

rio de virtud, pero no un criterio suficiente. Para obtener un criterio *suficiente*, tendríamos que abandonar el punto de vista puramente formal de Kant y tener en cuenta los efectos de las acciones. Kant asevera enfáticamente, sin embargo, que la virtud no depende del resultado deseado de una acción, sino sólo del principio que la informa; si esto se admite, no hay posibilidad de nada más concreto que esta máxima.

Kant sostiene, aunque su principio no parece implicar esta consecuencia, que deberíamos actuar de tal modo que consideráramos a cada hombre como un fin en sí mismo. Esto puede considerarse como una forma abstracta de la doctrina de los derechos del hombre, y está expuesto a las mismas objeciones. Si es tomado en serio, sería imposible llegar a una decisión dondequiera que se hallen en pugna los intereses de dos personas. Las dificultades son particularmente obvias en filosofía política, que requiere algún principio, tal como la preferencia por la mayoría, por el cual los intereses de algunos pueden, cuando sea necesario, ser sacrificados a los de otros. Si ha de haber alguna moral de gobierno, el fin de éste tiene que ser uno, y el único fin compatible con la justicia es el bien de la comunidad. Sin embargo, es posible interpretar el principio kantiano como significando, no que cada hombre es un fin absoluto, sino que todos los hombres debían contar igualmente en la determinación de las acciones que afectan a muchos. Interpretando así, puede estimarse que el principio da una base moral a la democracia. Con esta interpretación no queda expuesto a la objeción aludida.

El vigor y frescura de la mente de Kant en su vejez se pueden observar a través de su tratado sobre *La paz perpetua* (1795). En esta obra aboga por una federación de Estados libres, unidos por un convenio que prohíba la guerra. Dice que la razón condena la guerra con todas sus fuerzas, y que la guerra sólo puede evitarse con un gobierno internacional. La constitución política de los Estados componentes debía ser, dice, la «republicana», pero define esta palabra como la forma en que el ejecutivo y el legislativo están separados. No quiere decir que no debía haber ningún rey; en efecto, afirma que es más fácil lograr un gobierno perfecto bajo una monarquía. Como escribe bajo la impresión del Reinado del Terror, recela de la democracia; dice que ésta es por necesidad un despotismo, puesto que establece un poder ejecutivo. «El llamado *todo el pueblo* que lleva a cabo sus medidas no es realmente todo el pueblo, sino sólo una mayoría: de modo que

aquí la voluntad universal está en contradicción consigo misma y con el principio de libertad». La fraseología muestra la influencia de Rousseau, pero la importante idea de una federación mundial como medio de asegurar la paz no deriva de Rousseau.

A partir de 1933, este tratado ha sido el motivo de que Kant haya caído en desgracia en su país.

c) LA TEORÍA DE KANT DEL ESPACIO Y EL TIEMPO

La parte más importante de *La crítica de la razón pura* es la doctrina del espacio y del tiempo. En este apartado me propongo hacer un examen crítico de esta doctrina.

Explicar con claridad la doctrina kantiana del espacio y el tiempo no es cosa fácil, porque la misma teoría no es clara. Ésta aparece expuesta en *La crítica de la razón pura* y en los *Prolegómenos*; la segunda exposición es más fácil, pero es menos completa que la de la *Crítica*. Trataré primero de exponer la teoría, haciéndolo lo mejor que pueda; sólo después de hacerlo intentaré la crítica.

Kant sostiene que los objetos inmediatos de la percepción se deben en parte a las cosas exteriores y en parte a nuestro propio aparato receptor. Locke había acostumbrado al mundo a la idea de que las cualidades secundarias — colores, sonidos, sabores, etcétera — son subjetivas y que no pertenecen al objeto tal como es en sí mismo. Kant, como Berkeley y Hume, aunque no totalmente del mismo modo, va más allá y hace también subjetivas las cualidades primarias. Kant no pone en duda muchas veces que nuestras sensaciones tengan causas, que él llama «cosas en sí mismas» o *noumena*. Lo que aparece en la percepción, que él llama un «fenómeno», consta de dos partes: la debida al objeto, que llama «sensación», y la debida a nuestro aparato subjetivo, que, según dice, hace que lo múltiple se ordene en ciertas relaciones. Esta última parte la llama la *forma* del fenómeno. Esta parte no es la sensación y, por tanto, no depende del accidente del contorno; es siempre la misma, puesto que la llevamos con nosotros, y está *a priori* en el sentido, sin depender de la experiencia. Una forma pura de sensibilidad es llamada una «intuición pura» (*Anschauung*); hay dos formas de esta clase, el espacio y el tiempo, una para el sentido exterior y una para el interior.

Para probar que el espacio y el tiempo son formas *a priori*, tiene Kant dos clases de argumentos: una, metafísica; otra, epistemológica o, según la llama él, transcendental. Los argumentos de

la primera clase los toma directamente de la naturaleza del espacio y del tiempo; los de la segunda, indirectamente de la posibilidad de la matemática pura. Los argumentos relativos al espacio se dan con más plenitud que los del tiempo, porque se piensa que los segundos son esencialmente lo mismo que los primeros.

En lo que se refiere al espacio, los argumentos metafísicos son cuatro.

1) El espacio no es un concepto empírico, abstraído de las experiencias externas, pues el espacio es presupuesto al referir las sensaciones a algo *externo*, y la experiencia externa es sólo posible mediante la presentación del espacio.

2) El espacio es una presentación necesaria *a priori*, que está debajo de todas las percepciones externas; pues no podemos imaginar que no haya espacio, aunque podemos imaginar que no haya nada en el espacio.

3) El espacio no es un concepto discursivo o general de las relaciones de las cosas en general, pues hay solamente *un* espacio, del cual son partes, no casos, lo que llamamos «espacios».

4) El espacio se presenta como una magnitud infinita *dada*, que contiene dentro de sí todas las partes del espacio; esta relación es diferente de la de un concepto con sus casos, y, por consiguiente, el espacio no es un concepto sino una *Anschauung*.

El argumento transcendental referente al espacio es derivado de la geometría. Kant sostiene que la geometría euclidiana es conocida *a priori*, aunque es sintética, es decir, no deducible de la lógica sola. Las pruebas geométricas, piensa él, dependen de las figuras; podemos *ver*, por ejemplo, que, dadas dos líneas rectas que se cortan perpendicularmente por su punto de intersección, sólo puede trazarse una recta perpendicular a ambas. Este conocimiento — piensa Kant — no está deducido de la experiencia. Pero el único modo en que mi intuición puede anticipar lo que se hallará en el objeto es si contiene solamente la forma de mi sensibilidad, antecediendo en mi subjetividad a todas las impresiones reales. Los objetos de los sentidos tienen que obedecer a la geometría, porque la geometría está relacionada con nuestras formas de percibir y, por lo tanto, no podemos percibir de otra manera. Esto explica porqué la geometría, aunque sintética, es *a priori* y apodíctica.

Los argumentos relativos al tiempo son en esencia los mismos, excepto que la aritmética sustituye a la geometría con la suposición de que el contar emplea el tiempo.

Examinemos ahora los argumentos uno a uno.

El primero de los argumentos metafísicos relativos al espacio dice: «El espacio no es un concepto empírico abstraído de experiencias externas. Pues, con el fin de que ciertas sensaciones puedan ser referidas a algo fuera de mí [es decir, a algo que se halla en una posición en el espacio distinta de la en que yo me encuentro], y, además, con el fin de que yo pueda percibir las como aparte y al lado unas de otras, y no como meramente distintas, sino en lugares diferentes, la presentación del espacio tiene que dar ya el fundamento [*zum Grande liegen*]». Por lo tanto, la experiencia externa es sólo posible por medio de la presentación del espacio.

La frase «fuera de mí [es decir, en un lugar diferente de aquel en que yo me encuentro]» es una frase difícil. Como cosa — en sí —, no estoy en ninguna parte, y nada está especialmente fuera de mí; es solamente mi cuerpo como fenómeno lo que puede aludirse con ello. Así, todo lo que está realmente implicado viene en la segunda parte de la frase, es decir, que yo percibo diferentes objetos como situados en sitios distintos. La imagen que surge en nuestra mente es la de un encargado de un guardarropa que cuelga diferentes prendas en ganchos distintos; los ganchos tienen que existir ya, pero la subjetividad del encargado ordena las prendas.

Hay aquí, como en toda la teoría kantiana de la subjetividad de espacio y tiempo, una dificultad que él parece no haber sentido nunca. ¿Qué me induce a mí a ordenar los objetos de la percepción tal como lo hago y no de otro modo? ¿Por qué, por ejemplo, veo siempre los ojos de las personas por encima de sus bocas y no por debajo? Según Kant, los ojos y la boca existen como cosas en sí y producen mis perceptos separados, pero nada en ellas corresponde a la ordenación espacial que existe en mi percepción. Contrastemos con esto la teoría física de los colores. No suponemos que en la materia hay colores en el sentido en que nuestros perceptos tienen colores, sino que creemos que los diferentes colores corresponden a diferentes longitudes de onda. Como las ondas, sin embargo, implican espacio y tiempo, no puede haber, para Kant, ondas en las causas de nuestros perceptos. Si, por otra parte, el espacio y el tiempo de nuestros perceptos tienen contrapartidas en el mundo de la materia, como supone la física, entonces la geometría es aplicable a estas contrapartidas, y los argumentos de Kant fallan. Kant sostiene que la mente ordena la materia prima de la sensación, pero nunca

cree necesario decir por qué la ordena como lo hace, y no de otro modo.

Respecto al tiempo, esta dificultad es aun mayor, debido a la intrusión de la causalidad. Yo percibo el relámpago antes de percibir el trueno; una cosa—en—sí A motiva mi percepción del relámpago y otra cosa en sí B motiva mi percepción del trueno. Pero A no fué anterior a B, puesto que el tiempo existe solamente en las relaciones de perceptos. ¿Por qué, entonces, las dos cosas intemporales A y B producen efectos en tiempos distintos? Esto tiene que ser totalmente arbitrario si Kant tiene razón, y no debe haber ninguna relación entre A y B correspondiente al hecho de que el percepto motivado por A es anterior al motivado por B.

El segundo argumento metafísico mantiene que es posible imaginar un espacio sin nada, pero imposible imaginar la inexistencia del espacio. Me parece que no puede basarse ningún argumento serio en lo que podemos o no podemos imaginar; pero yo negaría enérgicamente que podemos imaginar el espacio sin nada en él. Podemos imaginarnos mirando al cielo en una noche oscura nubosa, pero entonces uno mismo está en el espacio e imagina las nubes que no puede ver. El espacio de Kant, como señalaba Vaihinger, es absoluto, como el de Newton, y no meramente un sistema de relaciones. Pero no veo cómo puede imaginarse el espacio vacío absoluto.

El tercer argumento metafísico dice: «El espacio no es un concepto discursivo o, según se dice, un concepto general de las relaciones de cosas en general, sino una intuición pura. Pues, en primer lugar, podemos solamente imaginar [*sich vorstellen*] un solo espacio, y si hablamos de «espacios» queremos solamente decir partes de uno y el mismo espacio único. Y estas partes no pueden preceder al todo como partes suyas..., sino solamente pueden ser pensadas como *en él*. Éste [espacio] es esencialmente único; lo múltiple en él se apoya solamente en limitaciones». De esto se concluye que el espacio es una intuición *a priori*.

El quid de este argumento es la negación de pluralidad en el espacio. Lo que llamamos «espacios» no son ni casos del concepto general «un espacio» ni partes de un agregado. No sé del todo cuáles son, según Kant, las posiciones lógicas de éstos, pero en todo caso son lógicamente subsiguientes al espacio. Para los que adoptan, como ocurre prácticamente a todos los modernos, un criterio relacional del espacio, este argumento se hace imposi-

ble de expresar, puesto que ni el «espacio» ni los «espacios» pueden sobrevivir como un sustantivo.

El cuarto argumento metafísico se ocupa principalmente de probar que el espacio es una intuición, no un concepto. Su premisa es que el «espacio es imaginado [o presentado, *vorgestellt*] como una magnitud infinita *dada*». Éste es el criterio que vive en una región llana, como la de Königsberg; no me imagino cómo podría adoptarla un habitante de un valle alpino. Es difícil de ver cómo algo infinito puede ser «dado». Yo hubiera creído obvio que la parte del espacio que es dada es aquella poblada de objetos de percepción, y que respecto a las otras partes sólo tenemos un sentimiento de posibilidad de movimiento. Si un argumento tan vulgar pudiera ser incluido aquí, lo que los astrónomos modernos sostienen no es, en efecto, infinito, sino que da vueltas y vueltas como la superficie del globo.

El argumento transcendental (o epistemológico), que está mejor expuesto en los *Prolegómenos*, es más preciso que los argumentos metafísicos y es también refutable con más precisión. «Geometría», como sabemos ahora, es un nombre que cubre dos estilos diferentes. Por una parte hay la geometría pura, que deduce consecuencias de axiomas, sin inquirir si los axiomas son «verdad»; ésta no contiene nada que no se siga por lógica, y no es «sintética» y no tiene ninguna necesidad de figuras como las que se usan en los textos de geometría. Por otra parte, hay la geometría como una rama de la física, según aparece, por ejemplo, en la teoría general de la relatividad; ésta es una ciencia empírica, en la que los axiomas son deducidos de medidas y se ha visto que difieren de los de Euclides. Así, de las dos clases de geometría una es *a priori* pero no sintética, mientras la otra es sintética pero no *a priori*. Esto deshace el argumento transcendental.

Tratemos de examinar las cuestiones suscitadas por Kant respecto al espacio de una forma más general. Si adoptamos la tesis, que en la física se da por sentada, de que nuestros perceptos tienen causas externas que son (en algún sentido) materiales, nos vemos llevados a la conclusión de que todas las cualidades reales de los perceptos son diferentes de las de sus causas no percibidas, pero que hay una cierta semejanza estructural entre el sistema de perceptos y el sistema de sus causas. Hay, por ejemplo, una correlación entre los colores (según son percibidos) y las longitudes de onda (según son inferidas por los físicos). De modo análogo tiene que haber una correlación entre el espacio como ingre-

diente de los perceptos y el espacio como ingrediente del sistema de las causas no percibidas de los perceptos. Todo esto se basa en la máxima «a igual causa, igual efecto» con su anverso «a diferentes efectos, diferentes causas». De este modo, vergigracia, cuando un percepto visual A aparece a la izquierda de un percepto visual B, debemos suponer que hay alguna relación correspondiente entre la causa de A y la causa de B.

Tenemos, conforme a esta tesis, dos espacios, uno subjetivo y otro objetivo, uno conocido por la experiencia y el otro meramente inferido. Pero no hay ninguna diferencia en este respecto entre el espacio y otros aspectos de la percepción, tales como los colores y sonidos. Todos, en sus formas subjetivas, son conocidos empíricamente; todos, en sus formas objetivas, son inferidos por medio de una máxima relativa a la causalidad. No hay ninguna clase de razón para considerar nuestro conocimiento del espacio como diferente en ningún aspecto de nuestro conocimiento del color, del sonido y del olor.

En relación con el tiempo, la cuestión es diferente, puesto que, si nos adherimos a la creencia en las causas no percibidas de los perceptos, el tiempo objetivo tiene que ser idéntico al tiempo subjetivo. Si no, nos encontramos con las dificultades ya consideradas en relación con el relámpago y el trueno. O tomemos un caso como el siguiente: Oímos hablar a un hombre, le contestamos, y él nos oye. Su hablar y su escuchar nuestra respuesta se hallan, en lo que a nosotros se refiere, en el mundo no percibido; y en ese mundo, la primero precede a lo segundo. Además, su hablar precede a nuestra acción de escuchar en el mundo objetivo de la física; nuestro escuchar precede a nuestra réplica en el mundo subjetivo de los perceptos; y nuestra réplica precede al acto suyo de escuchar en el mundo objetivo de la física. Está claro que la relación «precede» debe ser la misma en todas estas proposiciones. Mientras que hay, por lo tanto, un importante sentido en el que el espacio perceptual es subjetivo, no hay ningún sentido en el que el tiempo perceptual sea subjetivo.

Los argumentos mencionados dan por supuesto, como hace Kant, que los perceptos son causados por «cosas en sí», o, como diríamos, por sucesos del mundo físico. Esta suposición, sin embargo, no es lógicamente necesaria en modo alguno. Si la abandonamos, los perceptos dejan de ser en cualquier sentido importante «subjetivos», puesto que no hay nada con qué contrastarlos.

La «cosa-en-sí» era un elemento pavoroso de la filosofía de

Kant, y fué abandonada por sus inmediatos sucesores, que consiguientemente cayeron en algo muy semejante al solipsismo. Las contradicciones de Kant eran tales como para hacer inevitable que los filósofos que fueran influídos por él se desarrollaran rápidamente en la dirección empírica o en la del absoluto; fué, en efecto, en la segunda dirección en la que se movió la filosofía alemana hasta después de la muerte de Hegel.

El inmediato sucesor de Kant, Fichte (1762-1814), abandonó las «cosas en sí» y llevó el subjetivismo a un extremo que parece casi implicar una especie de locura. Sostiene que el Yo es la única realidad última, y que existe porque se afirma a sí mismo; el no-yo, que tiene una realidad subordinada, existe también porque el Yo lo afirma. Fichte no es importante como filósofo puro, sino como fundador teórico del nacionalismo alemán, con sus *Mensajes a la nación alemana* (1807-8), hechos con la intención de levantar la resistencia alemana contra Napoleón después de la batalla de Jena. El Yo como concepto metafísico fué confundido fácilmente con el Fichte empírico; puesto que el Yo era alemán, se siguió de ello que los alemanes eran superiores a todas las demás naciones. «Tener carácter y ser alemán — dice Fichte — significa indudablemente lo mismo». Sobre esta base, elaboró toda una filosofía de totalitarismo nacionalista que tuvo gran influencia en Alemania.

Su inmediato sucesor, Schelling (1775-1854), era más amable, pero no menos subjetivo. Estuvo estrechamente asociado con los románticos alemanes; filosóficamente, aunque famoso en su tiempo, no es importante. El desarrollo importante de la filosofía de Kant fué el de Hegel.

CAPÍTULO XXI

CORRIENTES DE PENSAMIENTO EN EL SIGLO XIX

La vida intelectual del siglo XIX fué más compleja que la de ninguna época precedente. Esto fué debido a varias causas. Primera: el espacio actuante era mayor que nunca; América y Rusia hicieron aportaciones importantes, y Europa tuvo un conocimiento mayor de las filosofías indias, antiguas y modernas. Segunda: la ciencia, que había sido una fuente principal de novedades desde el siglo XVII, hizo nuevas conquistas, especialmente en geología, biología y química orgánica. Tercera: la producción maquinista alteró profundamente la estructura social y dió a los hombres un