida. Toda la ética kantiana, con su nueva determinación de sujeto mo-

(69) *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*. En *Werke* I, 269-288. Cita en pág. 225.

(70) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. En *Werke* V, 7-101.

(71) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 69.

(72) *Kritik der praktischen Vernunft*, 141.

ral, no es más que la eternización de la subjetividad racional, no es más que esta subjetividad eternizada en lo objetivo, no es más que un tiempo lleno de todos los contenidos concretos del yo que en su eterna perennidad ha objetivado.

Parece ser con lo dicho que se da objetividad a algo subjetivo y, por tanto a algo empírico. Para precaverse de ese peligro Kant ha formulado con el máximo cuidado posible su teoría de la autonomía de la voluntad, a fin de asegurar a la razón individualmente determinante de cada voluntad libre una depuración que evite penetren en ella factores empíricos extraños a la pureza de la razón autolegisladora, esos elementos del individuo que hubieran empañado la realidad de la especie que anida en la hondura callada de cada yo.

Para evitar que la objetivación eternizadora sea una experiencia generalizada, Kant hace de las normas éticas leyes dictadas *a priori* por la razón. «Die Belehrung in ihren Gesetzen ist nicht aus der Beobachtung seiner selbst und der Tierheit in ihm, nicht aus der Wahrnehmung des Weltlaufs geschöpft, von dem, was geschieht und wie gehandelt wird (obgleich das deutsche Wort *Sitten* eben so wie das lateinische *mores* zur Manieren und Lebensart bedeutet), sondern die Vernunft gebietet, wie gehandelt werden soll, wenn gleich noch kein Beispiel angetroffen würde» (73).

Pero con ello no ha hecho más que echar otra vez mano del tiempo, cuya nota de eternidad ha transferido desde el final de la exposición al principio. El contenido de la ética objetividad en eterna universalidad práctica es ahora dictado de la razón legisladora también universal y eternamente. Lo mismo que los otros aspectos de la ética kantiana la autonomía de la voluntad es un replanteo de la característica de eternidad que se adjudica a este tiempo activo, concreto y pleno de sentido.

La quiebra está en que, pese a la eternidad de la razón autolegisladora y a la universalidad eterna de la especie humana a quien se aplica, esa ley moral pasa por el tamiz de

(73) *Die Metaphysik der Sitten*. En *Werke* V, 305-551. Cita en página 319.

los yos individuales y corre el peligro de contaminarse de heteronomías. Kant juzga haber rehuído ese peligro y piensa haber salvado la objetividad del difícil paraje de los yos. Todo el párrafo octavo del primer capítulo del primer libro de la parte primera de la *Crítica de la razón práctica* es un brillante y afanoso intento de superar tamaño grande obstáculo. Para lo cual apela a la razón, instrumento bastante para eliminar los apetitos, según creía ya en las *Conjeturas* (74) y reitera luego en la *Crítica* (75) y en los *Fundamentos para una metafísica de las costumbres* (76). Pero tal argumento sería eficaz si la razón jugara con aquel mismo tiempo formal y vacío que operaba en la gnoseología. Lo peor es que ahora la razón se refleja en una voluntad libre que en su libertad cuaja en reglas positivas, o sea en imperativos repletos de dictados para la conducta: «diese eigene Gesetzgebung aber der reinen und als solche praktischen Vernunft ist Freiheit im positiven Verstande» (77).

Cabe preguntarse ahora hasta qué linde será hacedero confiar que en ese arriesgado pase por la subjetividad de los yos individuales no se entenebrezca la eternidad apriorística de las leyes morales y no se confundan con la subjetividad del yo. Reapareciendo aquí la sombra de Rousseau con una fuerza que resulta irresistible.

Porque sin duda queda claro que la ética kantiana nada tiene de común con el sentimiento entendido al uso de un Hutcheson o de un Shaftesbury; mas el cotejo con Rousseau resulta inevitable, y en verdad que de él aparece bien patente que esta concepción kantiana de la moral objetivada en lo común no pasa de transposición de la distinción rousseauiana entre el individuo y el sujeto que forma parte de la voluntad general. Los textos aducidos por Paul Janet son, a mi juicio, convincentes (78).

(74) *Mutmasslicher Anfang*, 277.

(75) *Kritik der reinen Vernunft*, 144-145.

(76) *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 36-37.

(77) *Kritik der praktischen Vernunft*, 145.

(78) PAUL JANET: *Historia de la ciencia política en sus relaciones con la moral*. Madrid. Daniel Jorro II, 1910, 574, nota.

Está en Rousseau la contraposición entre voluntad del yo y voluntad de la especie en el yo, con la diferencia de que el ginebrino califica de voluntad general a la segunda mientras que Kant la denomina por ley ética: *chaque individu peut* —se lee en el capítulo VII del primer libro del *Du contrat social ou principes du droit politique*— *comme homme, avoir une volonté particulière contraire ou dissemblable à la volonté générale qu'il a comme citoyen*» (79).

Está en Rousseau la estimación de que la voluntad racional de la especie objetivada en el yo es siempre justa, la justicia misma; bien que con la misma divergencia terminológica entre voluntad general y ley moral a que acabo de referirme: «la volonté générale —consta en el capítulo III del segundo libro del *Du contrat social*— *est toujours droit*» (80).

Y está también en Rousseau, por último, la pretensión de depurar a esa voluntad racional de la especie objetivada en el yo de cualquier ingrediente subjetivo, extraño a ella en el vocabulario de Rousseau, heterónimo en el que emplea Kant. En el capítulo IV del mismo libro II del *Contrato* se escribe «que la volonté générale, pour être vraiment telle, doit l'être dans son objet ainsi que dans son essence: qu'elle doit partir de tous pour s'appliquer à nous: et qu'elle perd sa rectitude naturelle lorsqu'elle tend à quelque objet individuel et déterminé, parce que alors, jugeant de ce qui nous est étranger, nous n'avons aucun vrai principe d'équité qui nous guide» (81).

Sorprendentes coincidencias debidas a que tanto Kant como Rousseau han perseguido igual meta: subir desde la naturaleza a la cultura, desde el reino de los seres al de los fines, desde la consideración de la especie humana como biológica cadena de generaciones a la estima del hombre como ser parte de una sola y eterna especie racionalmente libre.

(79) J. J. ROUSSEAU: *Oeuvres complètes*. París, Santelet Verdière. A. Dupont et Roret, 1826, pág. 326 b.

(80) *Du contrat social*, 328 b.

También en otros sitios. En el capítulo IV, pág. 329, por ejemplo. se repite: «La volonté générale est-elle toujours droite».

(81) *Du contrat social*, 329 a-b.

Lo que sucede es que han procurado el ascenso desde la biología a la ética aferrándose a la razón, e interpretando como moral racional aquello que en grande parte es sentimiento de lo justo. En la terminología hebrea de un Bakya ben Josef ibn Paquda se califica a las leyes morales, no de leyes racionales, sí de leyes del corazón (82). Con razón profunda: siempre quedará en pie al definir esta pura moral racionalmente libre de Kant y de Rousseau, el problema de la posibilidad o imposibilidad de que exista una auténtica autonomía de la voluntad. Porque de contestar negativamente esta pregunta, el edificio pacientemente construido de la *Práctica* se vendría por los suelos y de sus escombros emergería que todos los esfuerzos admirables de Kant no eran otra cosa que haber dado eternidad objetiva a la subjetividad transitoria de las conciencias aisladas. Eternización de lo subjetivo que es la magna tarea de la especulación kantiana en ética y que siempre deja abierta la duda de que el tiempo concreto y universalmente infinito arrastre en la insondabilidad de su cauce oro puro de razón pura o también escorias de sentimientos subjetivos.

En las *Conjeturas* Kant devuelve la pelota a Rousseau, pues al darnos su juicio sobre éste enjuicia a la par su propia obra. Para Kant, Rousseau tiene dos momentos ideológicos. En el primero, centrado en *Sobre el influjo de las ciencias* y en *Sobre la desigualdad entre los hombres* (83), Rousseau contrapone naturaleza y cultura al contemplar a la especie humana como mera entidad física. En el segundo, que cifra en el *Emilio* y en el *Contrato social*, Rousseau

(82) Vide *Hobot ha-lebabot (Deberes de los corazones)*, Vilna, tomo Dijovekago i Chogo, 1903. Dos tomos.

Y sobre el autor mi estudio: *Las doctrinas políticas de Bakya ben Yosef ibn Paquda*. En «Sefarad» VIII (1948), 23-43; y la bibliografía que allí cito.

(83) Tales títulos de KANT: *Über den Einfluss der Wissenschaften* llama a *Discours sur cette question: si le rétablissement des sciences et des arts a contribué à épurer les mœurs. Über die Ungleichheit der Menschen* es sin duda el *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*.

desata el nudo del difícil problema al disputar a los hombres como formando parte de una *sittliche Gattung*, de una especie moral (84).

Es lo mismo que Kant hizo. Pero si la empresa da en formular la visión de los hombres como especie moral, ¿será lícito reducir la moral a la razón pura y a la voluntad autónoma? ¿No sería más verdadero contemplar esa moralidad desde la dimensión total del ser humano? Max Scheler ha respondido hace cuarenta años a estas preguntas en su *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (85). Por mi parte quede en pie la interrogante.

Si quiero hacer notar, pues es lo que me interesa hoy, es la diferencia que escinde esos parejos pasos de Kant y de Rousseau. Mientras Rousseau habla en político, Kant lo hace en filósofo. Al paso que Rousseau prescinde por completo de la consideración del tiempo, Kant la tiene siempre presente. No creo lícito calificar a Kant de plagario, por muchas que sean las coincidencias y mucha su sabida inspiración en el autor del *Émile*, libro que sobre todos le atrajo siempre en sus soledades de solterón. La mayor profundidad de las sistemáticas kantianas, la mayor perfección de sus urdumbres lógicas ha de achacarse a que en él el esfuerzo mental para fundamentar una ética sobre el hombre es al par un sobrehumano afán por eternizar las contingentes individualidades. Que la eternificación universalizadora de la ley moral se consiga o no mediante una depuración de perfecta autonomía o que rasgos heterónomos se cuelen por el conducto del sentimiento a través de la peligrosa estimación inevitable de los yos concretos, en nada empece al acierto de haber planteado las cuestiones sobre los cañamazos de una meditación obsesionante del tiempo. Es que el tiempo como eterna norma que regle el contenido de las conductas era cosa muy distinta del otro tiempo entendido como intuición formal previa de las experiencias gnoseológicas.

10. En política, el tiempo sigue siendo módulo de la

(84) *Mutmasslicher Anfang*. 279.

(85) Cuarta edición Bern, Francke, 1954.

especulación kantiana. La entera teoría del estado suya, es ya la misma de la Ilustración, con lo que confirma las sospechas de que el tiempo concreto llena los vacíos de una supuesta autonomía formal. Muy pronto, al considerar la filosofía de la historia, veremos cómo en ella gana el tiempo dimensiones cargadas de concreción.

Baste ahora entender cómo la política kantiana está amonajada por dos pilares temáticos que hacen referencia al tiempo uno, al comienzo de la doctrina del estado: el contrato social; otro, al final y superando la multiplicidad de estados: la federación mundial para la paz perpetua. Y que en ambos se toma al tiempo con parejo alcance, dícelo que en ambos el tiempo tiene valor de eternidad concreta, es un absoluto permanente y no una fecha, una justificación por sí mismo y no una circunstancia en el porvenir o en el pasado.

En efecto, Kant acepta sin reservas la teoría rousseauiana del contrato social y opina que el origen de las sociedades está en un acuerdo de los hombres. Pero, a disparidad de Rousseau, para Kant el tiempo de semejante pacto originario no es tiempo histórico, sino absoluto. Cuando Rousseau habla del pacto se refiere a una fecha incluida en la historia y comienzo de una historia política; esto es, al tiempo visto desde la subjetividad de los individuos. Baste repasar el capítulo VI del libro I del *Contrato social*: «Le suppose les hommes parvenus á ce point où les obstacles qui nuisent á leur conservation, dans l'état de nature, l'emportent par leur résistance sur les forces que chaque individu peut employer pour se maintenir dans cet état...» (86). El contrato social nace así históricamente en un momento preciso: aquel en que resulte imposible seguir tolerando la situación inherente al estado de naturaleza.

Mientras que Kant da al tiempo un valor eterno de justificación, ya que lo que tiene ante los ojos es al tiempo visto desde la objetividad infinita de la especie humana, esto es, a un tiempo cargado por sí mismo de contenidos. Para

(86) *Du contrat social*. 325 b.

Kant el contrato de fundación u originario, el «ursprünglicher Kontrakt» no es de modo alguno un hecho histórico ni puede ser estimado «keines weges als ein Faktum» encuadrable en los demás hechos hilados en la historia (87); antes por el contrario, vale en cuanto origen intemporal de justificación del estado, o, en palabras de Kant, «ist eine blosse Idee der Vernunft» (88).

La idea de la alianza universal para la paz perpetua es otra idea copiada de Rousseau, quien asimismo la había planeado como una realidad que ya estuvo a punto de cuajar en fechas dadas y que algún día tendrá efectividad en el tiempo. Para Rousseau, lo mismo que el contrato social fué una fecha incierta del pasado, la paz perpetua será una fecha incierta en el futuro; más fechas contables en días, en meses y en años. Aquí, como allá, sigue viendo al tiempo desde la subjetividad del individuo. Por eso en su *Jugement sur la paix perpetuelle* le atribuye a Sully y lo razona en función a la decadencia de la monarquía española (89).

Para Kant la perspectiva es objetiva y usa el tiempo desde la invariabilidad de la especie. Por eso en él la paz perpetua es perpetua fuera de la historia, es un deber y no una idea vacía, un «Pflicht» y «keine leere Idee» (90).

El tiempo manejado por Kant en política es muy otro del que en gnoseología utilizaba; posee contenido propio y se impone absolutamente al hombre por asumir la imperatividad absoluta de la especie entera.

II. En la filosofía de la historia se repiten idénticas valoraciones. Para Kant la meta de la historia reside en la asunción por la especie humana de su realidad de eje de la ética y fin en sí misma; o sea, en la superación de la temporalidad histórica por una estimación de los hechos desde lo absoluto de la especie racional.

(87) *Über den Gemeinspruch; das mag in der theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis*. En *Werke* I, 173-220. Cita a págs. 200-201.

(88) *Über den Gemeinspruch*, 201.

(89) *Jugement sur le paix perpetuelle*. En *Oeuvres*, 391, b.

(90) *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf*. En *Werke* V, 657-711. Cita a la pág. 711.

A ello se debe que la filosofía de la historia culmine para Kant en la religión. Kant no admite que haya un Dios sujeto de la historia, como no admitía a un Dios sujeto de la ética. El solo sujeto es la humanidad y la religión debe caber dentro de los límites de la razón humana, ha de ser una religión filosófica en vez de una religión dogmática, una religión natural en lugar de una creencia revelada. En su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón* (91) nos da Kant su verdadera filosofía de la historia, al hacer de la fe algo humano y al sostener un credo filosófico en el que la creencia sea igual a la ética. Una ética que será, por decirlo con Kühnemann, heroica, trágica y pesimista (92), al adoptar caracteres religiosos.

Era la sublimación del pietismo, si en el ánimo de Kant hubieran sido posibles las sublimidades. Era una ética hecha religión en la razón y era una religión que de la razón nacía. La religión es en la historia para Kant lo que la objetividad de la especie era al individuo en la ética: un tiempo absoluto midiendo y superando los tiempos relativos.

Si Kant hubiera admitido el dualismo Dios-hombre individual, la religión sería un negocio ajeno a la historia, porque en último término se ventilaría fuera del tiempo terreno de los hombres, en la ultrahistoria de los juicios de Dios. Pero como Kant eliminaba los dos polos de Dios y del individuo, hubo de centrar la religión en la especie humana y hacer sujeto nuevo de ella al que ya era sólo sujeto de su ética: el conjunto de los animales racionales.

Mas, eliminar a Dios de la religión, era encerrar su fe en la razón, era racionalizarla. Era excluir todo dogma que de la razón no resulte, sometiendo también la fe a la depuración que caracteriza a las *Críticas*. Y tal es, en efecto, lo que hace, porque tiene buen cuidado de no admitir al cristianismo sino en la medida en que es religión natural no revelada. Cristo, para Kant, no es ni la divinidad, ni el hom-

(91) *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*. En *Werke* VI, 401-634.

(92) EUGEN KÜHNEMANN: *Kant* II. 328.

bre-Dios, ni siquiera el ser histórico; ni el cristianismo es el decálogo ó son los misterios de la fe. Cristo es para Kant mera ética; y el cristianismo es una religión natural, una «*natürliche religion*», cuyo contenido cuaja en «*ein reiner praktischen Begriff*», en concepto puro de la razón (93).

La religión es lo eterno respecto a lo individual de la historia; es el tiempo de la especie respecto al tiempo del individuo; es la razón en sí frente a los sujetos aislados. Es el contrapié necesario que la historia necesita para equilibrar los dos conceptos: subjetivo y objetivo de los tiempos con contenido. Por eso filosofía de la religión y filosofía de la historia vienen a ser para Kant la misma cosa.

Mas era sino del filósofo de las abstracciones y de las depuraciones críticas más exquisitas, que siempre el tiempo subjetivo se mezclara al objetivo y que nunca logre eliminar el residuo relativo en sus elucubraciones más absolutas. Es lo que le acaece en ética al no conseguir soslayar el peligroso tránsito por las subjetividades de los yos, ahora repetido al caer en el yerro de querer encontrar en un tiempo histórico concreto la realización de su ideal absoluto y eterno: la racionalización de la religión.

Pero así sucede, pese al notorio contrasentido, cuando Kant juzga ser su época la edad madura en que el tiempo objetivo se ha hecho tiempo histórico; cuando hace de la *Aufklärung* un contenido absoluto con que medir el curso de los tiempos y cuando contempla en el racionalismo religioso de 1789 la aurora de la humanidad perfecta.

En 1784, en su *Idea para una historia general* ya disputaba al *Iluminismo* como «*ein grosses gut*», como un gran bien del que resultaría el mayor beneficio para los hombres (94). Tan penetrado de esta idea que el mismo año la consagra una monografía especial, a aclarar la pregunta de qué sea la *Aufklärung* (95).

(93) *Die Religion*, 580.

(94) *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerliche Absicht*, 236.

(95) *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung*, en *Werke* I, 161-171.

Siendo nada menos que la independización de la humanidad, que salir de la tutela de los dogmas, de tener el valor de servirse de la propia razón como del factor único para la fe, para la historia, para la moral y para la vida. Es la salida de la historia para entrar en la religión racional, de la esclavitud de los dogmas para subir a la libertad de la razón. No otro sentido tienen las palabras con que comienza su respuesta: «Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbstverschuldeten Unmündigkeit» (96).

Es el punto más alto del constante progreso a que está dada la humanidad en cuanto especie, lo que, comentando a Herder califica de que «die Bestimmung des menschlichen Geschlechts im Ganzen ist unaufhörliches Fortschreiten» (97). Mas un progreso que aquí culmina, en esta sociedad burguesa que es forma suprema de la perfección histórica, como consignará en la *Antropología* (98).

Con lo cual ha traído el tiempo objetivo al subjetivo y ha puesto la perfección de la estirpe humana en un instante de su curso progresivo. Verdad es que con reservas, cual la que anida en la distinción entre ser iluminados y realizar plenamente el iluminismo, que tiene precisión en puntualizar alguna vez (99); pero dejando indecisa la aclaración del tiempo a que se refiera en un dualismo que bien podría merecer las agudas observaciones que en lo tocante a la ética formulara Max Scheler.

Punto más importante de concesión al individuo es el que aparece en la parte final de la *Crítica de la razón prác-*

(96) *Was ist Aufklärung*, 163.

(97) «Rezensionen von J. G. Herders Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit», en *Werke* I, 267.

(98) «In einer bürgerlicher Verfassung, welche der höchste Grad der Steigerung der guten Anlage in der Menschengattung zum Endzweck ihrer Bestimmung ist.»

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, en *Werke* I. 295-537. Cita a pág. 530.

(99) En su *Was ist die Aufklärung*, al escribir: «Wenn denn nun gefragt wird: leebn wir jetzt in einem aufgeklärt Zeitalter? so ist die Antwort: nein, aber wohl in einem Zeitalter der Aufklärung» (página 169).

tica, porque supone buscar un absoluto intemporalmente eterno fuera de la razón de la especie en que había encontrado una religión filosófica con la cual medir la historia.

En efecto, la religión para Kant es pura razón, es el conocimiento de los supuestos mandatos divinos como leyes esenciales que toda voluntad libre se dicta por sí misma (100); incluido el cristianismo, cuyo principio moral se funda en la autonomía de la razón práctica y no en la heteronomía de una voluntad divina, tal cual la definida por la teología (101). Es, al decir de S. Körner, resultado de los poderes creadores del hombre (102); del hombre como especie, bien sabido.

Pero esa religión filosófica no basta, porque Kant ha de admitir que, pese a todos sus raciocinios, el individuo anhela la eternidad para sí mismo y no para su especie. De donde que el yo busque personificar la ética, sin personificarla en la humanidad como Kant hizo. Toda la espléndida construcción de la *Crítica de la razón práctica* queda así al cabo por inútil. Kant ha manejado el tiempo absoluto atribuyéndole a la especie y ha encadenado al individuo en la temporalidad; no otro es el esfuerzo de su obra. Pero al final el yo no se conforma y exige para sí aquel tiempo eterno que Kant le negó a causa de no haber abandonado jamás el concepto biológico de la especie como hilera de generaciones.

Y Kant ha de aceptar las exigencias del sujeto, pero dándolas por absurdas e irrazonables, eliminándolas de la casa de la razón; definiéndolas postulados indemostrables que ha de admitir por fuerza.

Pero entonces, ¿para qué haber hecho de la humanidad el único sujeto del tiempo eterno que es la ética? La *Crítica de la razón práctica* carece de sentido si se admite la an-

(100) «Als wesentlicher Gesetze eines jeden freien Willens für sich selbst», se lee en la *Kritik der praktischen Vernunft*, 264.

(101) «Das christliche Prinzip der Moral selbst doch nicht theologisch (mit Heteronomie), sondern Autonomie der reinen praktischen Vernunft für sich selbst.» *Kritik der praktischen Vernunft*, 263.

(102) S. KÖRNER: *Kant*, Bristol, Penguin Books, 1955, pág. 217.

tinomía de la inmortalidad del alma, dando tiempo eterno al yo. Y que Kant lo acepte como antinomia deshace su equilibrio entre religión e historia, porque trastueca todas las bases de sus razonamientos.

Y, a pesar de ello, está confesado más que escrito en la *Kritik der praktischen Vernunft* este estupendo contrasentido: «Este progreso infinito es, empero, sólo posible bajo el supuesto de una existencia y personalidad duradera en lo infinito del mismo ser racional (que se llama la inmortalidad del alma). Así, pues, el bien supremo es prácticamente sólo posible bajo el supuesto de la inmortalidad del alma; por consiguiente, ésta, como ligada inseparablemente con la ley moral, es un postulado de la razón pura práctica (por lo cual entiendo una proposición teórica, pero no demostrable como tal, en cuanto depende inseparablemente de una ley práctica incondicionadamente válida *a priori*) (103).

He aquí a Kant esclavo de su idea del tiempo con contenido y víctima de no haber mantenido el formalismo temporal de su *Crítica de la razón pura*. Héle aquí dando entrada, siquiera antinómicamente, a temas irracionales en su ética. Aquí está dando valor absoluto al tiempo relativo del individuo, esto es, negando la autonomía de la voluntad que tanto empeño tuvo en demostrar. Lo irracional y lo subjetivo del ansia de inmortalidad individual ha vencido al deseo de una ética racionalmente depurada de personales pretensiones. El yo es eterno en su deseo y este deseo se recoge en

(103) *Kritik der praktischen Vernunft*, 255: «Dieser unendlichen Progressus ist aber nur unter Voraussetzung einer in uns Unendliche fortdauernden Existenz und Persönlichkeit desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt) möglich. Also ist das höchste Gut praktisch nur unter der Voraussetzung der Unsterblichkeit der Seele möglich, mithin diese, als unzertrennlich mit dem moralischen Gesetz verbunden, ein Postulat der reinen praktischen Vernunft (worunter ich einen Theoretischen, als solchen aber nicht erweislichen Satz verstehe, so fern er einem *a priori* unbedingt geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt.)»

En el texto doy la traducción de E. MIÑANA Y VILAGRANA Y MANUEL G. MORENTE en su versión de la *Crítica de la razón práctica*. Madrid. Victoriano Suárez. 1913. págs. 231-232.

la ética como postulado a la par necesario e indemostrable, irracional y concluyente. La historia es religión en vez de ser presupuesto para una perfección en la que la religión filosófica se realice. Kant está derrotado por el tiempo subjetivo al no haber conseguido subordinarle al absoluto y al haber concluído por admitirle para hontanar de éste.

Asimismo se hace Kant exponente de la mentalidad de su hora: nueva concesión al tiempo subjetivo. Bien lo han visto los críticos que han hecho de él el pensador burgués por excelencia y de su filosofía la expresión de un momento histórico. Tales Lucien Goldmann (104), David Baumgardt (105), W. Klinke (106), Wilhelm Loew al cotejarle con Schopenhauer (107), Cesare Luporini (108), Karl Vorländer al compararle con Schiller o con Goethe (109), Roger Doval al justificar su visión esquemática (110), Giovanni Papini con su inimitable poderío de retratista (111), Oswald Külpe (112), José Fuentes Mares (113), Georg Simmel (114), Werner Haen-

(104) L. GOLDMANN: Op. cit., 4.

(105) En la filosofía como posibilidad. Vide su *Das Möglichkeitsproblem der Kritik der reinen Vernunft, den modernen Phänomenologie und der Gegenstandstheorie*. Berlin, Reuther und Reichard, 1920.

(106) W. KLINKE: *Spelenderwijs Kant*. Amsterdam, H. J. W. Becht, s. d., pág 79. (Versión holandesa del *Kant für jedermann*.)

(107) WILHELM LOEW: *Das Grundproblem des Ethik Schleiermachers in seiner Beziehung zu Kants Ethik*. Berlin, Reuther und Reichard, 1914. Matizando los respectivos conceptos de la personalidad, en pág. 117.

(108) CESARE LUPORINI: «Kant e il moralismo moderno», en *Filosofi vecchi e nuovi*, Firenze, G. C. Sansoni, 1947, pág. 116.

(109) KARL VORLÄNDER: *Kant-Schiller-Goethe*, Leipzig, Félix Meiner, 1922, en muchos lugares.

(110) ROGER DAVAL: *La metaphysique du Kant*. Paris. Prensas universitaires, 1951. Sobre todo a las págs. 3-8.

(111) «Kant é un borghese, cioè uomo piccolo, mediocre, prudente, poco amante di avventure e di estetica», escribe en *Il crepuscolo dei filosofi*, Firenze, Vallecchi, 1942, pág. 22.

(112) Para quien representa el auténtico liberalismo. Vide *Kant*. Barcelona, Labor, 1929, pág. 177.

(113) Quien le hace padre del estado de Derecho en varias páginas de su *Kant y la evolución de la conciencia socio-política moderna*. Méxicl Stylo, 1946, págs. 186, 219, 220 y 224.

(114) Para quien encarna el subjetivismo moderno. Vide *Kant und*

sel al presentarle por apologista de la Revolución francesa de 1789 (115), Friedrich Jodl (116) y otros cien, que es inútil relatar sin contar la conocida actitud despectiva con que Federico Nietzsche despreciaba a este burgués con ética de esclavos (117). Kant, que aspiraba a que su pensamiento vadiese por expresión de lo absoluto, es mirado como portavoz de un período de la historia. En el juicio de los demás está clasificado con criterios de relativismo.

12. Con la filosofía del Derecho el río de la moral tiene un álveo por donde discurrir entre los hombres. Se vuelve en el Derecho a entender formalmente al tiempo como un cauce vacío. Igual que en la gnoseología; la diferencia está en que en la *Crítica de la razón pura* el tiempo formal se llenaba con las experiencias y en la filosofía del Derecho el tiempo se llena con contenidos de moral.

En efecto, para Kant el Derecho es mera forma de coexistencia: es la desnuda posibilidad de que la libertad de cada cual (o sea, la moralidad) pueda ejercerse sin choques con los demás; es la hueca coyuntura de que las morales de contenido coincidan. Baste leer el texto de la ley universal del Derecho: una acción es recta en sentido jurídico cuando por sí o por su máxima puede coexistir el albedrío de cada uno con el de los demás según una ley general. «Eine jede Handlung ist *recht*, die oder nach deren Maxime die Freiheit der Willkür eines jeden mit jedermanns Freiheit nach einen allgemeinen Gesetze zusammen bestehen kann» (118).

El Derecho es un orden de coexistencia aquí y ahora. El tiempo tiene un sentido vacío, es un tiempo sin contenido

Goethe. *Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*, Leipzig, Kurt Wolff, s. a., pág. 11.

(115) WERNER KAENSEL: *Kants Lehre vom Widerstandsrecht. Ein Beitrag zur Systematik der kantischen Rechtsphilosophie*, Berlin, Rolf Heise, 1926, pág. 61.

(116) FRIEDRICH JODL: *Historia de la filosofía moderna*, Buenos Aires, Losada, 1957, pág. 457.

(117) Sobre las opiniones de Nietzsche acerca de Kant, OTTO ACKERMANN: *Kant in Urteil Nietzsches*, Tübingen, Mohr, 1939. Completo y agudo análisis de contraposición humana y crítica.

(118) *Die Metaphysik der Sitten*, 335.

propio, el instante que, al nacer, muere fugazmente en su paso. Mientras la ley ética es eterna, con universalidad absoluta, el Derecho es las vías actuales por donde discurre. La moral es de siempre, el Derecho es el ahora. La moral es la conformidad consciente con la ley ética según móviles racionales; el Derecho, la obediencia a unas reglas de convivir sin tener en cuenta los motivos (119). La moralidad rige siempre, al paso que la legalidad es el equilibrio presente de los albedríos morales de los hombres. Al variar de contenido propio la ley ética, Kant da en un derecho donde la mecánica casual reina y muda a cada paso.

Por eso la justificación del Derecho está en el rigor con que se nos impone; Kant ha hecho de la coacción un signo del Derecho, porque de faltar la coacción nada garantizaría el equilibrio formal y mecánico de los libres albedríos. La temporalidad subjetiva de los individuos en vista a la moral objetiva y eterna de la especie tiene un *nunc* en que coexisten, sin perder nunca la referencia a la objetividad: tal es el Derecho, el ahora formal de la ley práctica.

Existe la coacción para imponer ahora el respeto al siempre; en palabras de Kant, para conformar la libertad temporal de cada uno con la ley eterna ética (120). Es que el Derecho es para Kant el procedimiento formal que hace posible engarzar el tiempo transitorio subjetivo con la eternidad absoluta del deber moral, cuyo sujeto es la especie. El Derecho es el tiempo como formalismo de la práctica. Como señala Werner Haensel, el Derecho se agota en la sujeción del yo a la norma, pues la legalidad se reduce a preparar la posibilidad para las acciones éticas (121); y en él, cual señaló

(119) *Die Metaphysik der Sitten*, 322.

(120) *Die Metaphysik der Sitten*, 337.

Posición antigua en Kant. Haciendo la recensión en 1785 del *Versuch über den Grundsatz des Naturrechts*, de GOTTLIEB HUFELAND (Leipzig, S. J., Göschen, 1785), reducía KANT toda la problemática jurídica a averiguar las condiciones en que la coacción pueda ejercerse: «Die Frage ist hier nur, unter welchen Bedingungen ich den Zwang ausüben könne», *Werke* V, 744-745.

(121) WERNER HAENSEL: *Op. cit.*, 34.

Joham Eduard Erdmann, la justicia está en la forma actual (122).

La actitud de respeto con que Kant inclina la frente delante de un tirano, que culmina en negar doctrinalmente el derecho de resistencia (123) y de la que dió ejemplo en su humillante carta de 14 de octubre de 1794 al rey Federico Guillermo (124), comprueban la índole moral, transitoria y formalista de su concepción del Derecho.

El tiempo, que fué forma vacía en gnoseología y que adquirió propios contenidos en la ética, vuelve a ser forma vacía en el Derecho.

FRANCISCO ELÍAS DE TEJADA

Catedrático de Filosofía del Derecho
de la Universidad de Sevilla

(122) JOHANN EDUARD ERDMANN: *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*. Edición de Hermann Glockner. Stuttgart, Fr., Frommann, 1931, pág. 181.

(123) Véase el excelente estudio de W. HAENSEL, páginas 68-73, especialmente la crítica del oportunismo que suponía HERMANN COHEN en la actitud de Kant.

(124) KUNO FISCHER: *Immanuel Kant und seine Lehre*, I, 100-101.