

UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID
FACULTAD DE FILOSOFIA

EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD EN LA FILOSOFÍA CRÍTICA DE KANT.
GÉNESIS, EVOLUCIÓN Y SU REALIZACIÓN EN EL MUNDO

Tesis doctoral presentada por
Encarnación PESQUERO FRANCO
dirigida por el Dr. D. Sergio
RÁBADE ROMEO

Madrid, 1994

ÍNDICE

RELACIÓN DE ABREVIATURAS UTILIZADAS	5
INTRODUCCIÓN	9
I.- LIBERTAD Y RAZÓN PURA	12
I.1.- ANTINOMIAS Y RAZÓN PURA	12
I.1.1.- RAZÓN Y DIALÉCTICA	13
a) Razón e ilusión trascendental	14
b) Razón e ideas	17
c) El uso regulativo de las ideas	21
I.1.2.-EL SISTEMA DE LAS IDEAS COSMOLÓGICAS Y EL CONFLICTO ANTINÓMICO	28
a) Las ideas trascendentales como conceptos cósmicos	31
b) Causas de las que depende el conflicto antinómico	34
c) La solución del conflicto antinómico	36
I.2.- SOBRE LAS ANTINOMIAS DINÁMICAS: GÉNESIS, ESTRUCTURA Y SOLUCIÓN	57
I.2.1.- TERCER CONFLICTO DE LAS IDEAS TRASCENDENTALES: SOBRE LA LIBERTAD Y LA NECESIDAD NATURAL	59
a) Planteamiento y desarrollo de la tesis	59
b) Planteamiento y desarrollo de la antítesis	64
c) La solución a este conflicto: Hacia una posible armonización de la libertad y la necesidad natural	67
I.2.2.- CUARTO CONFLICTO DE LAS IDEAS TRASCENDENTALES: SOBRE LA POSIBILIDAD O IMPOSIBILIDAD DE LA EXISTENCIA DE UN SER NECESARIO	82
a) Planteamiento y desarrollo de la tesis	82
b) Planteamiento y desarrollo de la antítesis	85
c) La solución a este conflicto: La contingencia de los seres naturales es compatible con la hipótesis de la existencia de un ser necesario	87
d) Características de este conflicto. relaciones y diferencias con la tercera antinomia	90

I.3.- LIBERTAD TRASCENDENTAL Y LIBERTAD PRÁCTICA. HACIA UN CANON DE LA RAZÓN	95
I.3.1.- SOBRE LA LIBERTAD TRASCENDENTAL Y LA LIBERTAD PRÁCTICA	96
a) La libertad trascendental	96
b) La libertad práctica	98
c) Relaciones entre la libertad trascendental y la libertad práctica	102
d) El carácter inteligible y el carácter empírico. Su relación con el tema de la libertad en la <u>KrV</u>	109
I.3.2.- SOBRE LA POSIBILIDAD DE UN USO PRÁCTICO DE LA RAZÓN	112
II.- LIBERTAD Y MORALIDAD: SOBRE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA MORAL	131
II.1.- LIBERTAD Y MORALIDAD EN LA <u>GMS</u>	133
II.1.1.- EL ESTABLECIMIENTO DEL PRINCIPIO DE LA MORALIDAD	133
a) El principio de la moralidad: El punto de vista del conocimiento vulgar de la razón	133
b) El principio de la moralidad: De la filosofía moral popular a la filosofía práctica. Las fórmulas del Imperativo Categórico	142
II.1.2.- EL IMPERATIVO CATEGÓRICO Y LA LIBERTAD. LA JUSTIFICACIÓN DEL PRINCIPIO DE LA MORALIDAD EN LA <u>GMS</u>	164
a) La libertad como presuposición necesaria de la voluntad de los seres racionales	166
b) La distinción entre el mundo sensible y el mundo inteligible	171
c) La justificación del Imperativo Categórico	176
II.2.- LIBERTAD Y MORALIDAD EN LA <u>KpV</u>	178
II.2.1.- EL PRINCIPIO DE LA RAZÓN PURA PRÁCTICA. DE LAS RELACIONES ENTRE LEY MORAL Y LIBERTAD EN LA <u>KpV</u>	180
II.2.2.- LA DOCTRINA DEL "FAKTUM" DE RAZÓN. LA FUNDAMENTACIÓN DE LA MORALIDAD EN LA <u>KpV</u>	186
a) La ley moral como "Faktum" de razón	186
b) La deducción de la libertad	191

II.2.3.- EL FUNDAMENTO DE DETERMINACIÓN SUBJETIVA DEL OBRAR MORAL: EL SENTIMIENTO DE RESPETO	201
II.3.- SOBRE LAS LIMITACIONES DE LA VOLUNTAD HUMANA	210
II.3.1.- ANÁLISIS DE LOS CONCEPTOS DE <u>WILLE</u> , <u>WILLKÜR</u> Y <u>GESINNUNG</u>	210
a) La distinción <u>Wille- Willkür</u> y su relación con el tema de la libertad	211
b) El concepto de <u>Gesinnung</u>	219
II.3.2.- VOLUNTAD HUMANA Y MAL RADICAL	230
a) El mal radical: Concepto, características y los distintos grados en la realización de la propensión al mal	230
b) La posibilidad de la conversión	242
III.- MORALIDAD Y FELICIDAD: HACIA LA REALIZACIÓN DEL BIEN SUPREMO	247
III.1.- LA ANTINOMIA PRÁCTICA. SOBRE EL BIEN SUPREMO	251
III.1.1.- PLANTEAMIENTO GENERAL DE LA ANTINOMIA PRÁCTICA	251
a) Análisis del concepto de "bien supremo"	252
b) La conexión virtud-felicidad en la antinomia práctica	254
III.1.2.- SOLUCIÓN A LA ANTINOMIA PRÁCTICA	258
III.1.3.- FUNDAMENTOS DE LA POSIBILIDAD DEL BIEN SUPREMO: LOS POSTULADOS DE LA RAZÓN PURA PRÁCTICA	266
a) La inmortalidad del alma	266
b) La existencia de Dios	267
c) La libertad	276
d) El estatuto epistemológico de los postulados: la fe racional	279
III.2.- LA FINALIDAD COMO CONDICIÓN DE LA POSIBILIDAD DE LA REALIZACIÓN DEL BIEN SUPREMO	284
III.2.1.- EL PRINCIPIO DE FINALIDAD Y EL CONOCIMIENTO PARTICULAR DE LA NATURALEZA	285
III.2.2.- LOS SERES ORGANIZADOS COMO FINES DE LA NATURALEZA	287

III.2.3.- LA ANTINOMIA DEL JUICIO TELEOLÓGICO: MECANICISMO Y FINALIDAD	291
a) La hipótesis de una causa inteligente de la naturaleza	296
b) La solución final a la antinomia. La relación entre los principios mecánicos y teleológicos	299
III.2.4.- SOBRE LAS RELACIONES EXTERNAS DE LOS SERES ORGANIZADOS: LA NATURALEZA COMO SISTEMA TELEOLÓGICO COMPLETO	304
a) El hombre como fin último de la naturaleza	305
b) El hombre como fin final de la creación	308
 III.3.- DE LA CULTURA A LA MORALIDAD: HACIA UNA COMUNIDAD SOCIAL ÉTICA	 311
A.- CULTURA: HACIA UNA SOCIEDAD CIVIL JUSTA	312
III.3.1.- EL PLAN DE LA NATURALEZA Y EL HECHO DEL PROGRESO	312
a) La consideración racional de la Historia	314
b) El antagonismo como motor del progreso histórico	316
III.3.2.- HACIA UNA CONSTITUCIÓN INTERIOR Y EXTERIOR PERFECTA	324
III.3.3.- SIGNOS DEL PROGRESO HISTÓRICO DE LA HUMANIDAD	336
a) Indicios en el pasado del triunfo de la libertad sobre la naturaleza	336
b) Un signo histórico de progreso: La Revolución Francesa	343
B.- MORALIDAD: HACIA UNA COMUNIDAD SOCIAL ÉTICA	347
III.3.4.- LA ILUSTRACIÓN COMO MOTOR DEL PROGRESO MORAL	347
III.3.5.- LA COMUNIDAD SOCIAL ÉTICA COMO REALIZACIÓN DEL BIEN MORAL	353
 CONCLUSIÓN	 366
BIBLIOGRAFIA	371

RELACIÓN DE ABREVIATURAS UTILIZADAS

KrV (A y B)

Kritik der reinen Vernunft. Crítica de la razón pura, prólogo, traducción, notas e índices por P. Ribas, Alfaguara, Madrid, 1978.

Prolegomena

Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. Prolegómenos, trad. de J. Besteiro, Aguilar, B. Aires, 1975.

GMS

Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, trad. de M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1980.

KpV

Kritik der praktischen Vernunft. Crítica de la razón práctica, trad. E. Miñana Villagrasa y M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1975.

KU

Krtik der Urteilskraft. Crítica del Juicio, trad de M. García Morente, Porrúa, México, 1978.

Rel

Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft. La religión dentro de los límites de la sola razón, trad. de J.M. Quintana Cabanas, P.P.U., Barcelona, 1989.

MdS

Die Metaphysik der Sitten. La Metafísica de las Costumbres, trad y notas de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho

O.P.

Übergang den metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft zur Physik. Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física. (Opus postumum), trad. F. Duque, Ed. Nacional, Madrid, 1983.

Idee

Idee zur einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. Ideas para una historia universal en clave cosmopolita, y trad. de C. Roldán Panadero y R. R. Aramayo, Tecnos, Madrid, 1987.

Aufk

Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?. En ¿Qué es Ilustración?, trad. de A. Mestre, Tecnos, Madrid, 1989.

Anfang

Mutmasslicher Anfang der Menschengeschichte. Probable inicio de la historia humana. En Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre filosofía de la historia, trad. de C.Roldán y R.R. Aramayo, Tecnos, Madrid, 1987.

Gemein

Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica, trad. de M.F.Pérez López y R.R. Aramayo, tecnos, Madrid, 1986.

EF

Zum ewigen Frieden. La Paz perpetua, trad. de J. Abellán, Tecnos, 1985.

SF

Der Streit der Fakultäten. El conflicto de las facultades, trad. de E. Taberning, Losada, B. Aires, 1963.

Fortschritte

Welche sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit leibnizens un Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat? ¿Cuáles son los efectivos progresos que la Metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff, trad. de F. Duque, Tecnos, Madrid, 1987.

Das Ende

Das Ende aller Dinge. El fin de todas las cosas. En Filosofía de la Historia, trad. de E. Imaz, F.C.E., México, 1979.

Anthropologie

Anthropologie in pragmatischer Hinsicht. Antropología en sentido pragmático, trad. J. Gaos, Alianza, Madrid, 1991

Pädagogik

Über Pädagogik. Pedagogía, trad. L. Luzuriaga, Akal, Madrid, 1983.

Refl.

Reflexionen zur Moralphilosophie.

INTRODUCCIÓN

Nos vamos a ocupar en este trabajo de investigación del análisis del problema de la libertad en la filosofía crítica de Kant guiados por el interés de descifrar el significado de esa afirmación del prólogo de la KpV que dice que el concepto de libertad constituye la "piedra angular de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso de la especulativa" ¹. Vemos reflejada en ella la importancia que el filósofo alemán da a la dimensión moral del hombre y que se hace explícita al defender la primacía del uso práctico de nuestra razón. Una razón que no es sólo razón teórica, sino que es fundamentalmente razón práctica. Razón interesada de manera muy especial en la resolución de los problemas morales, ya que es en el ámbito de la disposición moral donde el ser humano toma conciencia de sus responsabilidades y se constituye como persona. La libertad, que aparece como problema para la razón teórica, hallará el lugar de su posible realización en el ámbito práctico. Creemos, por tanto, que el examen de este concepto constituye un punto de vista privilegiado desde el que abordar la constitución y el desarrollo de la filosofía crítica, filosofía que se divide en dos partes bien diferenciadas según sus principios: filosofía teórica como filosofía de la naturaleza, y filosofía práctica como filosofía de la libertad. Nuestro trabajo pretende así no sólo analizar la evolución del concepto de libertad, sino enfrentarse a ese otro aspecto fundamental en el planteamiento kantiano, el de la necesaria búsqueda del acuerdo entre la naturaleza y la libertad, en cuanto que ellos son los dos objetos de la legislación de la razón humana y en definitiva, según Kant, de la filosofía.

¹. KpV, p. 12; Ak, V, p. 4

Libertad y moralidad aparecen en la filosofía crítica kantiana como dos conceptos estrechamente relacionados, frente a ellos queda el mundo natural, el mundo regido por la causalidad natural. En la KrV Kant nos presenta, en un primer momento, la libertad y la necesidad natural como conceptos contradictorios que someten a la razón a un conflicto aparentemente irresoluble: el "conflicto antinómico". El propio Kant nos indica la profunda importancia que el descubrimiento de este hecho tuvo en el desarrollo de su pensamiento, hasta el punto de afirmar que fue precisamente ese descubrimiento lo que le hizo abandonar el sueño dogmático e iniciarse en el proyecto crítico. Si al enfrentarse a la idea del mundo como totalidad, la razón es capaz de afirmar igualmente una tesis (la libertad es posible en el mundo) que su contraria (sólo existe la necesidad) no cabe duda de la conveniencia de someter a esta facultad a una profunda revisión. El tema de las antinomias se convierte así en un asunto central del pensamiento crítico. Efectivamente, si el descubrimiento del conflicto antinómico fuerza la necesidad de la crítica, de la solución que podamos darle dependerá el restablecimiento de nuestra confianza en la razón y, por ende, la posibilidad de alcanzar un sistema de la razón como ideal al que aspira la filosofía crítica.

Hemos organizado nuestro trabajo en torno a tres apartados en los que pretendemos comprender el desarrollo del problema de la libertad en el período crítico. Desde el planteamiento del problema en la KrV, donde la posibilidad de pensar la libertad nos abre las puertas del uso práctico de nuestra razón y nos sitúa ante la dimensión moral de nuestra conciencia, pasaremos a ocuparnos a continuación, en un segundo apartado, de la necesidad de fundamentar la moralidad. En la GMS, pero más claramente en la KpV, Kant buscará la manera de llevar a cabo este propósito. Una vez establecida y justificada la validez del principio de la moralidad, tendremos que examinar, y este será el asunto del tercer apartado de nuestro trabajo, cómo la propia ley moral es la que nos impulsa a la realización del objeto de

la razón pura práctica, a la realización del bien supremo. Todo parece indicar además que este concepto, que expresa la conexión entre la virtud y la felicidad, debe realizarse en el mundo. De esta manera, la necesidad de conciliar la libertad con la necesidad natural, que para la razón teórica era mera posibilidad, se convierte posteriormente en un ideal, el del bien supremo, ideal éste último que nuestra razón, como razón práctica, nos impulsa a realizar y cuya realización debemos esforzarnos en perseguir. El análisis del tema de la libertad nos llevará así a entender que este concepto, clave para la comprensión de nuestra dimensión moral, se desarrolla siempre en estrecha relación con la necesidad natural y es que la libertad, no cabe duda, debe siempre realizarse en el mundo.

Conflicto antinómico y evolución del concepto de libertad serán, por tanto, los temas en los que se va a centrar nuestro trabajo. Pero quisiéramos subrayar además que estos temas se desarrollan en íntima relación. La libertad aparece planteada en el seno de la tercera antinomia de la razón pura. Allí se acepta esta idea sólo como un pensamiento posible. Será la filosofía práctica la encargada posteriormente de matizar y especificar la importancia de este concepto. La libertad, como fundamento de la moralidad, se proyectará más allá de ella en la filosofía de la historia y en la filosofía de la religión. Es evidente la inmensa riqueza y la complejidad de este concepto. En torno a él se articulan las preguntas referentes al "¿qué debo hacer?" y "¿qué me cabe esperar?" La moralidad nos conduce al concepto de bien supremo, que nos sitúa ante otro conflicto antinómico: el que surge en el seno de la razón práctica entre la virtud y la felicidad. Y, por último, la posible realización del bien supremo en el mundo nos llevará a plantearnos el tema de la finalidad en la naturaleza. En este caso, la justificación del principio de la facultad de juzgar teleológica se realiza mediante una dialéctica que hace las veces de una deducción. El conflicto antinómico enfrenta ahora al mecanicismo y a la finalidad. Y estos dos últimos conflictos antinómicos, tanto el de la razón práctica como el de la facultad de juzgar teleológica, guardan

a su vez, como veremos, una estrecha relación con la tercera antinomia de la razón pura.

Libertad-necesidad, virtud-felicidad y mecanicismo-finalidad son tres conflictos antinómicos en los que, al margen de sus diferencias, podemos encontrar un interés que los hace coincidir: la necesidad de resolver la cuestión de qué relación puede existir entre el mundo de los fenómenos y lo que está más allá de ellos y constituye la realidad en sí, el noumeno. Creemos que bien puede decirse que estamos ante diversas consideraciones que apuntan todas ellas a un mismo intento último que preocupaba profundamente a Kant: hacer posible la moralización del hombre y del mundo.

I. LIBERTAD Y RAZÓN PURA

I.1.- ANTINOMIAS Y RAZÓN PURA

No cabe duda de que el problema de las antinomias juega un importantísimo papel en el desarrollo del pensamiento crítico kantiano. Ya en los Prolegómenos, dice Kant que nos hallamos ante el fenómeno más notable de nuestra razón, aquél que puede servir a la filosofía para despertar de su adormecimiento dogmático y al estudioso de la misma indicarle los caminos por los que transitar a la hora de buscar los fundamentos últimos de nuestro conocimiento ¹. El dogmatismo es, para el filósofo de Königsberg, el procedimiento dogmático de la razón sin previa crítica de su propia facultad ². Evitarlo es la tarea a la que dedicará todos sus esfuerzos. En ese proceso de "liberación" del dogmatismo parece claro que fue la necesidad de resolver la escandalosa contradicción en la que caía la razón consigo misma al ocuparse de las ideas cosmológicas, es decir, de las antinomias, la que le impulsó a llevar a cabo una crítica de la razón, de sus capacidades y de sus límites. Atendiendo a estas palabras parece claro que intentar clarificar el significado de este "fenómeno de nuestra razón" (Phäemonen der menschlichen Vernunft), nos ayudará a comprender gran parte del sentido de su proyecto filosófico. Desde el prólogo de la edición B de la KrV, se establece la doble utilidad de la crítica. Negativa en cuanto que nos advierte de los riesgos de ir más allá de la experiencia con la razón especulativa. Con ésta sólo somos capaces de alcanzar el conocimiento de una parte de lo real, lo fenoménico. He aquí el valor positivo de la crítica, la razón no puede avanzar sin equivocarse en ese otro ámbito de lo real que está más allá de lo sensible, en el ámbito de lo nouménico. Para acercarnos a lo

¹. Cfr. Kant, I., Prolegomena, § 50, p. 162; Ak., IV, p. 338.

². Cfr. KrV, B XXV.

suprasensible disponemos de otra dimensión de nuestra razón, la razón en su uso práctico: "De ahí que una crítica que restrinja la razón especulativa sea, en tal sentido, **negativa**, pero, a la vez, en la medida en que elimina un obstáculo que reduce su uso práctico o amenaza incluso con suprimirlo, sea realmente de tan **positiva e importante utilidad**" ³. La crítica tendrá un contenido prioritario: señalar los límites de nuestra razón, esto es, hasta dónde puede la razón, en su uso teórico, guiarnos con auténtica seguridad, evitando los equívocos, malentendidos, e incluso, las contradicciones, a la que ella puede abocarnos si obviamos ese hecho. El conflicto antinómico, como veremos inmediatamente, nos mostrará una razón contradictoria, capaz de mantener afirmaciones opuestas, y nos empujará a cuestionarnos cómo esto es posible. Nos mostrará, en definitiva, la necesidad de examinar el valor y el límite de nuestra facultad cognoscitiva, la necesidad misma de la crítica.

I.1.1.- RAZÓN Y DIALÉCTICA EN LA "KrV"

Las antinomias, como el resto de los argumentos dialécticos o sofísticos de nuestra razón, aparecen como un fenómeno natural de la razón humana, en el que ésta cae por sí sola e inevitablemente ⁴. Este fenómeno consiste en provocar una ilusión (Schein), la "ilusión trascendental". Las ilusiones de nuestra razón son errores provocados por la influencia inadvertida de la sensibilidad sobre el entendimiento. Además este es un fenómeno sumamente perjudicial por cuanto nos lleva a tomar por verdadero un conocimiento falso, es decir, nos lleva a confundir la necesidad subjetiva de cierta conexión de los conceptos con la necesidad objetiva de la determinación de las cosas en sí mismas ⁵. En esto consiste la "ilusión trascendental" que nos incita, a pesar de las advertencias de la crítica, a rebasar el uso

³. KrV, BXXV.

⁴. Cfr. KrV, B434.

⁵. Cfr. KrV, A 297

empírico de las categorías, esperando engañosamente que se produzca una ampliación del entendimiento puro que nos lleve más allá de lo sensible. Tal ilusión no es aquella en la que se enreda un ignorante por falta de conocimiento, o un sofista para lograr confundir a gentes sensatas. Es una ilusión natural e inevitable de nuestra razón que no desaparece, dirá Kant, aunque se haya mostrado su nulidad gracias a la crítica trascendental: "Se trata, más bien, de una dialéctica que inhiere de forma inevitable en la razón humana y que, ni siquiera después de descubierto su espejismo, dejará sus pretensiones de engaño ni sus constantes incitaciones a los extravíos momentáneos, los cuales requieren una constante corrección" ⁶. Tal ilusión, que pretende convertir principios puramente subjetivos en principios objetivos de determinación, no desaparecerá jamás y la tarea de la dialéctica trascendental, en cuanto que estudio de esa ilusión, se conformará con detectarla y evitar así que nos engañe. Puesto que parece que la ilusión trascendental es producida por una incorrecta forma de entender los principios, intentaremos ver en qué medida contribuyen al desarrollo de la misma.

a) Razón e ilusión trascendental

La ilusión trascendental, lo veíamos más arriba, es un fenómeno natural de nuestra razón. Estamos obligados, por tanto, a detenernos un momento en el análisis de esta facultad cognoscitiva. La razón es la facultad de los principios (Vermögen der Prinzipien), como el entendimiento es la facultad de las reglas (Vermögen der Regeln) ⁷. Y propiamente hablando, dice Kant, sólo se puede denominar conocimiento por principios a aquél en que conozco lo particular en lo universal. Esto es lo que hace el silogismo: inferir un conocimiento a partir de un principio. Toda inferencia es un razonamiento y éste exige: una proposición que sirve de base, otra que es extraída de ella y, por último,

⁶. KrV, A298/B355.

⁷. Cfr. KrV, A299/B356.

la inferencia misma gracias a la cual la verdad de la última se liga a la verdad de la primera. Un razonamiento, una inferencia es inmediata cuando la conclusión se deriva directamente de la premisa. La inferencia inmediata es propia del entendimiento. Frente a ésta, si para conseguir una conclusión se hacen necesarias dos premisas, estamos ante la inferencia mediata, propia de la razón ⁸. De este modo, en el silogismo mediato, tenemos, en primer lugar, una premisa, la mayor del silogismo, que será la regla, y que será presentada por el entendimiento. En segundo lugar, la premisa menor, en la que subsumimos un conocimiento bajo la condición de la regla. Por último, la conclusión que resultará de la determinación de un conocimiento mediante el predicado de la regla. Kant distingue tres clases de inferencias, según sea el juicio propio de la premisa mayor: silogismo hipotético, categorico y disyuntivo ⁹.

¿Qué consigue la razón al inferir mediatamente? Reducir la variedad del conocimiento del entendimiento a un número menor de principios para lograr "la suprema unidad de los mismos" ¹⁰. Esta actividad difiere esencialmente de la del entendimiento. Este, por medio de las categorías, crea en un juicio una unidad elaborada a partir de lo múltiple dado en la intuición. La razón busca la unidad sometiendo todos los conceptos, y así todos los juicios que sea posible, bajo una regla general. La razón, como facultad de los principios, no se refiere, como el entendimiento, a intuiciones para someterlas a reglas, sino exclusivamente a conceptos y a juicios. La razón se refiere exclusivamente al entendimiento y a sus juicios, no a los objetos ni a su forma de intuirlos ¹¹. La unidad de la razón es esencialmente distinta de la unidad de la experiencia posible, unidad propia del entendimiento: "El que todo cuanto suceda tenga una causa no es

⁸. Cfr. KrV, B360/A304.

⁹. Cfr. KrV, B361.

¹⁰. KrV, A305.

¹¹. Cfr. KrV, A302/B359.

un principio conocido y prescrito por la razón. Es un principio que hace posible la experiencia sin tomar nada de la razón, la cual hubiese sido incapaz, sin esa referencia a la experiencia posible, por simples conceptos, de imponer semejante unidad sintética" ¹². Además, la razón, al proporcionar unidad sistemática a los juicios en un orden silogístico, intenta someter toda premisa mayor bajo una nueva regla en virtud de la cual se sigue esa premisa mayor como conclusión. Intenta hallar una premisa más general para cada uno de los juicios, la última premisa en cada cadena de silogismos, es decir, busca aquello que condiciona todo lo condicionado, busca lo "incondicionado" (Unbedingte). De ahí que el principio general de la razón, en su uso lógico, sea: "encontrar lo incondicionado del conocimiento condicionado del entendimiento, aquello con lo que la unidad de éste queda completa" ¹³. Este principio no puede ser más que una máxima, que intentará reducir a la unidad la diversidad de los conceptos del entendimiento, pero que jamás pretenderá una ampliación de los límites del entendimiento, imponiendo una ley a sus objetos, intentando conocerlos o determinarlos ¹⁴.

En su uso lógico, que es un uso meramente formal, la razón hace abstracción de todo contenido de conocimiento. Cabe suponer, sin embargo, que como ocurría con el entendimiento, exista un uso real, puro de esta facultad, por el que la razón se convierta en el origen de ciertos principios y conceptos que le son propios ¹⁵. Para poder afirmar que existe tal uso puro, habrá que contestar a las siguientes preguntas:

" ¿Podemos aislar a la razón? ¿Sigue siendo ésta, una vez aislada, una fuente específica de conceptos y juicios que surgen exclusivamente de ella y por medio de los cuales se refiere a los objetos? ¿O es una simple facultad subalterna

¹². KrV, A307/B364.

¹³. Ibidem.

¹⁴. Cfr. KrV, A306/B363.

¹⁵. Cfr. KrV, A299/B356.

destinada a conferir cierta forma a unos conocimientos dados, cierta forma que se llama lógica y a través de la cual se subordinan unos a otros los conocimientos del entendimiento, por una parte, y, por otra, las reglas inferiores con respecto a otras superiores (cuya condición abarca en su esfera la condición de las primeras), en la medida en que ello pueda llevarse a cabo comparándolas entre sí" ¹⁶.

Contestar a estas preguntas requiere comprobar que la máxima lógica anteriormente citada puede convertirse en un principio fundamental de la razón en su uso puro. El tránsito de la máxima al principio trascendental exige suponer necesariamente que la serie de las condiciones o de las premisas puede llegar a ser completada, esto es, que posee un último miembro que es el incondicionado. Tal principio será un principio sintético, ya que ciertamente lo condicionado se refiere analíticamente a la condición, pero de ninguna manera a lo incondicionado, por esto, dirá Kant: "Lo incondicionado, si realmente tiene lugar, puede ser especialmente considerado conforme a todas las determinaciones que lo distinguen de cuanto es condicionado, y por ello debe suministrar materia para algunas proposiciones sintéticas a priori" ¹⁷. La tarea que surge de modo inmediato es preguntarse si ese principio de la razón pura posee validez objetiva o simplemente es una prescripción lógica, una máxima, que nos impulsa a alcanzar la totalidad de la serie de las condiciones, logrando así la mayor unidad de nuestros conocimientos ¹⁸.

b) Razón e ideas

El principio de la razón pura suministrará una serie de proposiciones sintéticas a priori, que serán los "conceptos puros de razón" o "ideas". Serán conceptos "inferidos", no obtenidos

¹⁶. KrV, B362.

¹⁷. KrV, A308/B365.

¹⁸. Cfr. KrV, B366.

por simple reflexión. Tales conceptos no se restringen a la experiencia, en tanto en cuanto se refieren a un conocimiento del que el conocimiento empírico es exclusivamente una parte: "Los conceptos del entendimiento sirven para concebir, al igual que los del entendimiento sirven para entender (las percepciones)"¹⁹. Nos interesa detenernos un momento en el análisis del término "concepto", ya que hemos dicho que las ideas son "conceptos puros de razón". También las categorías son conceptos, sólo que conceptos del entendimiento. Mientras que éstos últimos nos permiten "entender" las percepciones, aquéllos sólo nos permiten "concebir", "pensar" la unidad de los conocimientos aportados por el entendimiento. Tendremos que preguntarnos qué diferencias se establecen entre ambos tipos de conceptos o de representaciones. Los conceptos puros de razón se originan en el entendimiento, pero sin el concurso de la imagen pura de la sensibilidad:

" El conocimiento es, o bien intuición, o bien concepto (intuitus vel conceptus). La primera se refiere inmediatamente al objeto y es singular; el segundo lo hace de modo mediato, a través de una característica que puede ser común a muchas cosas. El concepto es, o bien empírico, o bien puro. Este último, en la medida en que no se origina sino en el entendimiento (no en la imagen pura de la sensibilidad, se llama noción (notio). Un concepto que esté formado por nociones y que rebase la posibilidad de la experiencia es una idea o concepto de razón"

²⁰.

La idea es, por lo tanto, un "concepto puro formado por nociones", que excede la posibilidad de la experiencia. De este modo, parece que las "categorías," en tanto que no están restringidas por los "esquemas" propios de la imaginación, se pueden considerar "nociones". Esto es posible gracias a la distinción entre el doble uso, subjetivo y objetivo, que es propio de toda categoría y, en general, de todo concepto. A todo

¹⁹. KrV, A311/B368.

²⁰. KrV, A320/B377.

concepto se le exige, por un lado la forma lógica del concepto en general, por otro la posibilidad de un objeto al que pueda referirse ²¹. El significado objetivo de las categorías vendrá entonces determinado por su aplicación a la sensibilidad, y en concreto a nuestras formas de la sensibilidad. Al margen de las formas de la sensibilidad, las categorías sólo harán posible un uso subjetivo o hipotético en relación, no al fenómeno, pero sí al noumeno: "Las categorías, consideradas en su pura significación y dejando a un lado las condiciones de la sensibilidad, deberían ser aplicables a las cosas en general tal como son éstas, no tal como se manifiestan en los esquemas que simplemente las representan" ²². No cabe duda que para Kant la razón no produce conceptos. Los conceptos sólo pueden surgir del entendimiento y, por tanto, aquella facultad, la razón, lo único que puede hacer es "liberar" al concepto de las limitaciones del entendimiento, llevándolo más allá de los límites de la experiencia posible ²³.

Las ideas serían conceptos necesarios de razón y podría decirse que: 1) Se refieren al conocimiento empírico en cuanto que determinado por la absoluta totalidad de las condiciones. 2) Son "trascendentes", van más allá de la posibilidad de la experiencia ya que no se da en ella un objeto adecuado a la idea. En tal sentido, observará Kant que la idea expresa mucho respecto del objeto, pero muy poco en relación al sujeto, es decir, en relación con la realidad de ese objeto bajo condiciones empíricas, precisamente porque no hay posibilidad alguna de que tal idea tenga correspondencia en concreto ²⁴ 3) Sin embargo,

²¹. Cfr. KrV, B298/A239.

²². KrV, A147/B186. Etiam Cfr. KrV, B 305. Recordemos a este respecto la conocida distinción kantiana entre **pensar** y **conocer**. Con el solo contenido lógico de las categorías podemos llegar a pensar, pero no a conocer objetivamente, pues nos quedamos con meras formas sin contenido real. Cfr. KrV, A258/B314, A271/B327, B114, A146-148, A131-A139/B170-178.

²³. Cfr. KrV, A409/B436.

²⁴. Cfr. KrV, B384/A328.

lo anteriormente dicho no puede hacernos suponer que las ideas sean conceptos arbitrarios, esto es, superfluos o carentes de valor; se basan en la naturaleza misma de la razón ²⁵. Aunque no podamos determinar ningún objeto por medio de ellas, nos sirven para organizar y sistematizar el conocimiento aportado por el entendimiento; y lo que es más importante, ellas serán condición indispensable de todo uso práctico de nuestra razón, porque como muy bien explica Kant, en consonancia expresa con Platón, las ideas dirigen la acción y la hacen posible, su lugar preferente es lo práctico, el ámbito de la libertad, que depende de conocimientos que son producto genuino de la razón ²⁶.

Habrá que descubrir ahora cuáles son, en concreto, esos conceptos puros de razón o ideas. De la misma manera que hacíamos con las categorías, tendremos que servirnos de la forma lógica del conocimiento de la razón. Desde este punto de vista, la razón es la facultad de inferir, de juzgar mediatamente. Las ideas de la razón se constituirán, por lo tanto, en virtud de las tres formas de inferencia, que serán las tres formas de adquirir conocimiento desde principios. Así, si avanzamos por medio de la cadena silogística, podremos alcanzar: 1) un sujeto que ya no es predicado (silogismo categórico), 2) una suposición que ya no supone nada más (silogismo hipotético), 3) un conjunto de miembros de la división donde no falte ya nada para completar la división de un concepto (silogismo disyuntivo) ²⁷. Pero sabemos que la razón ha de alcanzar lo incondicionado de la síntesis condicionada del conocimiento, incondicionado que el entendimiento no puede alcanzar. Encontraremos tres tipos de

²⁵. Cfr. KrV, B386/A329, B380/A 324, B384/A328.

²⁶. No cabe dudar de la importancia de las ideas en cuanto que nos remiten no al conocimiento sino a la acción, son su motor. Una acción que se desplegará no exclusivamente en el campo de lo moral, sino también se manifestarán como "modelos científicos" (ideal de sistematización del conocimiento) y como expresiones geniales que se concretan en la obra de arte. Cfr. Aleu, J., Filosofía y libertad, PPU, Barcelona, 1987, pp. 95 y ss.

²⁷. Cfr. KrV, A323/B380.

unidad absoluta, tres incondicionados, según las clases de relación que el entendimiento se represente por medio de las categorías: la relación con el sujeto, con la multiplicidad del objeto en el fenómeno y con todas las cosas en general. Las ideas trascendentales serán tres: "La primera incluirá la unidad absoluta (incondicionada) del sujeto pensante; la segunda, la unidad absoluta de la serie de las condiciones del fenómeno; la tercera, la unidad absoluta de la condición de todos los objetos del pensamiento en general" ²⁸. La disciplina que tiene por objeto el sujeto pensante es la Psicología racional. La Cosmología tiene al mundo por objeto, y la Teología a Dios. Todas estas disciplinas son, según lo dicho, un producto y, por tanto, un problema de la razón pura ²⁹. Verdaderamente nuestra razón tiende inexorablemente a plantearse esas cuestiones, no las puede rechazar, no puede mostrar indiferencia ante ellas. Pero no tienen correlato alguno en la experiencia y el entendimiento no puede formarse la menor imagen de ellas. Intentar determinar su existencia es un error que conduce a la paralización misma de las investigaciones en ese campo. Es posible imaginar que, en tanto connaturales a nuestra razón, las ideas ejercerán alguna función en el dinamismo cognoscitivo, si sabemos orientar su uso de manera correcta y adecuada: "Todo lo fundado en la naturaleza de nuestras fuerzas será apropiado y conforme al correcto uso de las mismas si podemos evitar cierto malentendido y descubrir cuál es su verdadera dirección" ³⁰.

c) El uso regulativo de las ideas

Si las ideas son tan connaturales a nuestra razón como las categorías al entendimiento, tendrán un uso adecuado, inmanente, y sólo cuando se desconoce ese uso y se las toma por cosas reales, serán engañosas y de uso trascendente. En el primer caso, estaremos ante conceptos correctamente inferidos, conceptus

²⁸. KrV, A334.

²⁹. Cfr. KrV, B392/A335.

³⁰. KrV, A643/B671.

ratiocinati; en el segundo, ante inferencias sofisticadas o dialécticas, conceptus ratiocinantes ³¹. No es la idea en sí misma considerada, sino el uso que hagamos de ella lo que puede conducirnos a malentendidos y errores. Estos resultan de intentar traspasar con la idea la experiencia posible, asignándole directamente un objeto que se supone que le corresponde. Pero la razón no puede referirse nunca a un objeto, sino al entendimiento y a su propio uso empírico: "La razón no produce, pues, conceptos (de objetos), sino que simplemente los ordena y les da aquella unidad que pueden tener al ser ampliados al máximo, es decir, en relación con la totalidad de las series, totalidad que no constituye un objeto del entendimiento" ³². Las ideas no pueden determinar conceptos de ciertos objetos; si lo pretenden producen conceptos dialécticos y sofisticados. Esto es lo propio del uso constitutivo de las mismas. Sin embargo, cuando la idea aspira únicamente a conseguir la completa unidad de los conceptos del entendimiento sirviéndose de la regla de su uso empírico, en este caso, estamos ante el uso regulativo que busca "dirigir el entendimiento a un objetivo determinado en el que convergen las líneas directrices de todas sus reglas. Este punto de convergencia, aunque no sea más que una idea (focus imaginarius), es decir, un punto del que no parten realmente los conceptos del entendimiento, ya que se halla totalmente fuera de los límites de la experiencia, sirve para dar a esos conceptos la mayor unidad, a la vez que la mayor amplitud" ³³.

Del mismo modo que el entendimiento unía la diversidad de los fenómenos mediante conceptos para someterla a leyes empíricas, igualmente la razón quiere unificar sistemáticamente los posibles actos del entendimiento. Estos necesitan de los esquemas de la sensibilidad para determinar los objetos. Si queremos alcanzar, como intenta la razón, la completa unidad sistemática de todos los conceptos del entendimiento,

³¹. Cfr. KrV, A311/B368.

³². Ibidem.

³³. KrV, A644/B672.

necesitaremos, si no un esquema, porque no puede hallarse en la intuición ninguno que le corresponda, sí al menos un "análogo de un esquema", que será la idea del maximum de la división y de la unificación del conocimiento del entendimiento en un principio. La idea de la razón es entonces el análogo de un esquema de la sensibilidad, entendiendo que la aplicación del concepto del entendimiento al esquema de la razón no produce conocimiento del objeto, sino "una simple regla o principio de la unidad sistemática de todo uso del entendimiento" ³⁴. De esta manera los principios de la razón tendrán validez objetiva para indicar el procedimiento que haga concordar el entendimiento consigo mismo, es decir, para que el uso del entendimiento se enlace con el principio de la completa unidad y se derive de él. Conviene, pues, distinguir entre los conceptos puros del entendimiento que se refieren a un "objeto sin más" frente a las ideas, conceptos puros de razón, que únicamente se refieren a un "objeto en la idea" (Gegenstand in der Idee). Aquellos pretenden determinar objetos, éstas no se asignan directamente a ningún objeto y sirve únicamente "para representarnos otros objetos mediante la relación que guardan con esta idea, atendiendo a la unidad sistemática de los mismos, es decir, indirectamente" ³⁵. Las ideas serán conceptos heurísticos, no ostensivos, que indicarán fundamentalmente cómo debemos buscar el encadenamiento de los objetos de la experiencia en general ³⁶. Cuando hago este uso de las ideas, cuando no pretendo con ellas llegar a la constitución de ningún objeto, las considero como máximas, esto es, como principios subjetivos que proceden del interés de la razón en relación a la posible perfección del conocimiento: "Si se consideran como constitutivos los principios que son meramente reguladores, pueden entrar en conflicto unos con otros por tomárselos como objetivos. Pero si los consideramos como simples máximas no hay ningún conflicto, sino diferentes intereses de la razón, lo cual da lugar a la separación de distintos modos de

³⁴. KrV, A665/B693.

³⁵. KrV, A670/B698.

³⁶. Cfr. KrV, A671/B699.

pensamiento" ³⁷.

Las ideas de la razón no son en sí mismas dialécticas. Pertenecen propiamente a la razón y ésta no puede contener engaños e ilusiones originarias. Si provocan en nosotros un tipo especial de ilusión, la ilusión trascendental, entendemos que no puede deberse más que a su uso inadecuado, y que ellas mismas deberán poseer, como de hecho poseen, una finalidad adecuada y apropiada ³⁸. En este sentido, hemos de tomar siempre a la idea como el indicador de la forma en que deberíamos enlazar los conocimientos de la experiencia, y tomar la unidad a la que éstos nos conducen "como si" (als ob) existiera. Las ideas no han de ser tomadas como "cosas en sí mismas", sino únicamente como análogas de cosas reales ³⁹. De la idea hemos de eliminar las condiciones dadas por la sensibilidad, esas que hacen posible el concepto determinado de un objeto y que son las que limitan el concepto del entendimiento. En definitiva, la idea no produce una extensión de nuestro conocimiento, sino que únicamente amplía la unidad empírica de la experiencia, que proporciona el entendimiento, gracias a la unidad sistemática de la experiencia que pretende alcanzar la razón. No pretende tampoco determinar esa unidad ni buscar la propiedad del ser en que ella se basaría: "En efecto, el hecho de que pongamos una cosa, algo, un ser real que corresponda a la idea, no quiere decir que pretendamos ampliar el conocimiento de las cosas con conceptos trascendentes, ya que ese ser sólo es puesto como fundamento en la idea, no en sí mismo, y, consiguientemente, para expresar la unidad

³⁷. KrV, B694/A666.

³⁸. "Y en esto consiste la deducción trascendental de todas las ideas de la razón especulativa, no como principios constitutivos destinados a extender el conocimiento a más objetos de los que la experiencia puede ofrecernos, sino como principios reguladores de la unidad sistemática en la diversidad del conocimiento empírico en general, que refuerza y corrige así sus propios límites más señaladamente de lo que podría hacerlo sin esas ideas, con el mero uso de los principios del entendimiento" KrV, A671/B699.

³⁹. Cfr. KrV, A674/B702.

sistemática que habrá de servirnos de guía en el uso empírico de la razón" ⁴⁰.

Ahora bien, las ideas poseen propiedades análogas a las que determinamos como propias de los conceptos puros del entendimiento. Las categorías servían para explicar la posibilidad en el mundo de los sentidos, pero no podían dar razón de la posibilidad del universo mismo, ya que tal fundamento de explicación estaría fuera del mundo mismo, y no sería un objeto de experiencia. Aunque no podamos suponer lo que sea en sí mismo tal fundamento, en tanto en cuanto es únicamente el objeto de una idea, sí podemos suponerlo en relación con el mundo sensible. Si el mayor uso empírico de la razón se basa en una idea, la de la unidad sistemática completa, para llevar la unidad empírica al máximo grado posible debemos entonces realizar esa idea, poner un objeto como real, pero, eso sí, "sólo como algo en general que desconocemos en sí mismo, algo a lo que atribuimos -sólo en cuanto fundamento de aquella unidad sistemática- propiedades análogas a los conceptos del entendimiento en su uso empírico" ⁴¹. Por consiguiente, las ideas sólo devienen dialécticas a causa de malentendidos y por falta de cautela. Una vez precisado su verdadero uso, comprendemos:

1. Que la razón se sirve de la unidad sistemática no para determinarla objetivamente y convertirla en un principio que llegue más allá de los objetos, sino únicamente se sirve de esa unidad subjetivamente, como una "máxima" que extiende su campo de aplicación más allá del conocimiento empírico posible de los objetos: "la coherencia sistemática que la razón puede proporcionar al uso empírico del entendimiento no sólo asegura su ampliación, sino su corrección" ⁴².

⁴⁰. KrV, A674-5/B702-3.

⁴¹. KrV, A677-8/B705-6.

⁴². KrV, A680/B708.

2. Que esa unidad sistemática debe ser tomada como un principio objetivo indeterminado (principium vagum), es decir, como un "principio regulador" y como máxima "destinados a fomentar y reforzar hasta lo infinito (indeterminado) el uso empírico de la razón, abriendo nuevos caminos desconocidos para el entendimiento, pero sin jamás oponerse con ello a las leyes de dicho uso empírico" ⁴³.

3. Que el objeto que la razón quiere dar a su idea no puede encontrarla en la experiencia, ya que en ésta no hay un ejemplo de perfecta unidad sistemática. La idea no puede ser entendida en términos absolutos y como algo real en sí mismo, sino únicamente como un fundamento "problemático" destinado a tomar todas las conexiones de las cosas en el mundo sensible "como si" se basarán en ese ente de razón (ens rationis ratiocinatae): "Pero sólo se adopta la hipótesis con objeto de fundar en dicho ente aquella unidad sistemática que puede ser indispensable a la razón para favorecer en todo caso el conocimiento empírico del entendimiento sin poder, en cambio, obstaculizar tal conocimiento" ⁴⁴.

4. Que la idea es la "perspectiva", el punto de vista (Gesichtspunkte), desde el que ampliar la unidad sistemática, tan provechosa al entendimiento, más allá de toda experiencia posible; y que, de ese modo, ha de ser entendida únicamente como un principio regulador del uso de nuestra razón ⁴⁵.

Hemos descubierto cómo la razón, que inicialmente parecía querer ampliar nuestros conocimientos más allá de la frontera de la experiencia, no contiene más que principios subjetivos y, por ende, reguladores. Todos los errores que ella podía cometer provenían de confundir esos principios subjetivos, meras máximas, con principios objetivos que aspiran a la constitución de unos

⁴³. Ibidem.

⁴⁴. KrV, A681/B710.

⁴⁵. Cfr. KrV, A682/B710.

objetos que se hallan más allá del alcance de nuestro conocimiento porque caen fuera del ámbito de la experiencia. Entendidos como principios subjetivos que imponen la mayor unidad posible al uso empírico del conocimiento, permiten una conciliación entre el entendimiento y la razón beneficiosa, sin lugar a duda, para la cohesión interna de nuestros conocimientos. El estudio de la dialéctica trascendental viene a confirmar los resultados de la investigación crítica realizada en la estética y en la analítica trascendental, que nos indicaban que las proposiciones que pretenden ampliar nuestro conocimiento más allá de la experiencia real jamás pueden conducirnos más allá de la experiencia posible, por eso, "teniendo en cuenta todo esto, era necesario indagar minuciosamente todas estas vanas elaboraciones de la razón especulativa hasta sus fuentes primeras. Y dado que en este caso la ilusión dialéctica no sólo es engañosa en lo que se refiere al juicio, sino que es, además, tentadora y natural - como lo será siempre- incluso en lo que toca al interés puesto en este juicio, me ha parecido aconsejable redactar detalladamente las actas de este proceso, por así decirlo, y archivarlas en la razón humana con el fin de prevenir errores de esta clase en el futuro" ⁴⁶.

Donde aparece con más claridad la necesidad del uso regulativo de nuestra razón es en la idea cosmológica. Aquí la razón tropieza con una antinomia produciendo afirmaciones contradictorias, ante las que esa facultad no halla motivos que la lleven a elegir una mejor que otra. Con relación a la teología y a la psicología, nada nos impide asumirlas como objetivas e hipostáticas, ya que no se produce en ellas contradicción alguna. A pesar de esto, no hemos de olvidar, nos indica Kant, que no debemos convertir en objetos reales y determinados unos productos, que aunque no se hallen en contradicción con nuestros conceptos, los rebasan por completo, simplemente porque la razón especulativa nos empuje hacia ellos deseosa de dar por concluida

⁴⁶. KrV, A703-4/B731-2.

su tarea ⁴⁷. Sin duda lo antes dicho pone de manifiesto la importancia de la antinomia en el desarrollo del proyecto crítico. La especificidad de este conflicto provoca en nosotros desconcierto y hasta escándalo. Los otros conflictos ocultan un engaño de nuestro razonamiento, pero nos tranquilizan, aunque sea falsamente, porque nos ofrecen solamente una ilusión unilateral. La antinomia, por su parte, al embrollarse en contradicciones, ciertamente se libera del letargo de una ilusión unilateral, pero puede sentirse predispuesta a dejarse vencer por la desesperación escéptica o a abrazar un dogmatismo tenaz y "ambas posturas significarían la muerte de una filosofía sana, si bien la primera podría denominarse **eutanasia** de la razón pura" ⁴⁸. Por eso, debemos escuchar y examinar este conflicto, que resulta ser muy favorable a la razón. Esa lucha, que se hace patente en la antinomia, debe ser contemplada desde el asiento de la crítica y su resultado sin duda será muy útil para nuestros conocimientos: "A la razón le hace mucha falta esa lucha. Ojalá se hubiese desarrollado antes y con ilimitada y pública autorización. Tanto más pronto hubiese surgido la crítica, ante la cual tienen que desaparecer por sí mismas todas esas disputas, ya que los que en ellas intervienen descubren entonces la ceguera y los prejuicios que provocaban su enfrentamiento" ⁴⁹.

I.1.2.- EL SISTEMA DE LAS IDEAS COSMOLÓGICAS Y EL CONFLICTO ANTINÓMICO

Quando la razón pretende aplicar su principio de la unidad incondicionada a la síntesis objetiva de los fenómenos, e intenta así determinar la existencia del mundo como totalidad, estamos ante el segundo de los argumentos sofísticos o dialécticos de nuestra razón, al que Kant da el nombre de Antinomia de la razón

⁴⁷. Cfr. KrV, A673/B701.

⁴⁸. KrV, B 434

⁴⁹. KrV, A747/B775.

pura (Die Antinomie der reinen Vernunft) ⁵⁰. Como los demás, este argumento es producto de una ilusión trascendental, que busca determinar un incondicionado. Ahora bien, y he ahí lo propio de la Antinomia, cuando la razón busca el incondicionado de la síntesis objetiva de los fenómenos se encuentra ante la desconcertante situación de verse capaz de llegar a dos afirmaciones que parecen ser igualmente sostenibles y que son, sin embargo, o parecen ser, contradicciones. Estamos ante un nuevo fenómeno de la razón en el que nuestra razón cae por sí sola y, además, inevitablemente. La investigación de este fenómeno constituye, dice Kant, la antitética de la razón pura.

"La antitética no se ocupa, pues, de afirmaciones unilaterales, sino que considera los conocimientos generales de la razón teniendo únicamente en consideración el conflicto que los enfrenta entre sí y las causas del mismo. La antitética trascendental es una investigación sobre la antinomia de razón pura y sobre sus causa y resultado" ⁵¹.

Hemos analizado ya cómo el incondicionado era el objeto de la razón teórica. En este sentido, creemos que las antinomias tienen su origen en una determinada manera de entender ese concepto que aparece como propia de este conflicto ⁵². En él, la

⁵⁰. Bennett, J. critica el título que ha dado Kant a este capítulo, pues considera que el conflicto antinómico aquí analizado se refiere no a la "antinomia" sino a las "antinomias". Cfr. Bennett, J., La "Crítica de la razón pura" de Kant, Alianza, Madrid, 1981, pp. 133-134. Por nuestra parte, estamos de acuerdo con la opinión de V.S. Wike que defiende que existe un origen o fundamento común para todas las antinomias, lo que le sirve de base para refutar la tesis de Bennett y de ese modo aceptar el título propuesto por Kant. Cfr. Wike, V.S., Kant's Antinomies of Reason. Their Origin and their Resolution, University Press of America, Washington, 1982, p. 43.

⁵¹. KrV, A421/B449.

⁵². Coincidimos, pues, con aquellos autores, como Walsh, Martin o Wike, que consideran el origen de las antinomias como un tema intrínseco al propio sistema kantiano, rechazando la opinión de Al-Azm que cree ver en las antinomias únicamente un

razón, a la hora de pensar su objeto, el incondicionado, puede hacerlo de dos maneras diferentes. Puede, en un caso, pensar "la serie total" de los términos condicionados y condicionantes como un único todo incondicionado; o bien, puede pensar "un término relevante en la serie de las condiciones" que sea él mismo incondicionado y al que todos los demás términos de la serie estén condicionados. El incondicionado puede ser o bien la "serie infinita misma" o bien "una parte de la misma", una condición más alta, un primer término al que todos los demás quedarían condicionados ⁵³. Estas dos formas de entender el incondicionado darían lugar, respectivamente, a la "antítesis" y a la "tesis" de las distintas antinomias. Con respecto a cada una de aquéllas es posible presentar pruebas o refutaciones igualmente coherentes y que parecen ser además alternativas mutuamente excluyentes. Desde un punto de vista puramente formal, podríamos decir que las antinomias muestran una "contradicción" (Widerspruch) más que un "conflicto" (Widerstreit), ya que las antítesis aparecen como negaciones explícitas de las tesis ⁵⁴. A. Philonenko ha señalado que es ésta una característica común a todas las antinomias: "Una antinomia es una contradicción y no sólo una divergencia de opiniones. Para que exista una antinomia debe haber dos proposiciones y, además, cada una de esas proposiciones debe estar respaldada por la prueba de lo absurdo de la proposición opuesta" ⁵⁵.

En la medida en que tanto tesis como antítesis implican no una mera ilusión artificial, sino una ilusión natural e inevitable de nuestra razón, que no podemos borrar aunque sí debemos contrarrestar su efecto, el filósofo crítico debe

reflejo del debate histórico entre Clarke (tesis) y Leibniz (antítesis). Cfr. V.S. Wike, Q.c., pp. 44-47.

⁵³. Cfr. KrV, A418/B445.

⁵⁴. Cfr. KrV, A407/B433. Asimismo KrV A421/B448.

⁵⁵. Philonenko, A., "L'antinomie du jugement téléologique chez Kant". En Revue de Métaphysique et de Morale, 82 (1977), p. 20

observar esa lucha, incluso provocarla, pero nunca para tomar partido por alguna de las afirmaciones. Debe actuar de observador imparcial y descubrir si no será que el objeto del enfrentamiento es un espejismo inútilmente ambicionado. Debe proceder, en primer lugar, según el método escéptico, que es bien distinto al escepticismo. Este último socava las bases del conocimiento, quitándole confianza y seguridad; aquél, por el contrario, "apunta a la certeza, tratando de descubrir en esa lucha que es íntegra por ambas partes y conducida inteligentemente, el punto que ha desencadenado el malentendido y haciendo como los legisladores prudentes, que de la confusión de los jueces en los pleitos extraen enseñanzas para sí mismos acerca de los defectos e imprecisiones de sus leyes" ⁵⁶. La tarea a realizar por el filósofo será, siguiendo las indicaciones del propio Kant: 1) averiguar ante qué proposiciones la razón se ve abocada a ese conflicto, 2) a qué se debe dicho conflicto y 3) averiguar si es posible algún tipo de solución al mismo ⁵⁷.

a) Las ideas trascendentales como conceptos cósmicos

Respecto al primer asunto planteado, precisa Kant que las ideas trascendentales, en el momento en que hacen referencia a la "absoluta totalidad en la síntesis de los fenómenos", pueden denominarse "conceptos cósmicos" (Weltbegriffe). Como tales, sólo hacen referencia a la "síntesis de los fenómenos" y aunque lleven su síntesis hasta un punto que sobrepasa toda experiencia, se ocupan exclusivamente del mundo sensible, no de noumenos. Ahora bien, cuando se intenta alcanzar la totalidad absoluta en la síntesis de las condiciones de todas las cosas posibles, estamos no ante las ideas cosmológicas, sino ante el ideal (Ideal) de la razón pura ⁵⁸. Los conceptos cósmicos, como el resto de los conceptos puros y trascendentales, no son producidos por la razón; ésta simplemente libera a los conceptos del entendimiento

⁵⁶. KrV, A424/B452.

⁵⁷. Cfr. KrV, B449.

⁵⁸. Cfr. KrV, A408/B435.

de las limitaciones de la experiencia, es por eso que, en primer lugar, las ideas trascendentales "no serán, en realidad, más que categorías extendidas hasta lo incondicionado y podrán formar un cuadro ordenado de acuerdo con los títulos de éstas" ⁵⁹. Inmediatamente se nos advierte, sin embargo, que para este propósito sólo podremos utilizar aquellas categorías en las que la síntesis sea una serie de las condiciones de un condicionado dado, pero una serie formada por condiciones subordinadas, no coordinadas entre sí ⁶⁰. La idea cosmológica constará entonces de dos términos: a) la serie de las condiciones (serie regresiva) de un condicionado que expresará un determinado orden de subordinación, y b) la serie de condicionados, condiciones descendentes o consecuencias (serie progresiva). Para poder hablar de una serie ordenada es necesario poder determinar la totalidad de la serie ascendente de un condicionado dado, es decir, que la serie ascendente de las condiciones tenga un límite y, además, que el descenso de la condición al condicionado carezca de límite:

" La totalidad absoluta sólo es exigida por la razón en la medida en que esa totalidad se refiere a la serie ascendente de las condiciones de un condicionado dado. No es exigida, por tanto, cuando se trata de una cadena de condiciones en sentido descendente, ni cuando se trata de un agregado de condiciones coordinadas respecto de tales consecuencias. En efecto, las condiciones se dan por supuestas en

⁵⁹. KrV, A409/B436. N. Kemp Smith cree que esta parte de la sección debió ser escrita por Kant antes de la formulación de la deducción metafísica de las tres clases de silogismo. Esta sección comienza como si el asunto no hubiera sido tratado antes y además aquí "la razón no es una facultad separada del entendimiento, no produce ella misma ningún concepto peculiar en sí mismo. La razón es simplemente un nombre para el entendimiento en tanto en cuanto actúa independientemente de la sensibilidad y busca por medio de sus formas puras, y abstrayéndose de todas las limitaciones empíricas, conseguir el incondicionado" Cfr. Kemp Smith, N. A Commentary to Kant's "Critique of Pure Reason". The Macmillan Press, Ltd., London, 1979, pp. 478-479.

⁶⁰. Cfr. KrV, A409-10/B436-37.

relación con el condicionado dado y, consiguientemente, pueden considerarse como dadas juntamente con ese último. Por otra parte, como no son las consecuencias las que hacen posibles sus condiciones, sino que, al contrario, las presuponen, se puede prescindir, en el ascenso hacia las consecuencias (o en el descenso desde la condición dada hasta lo condicionado), de si la serie termina o no. La cuestión de su totalidad no es un presupuesto de la razón" ⁶¹.

Las ideas cosmológicas se ocuparán entonces de la totalidad de la "síntesis regresiva", aquélla que va desde las condiciones más próximas al fenómeno dado hasta las más remotas, ya que para entender lo que se nos da de forma completa en el fenómeno necesitamos sus fundamentos, no sus consecuencias. Para determinar cuáles son exactamente las ideas trascendentales, tendremos que tener en cuenta los cuatro títulos de las categorías y tomar de cada uno de ellos aquellas que tengan que ver con una serie de miembros condicionados y condicionantes, es decir, las que conllevan una serie en la síntesis de lo diverso. De este modo nos encontraremos con las cuatro ideas cosmológicas que harán referencia a ⁶²:

CANTIDAD (Totalidad) 1. La absoluta completud de la **composición** del conjunto dado de todos los fenómenos.

CUALIDAD (Realidad) 2. La absoluta completud de la **división** de un conjunto dado en la esfera del fenómeno.

RELACIÓN (Causalidad-dependencia) 3. La absoluta completud del **origen** de un fenómeno en general.

MODALIDAD (necesidad-contingencia) 4. La absoluta completud de la **dependencia** de la **existencia** de lo mudable en la esfera del

⁶¹. KrV, A410/B437.

⁶². Cfr. KrV, A415/B433.

fenómeno.

Estas ideas trascendentales, en cuanto que conceptos cósmicos, pueden dividirse en dos grupos. El primero será el de los "conceptos cósmicos en sentido estricto", cuando nos ocupamos de la consideración "matemática" del todo de los fenómenos. En este caso, la totalidad es vista como el agregado de espacio y tiempo para producirlo como magnitud, tanto en lo grande como en lo pequeño. A esta consideración responden las dos primeras ideas cosmológicas, las que se ocupan de la absoluta totalidad en la síntesis de los fenómenos y del desarrollo de la misma, bien sea por "composición" o por "división". Estamos ante la consideración matemática del todo a la que bien podemos darle el nombre de "mundo" (Welt). Ahora bien, si consideramos ese todo no ya como el todo matemático, sino como un todo dinámico, esto es, si nos preguntamos por la existencia o naturaleza de esos fenómenos, nos conviene referirnos a ese todo con otro término, el de "naturaleza" (Natur). Las otras dos ideas deberán entonces llamarse "conceptos trascendentes de la naturaleza", en tanto en cuanto se ocupan, la una, del "origen" del fenómeno en general, y la otra, de la "dependencia de la existencia" de lo mudable en la esfera del fenómeno ⁶³.

b) Causas de las que depende el conflicto antinómico

Cada una de estas ideas expone afirmaciones contradictorias sobre la naturaleza del mundo o de la naturaleza; sin embargo, no son ninguna de ellas productos mentales arbitrarios, sino que ellas, como el resto de las ideas trascendentales, son cuestiones que nuestra razón tiende naturalmente a plantearse. ¿Podrá la filosofía trascendental darnos una respuesta a este hecho? Kant no duda en responder que ni el pretexto de la ignorancia, ni la dificultad del problema pueden impedir a la filosofía trascendental ofrecernos una solución, ya que ella, frente al resto de los conocimientos especulativos, se caracteriza porque

⁶³. Cfr. KrV, A419-20/B447-48.

"ninguna pregunta referente a un objeto de la razón pura es insoluble para esta misma razón humana y ningún pretexto basado en la ignorancia inevitable o en una insondable profundidad del problema puede eximir de la obligación de responderla rigurosa y completamente" ⁶⁴. En la filosofía trascendental, el mismo concepto que nos sitúa ante la pregunta se convierte en la clave de solución de la misma, pues el objeto no se halla fuera del concepto que nos plantea la propia pregunta. Además las cuestiones cosmológicas son las únicas de las que se puede exigir una respuesta satisfactoria sobre su objeto. Este, el mundo, tiene que darse empíricamente y la cuestión, por lo tanto, sólo se referirá a si ese objeto es o no adecuado a la idea. El objeto de las otras dos ideas es trascendental y, en ese sentido, desconocido. No podemos decir nada acerca de la naturaleza de un objeto trascendental, no podemos decir qué sea ese objeto. Por eso la respuesta a las preguntas que plantea la psicología racional o la teología racional consiste en afirmar que la pregunta no es nada, ya que en ella no se nos ha dado ningún objeto ⁶⁵. Las ideas cosmológicas no hacen referencia a un objeto trascendental, sino a la síntesis objetiva de los fenómenos, y la pregunta que plantean se refiere a si resulta posible continuar tal síntesis hasta la totalidad incondicionada de la misma, que ciertamente ya no puede darse en la experiencia. Tales preguntas no atañen ya, desde ese momento, a un objeto que esté en la experiencia, sino a uno que sólo se da en nuestro pensamiento: la totalidad de la síntesis de los fenómenos. El

⁶⁴. KrV, A477/B505.

⁶⁵. "Todas las preguntas de la psicología trascendental pueden ser, y son efectivamente, contestadas en este sentido, ya que se refieren al sujeto trascendental de todos los fenómenos internos, sujeto que, al no ser por su parte un fenómeno, ni está dado como objeto, ni reúne las condiciones requeridas para que le sean aplicadas las categorías (a las que, sin embargo, apunta la pregunta). Este es, pues, un caso en el que se verifica el dicho de que el no contestar es también una contestación, es decir: preguntar por la naturaleza de algo que, debido a que está puesto enteramente fuera del campo de los objetos que pueden dárseos, no podemos pensar mediante ningún predicado determinado, es plantear un problema nulo y vacío" KrV, A479/B507, nota K.

origen del problema no está en el objeto, sino en la idea, mero producto de nuestra razón y a la que no corresponde objeto alguno. Sólo la experiencia posible podría conferir realidad a nuestros conceptos de razón, que no son más que inferencias de la razón sobre conceptos o juicios realizados por el entendimiento. Ninguna experiencia puede, sin embargo, proporcionarnos el objeto de nuestras ideas al margen de las condiciones espacio-temporales a las que se someten nuestras percepciones. Para poder conocer en concreto el objeto de las ideas, el incondicionado absoluto, necesitaríamos "además de esta intuición completa, una síntesis igualmente completa y la conciencia de su absoluta totalidad, lo cual no es posible mediante ningún conocimiento empírico" ⁶⁶. Ahora ya sabemos que la solución dogmática que pretende asignar a la idea una representación de un objeto cognoscible es imposible. No logra más que aumentar nuestra ignorancia, confundiéndonos irremediablemente. Desvelada la causa del problema que subyace a la antinomia, que no reside en el objeto, sino en la idea, es de esperar mejor suerte con el método crítico que "no considera la cuestión en términos objetivos, sino atendiendo a los fundamentos del conocimiento en que tal cuestión se basa" ⁶⁷.

c) La solución al conflicto antinómico

Antes de plantear la que considera auténtica solución al problema de las antinomias, la solución crítica, Kant reconoce las ventajas del método escéptico en lo referente a las cuestiones que la propia razón pura se plantea a sí misma. Este último nos ayuda a deshacernos de elementos dogmáticos y sirve de "catártico" a la hora de desvanecer vanas ilusiones. Consiste en permitir que los argumentos de la razón se enfrenten libremente unos a otros, y si en ambos casos descubrimos que se produce un sinsentido, podremos estar en disposición de analizar críticamente si no será éste fruto de una suposición infundada

⁶⁶. KrV, B511/A483.

⁶⁷. KrV, B512/A484.

⁶⁸. Por ejemplo, si la idea cosmológica no se refiere más que a un objeto empírico, que necesita adecuarse a un concepto del entendimiento, y conseguimos demostrar que esa idea es o bien demasiado grande o bien demasiado pequeña en relación con el concepto del entendimiento, entonces, dice Kant, no nos cabe más que pensar que esa idea es vacía, carente de significado y jamás concuerda con su objeto, "esto es lo que ocurre con todos los conceptos cósmicos y es precisamente por eso que la razón se halla sumida, mientras se atenga a ellos, en una antinomia inevitable" ⁶⁹. Tomando como punto de referencia el concepto del entendimiento, ya que la experiencia posible es la única que puede conferir realidad a nuestros conceptos, analizamos las afirmaciones de las cuatro ideas cosmológicas. Estas mantienen las siguientes afirmaciones: el mundo es ilimitado/ es limitado, el mundo es infinito/ es finito, el mundo está determinado por la causalidad natural/ en el mundo existe la libertad, existe únicamente lo contingente en el mundo/ existe lo necesario. El punto de vista escéptico mostrará en las distintas posiciones que al buscar la adecuación de cada una de las ideas por ellas defendidas a algún concepto del entendimiento, éste se encuentra con que las afirmaciones de las antítesis son demasiado grandes en lo que respecta al regreso empírico, y las de las tesis demasiado pequeñas. De este modo, llegamos a pensar, dirá Kant, que "las ideas cosmológicas, y con ellas todas las afirmaciones sofisticadas en conflicto mutuo, se basan acaso en un concepto vacío y meramente imaginario de cómo se nos da el objeto de tales ideas. Esta sospecha puede ponernos en la pista adecuada para descubrir la ilusión que tanto tiempo nos tenía extraviados" ⁷⁰. Frente al procedimiento dogmático, propio de una edad infantil en el tratamiento de las cuestiones que a ella le afectan, el procedimiento escéptico señalará la prudencia de un juicio que se ha confrontado ya con la experiencia. Queda todavía por encontrar el método propio al juicio maduro, que someterá a

⁶⁸. Cfr. KrV, A486/B514.

⁶⁹. Ibidem.

⁷⁰. KrV, A490/B518.

crítica no sólo los hechos de la razón, sino la razón misma. Con él se sobrepasa el ámbito de la censura y se llega a la crítica de esa misma razón, y será el que nos permita la verdadera y auténtica solución de los problemas que a ésta se le plantean; en nuestro caso, el que nos permitirá solucionar el conflicto antinómico que ella misma produce, por eso hemos de tener en cuenta que: "El escepticismo es, pues, un punto de descanso para la razón humana, donde puede reflexionar sobre su marcha dogmática y trazar un esquema del lugar en que se halla, con vistas a poder elegir su futuro camino con mayor seguridad, pero no un sitio de residencia permanente" ⁷¹.

- El idealismo trascendental como clave para solucionar la dialéctica cosmológica.

Kant no duda en mantener que los fundamentos que harán posible una solución de la dialéctica cosmológica los proporcionará el "Idealismo trascendental". Conviene, sin embargo, no confundir éste con el Realismo trascendental ni con el Idealismo empírico o material. Aquél convierte las meras representaciones (fenómenos o simples objetos de la experiencia) en cosas en sí mismas. No existe el noumèno como cosa no cognoscible para nosotros, siendo así posible, desde esta perspectiva, conocer las cosas y conocerlas por ellas mismas. Para el realismo trascendental el sujeto del conocimiento es, por lo tanto, un sujeto pasivo, receptor de las cosas que son las que afectan al sujeto; y las cosas son en sí mismas, independientemente del sujeto que las conozca ⁷². Por su parte, el Idealismo empírico, que niega la existencia de las cosas en el espacio, admite, sin embargo, la realidad de este último. Tampoco pone dificultad a considerar como cosas reales los fenómenos del sentido interno y llega a afirmar "que sólo esta experiencia interna demuestra suficientemente la existencia real

⁷¹. KrV, A761/B789.

⁷². Cfr. KrV, A491/B519.

de su objeto (en sí mismo, con toda la determinación temporal)"⁷³. Frente a estos, la clave del Idealismo trascendental está en la distinción "Fenómeno-Noúmeno". Los fenómenos son las representaciones que se hace el sujeto de cómo es el mundo, pero tal como es "para nosotros", tal como lo intuimos en la sensibilidad. Sin embargo para Kant las cosas no son sólo fenómenos (lo que nosotros podemos representarnos), sino que detrás de cada fenómeno hay un noúmeno, referido a algo que las cosas son "en sí mismas", sin que en ello intervenga el sujeto. Estos noúmenos sólo serían cognoscibles para un entendimiento infinito, arquetípico, y no para un entendimiento finito y ectypico como el entendimiento humano. Al contrario del Idealismo empírico, el Idealismo trascendental piensa que sí son reales los objetos del espacio y del tiempo, pero sólo son reales en cuanto que son intuitos por el sujeto. Hay dos elementos que condicionan la existencia real de los objetos del mundo: espacio y tiempo, que son las condiciones formales de nuestra sensibilidad, externa e interna:

" Nuestro Idealismo trascendental permite, al contrario, que los objetos de la intuición externa sean reales tal como son intuitos en el espacio, así como todos los cambios en el tiempo, tal como los representa el sentido interno. En efecto, teniendo en cuenta que el espacio es ya una forma de la intuición que llamamos externa y que, si no hubiese objetos en él, no habría tampoco representación empírica ninguna, podemos y debemos admitir como reales los seres extensos que hay en él, y lo mismo ocurre con el tiempo"

⁷⁴.

Podríamos cuestionarnos si el espacio y el tiempo son cosas reales en sí mismas o, si por el contrario, sólo son condiciones posibilitadoras de nuestras intuiciones externas y, por tanto,

⁷³. Ibidem.

⁷⁴. KrV, B520/A492.

no existen en sí mismas. Desde la perspectiva del Idealismo trascendental, espacio y tiempo no son cosas en sí mismas, sino que únicamente las pone el sujeto, es decir, sólo podemos hablar de ellas desde el punto de vista del hombre. Las cosas, en tanto que fenómenos, no poseen espacialidad ni temporalidad, sino que éstas son puestas por el sujeto: "Si tratáramos de una cosa en sí misma, se podría decir que existe en sí misma, sin relación con nuestros sentidos ni con la experiencia posible. Pero tratamos sólo de un fenómeno en el espacio y en el tiempo, que no constituyen, ni el uno ni el otro, determinaciones de las cosas en sí mismas, sino simples determinaciones de nuestra sensibilidad. Lo que hay en el espacio y en el tiempo (los fenómenos) no es, pues, algo en sí, sino mera representación que, de no sernos dada (en la percepción), no podemos encontrar en ninguna parte" ⁷⁵. Si el espacio y el tiempo son condiciones para que se den los objetos externos, y aquéllos son puestas por el sujeto, nos encontramos con que el sujeto es el único posibilitante de la existencia fenoménica de los objetos, que sólo llegan a poseer sentido en tanto en cuanto que haya un sujeto que tenga experiencia de ellos ⁷⁶.

El objeto empírico, fenoménico, es resultado de la síntesis que hace el sujeto mediante la estructura de su pensamiento y mediante unas reglas llamadas por Kant "leyes de la unidad de la experiencia". De esta forma, el objeto empírico será el resultado de una subsunción de las intuiciones, que produce la sensibilidad del sujeto, bajo las categorías o conceptos puros producidos por el entendimiento del sujeto. Estas deben estar mediadas por los esquemas trascendentales de la imaginación como fórmulas medianeras que participan tanto de la particularidad y contingencia de las intuiciones empíricas cuanto de la universalidad y necesidad de los conceptos puros del

⁷⁵. KrV, A493-94/B522-23. Aunque la verdad en sí no se nos da mediante tales condiciones, para Kant es posible, al menos, garantizar la verdad empírica de los fenómenos, lo cual no estaba suficientemente garantizado en el Idealismo empírico.

⁷⁶. Cfr. KrV, A493/B521.

entendimiento o categorías. Según lo dicho, las reglas de la unidad de la experiencia, esto es, las reglas que constituyen los objetos empíricos, están dadas por el sujeto mediante las condiciones subjetivas: la sensibilidad (espacio y tiempo), la imaginación (esquemas trascendentales) y el entendimiento (categorías). Es el sujeto el que constituye el objeto, que no es nada en sí mismo, sino sólo en cuanto que es constituido por el sujeto en el acto del conocimiento. Y así afirmará Kant en la "Analítica trascendental" que "las condiciones de posibilidad de la experiencia en general constituyen, a la vez, las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia y por ello poseen validez objetiva en un juicio sintético a priori" ⁷⁷.

De los objetos empíricos, el hombre únicamente puede explicarse la causa sensible (fenómeno), pero la causa inteligible de ellos nos es completamente desconocida. Ese algo que existe detrás de cada fenómeno como su otra cara es lo que Kant llama objeto trascendental o noumeno y "que está dado en sí mismo con anterioridad a cualquier experiencia" ⁷⁸. Puede decirse que los fenómenos indican el objeto trascendental, pero sólo cuando las percepciones que indican un objeto como real se hallan relacionadas con todas las demás según la ley de la unidad de la experiencia. De este modo, sólo podemos representarnos la serie de los sucesos ocurridos desde tiempo inmemorial como imaginada en una serie regresiva de percepciones posibles, y no como habiendo existido en sí misma ⁷⁹. Del mismo modo, cuando queremos representarnos todos los objetos de los sentidos existentes en todo tiempo y en todos los espacios, tal representación no puede ser más que el pensamiento de una experiencia posible en su completud absoluta. La causa de las condiciones empíricas de este regreso es desconocida para nosotros, y por lo tanto sólo tendremos que ocuparnos de las reglas del progreso de la experiencia en la que se dan esos objetos en cuanto que

⁷⁷. KrV, A158/B197.

⁷⁸. KrV, A494/B522.

⁷⁹. Cfr. KrV, A495/B523.

fenómenos: "Además al final da lo mismo el que diga que puedo llevar mi progreso empírico en el espacio hasta encontrar estrellas cien veces más alejadas que las más remotas que ahora veo, o que diga que esas estrellas existen tal vez en el espacio cósmico aunque nadie las haya percibido ni las vaya a percibir. En efecto, incluso si se dieran como cosas en sí mismas, sin relación con la experiencia posible, no serían nada para mí, es decir, no serían objetos sino en la medida en que estuvieran contenidas en la serie del regreso empírico" ⁸⁰. La distinción entre fenómenos y cosas en sí debe ser tomada especialmente en cuenta, advierte Kant, cuando se trata de las ideas cosmológicas por ser una cuestión que rebasa los límites de la experiencia posible, sólo así se evitará la ilusión que provoca una falsa interpretación de los conceptos del entendimiento.

- La solución crítica. Principio regulador e ideas cosmológicas

Se tratará a continuación de aplicar el punto de vista crítico a la resolución concreta del problema de las ideas cosmológicas. La antinomia de la razón pura se basa en el siguiente argumento dialéctico ⁸¹:

PREMISA MAYOR: si se da lo condicionado, se da también la serie entera de las condiciones.

PREMISA MENOR: los objetos de los sentidos se nos dan como condicionados

CONCLUSIÓN: Por consiguiente, en el ámbito del conocimiento propio de los objetos de los sentidos se tiene que dar también la serie entera de las condiciones

⁸⁰. KrV, B524/A496.

⁸¹. Cfr. KrV, B525/A497.

El esquema formal lógico del silogismo es válido. Se trata de un proceso deductivo en el que hay dos premisas que tienen un término común, lo "condicionado", que no aparecerá en la conclusión. En ésta, sin embargo, relacionamos los otros dos términos: los "objetos de los sentidos" y la "serie entera de las condiciones". Para descubrir el aspecto sofístico, dialéctico, de tal argumento, examinaremos algunos conceptos que intervienen en él. No cabe duda de que la premisa mayor, "si se da lo condicionado, se da también la serie entera de las condiciones", es una proposición analítica en la que el predicado no dice nada nuevo, sino lo que está ya en el sujeto. Efectivamente, el concepto de lo condicionado implica por sí mismo el que se refiera a una condición. Ahora bien, cabe plantearse la relación entre lo condicionado y su condición de dos maneras diferentes. Cabe, en primer lugar, considerar lo condicionado y su condición como cosas en sí mismas:

"Si tanto lo condicionado como su condición son cosas en sí mismas, entonces, una vez dado lo condicionado, no sólo se nos plantea el regreso hacia la condición, sino que ésta nos es realmente **dada**" ⁸².

En este caso no es necesario ni siquiera el regreso en la búsqueda de las condiciones. Al dárse nos lo condicionado como algo en sí mismo, ese condicionado conlleva el que se dé también la condición, o lo que es lo mismo: si se nos da la serie de las condiciones, se nos da también lo incondicionado. Aquí, tanto lo condicionado como la condición son síntesis llevadas a cabo por el mero entendimiento. Se supone entonces que el entendimiento es capaz de conocer por sí sólo, cuando sabemos ya que el Idealismo trascendental nos ha enseñado que para el conocimiento empírico son necesarios también la sensibilidad y la imaginación. Para sustentar el hecho de que lo condicionado y la condición pudieran ser conocidos en sí mismos necesitaríamos un

⁸². KrV, B526/A498.

entendimiento capaz de "representar las cosas como son, sin atender a si podemos llegar a conocer esas cosas" ⁸³. Este no parece ser el caso del entendimiento humano.

Si consideramos, por el contrario, que lo condicionado y su condición no son cosas en sí mismas, sino que los consideramos únicamente como fenómenos, meras representaciones empíricas que provienen de la síntesis que realiza el sujeto mediante las intuiciones de la sensibilidad y las categorías del entendimiento, entonces no se sigue que de lo condicionado, como mera representación, se pueda pasar a la serie de todas las condiciones, y por tanto, a lo incondicionado: "En efecto, los fenómenos no son en la aprehensión, otra cosa que una síntesis empírica (en el espacio y en el tiempo) y no se dan, por tanto, sino en esa síntesis. Pero no se sigue de ello que, si lo condicionado (en la esfera del fenómeno) está dado, también esté dada y presupuesta la síntesis que constituye su condición empírica" ⁸⁴.

De este modo se comprende que en la premisa mayor se toma lo condicionado en el sentido trascendental de una categoría pura. Aquí la síntesis entre lo condicionado y la condición no implica limitación ni en el espacio ni en el tiempo. Además al considerar que todos los miembros de la serie son cosas en sí mismas, sin condición temporal alguna, se supone dada la absoluta totalidad de la serie de las condiciones. Sin embargo, en la premisa menor, lo condicionado no es mero objeto del entendimiento, sino el resultado de la síntesis que hace el sujeto en la que entran los conceptos del entendimiento y las intuiciones de la sensibilidad. Esta síntesis es una síntesis empírica anclada en los límites del espacio y del tiempo y "será necesariamente sucesiva y sólo se da en cuanto formada por miembros que se siguen unos de otros" ⁸⁵. En el silogismo

⁸³. KrV, A498/B527.

⁸⁴. KrV, B527/A499.

⁸⁵. KrV, A500/B528.

cosmológico, la premisa mayor toma sus objetos como cosas en sí, mientras que la menor los toma como fenómenos, hallándonos ante la falacia dialéctica conocida como sophisma figurea dictionis. Demostrada la falta en que incurre el argumento, podemos razonablemente rechazar tanto la tesis como la antítesis de las antinomias. Ya que su posición no está respaldada por ningún título sólido, la única solución es "convencerlas a las dos de que luchan por nada, de que cierta ilusión trascendental les ha hecho creer que hay una realidad donde no existe ninguna. Este es el camino que vamos a seguir ahora para solucionar una disputa sobre la que no es posible pronunciar una sentencia definitiva"⁸⁶.

La profundización en la solución crítica lleva a Kant a considerar la distinción entre "oposición analítica" y "oposición dialéctica". En la primera se oponen dos tipos de juicios que se "contradicen" mutuamente siendo, por tanto, uno de ellos verdadero y otro falso. Este es el caso cuando decimos, desde el punto de vista de la magnitud, que el mundo es, o bien infinito, o bien finito. Ahora suponemos que el mundo, es decir, la serie entera de los fenómenos, es una cosa en sí misma de manera que aunque suprimamos el regreso finito o infinito de la serie de tales fenómenos, el mundo como cosa en sí sigue existiendo. Por otro lado, dos juicios se oponen dialécticamente cuando ambos pueden ser "falsos", es decir, uno no se limita a contradecir al otro, sino que añade algo más de lo que la contradicción requiere. En este sentido consideramos al mundo simplemente como un fenómeno. El mundo no existe en sí, ni como un todo infinito en sí, ni como un todo finito en sí, sino que el mundo es única y exclusivamente la serie de los fenómenos. La idea de mundo solamente la podemos encontrar en el "regreso empírico de la serie de los fenómenos". Si la idea de mundo sólo la podemos encontrar en el regreso empírico de la serie de los fenómenos, y esta serie es siempre condicionada, de ningún modo podemos pensar que la idea de mundo constituye un todo incondicionado,

⁸⁶. KrV, A501-2/B529-30.

ni que la idea de mundo existe como un todo, ya sea de magnitud finita, sea de magnitud infinita ⁸⁷

El conflicto antinómico queda superado al mostrarse que en las ideas cosmológicas se da una oposición dialéctica. La ilusión que las provocaba radicaba en aplicar la idea de totalidad absoluta, que únicamente es válida para cosas en sí mismas, a fenómenos que existen sólo en la representación y, por lo tanto, en el regreso empírico de la serie de los fenómenos ⁸⁸

Comprendido correctamente, el conflicto antinómico no favorece el escepticismo, sino más bien el "método escéptico" y demuestra indirectamente la validez del Idealismo trascendental. La prueba puede presentarse como un dilema: si el mundo es un todo que existe en sí mismo, es o bien finito o bien infinito. Pero la primera alternativa es rechazada por las pruebas que ofrecen las antítesis, y la última por las pruebas que ofrecen las tesis. El mundo, entonces, no puede ser un todo que existe en sí mismo, llegando así a la afirmación del Idealismo trascendental que dice que los fenómenos no son nada al margen de las representaciones. Si somos capaces de comprender que las antinomias descansan en el error de suponer que los fenómenos son cosas en sí mismas, entonces, dice Kant, "el conflicto nos conduce al descubrimiento de la verdadera naturaleza de las cosas en cuanto objetos de los sentidos. Consiguientemente, la dialéctica trascendental no abona el terreno del escepticismo, sino el del método escéptico, el cual puede exhibir, a través de tal dialéctica, un ejemplo del gran servicio que puede prestar siempre que se permita que los argumentos de la razón se enfrenten unos a otros con la mayor libertad" ⁸⁹.

Sin perder de vista los presupuestos del Idealismo trascendental y retomando ahora el postulado lógico de la razón, Kant presentará la solución definitiva de la antinomia. El

⁸⁷. Cfr. KrV, A 505/B533.

⁸⁸. Cfr. KrV, A506/B534.

⁸⁹. KrV, B535/A507.

principio de la razón respecto a la idea de totalidad o maximum del mundo hace referencia a la serie de las condiciones del mismo. Habrá de averiguarse ahora si el maximum (la totalidad) se aplica, o bien a la serie de condiciones de un mundo de los sentidos en donde los objetos habrán de ser considerados como cosas en sí mismas en tanto que dados por ellos mismos y en sus totalidad, o bien al regreso en la serie de las condiciones. En el caso de que la serie de las condiciones del mundo de los sentidos constituya una totalidad, ésta poseerá límites y el concepto de totalidad será "axiomático", considerará que la totalidad es conocida, dada a la realidad ⁹⁰. Sin embargo, lo que entiende Kant es que el concepto de "totalidad" es un concepto "problemático", planteado a un sujeto que es el que produce los objetos mediante la sensibilidad y el entendimiento, tal y como nos lo ha enseñado el Idealismo trascendental. Es problemático porque no marca unos límites a la noción de totalidad, sino que marca una orientación, una guía en la búsqueda sucesiva del regreso hacia las condiciones. De esta manera no se considera que tenga que existir un incondicionado; exclusivamente se piensa que es posible seguir siempre en la búsqueda de la condición, búsqueda en la que toda condición a la que podemos llegar es, a su vez, condicionada:

"Por consiguiente, el principio de la razón no es en realidad más que la **regla** que impone en la serie de las condiciones de fenómenos dados un regreso al que nunca está permitido detenerse en un incondicionado absoluto" ⁹¹.

La idea de totalidad no es un principio de la posibilidad de la experiencia y del conocimiento empírico de los objetos de los sentidos. Tampoco es un principio constitutivo que nos permita ampliar el concepto de mundo sensible más allá de la experiencia sensible a lo suprasensible. Es más bien un

⁹⁰. Cfr. KrV, A508/B536.

⁹¹. KrV, A509/B537.

"principio regulador" de la razón que postula una orientación o regla de cómo hemos de llevar a cabo el regreso en la búsqueda de un posible incondicionado absoluto a partir de lo meramente empírico. Por lo tanto, la idea de totalidad sólo puede ser tomada como un principio que da las instrucciones de lo que hemos de hacer en la búsqueda del incondicionado, pero sin considerar de forma dogmática que tal incondicionado existe: "Es, pues, un principio de la razón que postula en cuanto regla, lo que hemos de hacer en el regreso, pero que no anticipa qué es lo dado en sí en el objeto con anterioridad a todo regreso. Por ello lo llamo principio regulador de la razón" ⁹².

La distinción entre principio regulativo y constitutivo pone de manifiesto el error en el que incurrieran las antinomias. Considerado como principio constitutivo, el principio de la razón atribuía realidad objetiva a la totalidad de los objetos de los sentidos, que se tomaban como existentes en sí cuando, en realidad, sólo deben ser considerados como eslabones en la cadena de las condiciones. Esa búsqueda sólo pertenece al sujeto, el cual sólo puede considerar la idea de totalidad como un mecanismo de búsqueda de algo que no se sabe si es condicionado o incondicionado, de algo que no se sabe si es finito o infinito. Esa regla de la razón no podrá decirnos "qué sea el objeto", sino "cómo hay que efectuar el regreso empírico" para lograr un concepto completo de ese objeto de la razón: "La idea de la razón se limitará, pues, a imponer a la síntesis regresiva en la serie de las condiciones una regla en virtud de la cual esa misma idea avanzará desde lo condicionado, recorriendo las condiciones subordinadas unas a otras, hasta lo incondicionado. Sin embargo, éste nunca es alcanzado ya que lo absolutamente incondicionado nunca es encontrado en la experiencia" ⁹³.

A continuación, Kant pasa a distinguir entre dos expresiones que pueden utilizarse para determinar la síntesis de una serie

⁹². KrV, A509/B537.

⁹³. KrV, A510/B538.

en tanto que nunca es completa. Los matemáticos utilizan la expresión "progressus in infinitum", mientras que los filósofos admiten la de "progresus in indefinitum". El progreso siempre se refiere al avance desde la condición a lo condicionado. Tal avance en sentido descendente puede ciertamente llegar hasta el infinito, encontrando siempre un nuevo condicionado. Aquí la razón no se plantea el problema de una totalidad absoluta de condiciones, pues no necesita que tal totalidad exista. No se refiere a lo dado (pasado) sino sólo a lo que sea capaz de darse (al futuro), y al futuro puede añadirse siempre cuanto se quiera pues puede considerarse como algo sin fin, por eso "la razón no necesita una absoluta totalidad en estos casos, ya que no la supone como condición y como dada (datum), sino sólo como algo condicionado y simplemente capaz de darse (dabile), como algo que va añadiéndose sin fin" ⁹⁴.

Por otro lado, el "regreso" asciende desde lo condicionado hasta la condición de una serie. Aquí cabe preguntarse si el regreso llega hasta el infinito o si, por el contrario, se extiende indefinidamente, es decir, cabe preguntarse si "¿podemos decir que es un **regreso hasta el infinito** o sólo un regreso que se extiende indefinidamente (in indefinitum)?" ⁹⁵. Si se diera el "todo" en la intuición empírica, si se estuviera tomando el mundo como cosa en sí, entonces el regreso en sus condiciones internas llegaría hasta el "infinito". Por ejemplo, las partes en las que podría dividirse un cuerpo finito serían infinitas, y en esa continua división nunca encontraríamos una parte que fuese indivisible, que fundamentase empíricamente las demás y que fuese la que hiciese detener la división. Igualmente en el regreso hacia las condiciones del mundo tomado como un todo, nunca encontraríamos una parte incondicionada, sino que siempre sería posible remontarse más atrás en la búsqueda de una condición. Si, por el contrario, en el regreso no se diera el "todo" y sólo se diera un miembro de la serie, a partir del cual

⁹⁴. KrV, A512/B540.

⁹⁵. Ibidem.

tendría que efectuarse el regreso empírico hacia la totalidad, entonces se produciría un regreso hasta lo indeterminado o hasta lo "indefinido" ⁹⁶. Este es en el sentido que opera el principio regulativo de la razón. El error en el que han caído las antinomias ha sido considerar los objetos empíricos como realidad objetiva, como totalidad real, como cosas en sí mismas, cuando en realidad debemos tomarlos en sentido regulativo: en sentido de búsqueda constante de un incondicionado, pero teniendo en cuenta que tal incondicionado ha de encontrarse en un regreso hasta lo indefinido, no en un regreso hasta lo infinito.

Gracias a la solución crítica, que hace del principio de la razón un principio regulativo, desaparecerá, por un lado, la ilusión trascendental que provoca el conflicto de la razón consigo misma, y veremos que era sólo una mala interpretación de ese principio el que provocaba tal conflicto. Por otro lado, se transformará un principio dialéctico en un principio doctrinal que hará posible determinar subjetivamente el mayor uso empírico del entendimiento. En este sentido, el fundamento de ese principio expresará la idea de que no podemos encontrar, mediante el regreso empírico, ninguna condición absolutamente incondicionada desde el punto de vista empírico. En sentido positivo, vendría a indicarnos que en el regreso empírico, que el principio de la razón nos impulsa a seguir, sólo podemos alcanzar una condición que debe considerarse ella misma como empíricamente condicionada. La regla del uso correcto del principio de la razón válido para todas las ideas cosmológicas será el siguiente: "Por muy lejos que lleguemos en la serie ascendente, debemos seguir preguntando siempre por un miembro superior, tanto en el caso de que este miembro nos sea conocido por experiencia como en el caso contrario" ⁹⁷.

⁹⁶. Cfr. KrV, A515/B541.

⁹⁷. KrV, A518/B546.

- La solución del conflicto antinómico atendiendo a la distinción entre "ideas matemático-trascendentales" e "ideas dinámico- trascendentales"

A pesar de que, como se ha dicho, la solución crítica sirve para resolver todas las antinomias ⁹⁸, en la Sección IX de la "Antinomia de la razón pura" Kant se ocupa de desarrollar una solución concreta a cada una de las antinomias producidas por las cuatro ideas cosmológicas. En la solución crítica, tesis y antítesis son falsas porque se basan en un presupuesto erróneo: tratar la serie de las apariencias como cosa en sí. De este modo, si a la idea no le corresponde ningún concepto del entendimiento, la solución de la antinomia pasa entonces por el reconocimiento de que la idea de lo incondicionado que aparece en las antinomias es o bien demasiado grande, o bien demasiado pequeña para cualquier objeto del entendimiento ⁹⁹. Y esto es válido para todas las antinomias. Sin embargo, a la hora de enfrentarnos a la resolución concreta de cada uno de esos conflictos, nos encontramos con que las ideas cosmológicas se refieren las dos primeras a la síntesis "matemática" de todos los fenómenos, las dos últimas, por el contrario, a la síntesis "dinámica" de los mismos. Es decir, mientras que las ideas matemático-trascendentales no tienen otro objeto más que aquél que pertenece a la esfera del fenómeno; las otras dos plantean la posibilidad de que exista una condición que no sea a la vez parte de la serie de los fenómenos, sino que se halle "fuera de ella". En aquéllas las condiciones son siempre homogéneas, son homogéneas con lo condicionado, en éstas las condiciones son heterogéneas con respecto a lo condicionado ¹⁰⁰.

Será a partir de la distinción entre principios matemáticos y dinámicos cómo se hará comprensible la nueva resolución de las

⁹⁸. Cfr. KrV, A505/B533.

⁹⁹. Cfr. KrV, A329/B385.

¹⁰⁰. Cfr. KrV, A529-530/B557-558.

antinomias dinámicas, que Kant propone en la Sección IX de la "Dialéctica trascendental". Existe una clara diferencia entre los objetos que la razón trata de convertir en ideas ¹⁰¹. Las ideas matemático-trascendentales no tienen otro objeto que el de la esfera del fenómeno. Los conceptos del entendimiento, que están en la base de esas ideas, contienen una síntesis de lo homogéneo en el enlace matemático de la serie de los fenómenos y, por lo tanto, sólo encontraremos, formando parte de la serie, "condiciones sensibles". Cosa bien distinta ocurre con las ideas dinámicas. Aquí los conceptos intelectuales que les sirven de base contienen una síntesis de lo heterogéneo y, en este caso, la propia conexión dinámica de las condiciones permite encontrar una condición heterogénea, que no formará ya parte de la serie, sino que se hallará fuera de ella como condición puramente "inteligible" ¹⁰².

Desde esta consideración, aparece una nueva solución que afecta fundamentalmente a las antinomias dinámicas. Los principios matemáticos proporcionan reglas para la constitución de los fenómenos, consiguientemente las antinomias matemáticas sólo pueden ocuparse de objetos de la intuición empírica. Aquí debe aplicarse la solución general que afirmaba que ambos lados de las antinomias eran falsos. Ahora bien, los principios dinámicos no se referían a los fenómenos ni tampoco a la síntesis de su unidad empírica, sino únicamente a la existencia de dichos fenómenos y a la relación que mantenían con respecto a su existencia. Buscaban la conexión de los fenómenos para que su existencia estuviera bajo las reglas de la experiencia. Pero una existencia nunca puede construirse a priori, por lo tanto, sólo nos queda determinar la interrelación entre existencias dadas. Los principios dinámicos, en definitiva, no construyen la experiencia, únicamente pueden proporcionar una regla para la unidad de la experiencia en la síntesis de los fenómenos ¹⁰³. Si

¹⁰¹. Cfr. KrV, A529/B557.

¹⁰². Cfr. KrV, A530/B558.

¹⁰³. Cfr. KrV, A180/B223-224.

tal síntesis sólo puede ser pensada en el esquema del entendimiento puro, los principios dinámicos no están limitados al mundo sensible, confirmando así la existencia de un mundo inteligible, de un mundo no sensible. Esta solución de las antinomias dinámicas aparece precisamente porque los principios dinámicos permiten pensar tanto un mundo sensible como un mundo inteligible. De este modo se hace posible satisfacer la aspiración de la razón a lo incondicionado sin, por ello, interferir en el carácter siempre condicionado de la serie de los fenómenos y sin contravenir los principios del entendimiento. Se cumplen, de esta manera, no sólo las aspiraciones de la razón sino también las del entendimiento. Este último no puede aceptar una condición empíricamente incondicionada en la serie de los fenómenos, sin embargo no tiene nada que objetar a la admisión de una condición no-sensible, inteligible, que no formando parte de la serie de los fenómenos, no impida que se siga avanzando en el regreso continuo de la serie de las condiciones empíricas¹⁰⁴. Si las ideas dinámicas permiten pensar una condición no sensible, la resolución de las antinomias a que ellas dan lugar se logrará al mostrar ambos lados de la misma, tesis y antítesis, como verdaderos: " Mientras desaparecen los argumentos dialécticos que, de una u otra forma, perseguían una totalidad en los simples fenómenos, las proposiciones de la razón pueden, en cambio, una vez corregidas en este sentido ser **ambas verdaderas**"¹⁰⁵.

Esta solución de las antinomias dinámicas muestra la posibilidad de que la razón tenga ella misma una tarea al margen del entendimiento: pensar el incondicionado, pero siempre que esté fuera del mundo de las apariencias; en cambio, dentro del mundo sensible debe adecuar sus ideas a los conceptos del entendimiento. Estamos ante dos modos de resolver las antinomias. En el primer caso, el conflicto de la razón desaparecerá al desvelar el error en el que cae al pretender determinar el

¹⁰⁴. Cfr. KrV, A531/B559.

¹⁰⁵. KrV, A532/B560.

incondicionado, y al indicar igualmente que la razón cuando intenta hacer tal cosa, determinar el incondicionado, establece una relación impropia con el entendimiento. En el segundo caso, es la distinción entre ideas matemáticas e ideas dinámicas la que hace posible la solución al conflicto, ya que aquí aparece la posibilidad de que exista un incondicionado "fuera" de la serie de los fenómenos. En las antinomias dinámicas puede decirse que es posible pensar de ese modo el incondicionado y mantener que tesis y antítesis son ambas verdaderas. ¿Es posible reconciliar ambas soluciones? ¹⁰⁶. En la primera solución, el error de las antinomias radica en un presupuesto impropio y, por tanto, desde este punto de vista, las dos afirmaciones, tesis y antítesis, son falsas. La segunda solución se presenta dependiendo de la naturaleza de las condiciones en sus series regresivas. Mientras en las ideas matemático-trascendentales el incondicionado es homogéneo con lo condicionado, en las dinámico trascendentales es heterogéneo. Esta segunda solución se hace especialmente necesaria cuando nos ocupamos de estas últimas ideas, y así dice Kant: "Ahora que avanzamos hacia los conceptos dinámicos del entendimiento, en la medida en que deben acomodarse a la idea de la razón, cobra importancia esa distinción, abriéndonos un nuevo horizonte respecto del litigio en que la razón se halla envuelta. Este litigio fue antes recusado por basarse en presupuestos falsos por ambos lados. Pero teniendo en cuenta que tal vez tenga ahora lugar en la antinomia dinámica un supuesto capaz de coexistir con las pretensiones de la razón y que el juez suple las deficiencias jurídicas que habían sido ignoradas por ambas partes, se puede, teniendo esto presente, llegar a una avenencia entre las dos, cosa que la antinomia matemática no permitía" ¹⁰⁷. Compartimos la opinión de C.D. Broad que sostiene que el segundo tipo de solución que propone Kant, y que afecta a las antinomias dinámicas, está íntimamente ligado a su interés por la ética. Esta solución, ciertamente, posibilitará el tránsito del reino de lo sensible al de lo suprasensible que se realizará

¹⁰⁶. Cfr. Kemp Smith, N., Op. cit., pp. 511-12.

¹⁰⁷. KrV, A529-530/B557-558.

en la razón práctica ¹⁰⁸. Creemos además que Kant ofreció de hecho el mismo tipo de solución a la tercera antinomia que a las otras dos anteriores y que, por tanto, las antinomias dinámicas presentan no una, sino dos tipos de soluciones diferentes aunque claramente compatibles ¹⁰⁹

Por último, y en relación con el tipo de prueba que utiliza Kant en el desarrollo de las antinomias, decir que en la "Disciplina de la razón pura" expone un tipo de prueba que parece ser el que se utilizará para demostrar las proposiciones de las antinomias. Se trata de las pruebas apagógicas ¹¹⁰. Este tipo de pruebas está ligada al *modus tollens*, del que dice Kant que se trata de un tipo de razonamiento que avanza de las consecuencias a sus fundamentos, produciendo así demostraciones rigurosas y fáciles, ya que "sólo necesitamos encontrar una sola consecuencia falsa entre las que derivan del conocimiento opuesto para que este opuesto sea también falso y para que, consiguientemente, sea verdadero el conocimiento que se trataba de probar" ¹¹¹. Este tipo de demostración es más sencilla que la demostración directa u ostensiva ¹¹². Aquí no necesitamos recorrer la serie completa

¹⁰⁸. Cfr. Broad, C.D., Kant. An Introduction, C. Levy, Cambridge University Press, Cambridge, 1978, p. 273.

¹⁰⁹. Cfr. V.S. Wike, O.C., pp. 102-103.

¹¹⁰. Kant distingue entre pruebas apagógicas y pruebas ostensivas o directas: "La demostración directa ou ostensiva es, en todo tipo de conocimiento, la que, al tiempo que convence de la verdad, enlaza tal convicción con el conocimiento de las fuentes de la verdad. La demostración apagógica, por el contrario, puede producir certeza, pero no inteligibilidad de la verdad en lo que se refiere a la conexión de ésta con los fundamentos de su posibilidad". KrV, A790/B818.

¹¹¹. KrV, A791/B819.

¹¹². La prueba directa u ostensiva está ligada, sin embargo, al *modus ponens*, que consiste en inferir la de un conocimiento partiendo de la verdad de sus consecuencias; exigiendo, de ese modo, que todos sus posibles consecuencias sean verdaderas: "Este procedimiento es impracticable, pues el ver todas las consecuencias de cualquier proposición que adoptemos es algo que excede nuestra capacidad. Este tipo de demostración es, no obstante, empleado -si bien, naturalmente, con cierta

de los fundamentos que puede llevarnos hasta la verdad de un conocimiento; basta encontrar una sola consecuencia falsa entre todas aquellas que se siguen del conocimiento opuesto, para poder afirmar que éste último es falso y que, por lo tanto, es verdadero aquél conocimiento que deseábamos probar. Parece que Kant reconoce otro tipo de prueba apagógica, pero que no adoptará la forma del modus tollens; se trata de la prueba llamada reductio ad absurdum. En ésta última, como en toda prueba apagógica, se muestra la verdad de una proposición revelando que la proposición opuesta es falsa en tanto en cuanto una consecuencia falsa, contradictoria, se sigue de ella. Como veremos, las antinomias van a presentar pruebas negativas o indirectas, es decir, apagógicas, bien sea que adopten la forma del modus tollens o bien la de reductio ad absurdum ¹¹³ .

indulgencia,- cuando se trata de demostrar algo como hipótesis." KrV, A790/B819.

¹¹³. Algunos comentaristas, como Hartnack o Ewing, no hablan de pruebas apagógicas, pero sí se refieren a pruebas indirectas o negativas. Cfr. Hartnack, J., Inmanuel Kant. An Explanation of his Theory of Knowledge and Moral Philosophy, Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J., 1974, p. 21. En el mismo sentido, Cfr. Ewing, A.C., A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason, University of Chicago Press, Chicago, 1967, pp. 163-4.

I.2.- SOBRE LAS ANTINOMIAS DINÁMICAS: GÉNESIS, ESTRUCTURA Y SOLUCIÓN

El conocimiento adecuado a la consideración dinámica de los fenómenos es el conocimiento filosófico, discursivo y, por tanto, racional ¹¹⁴. Este conocimiento se caracteriza, en primer lugar, por ser un conocimiento racional tanto subjetiva como objetivamente. Es el llamado cognitio ex principiis, que se opone al conocimiento "subjetivo histórico", que es un cognitio ex datis. Este último es el conocimiento que puede proporcionar una filosofía aprendida, mera repetición de una filosofía ajena. El sujeto que posee este conocimiento sólo lo posee como algo revelado desde fuera, bien sea por la experiencia inmediata, bien por un relato, o a través de una enseñanza. Tal conocimiento no ha surgido de la razón y aunque es desde el punto de vista objetivo un conocimiento racional, desde el punto de vista del sujeto es puramente histórico, por ello el que ha aprendido de este modo "no sabe ni juzga más que en la medida de lo que le ha sido dado. Si alguien le discute una definición, no sabe de dónde extraer otra. Se ha formado a la luz de una razón ajena, pero la capacidad imitadora no es una facultad productora" ¹¹⁵. Frente a éste, el conocimiento discursivo es racional, tanto subjetiva como objetivamente, puesto que es un conocimiento extraído de la razón, es decir, de los principios; y supone no sólo la capacidad

¹¹⁴. También en relación a la consideración de la idea de **todo matemático**, la forma de conocimiento que le es propia es el conocimiento **discursivo**, que permite la síntesis de intuiciones posibles mediante conceptos **a priori**. Dos son las ideas de las que nos servimos para referirnos al **mundo** (totalidad de la síntesis de los fenómenos) desde la consideración del mismo como el todo matemático y que darán lugar a las dos primeras antinomias: 1) la absoluta completud de la **composición** del conjunto de los fenómenos; 2) La absoluta completud de la **división** de un conjunto dado en la esfera del fenómeno. Pero en este caso no pretendemos conocer procedimientos matemáticos, sino llevar a cabo una reflexión sobre conceptos matemáticos porque el objeto con el que tratamos no es posible construirlo, representarlo como objeto de una intuición pura, sino que únicamente nos cabe representárnoslo como objeto de un discurso. Cfr. KrV, A722/B750.

¹¹⁵. KrV, A836/B864.

de entender los principios y las reglas, sino también la de producirlos.

En segundo lugar, este conocimiento discursivo o filosófico es un "conocimiento por conceptos"; no construye sus propios objetos como hace el conocimiento matemático y tiene, en este sentido, que comprobarse a sí mismo en la experiencia. Es el conocimiento propio del ámbito dinámico en el que se considera la "existencia" de un objeto según la relación entre la condición y lo condicionado desde el punto de vista de las relaciones de un estado con su causa. Conocer la existencia de los estados de las cosas, no de las cosas en sí mismas, sólo es posible considerando otros estados que son dados en la experiencia según las leyes empíricas de la causalidad. Pero, aunque es el entendimiento el encargado de producir el conocimiento del estado de una cosa, el saber si ese conocimiento que tengo de las cosas es el único posible, o si puedo tener además otros conocimientos, que hagan posible la producción de otros estados, exige la intervención de la "razón": "De hecho, la posibilidad absoluta (la que posee validez desde cualquier punto de vista) no constituye un mero concepto del entendimiento ni puede, en modo alguno, tener aplicación empírica. Al contrario, corresponde exclusivamente a la razón, la cual va más allá de todo posible uso empírico del entendimiento" ¹¹⁶. Sólo el conocimiento discursivo, propio de la razón, puede proporcionarnos una ampliación cognoscitiva de la experiencia, ya que únicamente las ideas, como extensión analítica de los conceptos del entendimiento, nos servirán para descubrir si es posible una experiencia diferente de las cosas.

La consideración dinámica de la existencia de un fenómeno trata, en definitiva, de explicitar de qué depende la existencia de dicho fenómeno. Los objetos de la experiencia no sólo ocupan un lugar en el espacio y se mueven en él; sino que existen en el espacio y lo llenan. No son únicamente algo extenso, sino también

¹¹⁶. KrV, B285.

una fuerza y cuando queremos conocer la "existencia" de un objeto en el espacio sólo disponemos de esas fuerzas que actúan en el espacio. La existencia de un objeto se determinará entonces a partir de la fuerza, es decir, se determinará dinámicamente. Cuando nos ocupamos no de un objeto, sino de la "totalidad de la síntesis de los fenómenos", en su consideración dinámica, nos encontramos ante dos ideas cosmológicas. La primera hará referencia a la absoluta "completud" del "origen" de un fenómeno en general; la segunda se ocupará de la absoluta "completud" de la "dependencia" de la existencia de lo mudable en la esfera de los fenómenos. Cada una de estas ideas conduce a un conflicto antinómico diferente. La tercera de las antinomias se ocupará de si existe o no la libertad, la cuarta de si es posible que exista un ser absolutamente necesario. Pasamos a ocuparnos de estos dos conflictos antinómicos por cuanto su desarrollo y, más concretamente, su solución están directamente ligados a la posterior configuración de la filosofía práctica kantiana.

**I.2.1.- TERCER CONFLICTO DE LAS IDEAS TRASCENDENTALES:
SOBRE LA LIBERTAD Y LA NECESIDAD NATURAL**

a) Planteamiento y desarrollo de la tesis

La tesis de la tercera antinomia defiende la existencia de una causalidad por libertad. Su prueba sigue el modelo de una demostración por "reducción al absurdo", es decir, la tesis llega a su conclusión mostrando que una consecuencia falsa se sigue de tomar por verdadera la afirmación de su opuesta, la antítesis.

La argumentación comienza asumiendo que sólo existe la causalidad según leyes de la naturaleza. Según esta clase de causalidad, todo lo que ocurre ha de tener una causa. Tal causa debe ser algo que ha sucedido, que ha llegado a ser y que antes no existía. Si hubiera existido siempre, advierte Kant, entonces "su consecuencia no se hubiera podido producir ahora, sino que

habría existido siempre" ¹¹⁷. En definitiva, cuando algo, algún acontecimiento, es causado en virtud de la causalidad natural, ese acontecimiento es causado por un acontecimiento anterior, que presupone igualmente un estado previo y así sucesivamente, sin inicio. Pero siguiendo las leyes de la naturaleza, sólo hay comienzos subalternos y nunca un primer comienzo y de este modo no se llega jamás a completar la serie por el lado de las causas. Ahora bien, esto es contradictorio en lo que respecta a la casualidad natural, ya que ésta, dice Kant, "consiste precisamente en que nada sucede sin una causa suficientemente determinada a priori" ¹¹⁸. No cabe, por tanto, afirmar que la causalidad natural sea la única.

De este modo, la tesis defiende que la determinación causal completa de cualquier acontecimiento exige que, llegado un momento en la serie precedente de causas anteriores, encontremos una causalidad que no sea a su vez causada y que sea ella misma la que inicie la serie causal. La tesis acepta la existencia de una causalidad libre y espontánea, admite la existencia de la "libertad trascendental" (transzendente Freiheit) entendida como "una absoluta espontaneidad causal que inicie por sí misma una serie de fenómenos que se desarrollen según leyes de la naturaleza, esto es, una libertad trascendental. Si falta ésta, nunca es completa la serie de fenómenos por el lado de las causas, ni siquiera en el curso de la naturaleza" ¹¹⁹. Parece evidente que la clave del desarrollo del argumento de la tesis reside en la idea expuesta en la argumentación, y ya citada, que dice: "La ley de la naturaleza consiste precisamente en que nada sucede sin una causa suficientemente determinada a priori" ¹²⁰. Kemp Smith sugiere que con la expresión "suficientemente determinada a priori", Kant querría expresar que el principio de

¹¹⁷. KrV, A444/B472.

¹¹⁸. KrV, A446/B474.

¹¹⁹. Ibidem.

¹²⁰. Ibidem.

causalidad exigía una causa "suficiente" para cada acontecimiento y que tal "suficiencia" no se podía encontrar en las causas naturales, que son siempre derivadas o condicionadas, esto es, causadas ¹²¹. Strawson, por su parte, considera que la argumentación kantiana de la tesis pone de manifiesto la necesidad de aceptar un comienzo espontáneo en la serie causal, si queremos hacer comprensible un origen del mundo ¹²². Para Beck esta prueba es una repetición de la prueba aristotélico-tomista que exponía la imposibilidad de que existiera una serie infinita de causas y exigía así una primera causa, que no fuera a su vez efecto y que tendría, por lo tanto, que ser libre ¹²³. Al Azm, a su vez, considera que la tesis de la tercera antinomia, al exigir la completud de la serie de condiciones explicativas de un acontecimiento, coincide con la prueba de la primera antinomia y con la doctrina newtoniana de la finitud del universo ¹²⁴.

Al margen de las distintas interpretaciones que puedan darse de la tesis, retomamos ahora la idea que subyace a la misma, la necesidad de pensar otro tipo de causalidad distinta a la causalidad natural y que nos sitúa ante la necesidad de aclarar su sentido. La "Observación de la tesis" está toda ella dedicada a profundizar en el sentido de la libertad trascendental. Este concepto, que no coincide con el concepto psicológico de la libertad, es, piensa Kant, la verdadera "piedra de escándalo" de la filosofía, que a menudo ve serios problemas en admitir la existencia de una causalidad incondicionada. Es más, continúa el texto, el problema con el que se enfrenta la razón especulativa a la hora de abordar el tema de la libertad de la voluntad es

¹²¹. Cfr. Kemp Smith, O.C., pp.492-93.

¹²². Cfr. Strawson, P.F., Los límites del sentido, Revista de Occidente, Madrid, 1975, p. 186.

¹²³. Cfr. Beck, L.W., A Commentary on Kant's "Critique of Practical Reason", The University of Chicago Press, Chicago & London, 1966, p. 184.

¹²⁴. Cfr. Al Azm, The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies, Clarendon Press, Oxford, 1972, pp. 93-94.

meramente trascendental pues se refiere a "si debemos admitir una facultad capaz de iniciar por sí misma una serie de cosas o estados sucesivos" ¹²⁵. No debe, sin embargo, preocuparnos cómo es posible la libertad trascendental, y hemos de conformarnos con aceptar a priori la necesidad de presuponer ese nuevo tipo de causalidad ¹²⁶. La causalidad por libertad es necesaria para hacer inteligible un origen del mundo aunque como se nos indica inmediatamente "todos sus estados subsiguientes pueden ser considerados como una secuencia regulada por simples leyes de la naturaleza" ¹²⁷. Es decir, admitida esta forma de causalidad es posible pensar que se inicia igualmente por medio de la libertad otra serie causal en el curso del mundo. Aceptar la necesidad de un primer comienzo, surgido de la libertad, para explicar el origen del mundo no supone que sea un comienzo absolutamente primero desde el punto de vista temporal, sino desde el punto de vista causal. Efectivamente, la decisión y el acto a los que se refiere la libertad trascendental no son secuencia, ni continuación de meros actos naturales: "Al contrario, con respecto a este acontecimiento las causas determinantes cesan por completo fuera de esos efectos. Aunque el suceso sigue a estas causas naturales, no se sigue de ellas. Consiguientemente, debe llamarse un comienzo absolutamente primero de una secuencia de fenómenos, si bien no respecto al tiempo, sino con respecto a la causalidad" ¹²⁸.

¹²⁵. KrV, A448/B476.

¹²⁶. Este mismo problema se le plantea a la antítesis. Esta tampoco hace comprensible el principio del determinismo causal: "No es tan necesario el que podamos decir cómo sea posible semejante cosa, ya que también en la causalidad según leyes de la naturaleza tenemos que conformarnos con conocer a priori la necesidad de presuponer esa causalidad, aunque no entendamos en modo alguno cómo es posible que la existencia de una cosa sea puesta por la existencia de otra y aunque debamos, por lo mismo, atenernos tan sólo a la experiencia" Ibidem. Cfr. Pereda, C., "La tercera antinomia y las perplejidades de la libertad". En Granja Castro, D.M. (Coord.), Kant: de la "Crítica" a la filosofía de la religión, Anthropos, Barcelona, 1994.

¹²⁷. Ibidem.

¹²⁸. KrV, A450/B478.

A lo largo de prácticamente toda la "Observación", se trata el tema de la libertad trascendental como condición de posibilidad de la imputabilidad, es decir, de los actos de la voluntad. Esto ha llevado a algunos autores a mantener que el problema de la tercera antinomia es un problema fundamentalmente moral que tiene que ver sobre todo con las acciones humanas y con las decisiones ¹²⁹. No cabe duda que las propias palabras de Kant dan pie a establecer esa estrecha relación, por ejemplo, cuando dice que el concepto de libertad trascendental "se limita, más bien, a expresar el de la absoluta espontaneidad del acto, entendida como fundamento propio de la imputabilidad de este mismo acto" ¹³⁰. Aunque no nos cabe duda de que aquí queda patente la importancia que este concepto tendrá para el desarrollo de la moralidad, no coincidimos con aquellos que piensan que, puesto que ese concepto no hace más que resolver problemas relativos al género humano, no tendría sentido plantearlo desde un punto de vista cosmológico ¹³¹. Creemos que para Kant es importante defender la posibilidad de que exista en el mundo un tipo de causalidad diferente a la causalidad natural. Por último, recordar que la "Observación de la tesis" acaba recomendándonos que hagamos un repaso a la historia de la filosofía antigua, donde parece confirmarse la necesidad de aceptar la afirmación defendida en este lado de la antinomia. Todos los filósofos de la antigüedad, salvo los de la escuela epicúrea, se dice, han acudido a un primer motor, a una causa que opera libremente a la hora de explicar los fenómenos del mundo, y ninguno de ellos aceptó explicar ese primer comienzo a partir de la simple naturaleza ¹³².

¹²⁹. Cfr. Weldon, T.D., Kant's Critique of Pure Reason, Oxford University Press, Oxford, 1958, p. 209.

¹³⁰. KrV, A448/B476.

¹³¹. Cfr. Bennett, J., O.C., p. 209.

¹³². Cfr. KrV, A450/B478.

b) Planteamiento y desarrollo de la antítesis

La antítesis afirma que todo cuanto sucede en el mundo ocurre según las leyes de la naturaleza. La argumentación toma como punto de partida la suposición de que existe la libertad trascendental. Esta es, como ya vimos, la facultad capaz de iniciar en sentido absoluto un estado y, por tanto, una serie de consecuencias del mismo. Si aceptamos que hay libertad trascendental, entonces no sólo las series sucesivas tienen un comienzo absoluto, sino que también el "acto espontáneo", que inicia la serie, es él mismo un comienzo absoluto y no está determinado de ninguna manera por las condiciones antecedentes ni se sigue de ninguna ley: "En otras palabras, comenzará absolutamente la causalidad, de suerte que no habrá nada previo que permita determinar mediante leyes constantes el acto que se está produciendo" ¹³³. Pero si el acto espontáneo que inicia las series tiene que ser considerado como la causa que da razón de las series, entonces el acto de iniciar las series tiene que pertenecer a ese acto espontáneo porque "todo comienzo de acción supone un estado anterior propio de la causa que todavía no actúa" ¹³⁴. Sin embargo, un primer comienzo dinámico de la acción supone un estado que no está ligado causalmente con el estado anterior. Nos encontramos, entonces, que o bien el acto de iniciar las series es libre y espontáneo, y entonces no puede ser la causa del inicio de las series, o bien el acto de iniciar no es espontáneo ni libre y, por tanto, la serie de las causas se seguirán de aquél de acuerdo con una regla fija. El primer caso contradice la definición de libertad trascendental como un tipo especial de causalidad capaz de iniciar en sentido absoluto un estado y la serie de sus consecuencias. El segundo supone la negación de la libertad en el curso de los acontecimientos del mundo, ya que "si ésta estuviera determinada según leyes, ya no sería libertad. No sería, a su vez, más que naturaleza" ¹³⁵.

¹³³. KrV, A445/B473.

¹³⁴. Ibidem

¹³⁵. KrV, A447/B475.

Puede decirse que el argumento central de la antítesis es que si existe una causa espontánea, un comienzo absoluto de la serie causal natural, los últimos miembros de la serie son independientes del primero y, de este modo, se hace imposible la unidad de la experiencia de la que depende la legalidad de los acontecimientos en el tiempo: "Una conexión de estados sucesivos de las causas eficientes según la cual es imposible toda unidad de la experiencia y que, consiguientemente, tampoco se halle en ninguna experiencia, no es más que un puro producto mental" ¹³⁶. La causalidad natural es la única capaz de suministrar orden a los acontecimientos, mientras que la libertad, liberándonos de la coacción de las reglas, impide encontrar el hilo conductor que aquéllas proporcionan. "Causalidad natural" y "libertad", dice Kant, se contraponen en el mismo sentido que lo hacen "legalidad" y "ausencia de legalidad". La primera obliga al entendimiento a esforzarse por buscar cada vez más lejos el origen de los acontecimientos, pero en contrapartida, le ofrece la posibilidad de lograr la unidad de la experiencia, unidad completa según leyes naturales. La segunda, la libertad, sitúa al entendimiento ante la esperanza de alcanzar una causalidad incondicionada, totalmente espontánea, pero rompe el hilo conductor de las reglas que nos sitúa ante la unidad completa y coherente de la experiencia. Todo hace pensar que la prueba de la antítesis viene a confirmar la doctrina de la "Analítica trascendental" donde se defiende que nada podemos experimentar en realidad que no se acomode a la causalidad según leyes de la naturaleza ¹³⁷.

En la "Observación sobre la antítesis" Kant hace hincapié en la negación de la libertad. De la misma manera que no

¹³⁶. Ibidem.

¹³⁷. Bennett considera que la doctrina de la antítesis está ciertamente apoyada por la doctrina de la "Analítica trascendental", una de las doctrinas, dice, que más profundamente defendía Kant, mientras que la argumentación de la tesis es deshilvanada y oscura. Para este autor la simpatía de Kant por la tesis sólo puede entenderse desde su interés por defender la libertad humana. Cfr. Bennett, J., O.C., pp 208-209.

aceptamos un comienzo temporal para el mundo, no se ve la necesidad de aceptar algo dinámicamente primero desde el punto de vista causal ¹³⁸. No hay dificultad en aceptar que del mismo modo que las sustancias han existido siempre en el mundo, una serie de sus cambios ha existido también desde siempre y no exige ningún comienzo ni matemático ni dinámico. Se admite aquí, como antes se hizo en la tesis, que no debe preocuparnos cómo es posible este tipo de causalidad que no admite un primer comienzo de las series, y se insiste en que si "debido a ello, no admitís este enigma de la naturaleza, os veréis en la necesidad de rechazar muchas propiedades sintéticas fundamentales (fuerzas fundamentales) que os son igualmente incomprensibles. Incluso la posibilidad de un cambio en general tiene que ser un escándalo para vosotros, ya que, si no descubrierais su realidad en la experiencia, nunca podríais concebir a priori cómo es posible semejante sucesión de ser y no-ser" ¹³⁹.

La libertad trascendental, como facultad de comenzar por sí misma una serie de estados, no puede hallarse fuera del mundo, ni tampoco puede ser atribuida a las sustancias del mundo mismo. Es decir, no se admite ni una primera causa, ni actos libres que aparezcan en el proceso del mundo. Lo que parece más aceptable, la existencia de una primera causa fuera del mundo, estaría fuera del conjunto de las intuiciones posibles, lo que hace que esté totalmente fuera del alcance del conocimiento humano ¹⁴⁰. Por otro lado, si lo que hacemos es atribuir esa libertad a las sustancias del mundo, desaparecería la interdependencia de los fenómenos, la interdependencia que llamamos naturaleza y, por ello, nos quedaríamos sin un criterio de verdad capaz de permitirnos distinguir entre la realidad y el sueño:

" En efecto, apenas cabe seguir concibiendo una naturaleza junto a semejante facultad de

¹³⁸. Cfr. KrV, A449/B477.

¹³⁹. KrV, A 449-451/B 477-479.

¹⁴⁰. Cfr. KrV, A451/B479.

la libertad, que no está regulada por ley alguna, puesto que las leyes de la naturaleza se verían continuamente modificadas por el influjo de la libertad, mientras que el curso de los fenómenos - curso regular y uniforme, considerado desde la simple naturaleza- quedaría confundido y falto de cohesión" ¹⁴¹.

c) La solución a este conflicto: Hacia una posible armonización de la libertad y la necesidad natural

La tercera idea cosmológica nos permite pensar todo lo que acontece en el mundo según dos clases de causalidad: la "causalidad natural" o la "causalidad por libertad". La "Analítica trascendental" estableció la validez universal para los fenómenos del principio de la causalidad natural: "Principio de la sucesión temporal según la ley de la causalidad: Todos los cambios acontecen de acuerdo con la ley de la conexión de causa y efecto" ¹⁴². Este principio de la causalidad está íntimamente relacionado con la constitución de la objetividad. Es la categoría de causalidad la que constituye el objeto como tal, antes de su aplicación sólo existen fenómenos que sólo pueden ser considerados como objetos de una intuición empírica indeterminada ¹⁴³. El fenómeno devendrá "objeto", si se produce la conexión necesaria de todas las representaciones en un orden coherente: "Si investigamos qué propiedad nueva confiere a nuestras representaciones la referencia a un objeto y qué dignidad adquieren mediante tal referencia, observamos que ésta no hace más que obligarnos a ligar esas representaciones de una manera determinada, por una parte, y, por otra, someterlas a una regla. Observamos, a la inversa, que si conferimos significación

¹⁴¹. Ibidem.

¹⁴². KrV, B232. Esta formulación precisa la fórmula que se dio en la primera edición donde se decía que todo lo que sucede tenía que someterse a una regla sin precisar a cuál: "Todo lo que sucede presupone algo a lo cual sigue según una regla" KrV, A189.

¹⁴³. Cfr. Cohen ,H., Kants Theorie der Erfahrung, Dümmler, Berlin, 1885, pp.574-575.

objetiva a nuestras representaciones ello se debe tan sólo a la necesidad de un determinado orden en la relación temporal de las mismas" ¹⁴⁴.

La validez del principio de causalidad se restringirá al ámbito de los fenómenos. Si los fenómenos fueran cosas en sí mismas, no cabría pensar más que ese tipo de causalidad ¹⁴⁵, pero si los fenómenos son considerados como lo que son en realidad, es decir, no como cosas en sí, sino como meras representaciones, entonces deberán poseer ellos mismos un fundamento que no será ya fenómeno. La causalidad de esa causa inteligible no estará determinada por fenómenos, y aunque sus efectos se produzcan dentro de la serie de dichos fenómenos, la causa inteligible y su causalidad estará fuera de la serie ¹⁴⁶. Esa causalidad, al no estar sujeta a las condiciones temporales propias de los fenómenos, no tendrá que afirmarse como efecto de ninguna otra causa, y será "libre": "La razón crea la idea de una espontaneidad capaz de comenzar a actuar por sí misma, sin necesidad de que otra causa anterior la determine a la acción en conformidad con la ley del enlace causal" ¹⁴⁷. La tesis del Idealismo trascendental junto al carácter propio de las antinomias dinámicas, le permite a Kant dar una solución al problema de esta antinomia. Tesis y antítesis pueden afirmarse ambas como verdaderas: todo lo que sucede puede estar determinado a la vez libre y causalmente, o lo que es igual, el acontecimiento puede ser libre en relación a su causa inteligible y determinado como existente en el espacio y en el tiempo ¹⁴⁸.

¹⁴⁴. KrV, A197/B242.

¹⁴⁵. Cfr. KrV, A537/B565.

¹⁴⁶. Cfr. Ibidem.

¹⁴⁷. KrV, A533/B561.

¹⁴⁸. Sobre la solución de esta antinomia, dice J. Muguerza: "Su conocida 'solución' de la antinomia de la causalidad y la libertad no es, en rigor, ninguna solución, sino la valiente aceptación por su parte de la antinomia misma". Muguerza, J., "Kant y el sueño de la razón". En Dulce Granja Castro (Coord.), O.c., p. 131.

Ambas alternativas de la antinomia se cumplen simultáneamente y respecto a un mismo acontecimiento, y los que niegan la posibilidad de hacer compatibles la naturaleza y la libertad, dirá Kant, son únicamente los que se empeñan en mantener la realidad de los fenómenos: "Aquí sólo he pretendido hacer notar que la completa interdependencia de todos los fenómenos en el contexto de la naturaleza constituye una ley inexorable y que, por ello mismo, esta ley debería barrer necesariamente toda libertad en el caso de que nos aferrásemos a la realidad de los fenómenos. A ello se debe el que los defensores de la opinión común en este punto jamás consigan hacer compatibles naturaleza y libertad"¹⁴⁹.

Hasta aquí se ha probado la "posibilidad" de la "libertad trascendental", en su sentido puramente cosmológico como la "capacidad de iniciar por sí misma un estado". La libertad trascendental es una idea pura trascendental, que no contiene nada tomado de la experiencia, y su objeto no puede darse tampoco en ella, ya que la ley que regula la posibilidad de la experiencia es la causalidad natural, que niega la idea de una espontaneidad de la causa. En estos textos de la "Dialéctica" de la KrV, el concepto de libertad trascendental sirve de base al concepto de "libertad práctica"¹⁵⁰, y consiguientemente la supresión de la libertad trascendental supondría además la destrucción de la libertad práctica. Por eso, aunque la cuestión referente a la posibilidad de la libertad le interese a la psicología, es propiamente un asunto de la filosofía trascendental, pues es una idea de la razón y ésta no puede eludir ocuparse de ella y buscar su solución¹⁵¹. Ha sido la

¹⁴⁹. KrV, A537/B565.

¹⁵⁰. Cfr. KrV, A534/B562. En el "Canon de la razón pura", negará Kant la relación entre estos dos tipos de libertad. Cfr. KrV, A802/B830. Más adelante nos ocuparemos de este asunto.

¹⁵¹. Carnois cree que la cosmología es el lugar preciso en el que surge la idea trascendental de libertad. Estamos, dice, ante un problema propiamente cosmológico, ya que la libertad trascendental no se le impone a la cosmología desde fuera, no es una libertad previamente establecida o admitida. Es ella misma,

propia filosofía trascendental la que nos ha situado ante la explicación de la posibilidad de la libertad. Veamos cómo esa explicación se hace posible.

Toda causa eficiente debe poseer una ley de la causalidad, de otro modo no sería causa. A esa ley Kant le da el nombre de "carácter" (Charakter). En un sujeto del mundo sensible tendríamos que reconocer: 1.- Un "carácter empírico" por el cual sus actos, en tanto que fenómenos, se ligarían unos a otros según leyes naturales constantes 2.- Un "carácter inteligible" por el cual ese sujeto sería causa de esos actos como fenómenos, pero que no se hallara sometido a ninguna condición sensible, ni fuese, por tanto, fenómeno: "Podríamos igualmente llamar al primero carácter de la cosa en la esfera del fenómeno y carácter de la cosa en sí misma al segundo" ¹⁵². Este último, precisamente por referirse a las cosas en sí mismas, no puede estar sometido a ninguna condición temporal, no puede estar sometido a la ley de la causalidad natural, y no puede, por lo tanto, tener lugar en la serie de las condiciones empíricas. Puesto que conocemos únicamente lo que percibimos, no podemos conocer directamente dicha causa inteligible, pero sí podemos pensarla en relación al carácter empírico, de la misma manera que suponemos un objeto trascendental, del que nada sabemos, por detrás de los fenómenos ¹⁵³. Desde el punto de vista del carácter empírico, la acción realizada por el sujeto formaría parte del mundo sensible, de la naturaleza y estaría sometida a las leyes de la causalidad. Sus efectos estarían determinados por las condiciones naturales antecedentes. Desde el punto de vista del carácter inteligible, ese mismo sujeto debería ser

la cosmología, la que plantea el problema: "Por todo ello no es exacto decir que la idea de libertad se halla confrontada a un problema cosmológico, sería más correcto decir que la idea de libertad es un problema cosmológico". Carnois, B., La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, Editions du Seuil, Paris, 1973, p.20.

¹⁵². KrV, A539/B567.

¹⁵³. Cfr. KrV, A540/B568.

considerado libre de todas las influencias de la sensibilidad y, por tanto, de la determinación propia de los fenómenos. En tanto en cuanto es noumeno no puede darse en él ningún cambio que suponga determinación temporal ni ninguna explicación en términos de causas naturales. Ese sujeto sería libre, independiente de toda necesidad natural. Iniciaría por sí mismo sus efectos en el mundo, sin que los efectos tuvieran que comenzar por sí mismos en el mundo sensible donde sólo son posibles como resultado de condiciones empíricas anteriores, y así dice Kant "Libertad y necesidad, cada uno en su significación completa, coexistirían en los mismos actos sin contradecirse, según se confrontaran esos actos con su causa inteligible o con su causa sensible" ¹⁵⁴.

De este modo, puede decirse que todos los fenómenos deben estar sujetos a la ley de la causalidad natural, gracias a esa ley pueden constituir una "naturaleza" y ser objetos de experiencia. Desviarse de ella supondría convertir al fenómeno en una quimera, por eso bien puede decirse que nada en la naturaleza actúa libre o espontáneamente. Sin embargo, aunque en la esfera del fenómeno todo esté condicionado empíricamente, nada impide pensar que esa causalidad empírica sea un efecto de una causalidad no empírica, sino inteligible, esto es "efecto de un acto que sea originario en relación con los fenómenos y que proceda de una causa que no sea, pues, fenómeno, sino que, en virtud de tal capacidad, sea inteligible, y ello a pesar de que, en cuanto miembro de la cadena natural, ese acto tenga que ser enteramente incluido en el mundo sensible" ¹⁵⁵. Ciertamente el entendimiento exige el principio de causalidad para buscar y determinar las causas fenoménicas de los acontecimientos, pero no le puede causar ningún perjuicio conceder que ciertas causas naturales posean un fundamento inteligible. Esto no afectará a las cuestiones empíricas, sino únicamente al entendimiento puro, aunque los efectos de ese pensamiento y de ese obrar puro estén en los fenómenos. Sin embargo, a la hora de explicar los

¹⁵⁴. KrV, A541/B569.

¹⁵⁵. KrV, A544/B572.

fenómenos, debemos conformarnos con apelar a su causa fenoménica según leyes naturales, ya que aquí se prescinde totalmente de su carácter inteligible, que no es más que la causa trascendental del carácter empírico. Aquél sólo deja de ser totalmente desconocido para nosotros en la medida en que el carácter empírico aparece como signo sensible suyo ¹⁵⁶.

Kant se detiene a explicar cómo se lleva a cabo la conciliación entre esos dos tipos de causalidad en el hombre. El es uno de los fenómenos del mundo sensible, y como tal poseerá un carácter empírico en virtud del cual sus acciones habrán de ser tomadas como fenómenos ligados a otros fenómenos según la ley de la causalidad. Este carácter será conocido por medio de las fuerzas y las facultades que manifiesta en sus actos. El hombre es, sin embargo, el único ser que no sólo se conoce como naturaleza, sino que, a través de la apercepción, se conoce también a sí mismo como poseyendo facultades de carácter estrictamente inteligible ¹⁵⁷. El hombre pertenece, por lo tanto, a dos ámbitos: 1. Al ámbito "sensible", fenoménico, puesto que es un ser sensible dotado de sentidos y de "una voluntad igualmente sensible en la medida en que se halla patológicamente afectada (por móviles de la sensibilidad). Se llama animal (arbitrium brutum) si puede imponerse patológicamente" ¹⁵⁸. 2. Al ámbito "inteligible", nouménico, puesto que es un ser dotado de entendimiento y de razón. Precisamente por estar dotado de razón su voluntad es arbitrium sensitivum liberum, esto es, su acción no estará determinada necesariamente por la sensibilidad como es el caso de los animales (arbitrium brutum). El hombre es capaz de determinarse espontáneamente a sí mismo al margen de la imposición de los impulsos sensibles ¹⁵⁹.

¹⁵⁶. Cfr. KrV, A545-546/B573-574.

¹⁵⁷. Cfr. KrV, A546/B574.

¹⁵⁸. KrV, A534/B562.

¹⁵⁹. Cfr. Ibidem.

El hombre es, por una parte, fenómeno y, por otra, en relación con ciertas facultades, objeto meramente inteligible. Sólo es posible comprender la libertad partiendo precisamente de un doble entendimiento de nuestro yo, esto es, si además de nuestro conocimiento sensible del yo, poseemos también la idea del yo como cosa en sí. De la misma manera que los fenómenos en el mundo sensible nos remitían a las cosas en sí como su horizonte, igualmente la conciencia empírica nos remite a un "yo en sí" como su correlato. Ese yo no contiene la más mínima multiplicidad, es realmente unidad y la condición objetiva de todo conocimiento: "No es simplemente una condición necesaria para conocer un objeto, sino una condición a la que debe someterse toda intuición para convertirse en objeto para mí. De otro modo, sin esa síntesis, no se unificaría la variedad en una conciencia" ¹⁶⁰. Ese "yo en sí" sólo puede ser pensado por un acto que no contenga dato sensible alguno. Ese acto es la "apercepción pura" o "apercepción original", esto es, la forma de la autoconciencia expresada en la frase "Yo pienso" (Ich denke), por la cual todas mis representaciones son reducidas a la unidad del conocimiento. La unidad de la apercepción, que unifica en el concepto la diversidad dada en la intuición, es objetiva y hay que distinguirla de la unidad subjetiva de la conciencia: "Sólo la primera unidad posee validez objetiva. La unidad empírica de la apercepción (a la que no nos referimos ahora y que es un mero derivado de la anterior bajo condiciones dadas en concreto) sólo tiene validez subjetiva" ¹⁶¹. A través de la apercepción tengo conciencia no de cómo me manifiesto, ni tampoco de cómo soy en mi mismo, sino únicamente de que soy. Esta representación no es intuición, sino exclusivamente pensamiento, por eso no me conozco tal como soy, sino exclusivamente tal y como me manifiesto a mi mismo ya que para conocernos tal y como somos, necesitaríamos de una intuición intelectual de nosotros mismos distinta a la que nos proporciona el sentido interno que es, por cierto, la única que poseemos. En la apercepción nuestro

¹⁶⁰. KrV, B138.

¹⁶¹. KrV, B140.

yo no nos aparece ya como algo pasivo y disperso, sino como pura espontaneidad, algo totalmente abstraído a las determinaciones sensibles y anterior a toda experiencia. Gracias a ese carácter de pura espontaneidad, el hombre se distingue de los animales haciéndose comprensible la libertad que le caracteriza:

"El hecho de que el hombre pueda tener una representación de su yo le realza infinitamente por encima de todos los demás seres que viven sobre la tierra. Gracias a ello es el hombre una persona, y por virtud de la unidad de la conciencia en medio de todos los cambios que pueden afectarle es una y la misma persona, esto es, un ser totalmente distinto, por su rango y dignidad, de las cosas, como son los animales irracionales, con los que se puede hacer y deshacer a capricho"

¹⁶².

Esa espontaneidad propia de nuestro "yo en sí" se manifiesta a través de dos facultades: el "entendimiento" (Verstand) y la "razón" (Vernunft). Esta última nos interesa más porque posee un grado de espontaneidad mayor que el entendimiento. Es ella la que se distingue más claramente de las facultades empíricamente condicionadas. Si bien el entendimiento es actividad espontánea, lo es siempre en relación con el contenido de las representaciones al que da forma y reduce a la unidad. Se refiere inmediatamente a los objetos de la intuición, o mejor, a su síntesis en la imaginación: "El entendimiento somete a conceptos la diversidad de la intuición consiguiendo así establecer una conexión dentro de la diversidad" ¹⁶³. La actividad propia de la razón es todavía más alta que la del entendimiento. Este es también actividad propia pues no contiene, como el sentido, meras representaciones que se dan solamente cuando somos afectados por las cosas. Su actividad produce conceptos, que se utilizan para reducir a reglas representaciones sensibles y reunir las en una

¹⁶². Anthropologie, p. 15; Ak., VII, § 1, p. 127.

¹⁶³. KrV, A306/B363.

conciencia, no pudiendo dejar de hacer referencia a la sensibilidad. La razón, sin embargo, es pura actividad autónoma, siendo el origen de ciertos conceptos y principios (ideas) que no toma ni de los sentidos, ni de la experiencia: "La razón muestra, bajo el nombre de ideas, una espontaneidad tan pura, que por ella excede la razón con mucho todo lo que la sensibilidad puede darle" ¹⁶⁴. La razón le permite al hombre distinguirse de las demás cosas e incluso de sí mismo y así, mostrándole capaz de elevarse por encima de sí, le presenta dos puntos de vista desde los que puede considerarse y conocer las leyes del uso de su fuerza: como perteneciente no sólo al mundo sensible bajo leyes empíricas, sino también al mundo inteligible sometándose a leyes que no son empíricas, sino que se fundan exclusivamente en la razón ¹⁶⁵.

En tanto en cuanto somos seres naturales, nuestras acciones se desarrollan obedeciendo a estímulos sensibles, lo que ocurre cuando obramos por deseo, esto es, según "querer" (Wollen). Por el contrario, el "deber" (Sollen), que expresan los imperativos morales, es un tipo de necesidad y una forma de causalidad que no encontramos en ninguna otra parte de la naturaleza. Esta es la causalidad propia de la razón. Frente a esto, el entendimiento sólo puede conocer en la naturaleza lo que es, ha sido o será, siendo imposible que algo deba ser en la naturaleza distinto de cómo es en todas las relaciones temporales: "No podemos preguntar qué debe suceder en la naturaleza, ni tampoco qué propiedades debe tener un círculo, sino que preguntamos qué sucede en la naturaleza o, en último caso, qué propiedades posee el círculo" ¹⁶⁶. Mientras que los motivos naturales y los impulsos sensibles producen un querer que no es necesario, sino siempre condicionado; el deber, propio de la razón, impone en cambio medida y fin, prohibición y autoridad. Y esto es así porque la razón ejerce, por medio del imperativo moral, causalidad sobre

¹⁶⁴. GMS, p. 120; Ak., IV, p. 451.

¹⁶⁵. Cfr. Ibidem

¹⁶⁶. KrV, A547/B575.

nuestras acciones, de tal manera que no actuamos determinados sensiblemente, sino obedeciendo exclusivamente a un concepto de razón, a una idea. Parece claro que en nuestra forma de comportamiento nos formamos principios e ideas y obramos conforme a ellos, por eso no sólo realizamos movimientos, sino también actos. Ahora bien, que nuestra razón pueda ejercer ese tipo de causalidad no significa que tal acción pueda producirse al margen de las condiciones naturales, muy al contrario debe ser posible bajo condiciones naturales, esto es, "la razón parte del supuesto de que puede ejercer causalidad sobre todas esas acciones, ya que, en caso contrario, no esperaría de sus ideas efecto empírico alguno" ¹⁶⁷.

Si la razón posee efectivamente causalidad en relación con los fenómenos, tendrá que poseer un carácter empírico conforme al sistema de la naturaleza. Las consecuencias empíricas serán producidas por fenómenos antecedentes y sus actos subsiguientes estarían empíricamente determinados por la necesidad natural. Según esto, los actos del hombre, en tanto en cuanto son fenómenos, se hallan determinados por su carácter empírico, son predecibles y aparecen como necesarios teniendo en cuenta sus condiciones previas. En relación a este carácter empírico no hay libertad. Sin embargo es desde él desde donde podemos observar al hombre, si queremos investigar fisiológicamente las causas que le llevan a actuar ¹⁶⁸. Ahora bien, si consideramos las acciones del hombre en relación con nuestra razón, pero no con la razón teórica, que trata de explicar su origen, sino en la medida en que nuestra facultad es la causa que las produce, es decir, si confrontemos nuestras acciones con la razón en su uso práctico, entonces encontramos una regla y un orden distinto al orden natural y "desde tal perspectiva es posible que cuanto ha sucedido y debía suceder de modo inevitable teniendo en cuenta sus fundamentos empíricos, no debiera haber sucedido" ¹⁶⁹.

¹⁶⁷. KrV, A548/B576.

¹⁶⁸. Cfr. KrV, A550/B578.

¹⁶⁹. Ibidem.

Las ideas de la razón pueden demostrar verdadera causalidad en relación con los actos humanos considerados como fenómenos. Tales acciones podrán ser determinadas, por lo tanto, no por causas empíricas, sino por motivos de la razón. Desde este punto de vista, los actos humanos serán actos libres. Las acciones humanas podrán estar así determinadas de acuerdo a leyes naturales por su carácter empírico, pero este último estará determinado por el carácter inteligible no empíricamente, no según la ley causal. El carácter inteligible ni nace, ni comienza en el tiempo; si lo hiciera estaría sometido a la ley natural de los fenómenos, que determina causalmente las series, y no sería libertad, sino naturaleza. Condiciona, eso sí, la serie empírica como un todo hallándose fuera de la serie, en lo inteligible, sin estar sometido a ninguna condición sensible ni temporal. El carácter inteligible nos es totalmente desconocido, conociendo únicamente su carácter empírico a través de los fenómenos: "La verdadera moralidad de nuestros actos (mérito o culpa), incluso la de nuestra propia conducta, permanece, pues, oculta para nosotros. Nuestras imputaciones sólo pueden referirse al carácter empírico. Cuál sea en este carácter la parte que pueda considerarse como puro efecto de la libertad y cuál la debida a la simple naturaleza y al defecto, no culpable, de temperamento o a la afortunada condición de éste (merito fortunae), es algo que nadie puede averiguar" ¹⁷⁰. El carácter inteligible es la condición permanente de todos los actos voluntarios humanos y cada uno de ellos está predeterminado, antes de que suceda, en el carácter empírico del hombre. Cada acto es el efecto inmediato del carácter inteligible de la razón pura que obra libremente sin que haya en la cadena de causas naturales motivos, sean de índole externo o interno, que le precedan en la determinación dinámica

¹⁷¹.

La libertad, por tanto, no debe concebirse sólo negativamente como independencia de las condiciones empíricas,

¹⁷⁰. KrV, A551/B579 nota K.

¹⁷¹. Cfr. KrV, A553/B582.

sino también positivamente como el poder de originar una serie de acontecimientos. La razón, como condición incondicionada que es, no admite condición anterior a sí misma, su efecto comienza en la serie de los fenómenos, siendo así que esas series serían el efecto inmediato de una realidad no temporal ¹⁷². En relación a este tema, Kant nos propone un ejemplo que hace referencia a un acto voluntario tal y como sería una mentira. Se investigan, primeramente, los motivos de los que ha surgido, esto es, se examina el carácter empírico del sujeto: educación, compañías, causas circunstanciales, etc. Esta investigación se lleva a cabo teniendo en cuenta las causas que determinan un efecto natural. Ahora bien, no por eso, no porque el acto esté así determinado, dejamos de responsabilizar a su autor. Esa acusación descansa en el hecho de que la razón puede ser considerada como una causa capaz, independientemente de todas las condiciones empíricas, de empezar con espontaneidad total una nueva serie de consecuencias, de determinar el acto de manera totalmente distinta: "Esta causalidad de la razón no es tomada como simple factor cooperante, sino como causalidad completa en sí misma, incluso en el caso de que los impulsos sensibles le sean contrarios en vez de favorables. El acto es imputado al carácter inteligible del autor. Desde el momento en que miente, toda la culpa es suya. Independientemente de todas las condiciones empíricas del acto, la razón era, pues, libre por completo y, en consecuencia, ese acto tiene que serle atribuido como falta enteramente suya" ¹⁷³.

Cada acción humana puede ser vista o bien como consecuencia necesaria de acontecimientos anteriores, o bien como directamente determinada por el carácter inteligible. La necesidad natural sólo pertenece a la determinación del sujeto que actúa como fenómeno. Sin embargo, ese mismo sujeto, que es consciente de sí mismo como cosa en sí, puede igualmente considerar su existencia, en tanto en cuanto no permanece bajo condiciones temporales, como determinable sólo por leyes que él se da a sí mismo por medio de

¹⁷². Cfr. KrV, A553-4/B581-2.

¹⁷³. KrV, A555/B583.

la razón ¹⁷⁴. Según esto, las acciones humanas, consideradas como fenómenos, se siguen unas de otras según leyes de la causalidad natural. Y los fenómenos se siguen unos de otros necesariamente porque están determinados por un fundamento, sólo por eso, la secuencia de acontecimientos o de acciones puede ser fija y necesaria ¹⁷⁵. En esto radica el carácter empírico de la voluntad humana, que se nos revela a través de los efectos fenoménicos, y mientras éstos son variables, aquél es fijo y constante. El carácter empírico es el que nos capacita para predecir las acciones humanas y así, dice Kant, la voluntad humana "posee un carácter empírico que es la causa (empírica) de todos sus actos. Entre las condiciones que determinan al hombre de acuerdo con ese carácter no hay ninguna que no esté contenida en la serie de los efectos naturales y que no obedezca a la ley que los rige, ley según la cual ninguna causalidad de lo que sucede en el tiempo es empíricamente incondicionada" ¹⁷⁶. Pero poder describir un acto atendiendo a las características empíricas (por ejemplo, el acto de mentir atendiendo al punto de vista de la herencia, circunstancias o a la vida pasada de quien lo realiza), no supone dejar de considerar a ese sujeto como responsable del mismo. Esa uniformidad de su conducta, que nos presenta una conexión natural de sus actos, no hace, sin embargo, que la maldad de su conducta sea necesaria, sino consecuencia de la adopción de un principio bien distinto. Ese hombre podía haber elegido una alternativa que no le condujese a la mentira y esto porque ese acto como obra del hombre se halla bajo el poder de la razón, independientemente de las condiciones empíricas del acto: "Y si decimos que el autor de la mentira hubiera podido, independientemente del modo de vida que hasta el momento haya

¹⁷⁴. Beck cree que la conciliación entre el carácter empírico y el carácter inteligible es más comprensible si en vez de aceptar la "teoría de los dos mundos", consideramos un único mundo bajo dos aspectos. Esta interpretación aparece, dice Beck, en el § 70 de la Critica del Juicio. Cfr. Beck, L.W., O.C., p.192.

¹⁷⁵. Cfr. KrV, A549/B577.

¹⁷⁶. KrV, A552/B580.

llevado, abstenerse de mentir, ello sólo significa que la mentira se halla inmediatamente bajo el poder de la razón y que la causalidad de ésta no está sometida a ninguna condición del fenómeno ni del correr del tiempo" ¹⁷⁷.

La cuestión que se plantea inmediatamente es explicar por qué en un determinado momento la razón no ha determinado los actos de manera diferente. No hay, sin embargo, respuesta a esta pregunta ya que, expresamente dice Kant, un carácter inteligible distinto habría dado como resultado un carácter empírico diferente. Al juzgar los actos libres no podemos, pues, ir más allá de su causa inteligible. Podemos saber que esa causa es libre, que no está determinada sensiblemente y que es, por tanto, una condición incondicionada de los fenómenos, pero no podemos descifrar por qué ese carácter inteligible da esos fenómenos y ese carácter empírico concreto porque esto "es algo que sobrepasa la capacidad de nuestra razón, e incluso todo el ámbito en que ésta tiene competencia para preguntar, equivaliendo a esta otra pregunta: ¿por qué el objeto trascendental de nuestra intuición sensible externa da sólo una intuición en el espacio y no otro tipo de intuición?" ¹⁷⁸. Por otro lado, la respuesta a tales preguntas no se hace necesaria ya que el único problema que aquí se quería resolver era el de si era posible conciliar la libertad con la necesidad natural. Se ha mostrado que tal conciliación es posible en tanto en cuanto la libertad tiene que ver con condiciones distintas a las condiciones de la naturaleza, y la ley que rige en ésta no afecta a la libertad. De este modo es posible que ambas, necesidad natural y libertad, puedan existir independientemente la una de la otra.

Kant nos advierte, sin embargo, que la solución de esta tercera antinomia nos ha enseñado solamente que la libertad y la necesidad natural no son conceptos contradictorios. No ha demostrado la realidad de la libertad. La filosofía trascendental

¹⁷⁷. KrV, A556/B584.

¹⁷⁸. KrV, A557/B585.

sólo trata con conceptos y, además, es imposible, partiendo de la experiencia, llegar a algo que no puede ser pensado según las leyes de la misma. Hasta aquí tan sólo se ha demostrado, como dice Carnois, la "posibilidad lógica de dicho concepto" ¹⁷⁹. Podemos "pensar" la libertad, pero no conocerla. Para poder pensar un objeto no es necesario que tal objeto se dé en una intuición, basta que tal concepto no sea contradictorio, es decir, que sea un pensamiento posible aunque no pueda decidirse si le corresponde o no un objeto ¹⁸⁰. En el contexto que nos hallamos, en relación con la razón teórica, el concepto de libertad no es más que un concepto que puede ser pensado, un pensamiento puramente problemático ¹⁸¹. Desde esta perspectiva, lo único que Kant pretende haber mostrado es que la libertad no es lógicamente incompatible con la determinación causal no sólo en el ámbito de la consideración de la naturaleza en general, sino también en el hombre mismo. Ahora sabemos que la antinomia de la razón reposa en una ilusión que una vez desvelada nos enseña que la libertad es compatible con las leyes de la naturaleza, y así dice Kant: "El único resultado al que podíamos llegar y lo único que queríamos conseguir era dejar claro, al menos, que esa antinomia reposa sobre una mera ilusión, que naturaleza y causalidad por libertad no son incompatibles" ¹⁸²

¹⁷⁹. Cfr. Carnois, B., Q.e., pp. 41-43.

¹⁸⁰. Cfr. KrV, BXXVI, nota.

¹⁸¹. Cfr. KrV, A558/B586.

¹⁸². Ibidem.

I. 2. 2.- CUARTO CONFLICTO DE LAS IDEAS TRASCENDENTALES:
SOBRE LA POSIBILIDAD O IMPOSIBILIDAD DE LA
EXISTENCIA DE UN SER NECESARIO

a) Planteamiento y desarrollo de la tesis

La tesis de esta antinomia mantiene, por un lado, que existe un ser absolutamente necesario y, por otro, dicho ser pertenece al mundo, bien sea como "parte" suya, bien sea como "causa" suya¹⁸³. El mundo es, se nos dice en la prueba de la tesis, el conjunto de todos los fenómenos en un espacio y en un tiempo. Pero pronto Kant se desentiende del espacio y se ocupa sólo del tiempo en el desarrollo de sus argumentos¹⁸⁴. El mundo contiene una serie de modificaciones o cambios. Ahora bien, todo cambio está condicionado, depende de una condición causal antecedente que lo hace necesario¹⁸⁵. El énfasis de la prueba radica en las condiciones suficientes o determinantes. Todo cambio presupone una serie de condiciones precedentes que constituyen las determinaciones completas y suficientes de la existencia de los cambios. Pero si la serie de condiciones precedentes continuase indefinidamente, entonces la serie quedaría incompleta y no podría producirse ninguna explicación causal completa y suficiente. Por tanto, todo cambio presupone "respecto de su existencia una serie completa de condiciones que llegue hasta lo absolutamente incondicionado, que es lo único absolutamente necesario"¹⁸⁶. Esta parte de la tesis apoya su argumentación en el significado de la completud de la serie regresiva de las condiciones causales. La enumeración de los miembros de una serie

¹⁸³. Cfr. KrV, A542/B480.

¹⁸⁴. El primer argumento, como veremos, hará referencia exclusivamente a la totalidad absoluta de las condiciones que determinan a otras en el tiempo: "Existe un ser necesario porque todo el tiempo pasado incluye en sí la serie de todas las condiciones y, consiguientemente, también lo incondicionado (lo necesario)" KrV, A459/B487.

¹⁸⁵. Cfr. KrV, A452/B480.

¹⁸⁶. Ibidem.

tal ha de producirse en un tiempo finito, ya que, en caso contrario, el mundo no formaría una totalidad. La ausencia de tal totalidad haría impensable todo cambio en el mundo, por cuanto no podría darse ninguna explicación suficiente y completa de los mismos ¹⁸⁷.

Admitida la primera parte de la tesis, la existencia de un ser absolutamente necesario, queda por decidir todavía qué relación mantiene dicho ser con el mundo. Para Kant, el ser absolutamente necesario, el incondicionado absoluto de la serie de los cambios en el mundo, tiene que pertenecer al tiempo y formar parte, por tanto, del mundo sensible, del fenómeno, ya que éste sólo es posible en el tiempo en cuanto que forma parte de aquél. Y es que, como dice Evellin, si el incondicionado debe obrar sobre lo que es condicionado, es necesario que obre allí donde se da el incondicionado, esto es, en el mundo sensible ¹⁸⁸. La segunda aparte de la tesis tiene, por tanto, que concluir que "en el mundo mismo se halla contenido algo absolutamente necesario (ya se trate de la completa serie cósmica misma, ya de una parte de ella)" ¹⁸⁹. Nos queda por resolver el sentido del paréntesis. Sabemos ya que hay algo absolutamente necesario en el mundo mismo, pero ese "algo absolutamente necesario" puede ser o bien la completa serie cósmica misma, o bien una parte de la serie. En el primer caso, tendremos que la serie de cambios que forman el mundo es "necesario" como un todo.

¹⁸⁷. Cfr. Al Azm, O.C., p. 123. Al final de la "Observación de la tesis" encontramos otra línea argumentativa que se apoya en la afirmación siguiente: "El cambio no demuestra más que la contingencia empírica". KrV, A460/B488. Esto quiere decir que el nuevo estado no puede haberse producido si no existe una causa perteneciente al tiempo precedente, es decir, el nuevo estado depende siempre de la existencia de una condición necesaria antecedente. Cfr. Ibidem. De este modo, la serie de los cambios condicionados, tomada como un todo, exige que haya en el mundo algo que no esté condicionado de esa manera, exige la existencia de lo incondicionado entendido como lo absolutamente necesario.

¹⁸⁸. Cfr. Evellin, F., La raison pure et les antinomies. Essai critique sur la philosophie kantienne, Felix Alcan, Paris, 1907, p. 281

¹⁸⁹. KrV, A454/B482.

Desde esta consideración, el mundo, tomado como un todo, no le debe la existencia a nada fuera de él. Estamos considerando aquí que el incondicionado es la serie como un todo. En el segundo caso, lo absolutamente necesario contenido en el mundo, será un elemento de la serie de los cambios, y esta serie le deberá su existencia a algo concreto que, a su vez, no debe su existencia a nada. Ahora el incondicionado es la causa inicial, colocándonos ante la alternativa "finita" de consideración del incondicionado; frente a ésta se sitúa la alternativa "infinita" en la que lo que es incondicionado es la serie como un todo ¹⁹⁰. V.S. Wike observa que en la tesis "causa "y "parte" no son considerados como términos sinónimos, sino que, como acabamos de ver, hacen referencia a dos consideraciones distintas del incondicionado, o bien como el miembro supremo de la serie (parte), o bien como la serie completa misma (causa) ¹⁹¹. En la Observación de la tesis, Kant dice explícitamente que "el ser necesario tiene que ser considerado como el miembro supremo de la serie cósmica" ¹⁹².

En definitiva, parece que la causa inicial que comienza el mundo sensible debe pertenecer al tiempo, y así al fenómeno. No puede ser pensada aparte de los fenómenos que constituyen el mundo sensible porque entonces no sería la causa inicial del mundo haciéndose incomprensible el término "comienzo". El único argumento válido, por tanto, para demostrar la existencia de un ser absolutamente necesario es el "argumento cosmológico". La esencia de este argumento radica en que va de lo condicionado en la esfera del fenómeno a lo incondicionado en la esfera del concepto, siendo este incondicionado la condición de la totalidad

¹⁹⁰. Cfr. Strawson, P.F., O.C., p. 187.

¹⁹¹. Wike observa que en la antítesis, sin embargo, el término "causa" es tomado en el sentido de "el miembro más alto de la serie de los cambios" (Cfr. KrV, A455/B483), mientras que en la tesis era entendido como la serie completa, infinita. Cfr. Wike, V.S., O.C., p. 54-55.

¹⁹². KrV, A458/B486.

absoluta de la serie de los cambios en el mundo ¹⁹³. Nos advierte Kant que el argumento presentado aquí para demostrar la existencia del ser absolutamente necesario, el argumento cosmológico, no tiene nada que ver con el que se presentará más adelante en el capítulo sobre el "Ideal trascendental", y que parte en su demostración de la mera idea del Ser supremo ¹⁹⁴. Esta prueba, la cosmológica, no sirve para decidir sobre si el ser absolutamente necesario es el mundo mismo o algo distinto a él, ya que esto último exigiría tener en cuenta principios que ya no son cosmológicos, es decir, que van más allá del ámbito de los fenómenos. Tendríamos, en este caso, que servirnos de "conceptos de seres contingentes en general (en la medida en que sólo son considerados como objetos del entendimiento) y un principio que permita ponerlos en relación con un ser necesario por medio de meros conceptos, todo lo cual pertenece a una filosofía trascendente cuyo tratamiento corresponde a otro lugar" ¹⁹⁵. El argumento cosmológico exige, sin embargo, al poner como base de su desarrollo la serie de los fenómenos, que su regreso se realice teniendo en cuenta las leyes de la causalidad; y que, por tanto, la condición suprema, el incondicionado, forme parte de la serie temporal ¹⁹⁶.

b) Planteamiento y desarrollo de la antítesis

Como la tesis, la antítesis constará de dos partes. La primera negará que exista en el mundo un ser absolutamente necesario, la segunda demostrará que no existe tampoco fuera del mundo un ser necesario como causa suya ¹⁹⁷. Veamos cómo transcurre la argumentación. Si suponemos que el mundo mismo es

¹⁹³. Cfr. KrV, A456/B484.

¹⁹⁴. Cfr. KrV, A456/B484. Bennett cree que es mucho más coherente el argumento cosmológico que ofrece Kant en el capítulo dedicado al "Ideal trascendental". Cfr. Bennett, J., O.C., p.265.

¹⁹⁵. KrV, A456/B484.

¹⁹⁶. Cfr. KrV, A458/B486.

¹⁹⁷. Cfr. KrV, A453/B481.

un ser necesario, nos encontramos con dos alternativas: 1) que la serie de cambios que se dan en el mundo tenga un comienzo incondicionadamente necesario que no es causado por nada; 2) que la serie misma no tenga comienzo y que, aunque cada parte de la serie sea contingente, sin embargo, tomada en su totalidad sea un todo absolutamente necesario e incondicionado. Esto último es contradictorio, ya que una serie de cambios cuyas partes son todas contingentes no puede considerarse como un "todo necesario", es decir, la existencia de una serie no puede ser necesaria si no lo es ninguna de sus partes ¹⁹⁸. Por lo que se refiere a la primera alternativa, esto es, que exista en el mundo un comienzo absolutamente necesario que sea incausado, contradice la ley de la causalidad al afirmar la existencia de un elemento dentro de la serie que no depende causalmente de ningún otro ¹⁹⁹.

La segunda parte de la antítesis comienza suponiendo que exista, fuera del mundo, una causa absolutamente necesaria. Esta causa tendría entonces que comenzar la serie de los cambios que existen en el mundo, y, desde este punto de vista, ella misma tendría que comenzar a actuar. Pero un comienzo se produce siempre en el tiempo, por tanto, la causalidad de ese ser absolutamente necesario formaría parte del tiempo y si es así también del mundo de los fenómenos ²⁰⁰. Parece claro que el ser necesario y su causalidad estaría en el tiempo y formaría parte del mundo y fuera de éste no existiría ningún ser necesario que estuviera en relación causal con el mundo, lo que contradice la afirmación inicial. La prueba de la antítesis concluye así "no existe ningún ser absolutamente necesario, ni en el mundo ni fuera del mundo (si es en relación causal con él)" ²⁰¹. Para rechazar la idea de un ser absolutamente necesario, la antítesis,

¹⁹⁸. Cfr. Strawson, P.F., O.G., p. 188.

¹⁹⁹. Cfr. KrV, A453/B481.

²⁰⁰. Cfr. KrV, A455/B483.

²⁰¹. KrV, A455/B483.

como ya hacía la tesis para aceptarla, aporta argumentos cosmológicos deducidos de leyes empíricas. Estas nos muestran, por un lado, que la serie de las causas en el mundo no puede acabar en una condición empíricamente incondicionada, por otro, que el argumento cosmológico mismo no admite la hipótesis de una primera causa incondicionada que inicie la serie absolutamente

²⁰².

Por último, las mismas razones que sirvieron para afirmar por medio del argumento cosmológico en la tesis la existencia de un primer ser, conducen en la antítesis a negar su existencia. La diferencia está en que en la tesis estamos ante la "totalidad absoluta" de la serie de las condiciones que se determinan unas a otras en el tiempo llegando así a un ser absolutamente incondicionado y necesario. La antítesis, por el contrario, hace referencia únicamente a la "contingencia" de cada elemento de la serie temporal, lo que conduce a la negación del incondicionado como necesidad absoluta. Así, de esta manera, concluye Kant: "Pero el modo de argumentar en ambos casos es perfectamente conforme a la razón humana ordinaria, la cual tiene frecuentes desavenencias consigo misma al considerar su objeto desde dos puntos de vista distintos" ²⁰³.

c) Solución a este conflicto: La contingencia de los seres naturales es compatible con la hipótesis de la existencia de un ser necesario

El tercer conflicto de la razón se ocupaba de la serie dinámica de los cambios que se producen en el mundo sensible considerando cada uno de esos cambios subordinados a otros como su causa, se ocupaba, pues, de la causalidad incondicionada. La cuarta antinomia, por su parte, considera la serie de los cambios con vistas a alcanzar una "existencia" que pudiera ser la condición superior de todo lo que cambia, esto es, con vistas a

²⁰². Cfr. KrV, A457/B485.

²⁰³. KrV, A461/B489.

alcanzar la existencia de un ser necesario: "No nos ocuparemos aquí de la causalidad incondicionada, sino de la existencia incondicionada de la sustancia misma. Consiguientemente, la serie que tenemos delante es en realidad una serie de meros conceptos, no de intuiciones que se condicionen unas a otras" ²⁰⁴. En tanto en cuanto el conjunto de los fenómenos que se dan en el mundo sensible están sometidos a cambios, poseen una existencia condicionada y no podemos encontrar en dicha serie un miembro incondicionado, una existencia absolutamente necesaria. Por tanto, si los fenómenos fueran cosas en sí mismas, no podríamos afirmar la existencia de un ser necesario como condición de la existencia de los fenómenos en el mundo, porque en ese caso la condición y lo condicionado pertenecerían a la misma serie de intuiciones. Si aceptamos, sin embargo, como nos ha enseñado el Idealismo trascendental, la distinción entre fenómenos y cosas en sí mismas, no es preciso que la condición y lo condicionado sean homogéneos, es decir, no es preciso que la condición forme parte de la serie empírica como ocurre con lo condicionado ²⁰⁵. Estamos ante la misma solución que se ofreció para la tercera antinomia. También ahora pueden ser verdaderas tanto la tesis como la antítesis, la una en relación con un fundamento inteligible, la otra en relación con el mundo sensible. Las cosas del mundo sensible son contingentes, poseen una existencia condicionada; pero puede igualmente existir una condición no empírica, un ser incondicionado y necesario. Ese incondicionado no formaría parte de la serie ni como miembro suyo, ni como su miembro superior y, por tanto, no exigiría tampoco que ningún miembro de la serie fuera incondicionado. Aquí radica la diferencia entre la cuarta y la tercera antinomia. En esta última, la cosa misma pertenecía como causa a la serie de las condiciones y sólo su causalidad era pensada como inteligible. En la antinomia que ahora nos ocupa, el incondicionado no forma parte de la serie para evitar así que el ser necesario sea él

²⁰⁴. KrV, A559/B587.

²⁰⁵. Cfr. KrV, A560/B588.

mismo condicionado y quede subordinado a los fenómenos ²⁰⁶.

En relación a este conflicto de nuestra razón, el principio regulador nos indica que en el mundo sensible no podemos derivar ninguna existencia de una condición que sea externa a la serie empírica, no podemos considerar ninguna existencia como independiente y autónoma. Esto no significa, sin embargo, que la serie en su totalidad no requiera un ser inteligible que contenga el fundamento de posibilidad de todos los fenómenos: "La contingencia propia de todas las cosas naturales y sus condiciones (empíricas) es perfectamente compatible con la hipótesis opcional de una condición que, si bien es necesaria, posee un carácter puramente inteligible y que, en consecuencia, no hay contradicción real entre esas afirmaciones, que pueden, por tanto, ser ambas verdaderas" ²⁰⁷. Gracias a ese principio, al principio regulativo, por un lado se limita el uso de nuestra razón a su uso empírico, que no puede abandonar la guía de las condiciones empíricas y se impide que busque fundamentos explicativos trascendentes. Se limita, igualmente, por otro, el uso empírico del entendimiento, reconociendo que no se puede decir nada sobre la posibilidad de las cosas en general. Con lo dicho hasta aquí, no se ha demostrado la existencia de un ser incondicionalmente necesario, sino exclusivamente que no podemos derivar su imposibilidad de la contingencia propia de las cosas naturales ²⁰⁸. Nos cabe legítimamente pensar un fundamento inteligible de los fenómenos y pensarlo libre de la contingencia propia de aquéllos. La existencia de ese fundamento no se opone a la contingencia de los fenómenos en el mundo sensible ni

²⁰⁶. Cfr. KrV, A561/B589. Kemp Smith cree que el método utilizado por Kant para distinguir entre estas dos antinomias es artificial. El "ser necesario" no es una concepción más extramundana que la "causa incondicionada". Si la distinción kantiana fuese válida, piensa Kemp Smith, el argumento de la cuarta antinomia no sería cosmológico, coincidiría con el problema del "Ideal trascendental". Cfr. Kemp Smith, N. Q.C., p. 519.

²⁰⁷. KrV, A562/B590.

²⁰⁸. Cfr. KrV, A563/B591.

tampoco al regreso empíricamente ilimitado de las condiciones empíricas. El principio regulativo, por tanto, nos permite aceptar la hipótesis de un ser puramente inteligible fuera de las condiciones empíricas ya que esa causa sólo es entendida ahora como el fundamento de la posibilidad de una serie sensible en general ²⁰⁹.

d) Características de este conflicto. Relaciones y diferencias con la tercera antinomia

Una vez analizado el desarrollo del argumento de la cuarta antinomia, conviene que nos detengamos un momento a analizar algunos aspectos que en ella aparecen y que parecen romper con la estructura general de las antinomias. Ya observamos que la tesis defiende la existencia de un ser absolutamente necesario en el mundo, sea como "causa", sea como "parte". Bien podría ser que aquí, en la formulación de la tesis, Kant estuviera identificando ambos términos y refiriéndose a un incondicionado (el ser absolutamente necesario) como un miembro de la serie al que todos los otros miembros estarían subordinados. Si así fuera, se estaría manteniendo la analogía con el resto de las tesis de las antinomias. Sin embargo, en la prueba de la tesis de la antinomia que comentamos, se ratifica en la afirmación de que algo absolutamente necesario está contenido en el mundo, sea ese algo la completa serie cósmica, o una parte de ella ²¹⁰. Parece claro que "parte" hace referencia aquí a un miembro de la serie a la que todos los otros están subordinados, mientras que "causa" se refiere a la serie infinita misma. En la antítesis, sin embargo, se niega la existencia de un ser absolutamente necesario como "causa" del mundo y no se hace referencia alguna a dicho ser como parte del mismo. Apareciendo además en la prueba de la antítesis el término "causa" entendido ahora como "el miembro supremo de la serie" al que el resto de los miembros de la misma

²⁰⁹. Cfr. KrV, A564/B592.

²¹⁰. Cfr. KrV, A454/B482.

quedarán subordinados ²¹¹.

En el análisis de la antítesis nos encontramos con otro hecho significativo y es que aquí se niega más de lo que se afirmó en la tesis. Se niega la existencia de un ser necesario tanto "en el mundo" como "fuera del mundo" ²¹². Algunos comentaristas han pasado por alto esta situación o, mejor dicho, la han justificado con el ánimo de mantener una estructura general común a las cuatro antinomias. Hartnack, por ejemplo, entiende que la tesis sólo hace referencia a un ser absolutamente necesario que estaría "en el mundo" como "parte" suya. Y desde esta perspectiva, al ocuparse de la antítesis, ignora todo lo que allí se afirma sobre un ser necesario "fuera del mundo". Lo ignora porque para él la antítesis sólo se afirma para el mundo empírico, y de ese mundo sólo podemos afirmar con certeza que allí no puede darse una existencia necesaria ²¹³. Más interesante nos parece la interpretación que del problema hace V.S. Wike. Para ella la distinción "en el mundo" y "fuera del mundo" introduce en esta antinomia la posibilidad de distinguir entre tres tipos de incondicionados: a) el incondicionado como una "parte" de la serie a la que todas las otras partes estarían subordinadas "en el mundo", b) el incondicionado como una "parte" de la serie a la que todas las otras partes estarían subordinadas "fuera del mundo", c) el incondicionado como la "serie infinita misma" en el mundo. La cuarta antinomia haría explícita la diferencia entre dos tipos de miembros más altos de la serie: uno "en el mundo" y otro "fuera del mundo". Esta distinción no puede aparecer en las dos primeras antinomias por tratarse de antinomias matemáticas que se refieren, como sabemos, a objetos de la intuición. Aquí es imposible suponer que las tesis puedan siquiera implícitamente referirse a una parte de la serie fuera del mundo porque las antinomias matemáticas no permiten que se

²¹¹. Cfr. KrV A 453-55/B481-83.

²¹². Cfr. KrV A453/B481.

²¹³. Cfr. Hartnack, J., La teoría del conocimiento de Kant, Cátedra, Madrid, 1977, p. 145.

dé en ellas la aparición de condiciones heterogéneas. En la tercera antinomia bien puede aparecer, aunque sea implícitamente, esta distinción y de hecho aparece en la "Observación de la Antítesis" donde se nos dice: "Cuando se conceda una facultad capaz de iniciar los cambios en el mundo, tal facultad debería, en cualquier caso, hallarse sólo fuera de él (a pesar de lo cual, sigue siendo una pretensión audaz la de admitir fuera del conjunto de todas las intuiciones posibles, un objeto que no puede darse en ninguna intuición)" ²¹⁴. Y puede aparecer, aunque sea implícitamente, la referencia a un incondicionado como una parte de la serie fuera del mundo, porque esta antinomia, como la cuarta, es dinámica y permite considerar la posibilidad de condiciones heterogéneas, es decir, condiciones que estén fuera de la serie ²¹⁵.

Por último, introducir la idea de un ser necesario fuera del mundo parece que sirve para preparar el camino de las antinomias hacia el Ideal trascendental. En la "Observación a la tesis" se dice que aquí no se puede decidir si el ser necesario es algo distinto al mundo porque para eso se necesitaría una filosofía trascendente ²¹⁶. Las antinomias son cosmológicas precisamente porque no buscan establecer un ser necesario fuera del mundo, pero la antítesis, al mencionar dicho ser, estaría preparando la transición al Ideal trascendental. Para Al Azm la cuarta antinomia no trata un problema teológico, sino cosmológico. Según este autor, el argumento teológico se caracteriza por considerar un incondicionado que no es una parte del mundo fenoménico, sino que está fuera de él. En la cuarta antinomia, ni la tesis ni la antítesis consideran el incondicionado de esa manera. Inmediatamente introduce, sin embargo, la distinción entre la forma pura y la forma impura del argumento cosmológico. Aquella no se plantea la cuestión de si el ser necesario es una parte del mundo o está fuera de él. Desde esta consideración, la tesis de

²¹⁴. KrV, A451/B479.

²¹⁵, Cfr. Wike, V.S., O.C., pp. 58-59.

²¹⁶. Cfr. KrV, A456/B484.

la cuarta antinomia desarrolla una forma impura del argumento cosmológico, en tanto en cuanto que concluye con la afirmación de un ser necesario que es una parte del mundo. La antítesis, por su parte, desarrolla un argumento cosmológico "puro", ya que no decide si el incondicionado existe en el mundo o fuera de él.²¹⁷ Con V.S. Wike, pensamos que la interpretación hecha por Al Azm de esta cuarta antinomia puede resultar interesante en tanto en cuanto reafirma la naturaleza cosmológica, que no teológica, de la misma y observa las diferencias que surgen entre ella y las otras tres antinomias al establecer la distinción entre un incondicionado "fuera del mundo" y "dentro del mismo". Sin embargo, la diferencia entre argumentos cosmológicos "puros" e "impuros" no resulta útil para entender la estructura general de las antinomias. Aún siendo cierto que las antítesis de las tres primeras antinomias dejan sin decidir si el incondicionado está o no fuera del mundo, el incondicionado al que ellas se refieren tiene que ser la serie infinita y completa, y no puede estar fuera del mundo, porque la idea de un miembro supremo fuera de la serie es una idea trascendente y si esto es planteado por las antinomias, como vimos mantenía el propio Kant en la "Observación de la tesis" de la cuarta antinomia, éstas perderían su carácter cosmológico.

En lo que se refiere a las relaciones de esta antinomia con la tercera son varios los autores que a la hora de comentar el desarrollo de estas dos últimas antinomias han mantenido la identidad entre ellas. Así A. Schopenhauer mantiene que el cuarto conflicto de la razón es "tautológico" con el tercero y que la prueba de la tesis de esta antinomia es idéntica a la de aquélla. Según él, la afirmación kantiana de que todo condicionado presupone una serie completa de condiciones y, de ese modo, una serie que acaba en un incondicionado es una "petición de principio", ya que un condicionado exige exclusivamente su

²¹⁷. Cfr. Al Azm., O.C., pp. 113-14.

condición y nada más ²¹⁸. Kemp Smith mantiene también la identidad de ambas antinomias. El problema que subyace a cada una de ellas, piensa este autor, es si lo condicionado implica y se origina en el incondicionado, siendo así que la determinación ulterior del incondicionado, sea como causalidad libre, sea como ser necesario, no es el objetivo de las investigaciones cosmológicas que Kant desarrolla en el capítulo de las antinomias ²¹⁹. Tampoco han sido menores los reproches lanzados contra la tercera antinomia. Al aparecer ya allí el problema de la libertad práctica, Weldon considera, como ya vimos, que es el interés práctico lo que le llevó a Kant a desarrollar esta antinomia ²²⁰. Brunschvicg, por su parte, al tratar esta antinomia, y dado que en ella también se atribuye espontaneidad originaria al primer motor, considera que se produce aquí un desplazamiento desde una cuestión cosmológica a la psicología por un lado, y a la teología por otro ²²¹. Aunque ciertamente esas dos dimensiones de la libertad aparecen planteadas en la antinomia, no creemos que ello pueda servir para cuestionarnos el carácter cosmológico de la misma y unir así esta antinomia con la cuarta y el Ideal trascendental. Ciertamente existe relación entre ambas, pero no identidad. La tercera, como dice Carnois, se ocuparía no de la existencia del ser necesario, asunto propio de la cuarta antinomia, sino de su causalidad, y de su capacidad para ser causa primera y del hecho de que suministra así un principio de explicación de los sucesos del mundo ²²².

²¹⁸. Cfr. Schopenhauer, A., WV, II, p. 591. Apud Kemp Smith, N., O.C., p.495.

²¹⁹. Cfr. Kemp Smith, O.C., pp. 495-98. En el mismo sentido se manifiesta J. Bennett, que considera que lo que parece surgir en la cuarta antinomia es redundante en relación a la tercera. Ésta antinomia, pues, no añadiría nada a aquélla. Cfr. Bennett, J., O.C., p. 241.

²²⁰. Cfr. Weldon, T.D., O.C., p. 209.

²²¹. Cfr. Brunschvicgs, L., Œuvres philosophiques, P.U.F., Paris, 1951, vol, I., p. 286.

²²². Cfr. Carnois, B., O.C., p. 24. También Heimsoeth está convencido del carácter cosmológico de la tercera antinomia. Cfr. Heimsoeth, H., "Zum kosmotheologischen Ursprung der kantischen

Todo esto nos lleva a mantener que ciertamente hay razones para mantener la similitud entre estas dos antinomias, fundamentalmente por pertenecer ambas al grupo de las antinomias dinámicas y plantear, por tanto, un mismo concepto de incondicionado presentando así ambas el mismo tipo de solución al conflicto entre tesis y antítesis. Similitud, sin embargo, no significa identidad, pues la determinación del incondicionado al que llega cada una de ellas es bien diferente. La libertad trascendental y el ser absolutamente necesario son dos conceptos bien distintos a los que nos lleva la razón al intentar determinar el incondicionado, y los dos son conceptos que jugarán un importantísimo papel en el desarrollo de la filosofía práctica de Kant.

I.3. -LIBERTAD TRASCENDENTAL Y LIBERTAD PRACTICA. HACIA UN CANON DE LA RAZÓN

El análisis de la tercera antinomia nos ha permitido comprender que nuestra razón tiende, de manera natural e inevitable, a buscar el incondicionado para todo lo que es condicionado con el fin de acabar así la serie de las condiciones. La razón crea así la idea de una absoluta espontaneidad causal capaz de iniciar por sí misma una serie de fenómenos que se desarrollarán según la ley del encadenamiento causal. La solución a la tercera antinomia, en cuanto que antinomia dinámica, permite pensar que la causalidad según leyes de la naturaleza es compatible con la causalidad por libertad. A lo largo del desarrollo de la antinomia y, más claramente todavía, en la solución a la misma, junto al concepto de libertad trascendental aparece el concepto de libertad práctica. Analizaremos las relaciones que estos dos conceptos presentan en esos textos de la "Dialéctica trascendental" y los confrontaremos

Freiheitsantinomie". En Kant's-Studien 57 (1966), pp. 206-29. En el mismo sentido, Cfr. Allison, H.E., Kant's Theory of Freedom, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 11.

con las que aparecen en otro texto de la KrV, en el "Canon de la razón pura". Por otro lado, la cuarta antinomia ha dejado abierta la posibilidad de pensar en la existencia de un ser absolutamente necesario. Si la libertad es una pieza clave del posible uso práctico de la razón, un papel no menos importante jugará la idea de Dios en la constitución de ese uso para hacer posible así un "Canon de la razón".

I.3.1.- SOBRE LA LIBERTAD TRASCENDENTAL Y LA LIBERTAD PRACTICA

a) La libertad trascendental

A lo largo de Los textos de la "Dialéctica trascendental", la libertad trascendental aparece siempre definida como la "absoluta espontaneidad causal capaz de iniciar por sí misma una serie de fenómenos" ²²³. Aunque nos es posible "pensar" (denken) esa causalidad, que inicia por sí misma la serie de los fenómenos, nada podemos "conocer" (erkennen) de ella, ya que por hallarse fuera de toda experiencia, es una exigencia puramente subjetiva de nuestra razón. En este sentido, la razón nos prescribe que procedamos "como si" la serie de los fenómenos se iniciara en términos absolutos ²²⁴. Este concepto de libertad no es más que una "idea"; no podemos determinar la existencia de una causalidad de ese tipo porque no hay ninguna intuición que le corresponda, en efecto, no se puede "conocer la libertad como la propiedad de un ser al que atribuyo efectos en el mundo sensible. No puedo hacerlo porque debería conocer dicho ser como determinado en su existencia y como no determinado en el tiempo (lo cual es imposible, al no poder apoyar mi concepto en ninguna intuición" ²²⁵. En tanto en cuanto la libertad no se da en el

²²³. Cfr. KrV, A445/B473, A446/B474, A448/476, A451/B479, A553/B561, A802/B831.

²²⁴. Cfr. KrV, A685/B713.

²²⁵. KrV, BXXVIII.

tiempo, ni le corresponde intuición sensible alguna, estamos ante un "concepto problemático", un concepto que no encierra contradicción pero cuya realidad objetiva no puede ser conocida de ninguna manera ²²⁶. Esto no significa que sea imposible que un objeto se relacione con esa idea, aunque es claro que ese objeto no podrá ser nunca proporcionado por la sensibilidad. La libertad será entonces la representación de una cosa cuya posibilidad no podemos ni afirmar ni negar ²²⁷.

La idea de libertad no tiene un uso constitutivo, sino regulativo. No puede ser entendida como principio objetivo, sino como "máxima" de la razón especulativa. De este modo considerada, la idea de libertad, como indica Carnois, desempeña una doble tarea. Por un lado, apremia al entendimiento a proseguir la búsqueda de las condiciones de los fenómenos naturales, y a no considerar que la investigación de la naturaleza y la explicación de los fenómenos se acaba con la investigación según leyes de la causalidad natural. Por otro lado, nos permite pensar una causalidad incondicionada, que estaría fuera de lo sensible, y que sería capaz de empezar ella misma una serie de fenómenos en el mundo ²²⁸. Parece claro el interés especulativo del concepto de libertad, como exigencia legítima e ineludible de la razón teórica. El propio Kant al ocuparse de las ventajas de las tesis de las antinomias, señalaba no sólo su interés práctico, sino también su interés especulativo ²²⁹. En el "Canon de la razón pura", sin embargo, se dice que en lo que respecta a la libertad, el interés especulativo de la razón es mínimo ²³⁰. Más adelante nos ocuparemos de examinar si esas dos afirmaciones resultan incompatibles o, si por el contrario, es posible encontrar una explicación que las concilie.

²²⁶. Cfr. KrV, A254/B310.

²²⁷. Cfr. KrV, A286-87/B343.

²²⁸. Carnois, B., O.c., p. 47-48.

²²⁹. Cfr. KrV, A467/B495.

²³⁰. Cfr. KrV A789/B826.

Nos interesa igualmente señalar que la libertad es un concepto que se presenta no en lo inteligible exclusivamente, sino en "la relación de lo intelectual, como causa, con el fenómeno como efecto" ²³¹. La misma definición de libertad trascendental como la "facultad de iniciar por sí misma un estado y, consiguientemente, una serie de consecuencias del mismo" expresa esa idea. Sólo podremos considerar la causalidad inteligible como libre cuando ella determine a una causa a producir un efecto en el mundo sensible. La libertad, dice Delbos, comporta siempre una influencia de los seres inteligibles sobre los fenómenos, siendo así la libertad la relación de esos seres, como causas, con los fenómenos, como efectos.²³² No se puede, por lo tanto, aplicar la idea de libertad a seres puramente inteligibles (Dios, por ejemplo) en tanto que su acción es puramente inteligible y permanece encerrada en lo inteligible, sin relación alguna con lo sensible. Ahora bien, si por su acción algo debe comenzar en el curso del mundo, entonces su efecto tendrá que estar en el tiempo y su causalidad podrá ser entendida como libre, por ello, "en el mundo de los sentidos (como por ejemplo, el comienzo del mundo), surge la cuestión de si la causalidad de la causa misma debería también empezar, o si la causa puede iniciar un efecto sin que su causalidad misma empiece. En el primer caso, el concepto de esta causalidad es un concepto de necesidad natural; en el segundo, de libertad" ²³³.

b) La libertad práctica

En la "Dialéctica" Kant define la libertad en sentido práctico como la "independencia de la voluntad respecto de la imposición de los impulsos de la sensibilidad" ²³⁴.

²³¹. Prolegomena, § 53, p. 169; Ak., IV, p. 344 nota.

²³². Cfr. Delbos, V., La philosophie pratique de Kant, P.U.F., Paris, 1969, vol. 1, p. 203.

²³³. Ibidem.

²³⁴. KrV, A534/B562.

Inmediatamente pasa a contrastar la voluntad humana con la de los animales, sirviéndose para ello de la distinción entre una voluntad "patológicamente afectada" y una voluntad "patológicamente necesitada" respectivamente. La primera es una voluntad afectada por estímulos sensibles, pero no necesaria y exclusivamente por ellos como es el caso de la última. La voluntad humana es, por lo tanto, arbitrium sensitivum, pero no brutum, como la de los animales, sino liberum, ya que "la sensibilidad no determina su acción de modo necesario, sino que el hombre goza de la capacidad de determinarse espontáneamente a sí mismo con independencia de la imposición de los impulsos sensitivos" ²³⁵. En el "Canon", se describe la libertad práctica casi en los mismos términos que lo ha hecho anteriormente en la "Dialéctica". La voluntad animal es arbitrium brutum y resulta así patológicamente afectada; frente a ésta, la voluntad humana es arbitrium liberum y puede entonces ser determinada, no por estímulos sensibles, sino por motivos representables únicamente por la razón ²³⁶. En esta última definición la única diferencia es que Kant hace referencia explícitamente al papel determinante de la razón en relación con una voluntad prácticamente libre. Aunque esta diferencia, como ha señalado Allison, es puramente aparente ²³⁷. Sin embargo, también en la "Dialéctica" la razón desempeña esa función, allí se dice que la razón "es, pues, la condición permanente de todos los actos voluntarios del hombre" ²³⁸. Observamos así la doble consideración de la libertad presente en estos textos. Por un lado, la libertad es considerada "negativamente" como independencia de las condiciones empíricas; por otro, es tomada "positivamente" cuando se la considera como capacidad de actuar según la determinación de la razón:

²³⁵. Ibidem.

²³⁶. Cfr. KrV, A803/B830. Asimismo Cfr. Vorlesungen über Ethik, p. 66; Ak., XXVII, p. 267.

²³⁷. Cfr. Allison, H.E., O.C., p. 55.

²³⁸. KrV, A553/B582.

" Esta libertad de la razón no puede considerarse sólo negativamente, como independencia de las condiciones empíricas (pues, de esta forma, la facultad de la razón dejaría de ser la causa de los fenómenos), sino que ha de ser presentada también desde un punto de vista positivo, como capacidad, como capacidad de iniciar por sí misma una serie de acontecimientos, de suerte que nada comience en la razón misma sino que ella, como condición incondicionada de todo acto voluntario, no admita ninguna condición anterior en el tiempo. Su efecto comienza no obstante en la serie de los fenómenos, aunque nunca pueda ser primero en términos absolutos dentro de la serie" ²³⁹.

"Práctico" es todo cuanto se relaciona con la "voluntad libre": "práctico es todo lo que es posible por libertad" ²⁴⁰. Que la razón, como poder que tiene el hombre para determinarse a sí mismo al margen de los estímulos, posee causalidad se pone de manifiesto gracias a los "imperativos", como reglas determinantes de lo práctico. Los imperativos, "leyes objetivas de la libertad" o "leyes prácticas", expresan "lo que debe suceder", aunque nunca llegue a suceder, y se distinguen así de las leyes de la naturaleza que se ocupan exclusivamente de "lo que sucede" ²⁴¹. Estas leyes poseen una necesidad que les es propia y que no aparece en ningún otro lugar de la naturaleza. Expresan un "deber" cuyo fundamento está en la razón que impone "un orden propio según ideas que ella hace concordar con las condiciones empíricas y a la luz de las cuales proclama la necesidad de acciones que no han sucedido y que tal vez no sucedan nunca" ²⁴². Ya en la "Dialéctica" Kant se refiere a que la voluntad humana puede ser determinada por móviles sensibles

²³⁹. KrV, A553-54/B581-82.

²⁴⁰. Cfr. KrV, A800-2/B828-30.

²⁴¹. Cfr. KrV, A802/B830.

²⁴². KrV, A548/B576.

(lo agradable) o por la razón pura (lo bueno) ²⁴³. Sin embargo, será en el "Canon" donde aparecerá una clasificación explícita de las leyes propias de la causalidad racional. Esas leyes pueden ser de dos tipos, o bien "leyes pragmáticas" o de la prudencia, o bien "leyes morales" o éticas. Las primeras nos son prescritas por la razón para conseguir la felicidad y satisfacer nuestras inclinaciones, es decir, nos indican qué medios debemos utilizar para conseguir ese fin, la felicidad. Se basan en principios empíricos, pues sólo por la experiencia podemos llegar a saber qué inclinaciones son las que quieren ser satisfechas y cómo podemos satisfacerlas. Aquí la razón queda al servicio de la sensibilidad, puesto que sólo actúa ordenando los medios para llegar a ese fin empírico que es la felicidad. Las leyes morales, por el contrario, prescriben absolutamente y no bajo la suposición de otros fines lo que debemos hacer para hacernos dignos de la felicidad. La razón aquí no está sometida a otro fin extraño a ella misma, no estamos ante un fin empírico, sino ante uno dado enteramente a priori por ella misma:

" Existen realmente leyes morales puras que determinan enteramente a priori (con independencia de motivos empíricos, esto es, de la felicidad) lo que hay y lo que no hay que hacer, es decir, el empleo de la libertad de un ser racional en general; esas leyes prescriben en términos absolutos (no meramente hipotéticos o bajo la suposición de otros fines empíricos); tales leyes son, por tanto, necesarias en todos los aspectos" ²⁴⁴.

Un poco más adelante Kant mantiene que la razón pura en su uso teórico no contiene principios de aquellas acciones, no puede

²⁴³. Cfr. Ibidem.

²⁴⁴. KrV, A807/B835. Esta distinción entre leyes pragmáticas y leyes morales parece prefigurar la que establecerá posteriormente entre imperativos hipotéticos y categóricos. Carnois indica, sin embargo, que en el "Canon", Kant todavía no ha encontrado la noción de un verdadero imperativo categórico, sintético y a priori. Cfr. Carnois, B., O.C., p. 53.

mostrar así si existen o no actos humanos verdaderamente morales, pero en el uso práctico o moral hay acciones que se revelan en la historia de la humanidad conformes a los principios morales²⁴⁵. En definitiva, se defiende aquí que el uso puro práctico de la razón se manifiesta a través de la experiencia en tanto en cuanto nosotros mismos constatamos que estamos sometidos a imperativos. Es ésta una clara diferencia entre la "Dialéctica" y el "Canon", pues en aquéllos textos no se admite que la libertad pueda manifestarse en la experiencia. Se mantiene que la idea de libertad contradice las condiciones de posibilidad de la experiencia, es decir, el principio de causalidad, y por tanto nunca puede ser demostrada por la experiencia. Nos ocuparemos de este aspecto en el siguiente apartado.

c) Relaciones entre la libertad trascendental y la libertad práctica

Los problemas surgen a la hora de explicar las relaciones entre esos dos conceptos de libertad: trascendental y práctica en los textos de la KrV que estamos comentando. En la "Dialéctica" se insiste en la necesidad de relación entre ambos conceptos, siendo así la libertad trascendental componente claro de la libertad práctica. Al ocuparse de las ventajas de las tesis de las antinomias, Kant insiste en que el reconocimiento de un yo libre en sus actos voluntarios es uno de los pilares fundamentales de la moral y de la religión²⁴⁶. En la tesis de la tercera antinomia nos indica que el concepto psicológico de libertad no es totalmente empírico²⁴⁷. En la solución de la antinomia Kant es explícito al respecto, allí dice: "Merece especial atención el hecho de que la libertad trascendental sirva de fundamento al concepto práctico de ésta y que aquélla represente la verdadera dificultad que ha implicado desde siempre

²⁴⁵. Cfr. KrV, A807/B835.

²⁴⁶. Cfr. KrV, A466/B494.

²⁴⁷. Cfr. KrV, A448/B476.

la cuestión acerca de la posibilidad de esa libertad" ²⁴⁸. Y un poco más allá "La supresión de la libertad trascendental significaría, a la vez, la destrucción de toda libertad práctica" ²⁴⁹.

En el "Canon", sin embargo, separa radicalmente la libertad trascendental de la libertad práctica. En estos textos, en los que el problema que se discute es la posibilidad de un canon de la razón, que sólo es posible en el uso práctico de la misma, Kant mantiene que se ocupará exclusivamente de la libertad práctica, prescindiendo del significado trascendental de este concepto y es que "en esta última acepción no podemos suponerlo empíricamente, como fundamento explicativo de los fenómenos, sino como un problema de la razón" ²⁵⁰. Esta libertad práctica puede demostrarse a través de la experiencia, en tanto en cuanto la voluntad humana puede ser determinada no sólo por estímulos sensibles, sino por una causalidad racional: "A través de la experiencia reconocemos, pues, la libertad práctica como una de las causas naturales, es decir, como una causalidad de la razón en la determinación de la voluntad" ²⁵¹. La libertad trascendental, al plantear la independencia de la voluntad respecto a todo lo sensible, parece, dice Kant, oponerse a la ley de la naturaleza, es decir, a toda experiencia, y por ello "sólo afecta al saber especulativo y, tratándose de lo práctico, podemos dejarla a un lado como enteramente indiferente" ²⁵². Aquí lo que interesa realmente es que somos capaces de actuar según una causalidad de la razón, que nos impone un "deber". Esto es un hecho de experiencia y un hecho que pone de manifiesto nuestra libertad práctica y así:

²⁴⁸. KrV, A534/B562

²⁴⁹. Ibidem.

²⁵⁰. KrV, A802/B830.

²⁵¹. KrV, A803/B831.

²⁵². Ibidem.

" El problema relativo a si en estos actos por los que la razón prescribe leyes está o no ella misma determinada por otras influencias, así como lo relativo a si aquello que se llama libertad respecto de los estímulos sensibles no puede ser, a la vez, naturaleza en relación con las causas eficientes superiores y más remotas, no nos importa, en el terreno práctico, ya que no hacemos sino preguntar a la razón por la norma de conducta. Dichos problemas son cuestiones puramente especulativas de las que podemos prescindir mientras nuestro objetivo sea el de hacer o dejar de hacer"

²⁵³.

El texto parece indicar que seguiría existiendo libertad práctica aunque las reglas que determinarían nuestra voluntad pudieran ser imputadas a nuestra naturaleza sensible. En caso de que esto ocurriera la libertad estaría muy cerca de la naturaleza, incluso se confundiría con ella. Aquí sería imposible admitir la libertad trascendental, que como sabemos, supone independencia de la voluntad respecto del mundo sensible, oponiéndose así a toda naturaleza y a toda experiencia. Según esto, la libertad práctica podría seguir existiendo aunque no hubiera libertad trascendental: "La cuestión relativa a la libertad trascendental sólo afecta al saber especulativo y, tratándose de lo práctico, podemos dejarla a un lado como enteramente indiferente" ²⁵⁴. Esto parece contradecir claramente las afirmaciones de la "Dialéctica" donde, como sabemos, se afirma la íntima conexión de estos dos conceptos.

La cuestión de que las relaciones entre estos dos tipos de libertad parecen ser divergentes en los dos textos de la Crítica de la razón pura ha dado lugar a múltiples y diversas interpretaciones por parte de los comentaristas de la filosofía kantiana. Algunos de estos comentaristas han mantenido que existe una clara contradicción entre las afirmaciones de la "Dialéctica" y las del "Canon", mostrando la primera Crítica dos teorías

²⁵³. Ibidem.

²⁵⁴. KrV, A803-4/B831-2.

distintas e incompatibles sobre la libertad. Mientras que en aquélla se mantiene la dependencia de la libertad práctica con respecto a la libertad trascendental, en ésta se negaría. La explicación a esta contraposición de puntos de vista estaría en que el "Canon", como ha señalado Gueroult, es una de las partes más antiguas de la Crítica representando un estadio precrítico del pensamiento kantiano. Desde esta consideración la "Dialéctica", por el contrario, presentaría una justificación en la que se anticiparían puntos de vista de la Crítica de la razón práctica ²⁵⁵. Se va produciendo de este modo una evolución en el desarrollo del tema de la libertad en el período crítico kantiano ²⁵⁶. En la "Dialéctica" el concepto de libertad trascendental, que parecía superfluo en la "Metodología", es el único capaz de expresar la espontaneidad de la razón que se hace presente en las leyes prácticas. Ahora bien, en ese texto de la Crítica de la razón pura el concepto de deber incluye tanto las leyes pragmáticas cuanto las leyes propiamente morales. Poco a poco, como señala Carnois, se va prefigurando la doctrina definitiva de la filosofía kantiana a este respecto. El concepto de libertad práctica, tal como aparecía en la "Dialéctica", se escindirá entre el polo de la naturaleza (el concepto psicológico de libertad) y el de la libertad inteligible (libertad trascendental): "uno se acercará al dominio de la naturaleza, el otro, que conservará justamente el nombre de libertad práctica, se confundirá con la libertad trascendental. Al primero se ligarán las leyes pragmáticas, al segundo, la ley moral pura o imperativo categórico. La libertad práctica se convertirá en la libertad puramente moral" ²⁵⁷. Según la línea interpretativa de los textos que comentamos, el giro, que dará lugar a la doctrina definitiva a este respecto, se producirá cuando Kant descubra,

²⁵⁵. Cfr. Gueroult, M., "Canon de la raison pure et critique de la raison pratique". In Revue Internationale de Philosophie (1954), Vol. VIII, pp.331-57. Asimismo Cfr. Kemp Smith, N., O.C., p. 569-70

²⁵⁶. Cfr. ~~Ibidem~~, Asimismo, Cfr. Delbos, V., O.C., pp. 157-200, Cfr. Carnois, B., O.C., pp. 58-61.

²⁵⁷. Carnois, B., O.C., p. 61.

en la Fundamentación de la Metafísica de las costumbres, el principio de la autonomía de la voluntad. En la primera Crítica la realidad de la libertad no se afirmará en relación directa con la moralidad. Allí sólo se mantiene que nos hacemos conscientes de ella a través de la reflexión sobre la espontaneidad de nuestra razón en la acción y en el pensamiento. De esta afirmación se deriva un problema sobre la realidad de la libertad, y es que esa causalidad de la razón, por la que el hombre se hace consciente de su libertad, no es más que una representación, cuya realidad no es ni mucho menos evidente. Y así dice Kant en la "Solución a la tercera antinomia": "que esta razón posee causalidad, o que al menos nos representamos que la posee..." ²⁵⁸, y un poco más adelante, vuelve a decir: "a veces encontramos, o creemos encontrar, que las ideas de la razón han demostrado verdadera causalidad respecto del fenómeno" ²⁵⁹. Frente a este planteamiento, en la Crítica de la razón práctica Kant defenderá la íntima relación existente entre la libertad y la moralidad. Desde esta nueva consideración, nos hacemos conscientes de nuestra libertad a través de la conciencia de estar sometidos a la ley moral. Esta libertad será tanto libertad práctica, en cuanto que supone la independencia de nuestra voluntad de todo excepto de la ley moral, cuanto libertad trascendental, independencia de todo lo empírico y, por tanto, de la naturaleza ²⁶⁰. Este es el verdadero sentido de la libertad sin el cual no existiría ni ley moral ni tampoco responsabilidad. Cualquier otro concepto de libertad no se considera más que como libertad comparativa o psicológica y ésta última no es más que "el mero encadenamiento de las representaciones del alma" ²⁶¹.

²⁵⁸. KrV, A547/B575.

²⁵⁹. KrV, A550/B578.

²⁶⁰. Cfr. KpV, p. 139; Ak., V, p.97.

²⁶¹. Loc. cit., p. 139; Ak., V, p. 96.

Otros autores opinan que no hay contradicción entre los planteamientos del "Canon" y los de la "Dialéctica". Según Beck, el "Canon" no mantiene que la libertad práctica pueda afirmarse sin la libertad trascendental, sólo dice que esta última no interesa en el ámbito práctico. En el "Canon" sólo nos interesa la razón en tanto en cuanto es capaz de prescribirnos reglas de conductas, y aquí no se nos exige que tales reglas sean irreductibles a la ley de la naturaleza. Esto no quiere decir que no sea un asunto que no interese a un examen crítico de la razón en su uso práctico, sino que se trata de un problema teórico y no práctico ²⁶². Allison, por su parte, está de acuerdo con Beck en que el "Canon" defiende que la realidad de la libertad práctica no necesita para afirmarse de la libertad trascendental, pero no cree que esto sea incompatible con la "Dialéctica". Para Allison lo que Kant está manteniendo en la "Dialéctica" es la relación entre el concepto de libertad trascendental y la idea de libertad trascendental, no la realidad de esos dos tipos de libertad. De manera que para concebir la libertad práctica necesitamos una referencia a la idea de libertad trascendental, pero en absoluto que su realidad empírica presuponga la realidad de la libertad trascendental. "Pensar a alguien como un agente o como libre en el sentido práctico supone concebir a esa persona como capaz de actuar sobre la base de razones ('debes'), y así independientemente de cualquier determinación inmediata por inclinación sensible (condiciones antecedentes). Kant mantiene en el 'Canon' que nos experimentamos como agentes en ese sentido, y así prácticamente libres. Pero en tanto en cuanto que, como muestra la antítesis de la tercera antinomia claramente, esta concepción del agente, que desde el punto del 'Canon' no es problemática, entra en conflicto con la concepción de la causalidad establecida en la 'Analítica trascendental', su pensabilidad requiere acudir a otro tipo de causalidad. Esto es proporcionado por la idea de libertad trascendental que capta justamente la noción de la espontaneidad o auto-determinación de

²⁶². Cfr. Beck, L.W., O.C., p. 190, nota 40.

nuestro entendimiento del agente" ²⁶³

Parece pues posible una lectura unitaria de los textos de la Crítica de la razón pura. Si los conceptos de libertad práctica y libertad trascendental que aparecen en la "Dialéctica" y en el "Canon" son los mismos y si lo que parece mostrarse diferente son las relaciones entre estos dos conceptos a lo largo de estos textos, bien podría entenderse que la orientación de cada uno de ellos diera sentido a tales diferencias. Mientas que en la "Dialéctica" Kant está interesado fundamentalmente en el problema cosmológico, teórico de la libertad, aquí parece lógico que el énfasis tenga que ponerse en la importancia de la libertad trascendental (independencia de la voluntad de los estímulos de la sensibilidad) como componente fundamental de la libertad práctica. Ahora bien, cuando nos ocupamos de nuestra actuación moral, desde un punto de vista práctico, y lo que queremos constatar es nuestra capacidad para actuar según leyes de la causalidad racional, sean éstas pragmáticas o morales, aquí la cuestión referente a si la razón, en los actos por los cuales prescribe leyes, no está ella misma determinada por otras influencias, y la que hace referencia a si aquello que se llama libertad respecto de los estímulos sensibles, no puede ser a su vez naturaleza como consecuencia de causas eficientes superiores y más remotas "no nos importa en el terreno práctico, ya que no hacemos sino preguntar a la razón sobre la norma de conducta. Dichos problemas son cuestiones puramente especulativas de las que podemos prescindir mientras nuestro objetivo sea el hacer o el dejar de hacer" ²⁶⁴.

²⁶³. Allison, H.E., "Practical and Trascendental Freedom in the Critique of Pure Reason". En Kant-Studien 73 (1982), p.280.

²⁶⁴. KrV, A803/B831.

d) El carácter inteligible y el carácter empírico: Su relación con el tema de la libertad en la "Krv"

Tanto en el "Canon" como en la "Dialéctica" actuar sobre la base de imperativos, es decir, actuar sobre la base de un deber-ser, supone siempre la espontaneidad como un tipo de causalidad distinta a la causalidad natural y nos remite necesariamente a la dimensión nouménica del hombre. Efectivamente, incluso las acciones realizadas según el deseo nos son imputables y suponen, por ello, un acto de espontaneidad por parte del agente. Es decir, la acción ejercida siguiendo el deseo sensible supone la auto-determinación del sujeto y, por tanto, un momento de espontaneidad que puede ser pensado, pero no experimentado, siendo así algo puramente inteligible: no puedo ciertamente concebirme a mí mismo como agente sin asumir que tengo un control sobre mis inclinaciones, es decir, que soy capaz de decidir cuáles van a afectarme y a cuáles, por el contrario, voy a resistirme. Gracias a la apercepción nos hacemos conscientes del poder del pensamiento, tal y como éste se manifiesta en las actividades de la conceptualización y del juicio. Esta actividad no puede ser considerada como sensiblemente determinada y será actividad inteligible y así pondrá de manifiesto nuestra espontaneidad, permitiendo que nos consideremos como libres trascendentalmente.

La conciencia de la espontaneidad del pensamiento produce la conciencia de algo no sensible, que no puede ser justificado en términos sensibles, a lo que llamamos carácter inteligible. En tanto en cuanto todas las acciones que se realizan según un deber son expresiones de la espontaneidad, se hace necesario atribuir un carácter inteligible al sujeto que actúa; por medio de ese carácter será capaz de comprenderse como capaz de determinarse a actuar sobre la base de principios racionales, independientemente de las condiciones del tiempo ²⁶⁵. Ahora

²⁶⁵. Beck cree que la distinción entre carácter empírico y carácter inteligible corresponde respectivamente a la doble consideración de la libertad. Desde este punto de vista, la

bien, todas esas acciones tienen su efecto en el mundo sensible y como el resto de las causas fenoménicas estarán sometidas a la ley de la necesidad natural pudiendo ser, en ese sentido, atribuidas al carácter empírico del agente. Toda acción puede ser entonces considerada como causalmente determinada y como libre, o mejor, la explicación casual-empírica de una acción no excluye la posibilidad de asumir que un agente podría haber hecho otra cosa y, por tanto, asumir la responsabilidad que le corresponda. Esta explicación es válida para todas las acciones tanto las realizadas por móviles pragmáticos o por los puramente morales. El carácter empírico produce los mismos efectos que el carácter inteligible, siendo aquél la causa empírica de todas las acciones del ser humano en tanto que fenómeno y el carácter inteligible, sin embargo, será la "causa trascendental del carácter empírico"²⁶⁶. Mientras este último puede ser conocido por la experiencia, aquél no puede manifestarse en ella. Ahora bien, el carácter inteligible se manifiesta a través del carácter empírico, siendo éste el esquema sensible del carácter inteligible. El carácter empírico, en tanto que esquema, hará posible la relación entre lo inteligible como causa y lo sensible como efecto. Como causalidad empírica que es, se relacionará con lo sensible, pero en tanto que es una ley de la causalidad es también una representación intelectual. Los fenómenos manifestarán el carácter empírico y por medio de éste el carácter inteligible, que no podremos conocer, por carecer de intuición intelectual, pero que sí podremos indicarlo a través de los fenómenos: "En su carácter inteligible (como aspecto del pensamiento) se halla igualmente determinado. Pero este último aspecto no nos es conocido. Lo indicamos a través de fenómenos que en realidad no

libertad del carácter empírico es comprendida negativamente como no estando determinada por las cosas de la naturaleza. Por el contrario, la libertad del carácter inteligible correspondería a la libertad positiva, que originaría una serie de acontecimientos en el mundo que se desarrollarían luego según las leyes de la naturaleza. Cfr. Beck, L.W., O.C., p.191. Ahora bien, Kant afirma explícitamente que desde el punto de vista del carácter empírico no hay libertad. Cfr. KrV, A550/B578.

²⁶⁶. KrV, A546/B574.

nos permiten conocer directamente más que su aspecto sensible (su carácter empírico)" ²⁶⁷.

El carácter inteligible resulta ser entonces el fundamento de imputabilidad de los juicios morales, gracias a él, podemos pensarnos como responsables de tales juicios, aunque luego éstos sean hechos empíricos y, por lo tanto, comprobables por la experiencia. Desde esta perspectiva bien podemos entender que Kant considera que podemos tener experiencia de ese lado empírico o sensible de una capacidad, la libertad, que puede ser comprendida parcialmente, aunque no totalmente, en términos empíricos. Ciertamente en los textos de la "Dialéctica" se hace más hincapié en el aspecto no empírico, inteligible de la libertad práctica, sin embargo ya allí se mantiene que el concepto psicológico de libertad es "empírico en gran parte" y que, por tanto, la idea de libertad trascendental "dista mucho de constituir todo el contenido del mismo" ²⁶⁸. Sólo podríamos tener experiencia del esquema sensible de esa capacidad que poseemos para determinarnos a actuar según la causalidad de la razón, independientemente de los estímulos sensibles. Podemos tener experiencia entonces del carácter empírico y es que, como dice Kant, "dado que el carácter empírico ha de ser extraído, en cuanto que efecto, de los fenómenos y de la regla por la que éstos se regulan y que nos es suministrada por la experiencia, todos los actos del hombre se hallan en la esfera del fenómeno determinados, según el orden natural, por su carácter empírico y por las otras causas cooperantes" ²⁶⁹. Desde la perspectiva práctica del "Canon", interesa más resaltar el aspecto empírico de la libertad práctica. En ese sentido, nos bastará con constatar que poseemos una capacidad racional en virtud de la cual somos capaces de obrar no según los estímulos, sino mediante la representación de motivos, y por eso la voluntad humana "no sólo es determinada por lo que estimula o afecta directamente a

²⁶⁷. KrV, A551/B579.

²⁶⁸. Cfr. KrV, A448/B476.

²⁶⁹. KrV, A549/B577.

los sentidos, sino que poseemos la capacidad de superar las impresiones recibidas por nuestra facultad apetitiva sensible gracias a la representación de lo que nos es, incluso de forma remota, provechoso o perjudicial" ²⁷⁰. Aquí la cuestión especulativa del alcance y límites de la libertad trascendental, como pura espontaneidad, no es una cuestión prioritaria. De esta libertad, como libertad en sentido negativo, independencia de la voluntad con respecto de las causas determinantes del mundo sensible, no podemos tener experiencia, pero sí podemos tenerla de la libertad en sentido positivo como la capacidad de determinarnos a actuar según la causalidad propia de la razón, según imperativos.

I.3.2.- SOBRE LA POSIBILIDAD DE UN USO PRACTICO DE LA RAZÓN

Sabemos ya que es posible "pensar" la libertad, esto es, que su representación no encierra contradicción, si se admite la distinción crítica entre lo sensible y lo intelectual. Pero sabemos, además, que la moralidad presupone la libertad como propiedad de nuestra voluntad que es capaz de determinarse a actuar según principios racionales, lo que sería imposible de no presuponerse la libertad. La razón especulativa ha conseguido así mostrar que el pensamiento de la libertad no encierra contradicción y que es compatible con el mecanismo de la naturaleza y es que "la moral no requiere sino que la libertad no se contradiga a sí misma, que sea al menos pensable sin necesidad de examen más hondo y que, por consiguiente, no ponga obstáculos al mecanismo natural del mismo acto (considerado desde otro punto de vista)" ²⁷¹. Esto no hubiera sido posible si la crítica no hubiera limitado la posibilidad del conocimiento teórico a los fenómenos, mostrando en ese ámbito nuestra necesaria ignorancia en relación a las cosas en sí mismas. Esta misma perspectiva, ofrecida por los principios críticos de la razón práctica, hemos de aplicarla a los conceptos de Dios y a

²⁷⁰. KrV, A802/B830.

²⁷¹. KrV, BXXIX.

la naturaleza simple del alma en tanto que ideas connaturales a nuestra razón. La ciencia que tiene como objetivo la solución de esos tres problemas inevitables de la razón es la Metafísica²⁷². La metafísica, que existe en el hombre como disposición natural, no ha entrado en el camino seguro de la ciencia. Ella que durante un tiempo fue considerada y con razón la reina de todas las ciencias se ve ahora, dirá Kant, despreciada y amenazada, y se lamenta como Hécuba: "modo maxima rerum, tot generis natisque potens -nunc trahor exul, inops"²⁷³. Aunque bajo el dominio de dogmáticos y escépticos, se ha visto crecer el hastío y el desprestigio de este saber, todo parece indicar que es necesario que se produzca una transformación que permita liberarlo de la oscuridad y el caos, ya que resulta inútil fingir indiferencia frente a unas investigaciones cuyo objeto no puede ser, en modo alguno, indiferente a la naturaleza humana²⁷⁴. No deja de ser sorprendente, a este respecto, la extraña situación a la que como hombres nos sentimos abocados, ya que "la razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades"²⁷⁵.

De este modo nos hallamos ante la necesidad de constatar el abismo existente entre la naturaleza de nuestra razón y la extensión de nuestras facultades en lo que se refiere a esas cuestiones que siendo inevitables para nuestra razón, sin embargo, ella misma parece incapaz de resolverlas. Aquella indiferencia, que afecta precisamente a las cuestiones cuyo

²⁷². Cfr. KrV, B7. Asimismo KrV, B395 nota K, KrV, A798/B826, KU § 91, p. 391; Ak., V, p.473.

²⁷³. KrV A IX. Versión del traductor: "Hasta hace poco la mayor de todas, poderosa entre tantos yernos e hijos, y ahora soy desterrada como una miserable", Ovidio, Metamorfosis.

²⁷⁴. Cfr. KrV, A X.

²⁷⁵. KrV A VII

conocimiento serían los últimos a los que el hombre renunciase, no puede ser efecto de la ligereza, sino del "juicio" maduro de una época que no se contenta ya con saberes aparentes y que exige, por un lado, que la razón se someta a un autoconocimiento y, por otro, que instituya un "tribunal" que garantice sus legítimas aspiraciones. Ese tribunal no puede ser otro que el de "crítica de la razón pura" ²⁷⁶. Tal crítica no debe ser entendida como crítica de libros ni de sistemas, sino, como indica su nombre, será una crítica de nuestra facultad cognoscitiva en lo que se refiere a los conocimientos a los que se puede aspirar prescindiendo de la experiencia. Puesto que nos ocupamos de la razón y de su pensar puro, no se necesitará buscar nada más allá de nosotros mismos, y por eso "la cuestión que aquí se plantea es la de cuánto puedo esperar conseguir con la razón si se me priva de toda materia y de todo apoyo de la experiencia"

²⁷⁷.

La metafísica, la más antigua de todas las ciencias y la que seguiría existiendo aunque todas las demás desaparecieran, es el conocimiento especulativo de la razón, un conocimiento que pretende ir más allá de toda experiencia sin aplicar los conceptos a la intuición. Es aquí donde la razón ha de disciplinarse a sí misma, "no hay, pues, duda, de que su modo de proceder ha consistido, hasta la fecha, en un mero andar a tientas y, lo que es peor, a base de simples conceptos" ²⁷⁸. Cabe pensar que si la metafísica no ha encontrado todavía el camino seguro de la ciencia es porque ha equivocado su método. Frente al supuesto mantenido hasta la fecha, de que todo nuestro conocimiento ha de regirse por los objetos y que sólo ha conducido al fracaso, cabe plantearse si no adelantaremos más en el ámbito de la metafísica suponiendo que sean los objetos los que tengan que conformarse a nuestro conocimiento. Esta

²⁷⁶. Cfr. KrV, A XII.

²⁷⁷. KrV, A XIV.

²⁷⁸. KrV, B XV.

hipótesis, a la que Kant da el nombre de "copernicana" ²⁷⁹, le permitió a la primera y más antigua empresa humana lograr un verdadero comienzo y encontrar un seguro camino por el que desarrollar sus investigaciones. Cuando se considera que el objeto se conforma a nuestras formas de la intuición, entonces es posible conocer a priori algo sobre la naturaleza de esos objetos. Ahora bien a la hora de determinar un objeto mediante las formas de la intuición, debo suponer que los objetos, o lo que es igual, la experiencia, como única fuente del conocimiento de esos objetos dados, ha de regirse por los conceptos, por medio de los cuales efectúo aquella determinación porque "la misma experiencia constituye un tipo de conocimiento que requiere entendimiento y éste posee unas reglas que yo debo suponer en mí antes de que los objetos me sean dados, es decir, reglas a priori" ²⁸⁰. Todos los objetos de la experiencia deben, por lo tanto, adecuarse a esas reglas del entendimiento que se expresan a través de conceptos a priori y en lo que respecta a los objetos pensados por la razón. Puesto que no pueden darse en la experiencia, no podremos llegar a conocerlos, sólo nos cabe "pensarlos", lo que confirma la validez del nuevo método de pensamiento: "que sólo conocemos a priori de las cosas lo que nosotros mismos ponemos en ellas" ²⁸¹. Con esta perspectiva la primera parte de la metafísica, la que se ocupa de los conceptos a priori de objetos que pueden darse en la experiencia, entrará en el camino seguro de la ciencia, y se confirmará la validez de las leyes a priori de la naturaleza, entendida ésta como el conjunto de los objetos de la experiencia. Con nuestra capacidad cognoscitiva, ahora ya no cabe dudarlo, no podemos traspasar los límites de la experiencia posible, porque ella sólo alcanza a los fenómenos y no a las cosas en sí mismas, que no podrán ser conocidas, aunque sean reales por sí mismas, y que constituyen

²⁷⁹. En relación con el tema de la "revolución copernicana" y su importante papel en el desarrollo de la filosofía crítica: Cfr. Pérez, I., "El tópico de la revolución copernicana de Kant. En Studium, IX (1969), pp. 439 y ss.

²⁸⁰. KrV, BXVII-XVIII.

²⁸¹. KrV, BXVIII.

la segunda parte de la metafísica ²⁸².

Lo que nos impulsa a traspasar los límites de la experiencia no es otra cosa que la aspiración de la razón a alcanzar el incondicionado, esto es, la serie completa de las condiciones para todo condicionado dado. Si nuestro conocimiento se rige por los objetos en cuanto que cosas en sí mismas, el incondicionado no puede ser pensado sin contradicción. Pero si, por el contrario, aceptamos la hipótesis planteada por el análisis crítico, y sostenemos que el conocimiento de las cosas se rige, más que por las cosas en sí mismas, por nuestra forma de la representación, entonces no aparecerá contradicción alguna, en ese caso "se descubre que lo incondicionado no debe hallarse en las cosas en cuanto las conocemos (en cuanto que nos son dadas), pero sí, en cambio, en las cosas en cuanto no las conocemos, en cuanto cosas en sí" ²⁸³. La crítica, al profundizar la distinción entre fenómeno y cosas en sí, debe denunciar la ilusión en la que cae la razón teórica cada vez que quiere determinar la existencia de estas últimas, en definitiva, determinar el incondicionado. Aunque este campo le quede vedado a la razón especulativa, a la que se le niega todo avance en el terreno de lo suprasensible, quizá exista otro ámbito de nuestra razón, el práctico, en el que sea posible determinar el concepto racional y trascendente de lo incondicionado, sobrepasando así, como desea la metafísica, los límites de la experiencia con nuestro conocimiento a priori, aunque sea, claro está, sólo desde el punto de vista práctico: "Con este procedimiento la razón especulativa siempre nos ha dejado, al menos, sitio para tal ampliación, aunque tuviera que ser vacío. Tenemos, pues, libertad para llenarlo. Estamos incluso invitados por la razón a hacerlo, si podemos, con sus datos prácticos" ²⁸⁴.

²⁸². Cfr. KrV, BXIX.

²⁸³. KrV B XX

²⁸⁴. KrV, BXXI.

Ahora comprendemos que la utilidad negativa de la crítica, al señalar los peligros de aventurarnos con la razón especulativa más allá de los límites de la experiencia, se hace realmente positiva, pues reduciendo el uso de la razón especulativa hace posible la extensión de la razón práctica más allá de los límites de la sensibilidad. La filosofía especulativa prepara, de este modo, el camino a la filosofía práctica, ya que en relación con las afirmaciones que expresan el incondicionado, la crítica no ha podido ni refutarlas ni probarlas. Efectivamente, ella ha mostrado que el espacio y el tiempo son las formas de la intuición sensible, condiciones de la existencia de las cosas en tanto que fenómenos, y que los conceptos del entendimiento sólo pueden producir conocimiento en conexión directa con las formas de la intuición. Ciertamente los conceptos, al margen de la experiencia, poseen un significado general que no basta para que constituyan conocimiento, pero que nos sirven para pensar, aunque no conocer, las cosas en sí mismas: "Hay que dejar siempre a salvo -y ello ha de tenerse en cuenta- que, aunque no podemos conocer esos objetos como cosas en sí mismas, sí ha de ser posible, al menos, pensarlos, de lo contrario, se seguiría la absurda proposición de que habría fenómenos sin que nada se manifestara" ²⁸⁵.

Desde el punto de vista de la razón teórica, los conceptos que se refieren a cosas en sí mismas permanecerán vacíos y problemáticos, ya que para conferir validez a los conceptos se necesita, como vimos, algo más que el reconocer que su pensamiento no encierra contradicción, pero "este algo más no tenemos por qué buscarlo precisamente en las fuentes del conocimiento teórico. Puede hallarse igualmente en las fuentes del conocimiento práctico" ²⁸⁶. Será entonces la razón práctica la encargada de dar significado a esos conceptos. Para esto la razón práctica no necesita la ayuda de la razón teórica, sin que por ello tenga que caer en contradicción con ella misma, pues,

²⁸⁵. KrV, BXXVI-XVII.

²⁸⁶. KrV, BXXVI, nota k.

a pesar de todo, está asegurada contra la oposición de la razón especulativa ²⁸⁷. La crítica ha conseguido desvelar las razones del fracaso de la metafísica trascendente y ha preparado el camino para una nueva metafísica que habrá que fundar y que hallará su auténtico lugar de desarrollo en la moralidad, a la que nos permite acceder la dimensión práctica de nuestra razón, y, por eso no hay que olvidar "el inapreciable interés que tiene el terminar para siempre, al modo socrático, es decir, poniendo claramente de manifiesto la ignorancia del adversario, con todas las objeciones a la moralidad y a la religión. Pues siempre ha habido y seguirá habiendo en el mundo alguna metafísica, pero con ella se encontrará también una dialéctica de la razón pura que le es natural. El primero y más importante asunto de la filosofía consiste, pues, en cortar, de una vez por todas, el perjudicial influjo de la metafísica taponando la fuente de los errores" ²⁸⁸.

La filosofía de la razón pura ha conseguido su máxima utilidad como disciplina limitadora, no ha podido descubrir la verdad, pero ha conseguido evitar errores y malentendidos. La razón ha de ser criticada para convencernos de su esencial limitación y finitud y, una vez ejercida esa crítica, comprendemos que ha de ser la moral, y no la ciencia, la que ha de enfrentarse a los interrogantes últimos de nuestra razón, los que comportan para ella el mayor interés: "La razón barrunta objetos que comportan para ella el mayor interés. Con el fin de aproximarse a tales objetos, emprende el camino de la mera especulación, pero éstos huyen ante ella. Es de esperar que tenga más suerte en el único camino que le queda todavía, el del uso práctico" ²⁸⁹. Ahora bien, parece posible que la razón, en su dimensión práctica, pueda ocuparse de esas cuestiones que tanto le interesan, lo que exige, desde el punto de vista de la filosofía crítica, que exista un "canon" (Canon) como conjunto

²⁸⁷. Cfr. KrV, A XXV.

²⁸⁸. KrV, BXXXI.

²⁸⁹. KrV, A796/B824.

de principios del uso adecuado de nuestras facultades del conocimiento. En el ámbito de la razón especulativa la "Analítica trascendental" constituía el canon del entendimiento, en tanto en cuanto éste, gracias a sus principios, las categorías, era capaz de proporcionarnos un conocimiento sintético a priori. No existía un canon de la razón en su uso especulativo, ya que allí el uso de la razón devenía enteramente dialéctico. Sólo es posible, entonces, un canon de la razón en su uso práctico: "Consiguientemente, de haber un uso correcto de la razón pura, caso en el que tiene que haber también un canon de la misma, éste no se referirá al uso especulativo de la razón, sino que será un canon de su uso práctico" ²⁹⁰.

Es el interés práctico el que impulsa a la razón a ir más allá de su uso empírico y aventurarse en su uso puro, por medio de las ideas, más allá de todo conocimiento posible. De esta manera los problemas referentes a la libertad de la voluntad, la inmortalidad del alma y la existencia de Dios tienen escaso interés teórico. Apenas nos hacen falta para el saber, pero tienen, eso sí, mucha importancia para lo práctico ²⁹¹. Responder a la pregunta sobre qué debemos hacer si la voluntad es libre, si existe Dios y si hay un mundo futuro constituye el interés supremo de nuestra razón pura, y de esta manera puede decir Kant que "el objetivo último de una naturaleza que nos ha dotado sabiamente al construir nuestra razón no apunta en realidad a otra cosa que al aspecto moral" ²⁹².

Aunque se mantiene que la cuestión fundamental de la ética es la que se refiere al ¿qué debemos hacer?, y pertenece propiamente a la razón pura, no es una cuestión trascendental, sino moral, y no puede ser entonces tratada propiamente por la

²⁹⁰. KrV, A797/B825.

²⁹¹. Cfr. KrV, A797-80/B825-27.

²⁹². KrV, A801/B829.

crítica ²⁹³. Aquí nos interesa la cuestión referente al ¿qué puedo esperar si realmente hago lo que debo hacer? Esta cuestión es teórica y práctica a la vez, y es que el "esperar" tiene que ver con la felicidad y es a lo práctico lo que el saber y la ley de la naturaleza al conocimiento teórico de las cosas ²⁹⁴. El objeto de la esperanza es la felicidad y ésta es definida como la "satisfacción de nuestras inclinaciones (tanto extensive, atendiendo a su variedad, como intensive, respecto de su grado, como también protoensive, en relación con su duración)" ²⁹⁵. Las inclinaciones son la fuente de determinados impulsos sensibles que determinan nuestra voluntad y ejercen así una causalidad teniendo en cuenta los efectos de una acción, efectos que consisten en la satisfacción de aquellas inclinaciones. Inmediatamente introduce Kant la distinción entre leyes pragmáticas o reglas de la prudencia y ley moral. Las primeras, nos dicen lo que es necesario hacer para conseguir la felicidad y descansan, por lo tanto, en nuestra naturaleza empírica, en nuestros deseos, necesidades e inclinaciones, no siendo, claro está, cognoscibles a priori. Las segundas, las leyes morales, por el contrario, prescinden de las inclinaciones y de los medios para satisfacerlas, obligan absolutamente y, en cuanto sólo consideramos la libertad del ser racional y las condiciones en que ésta concuerda con la felicidad, pueden ser conocidas a priori porque están fundadas en la razón pura. Nos dicen no cómo debemos comportarnos para participar de la felicidad, sino cómo debemos comportarnos "si queremos hacernos dignos de ella", por eso "la ley, si es que existe, que no posee otro motivo que la

²⁹³. "Todos los conceptos prácticos se refieren a objetos de agrado o desagrado, es decir, de placer o displacer y, por tanto -al menos indirectamente- a objetos de nuestro sentimiento. Como éste no constituye una capacidad de representar cosas, sino que queda fuera de todas nuestras facultades cognoscitivas, aquellos elementos de nuestros juicios que se refieren al placer o al displacer y, en consecuencia, los elementos de los juicios prácticos, se hallan excluidos del conjunto de la filosofía trascendental, que no se ocupa más que de conocimientos puros a priori" KrV, A801/B829, nota K. Asimismo Cfr. KrV, A805-6/B833-4.

²⁹⁴. Cfr. KrV, A806/B834.

²⁹⁵. Ibidem.

dignidad de ser feliz la llamo ley moral (ley ética)" ²⁹⁶.

La existencia de leyes morales pone de manifiesto la existencia de un uso puro de la razón ya que "si la razón ordena que tales actos sucedan, ha de ser posible que sucedan" ²⁹⁷. Puesto que previamente se ha tenido que manifestar en la experiencia el hecho de la moralidad en relación al uso práctico de la razón, la cuestión que habrá que resolver es entonces ¿cómo es posible dicho uso?. Las condiciones de posibilidad de este uso se identifican con la tercera de las cuestiones que se plantea la razón pura y que es la siguiente: ¿qué puedo esperar, si hago lo que debo hacer?. Como la esperanza tiene que ver con la felicidad, comprobamos la estrecha relación que aquí se establece entre la moralidad, segunda de las cuestiones de la razón pura, y la felicidad a la que se refiere la tercera: "La respuesta a la primera de las dos cuestiones de la razón pura relativas a su interés práctico es ésta: haz aquello mediante lo cual te haces digno de ser feliz. La segunda cuestión es: si me comporto de modo que no sea indigno de la felicidad, ¿es ello motivo para confiar en ser también partícipe de ella? La contestación depende de si los principios de la razón pura que prescriben a priori la ley, enlazan necesariamente con ésta tal esperanza" ²⁹⁸. Parece claro que la moralidad es condición necesaria, pero no suficiente de la esperanza y ésta última sólo estará racionalmente justificada cuando la moralidad esté condicionada por la felicidad. Existe, pues, una estrecha relación entre moralidad y felicidad, relación que se hace explícita en la misma definición de ley moral como aquélla que nos incita a actuar de manera que nos hagamos dignos de la felicidad: "Así como los principios morales son necesarios de acuerdo con la razón en su uso práctico, así es igualmente necesario suponer, de acuerdo con la razón en su uso teórico, que cada uno tiene motivos para esperar la felicidad exactamente en la medida en que se haya

²⁹⁶. Ibidem.

²⁹⁷. KrV, A807/B835.

²⁹⁸. KrV, A809/B837.

hecho digno de ella; que consiguientemente, el sistema de la moralidad va indisolublemente ligado al de la felicidad, pero sólo en la idea de la razón pura" ²⁹⁹.

Ahora bien, si existen leyes morales y existen, porque así lo certifican tanto las demostraciones de los moralistas como los juicios éticos de los hombres, tienen que poder organizarse de forma tal que constituyan una unidad sistemática que será, en este caso, una "unidad moral". Aunque desde el punto de vista de la razón especulativa es posible pensar la unidad sistemática de las leyes de la naturaleza, y pensar así la realidad como un todo organizado, esta unidad sistemática, como señala Kemp Smith, no nos sirve todavía para postular un universo en el que descansen y se conserven los valores de la experiencia espiritual ³⁰⁰. Para ello es necesario postular un "mundo moral" en el que sea posible pensar la unidad sistemática de la razón según leyes morales: "Doy al mundo, en la medida en que sea conforme a todas las leyes éticas (como puede serlo gracias a la libertad de los seres racionales) y como debe serlo en virtud de las leyes necesarias de la moralidad) el nombre de mundo moral" ³⁰¹. El mundo moral es un mundo puramente "inteligible", en el que no se tienen en cuenta ni las condiciones, ni los obstáculos que pudiera encontrar la moralidad, tales como la debilidad o la corrupción humana. El mundo moral no es más que una idea, pero una "idea práctica", que debe ejercer su influencia en el mundo sensible con la intención de acomodarlo cada vez más a esa idea. Hace referencia al mundo sensible al que, como sabemos, pertenecen todos los actos morales de los hombres. Es precisamente el hecho de que los hombres sean morales y libres lo que nos permite pensar que constituyen en el mundo un **corpus mysticum** de seres racionales y esto en la medida en que "la voluntad libre de tales seres posee en sí, bajo las leyes morales, una completa unidad sistemática, tanto consigo misma

²⁹⁹. Ibidem.

³⁰⁰. Cfr. Kemp Smith, o.c., p. 571.

³⁰¹. KrV, A808/B836.

como respecto de la libertad de los demás" ³⁰².

Así se pone de manifiesto la relación entre el mundo inteligible y el mundo sensible en el que vivimos. Y es que, ciertamente, la experiencia moral, que nos revela la libertad práctica, nos enseña que la libertad se encuentra con obstáculos que provienen de nuestras inclinaciones y deseos sensibles, pudiendo el hombre desobedecer las leyes morales. El que podamos llegar a realizar acciones contrarias a la ley moral supone que en el mundo sensible, en la naturaleza, no podemos determinar el vínculo entre la moralidad y la felicidad. Sólo en el mundo inteligible, por tanto, en cuyo concepto no se han de tener en cuenta las inclinaciones, ni las dificultades de la moralidad, sólo allí será posible pensar que la felicidad se corresponderá proporcionalmente con la moralidad. En este caso la libertad se convierte en la causa de la felicidad general y, consiguientemente, "los mismos seres racionales serían, bajo la dirección de dichos principios, autores de su propio bienestar duradero, a la vez que del de los otros" ³⁰³.

La unidad sistemática de las leyes morales, en definitiva el mundo moral, es una idea para cuya realización se hace necesario suponer que las acciones de los seres racionales se llevan a cabo "como si" procediesen de una voluntad suprema que comprendiera en sí todas las voluntades particulares ³⁰⁴. De esta manera la conexión necesaria entre la felicidad y la moralidad sólo puede realizarse si suponemos una causa de la naturaleza, una razón suprema, que gobierne el mundo siguiendo las leyes morales. Se hace necesario el recurso a Dios, pues él

³⁰². Ibidem. "Observamos así que, sin decirlo explícitamente, Kant deja entender que el mundo inteligible no comporta más que un 'cuerpo místico' de seres racionales y que el sustrato suprasensible de los fenómenos de la 'naturaleza' quizá puede ser ignorado". Van Riet, G., "Liberté et espérance chez Kant". En La Revue philosophique de Louvain, 78 (1980) p. 198.

³⁰³. KrV, A809/B837.

³⁰⁴. Cfr. KrV, A809-10/B837-8.

es el único Ser en el que "puede la razón pura encontrar el fundamento del vínculo que, desde el punto de vista práctico, liga necesariamente ambos elementos del bien supremo derivado, esto es, de un mundo inteligible, o sea del moral" ³⁰⁵. Dios, como razón suprema, constituye el "ideal del bien supremo". Pero este bien supremo originario no podemos encontrarlo en el mundo sensible al que nosotros pertenecemos, por lo que se hace necesario pensar en una "vida futura" en la que cada uno recibirá la felicidad de la que se haga merecedor: "La razón se ve obligada a suponer éste último (Dios), juntamente con la vida en ese mundo, que debemos considerar como futuro, o, en caso contrario, a tomar los principios morales por vanas quimeras, ya que el necesario resultado de los mismos -resultado que la propia razón enlaza con ellos- quedaría ineludiblemente invalidado" ³⁰⁶. Dios y la inmortalidad del alma son dos supuestos inseparables de la obligatoriedad que nos impone la razón pura, de tal manera que si bien toda nuestra vida debe someterse a leyes morales, esto no es posible si la razón no supone una causa eficiente de la ley moral que determine para la conducta realizada según esa ley un resultado acorde a nuestros fines supremos, sea en esta vida o en otra futura. Dios y la inmortalidad del alma son apoyos para la moralidad y no sólo condiciones para alcanzar un fin exigido por la ley:

" Por consiguiente, prescindiendo de Dios y de un mundo que, de momento, no podemos ver, pero que esperamos, las excelentes ideas de la moralidad son indudablemente objetos de aplauso y admiración, pero no resortes del propósito y de la práctica, ya que no colman toda la finalidad que la misma razón pura ha determinado a priori y necesariamente para todos y cada uno de los seres racionales" ³⁰⁷

³⁰⁵. KrV, A810-11/B838-39.

³⁰⁶. KrV, A811/B839.

³⁰⁷. KrV, A813/B841.

Ni la felicidad por sí sola, ni la moralidad por sí sola pueden llegar a constituir el bien completo, éste únicamente se logrará si quien se ha comportado de tal manera que se ha hecho digno de la felicidad, puede esperar efectivamente hacerse digno de ella. Moralidad (Sittlichkeit) y felicidad (Glückseligkeit) se hallan, por lo tanto, unidas en la idea práctica, si bien ha de considerarse siempre que es la moralidad la condición que hace posible la participación en la felicidad, y no el logro de ésta última la que haría posible aquélla ya que "en este último caso la intención no sería moral ni, consiguientemente, sería digna de aquella felicidad plena que no conoce ante la razón otras limitaciones que las debidas a nuestra propia conducta inmoral"

³⁰⁸.

Este mundo moral, en el que se daría una proporción exacta entre moralidad y felicidad, es un mundo puramente inteligible. En el mundo sensible no puede darse esa unidad sistemática de los fines en relación a la naturaleza de las cosas porque, además, la realidad de dicho mundo exige que el bien supremo originario, como causa suprema, fundamente el orden de las cosas según la más perfecta finalidad, aunque tal orden se halle oculto a los sentidos ³⁰⁹. Esto nos sitúa, dirá Kant, ante la **teología moral**, capaz de conducirnos hasta el concepto de un Ser primero uno, perfectísimo y racional, cosa que no era capaz de hacer la teología trascendental, ni tampoco la teología natural, ya que allí no resulta posible suponer un ser que antecediese a las causas naturales y del que todas ellas dependiesen en todos los aspectos. Sin embargo, desde el punto de vista práctico, sí es posible pensar en una voluntad suprema que contenga en sí todas las leyes morales y que haga posible una perfecta y completa unidad de los fines de las distintas voluntades:

" Esa voluntad tiene que ser omnipotente, de modo que toda la naturaleza y su relación con la

³⁰⁸. KrV, A813-14/B841-2.

³⁰⁹. Cfr. KrV, A814/B842.

moralidad en el mundo le estén sometidas; omnisciente, a fin de que conozca lo más recóndito de los sentimientos y su valor moral; omnipresente, de modo que se halle inmediatamente cerca de toda exigencia planteada por el bien supremo del mundo; eterna, para que en ningún momento falte ese acuerdo entre naturaleza y libertad, etc" ³¹⁰

La unidad sistemática de los fines en el mundo moral llevará a afirmar igualmente la unidad teleológica de las leyes universales de la naturaleza en el mundo sensible y a enlazar la razón teórica con la razón práctica. De este modo resulta imprescindible que nos representemos ese mundo, el mundo sensible, como surgido a partir de una idea para que así pueda concordar con el uso práctico de nuestra razón que descansa totalmente en la idea de un bien supremo: "toda la investigación de la naturaleza cobra así una orientación que apunta a la forma de un sistema de fines, convirtiéndose, en su mayor amplitud, en una teología física" ³¹¹. La teología física, a la que se ha llegado partiendo del orden moral, unirá la finalidad de la naturaleza con la teología trascendental, que a su vez afirmará la unidad sistemática de las leyes de la naturaleza en cuanto que todas las cosas de la naturaleza proceden de un único ser primordial ³¹². Los fines últimos, que sólo la razón puede darnos a conocer, son los de la moralidad. Por eso le corresponde a la razón en su uso práctico relacionar el concepto de un primer Ser único, el Ser supremo, con nuestro supremo interés para convertirlo, no en un dogma, sino en un supuesto necesario en relación con los fines últimos de nuestra razón. Una vez alcanzado por medio de la razón práctica el concepto de Ser supremo, no puede pensarse en derivar de él las leyes morales. Por el contrario, ha sido la necesidad práctica de estas leyes

³¹⁰. KrV, A815/B843.

³¹¹. KrV, A816/844.

³¹². Cfr. KrV, A816-17/B844-45.

la que nos ha conducido hasta el Ser supremo que las hará efectivas:

" En la medida en que la razón práctica tiene el derecho de guiarnos, no consideraremos los mandamientos como obligatorios por ser mandamientos de Dios, sino que los consideraremos mandamientos de Dios por constituir para nosotros una obligación interna. Estudiaremos la libertad bajo la unidad teleológica conforme a los principios de la razón y sólo creeremos proceder de acuerdo con la voluntad divina en la medida en que observemos santamente la ley moral que la misma razón nos enseña partiendo de la naturaleza de los actos; sólo pensaremos servir a esa voluntad fomentando en nosotros mismos y en los otros el bien supremo del mundo" ³¹³.

En la primera Crítica, por tanto, queda claro que la unión de la moralidad, la idea de deber o la ley moral, con el concepto de Dios se hace teniendo en cuenta la necesidad de encontrar un motivo eficaz de la acción moral. Por eso, a pesar del énfasis que pueda aquí poner Kant en la pureza de la ley moral, no ha establecido todavía una clara distinción entre la disposición moral y el deseo de la felicidad. El mismo planteamiento es defendido por Kant en las Lecciones de ética. También allí se rechaza todo intento de fundamentar la autoridad de la ley moral en la voluntad de Dios. Pero aunque las leyes morales puedan ser correctas sin tener en cuenta la existencia del Ser supremo, a la hora de su ejecución, de realizarlas, resulta necesaria una tercera instancia que nos impulse a hacer lo que es moralmente bueno, ya que en este caso no habría ningún móvil interno, ninguna recompensa, ni castigo: "Así pues, el conocimiento de Dios es necesario en la aplicación de la ley moral, pues, de lo contrario, quienes fueran completamente ignorantes en esta materia no tendrían ley moral alguna y -como dice el propio

³¹³. KrV, A819/B847.

Pablo- juzgarían ésta conforme a su propia razón" ³¹⁴. De este modo, parece que tanto en las Lecciones como en el Canon se mantiene que la creencia en Dios es un incentivo para desarrollar la disposición moral pura, es decir, el hombre que actúa moralmente bien se hace acreedor de un premio y por tanto le cabe esperar, si ha vivido moralmente, ser recompensado, aunque no debe ser esa esperanza el motivo de su actuación moral. Y es que "todo hombre honrado tiene esa creencia, siendo imposible que pueda ser honrado sin esperar al mismo tiempo -en analogía con el mundo físico- que también ha de ser recompensado. Por el mismo motivo merced al cual cree en la virtud, cree también la recompensa" ³¹⁵.

Sin embargo, el punto de vista defendido en estos textos sufrirá una modificación en la Crítica de la razón práctica. En esta última, la pureza de la ley moral, con la formulación ya explícita del imperativo categórico, hará imposible pensar que la ley necesita para poder ser efectiva la incorporación como motivo del ideal del bien supremo. Dios y la inmortalidad del alma serán postulados como condiciones necesarias para la realización de ese ideal, que será entonces el objeto necesario de la voluntad moral movida por el imperativo. Desde la consideración de la segunda Crítica únicamente porque aceptamos la realidad de la obligación moral es por lo que debemos esforzarnos en la realización del ideal del bien supremo. Frente a este planteamiento, en los textos que venimos comentando, Dios y la inmortalidad son introducidos como incentivos necesarios para la realización de la ley moral. Es precisamente esta diferencia la que hace pensar a Allison que en estos textos Kant está todavía desarrollando una teoría moral "semi-crítica" en la que la libertad práctica basta para construir la moralidad. En estos momentos sólo es necesaria esta libertad, en cuanto que ella es la condición necesaria de la imputabilidad y de la

³¹⁴. Vorlesungen über Moralphilosophie, p. 79; Ak., XXVII. 1, p. 278.

³¹⁵. Loc. cit., p. 97; Ak., XXVII. 1, p. 288.

capacidad para tomar la ley moral como un principio de la acción. Y es suficiente la libertad práctica porque para actuar moralmente bien, no necesitamos estar motivados por el puro respeto a la ley moral, sino por la perspectiva de que siendo honrados nos cabe la esperanza de ser recompensados, de obtener un premio, aunque se trate de un premio moral, por eso dice Allison: "Aunque esta teoría moral requiere una genuina causalidad de la razón (espontaneidad práctica), apenas requiere la independencia de esta razón -respecto a su causalidad, a comenzar una serie de fenómenos- de todas las causas determinantes del mundo sensible" ³¹⁶.

En el Canon, además, la libertad práctica aparece como un hecho de experiencia, mientras que Dios y la vida futura no son objetos de saber (Wissen), sino de fe (Glauben). La creencia es un tener por verdadero algo con conciencia de que es subjetivamente suficiente, aunque, a la vez, es considerado como objetivamente insuficiente ³¹⁷. Cuando el fundamento subjetivo de dichas creencias radica en la disposición moral, estamos ante la fe moral (moralische Glauben). Este es el caso de Dios y de la vida futura en tanto que ellas son las únicas condiciones que pueden conducir a la unidad de los fines según la ley moral: "Consiguientemente, dado que el precepto moral es, a la vez, mi máxima (tal como la razón ordena que lo sea), creeré indefectiblemente en la existencia de Dios y en una vida futura. Estoy seguro, además, de que nada podrá hacer vacilar esa creencia, porque ello haría tambalear mis principios morales, de los que no puedo abdicar sin convertirme en algo aborrecible a mis propios ojos" ³¹⁸. Tales afirmaciones, al depender de la disposición moral, no proporcionan certeza lógica, pero sí moral, y como no cabe temer que la intención moral nos sea arrebatada, tampoco parece posible que puedan serlo la creencia en Dios y en otro mundo. Nadie, dirá Kant, carece de interés respecto a estas

³¹⁶. Allison, H.E., O.E., p. 67.

³¹⁷. Cfr. KrV, A822/B850.

³¹⁸. KrV, A828/B856.

cuestiones, pues aquéllos que carecen de interés moral no están exentos de temor ante la existencia de Dios y de la vida futura

³¹⁹.

³¹⁹. Cfr. KrV, A830/B858.

II.- LIBERTAD Y MORALIDAD: SOBRE LA FUNDAMENTACIÓN DE LA MORAL

En la KrV ha quedado ya claramente expresada la estrecha relación existente entre la moralidad y la libertad. Ya allí se nos dijo que "Práctico era todo lo que es posible por libertad"¹. Desde el punto de vista de la razón teórica el examen de la tercera antinomia nos ha permitido aceptar la posibilidad de un tipo de causalidad diferente a la causalidad natural, la "causalidad por libertad". Ahora bien, como idea trascendental que es, el concepto de libertad permanece allí como un problema. La crítica teórica nos ha indicado que la espontaneidad es imprescindible como concepto problemático en el uso completo de la razón pura y que no se la puede conocer². Además la razón teórica, aunque no puede ocuparse de la realidad de la libertad, sino sólo referir las acciones a la posibilidad de una autodeterminación espontánea, es decir, a la causalidad por libertad, deja el campo abierto a la realidad práctica de la libertad. Tras lo dicho en el "Canon" de la KrV sobre el uso práctico de nuestra razón, Kant dedicará dos obras enteras a este tema: GMS y KpV. Con ellas pretende fundamentar el ámbito de la moralidad, para lo cual tendrá que establecer la realidad objetiva de la ley moral como principio de la moralidad. Kant insiste que sólo por medio de la razón práctica y desde un "punto de vista práctico" podremos asumir la realidad de la libertad. El éxito de este proyecto será crucial tanto para su teoría de la libertad cuanto para su teoría moral.

En este orden de cosas es fundamental el descubrimiento de la "autonomía" como una propiedad de la voluntad, ya que ello va a suponer un giro importante en el análisis del concepto de libertad. El establecimiento de ese principio, como principio de la moralidad, nos permitirá establecer claramente esa relación entre moralidad y libertad. Sin embargo, más allá del establecimiento del principio de la moralidad, se tendrá que

¹ KrV A800/B828.

². Cfr. KrV B585-6.

intentar una justificación del mismo que haga posible la fundamentación de la moralidad. En la GMS y en la KpV se llevarán a cabo dos intentos de fundamentación diferentes. En el primer caso Kant intenta una deducción de la ley moral sobre la base de la necesidad de presuponer la idea de libertad. Frente a esto, en la KpV se afirma que la ley moral es un "hecho de razón", que no necesita, por tanto, de deducción alguna para justificar su realidad, convirtiéndose, eso sí, ella misma en principio de la deducción de la libertad. En definitiva, tras la GMS Kant se da cuenta de que no es posible establecer que la razón pura es práctica sobre la base de premisas no morales. Por eso en vez de partir del concepto de un ser racional y moverse primero hacia la presuposición de la libertad, y desde ahí a la ley moral, en la KpV, se moverá directamente desde la conciencia de la ley moral como el "hecho de razón" a la consideración de la razón pura como práctica y a la realidad de la libertad trascendental. Al margen de estas diferencias, en ambos textos el punto de partida de la justificación de la moralidad está en la afirmación de que moralidad y libertad son dos conceptos recíprocos, es decir, que la libertad de la voluntad no sólo es una condición necesaria, sino también una condición suficiente de la ley moral.

Ahora bien, tampoco puede dejarse de lado la consideración de la forma que el principio de la moralidad adopta en los seres racionales finitos como nosotros. Esto nos llevará a ocuparnos del "sentimiento de respeto" como fundamento subjetivo de determinación de nuestra voluntad. La moral debe tener en cuenta al hombre total. Éste es un ser dotado no sólo de razón, sino también de sensibilidad y por eso la ley moral adoptará en nosotros la forma de un imperativo. Es claro que el mundo de la razón es no sólo diferente, sino también superior al mundo sensible, de ahí que el mandato moral nos ordene la subordinación de las inclinaciones a la razón. De este modo la pregunta por el fundamento de determinación subjetivo de nuestra acción resulta ser la pregunta sobre cómo la ley moral puede ejercer un influjo en la sensibilidad del sujeto. Estamos ante una limitación de nuestra voluntad, que como voluntad finita es incapaz de lograr

la perfecta conformidad con la ley moral. Por otro lado, el análisis de la distinción entre la Wille y la Willkür, nos llevará a examinar el problema del mal. Estamos ante una limitación más profunda todavía de nuestra voluntad, la que supone que podemos elegir como máxima de nuestra acción moral un móvil que contradiga la ley moral. La filosofía práctica no puede dejar sin analizar ese problema en cuanto que constituye un importante impedimento para la libertad. El origen del mal se sitúa en el plano inteligible del hombre y es obra exclusiva de su libertad, por eso no podremos dejar de plantearnos, piensa Kant, ¿cómo puede el hombre abandonar el mal y convertirse de nuevo en un hombre moral?

II.1.- LIBERTAD Y MORALIDAD EN LA "GMS"

Que los hombres juzgan moralmente es algo de lo que no cabe dudar. Ahora bien si esto es así, parece necesario buscar un principio que les ponga de acuerdo a la hora de decidir qué tipo de acciones podrán ser tenidas por moralmente correctas y cuáles no. El procedimiento del que se sirve Kant para establecer este principio en la Fundamentación de la metafísica de las costumbres es, en un primer momento, el método del análisis. Sólo después de que el estudio del conocimiento vulgar haya constatado la existencia del principio moral, se podrá sintéticamente intentar su justificación. La tarea filosófica y crítica por excelencia es ésta última, pero aquélla no es menos importante por cuanto nos sitúa ante el hecho incuestionable de la moralidad.

II.1.1.- EL ESTABLECIMIENTO DEL PRINCIPIO DE LA MORALIDAD

a) El principio de la moralidad. El punto de vista del conocimiento moral vulgar de la razón

Partimos del análisis de la conciencia moral ordinaria de los hombres. A partir de los juicios que todos ellos emiten sobre las cuestiones morales, habrá que preguntar si subyace a ellos

un conocimiento de lo que podría llamarse el concepto de la moralidad, esto es, si los hombres poseen una idea de lo que realmente sería un comportamiento moral. Este análisis comienza estableciendo que lo que la conciencia moral considera como lo absolutamente bueno sin restricción es la "buena voluntad". Las palabras de Kant al comenzar el primer capítulo de la GMS son suficientemente explícitas: "Ni en el mundo, ni, en general, tampoco fuera del mundo, es posible pensar nada que pueda considerarse como bueno sin restricción, a no ser tan sólo una buena voluntad" ³.

En primer lugar tendremos que aclarar qué significa "bueno sin restricción" e intentar, a partir de ahí, comprender qué entiende Kant por buena voluntad. Lo bueno sin restricción puede entenderse como aquéllo que es bueno de forma incondicional, es decir, aquéllo que es bueno siempre y universalmente al margen del contexto en que se dé, esto es, lo bueno absolutamente. Como señala Paton, hay dos aspectos a considerar en esta definición. Primero se mantiene, positivamente, que la buena voluntad es buena sin limitación, y luego se dice, negativamente, que ninguna otra cosa, salvo la buena voluntad posee esta característica ⁴. Sólo la buena voluntad puede ser buena sin restricción porque hay muchas otras cosas que podríamos tomar por buenas, pero que, sin embargo, no son buenas absolutamente y, por tanto, contrastan con ella. Entre estas cosas se citan los talentos del espíritu, las cualidades del temperamento y los dones de la fortuna ⁵. Tales bienes, según Kant, no son producto de una buena voluntad, aunque ésta podría contribuir a su desarrollo y mantenimiento. Todas estas cosas pueden ser buenas en muchas situaciones, pero no lo son en todas las situaciones y en todo contexto; en definitiva, son buenas en muchos aspectos, pero pueden llegar a ser

³. GMS, p.27; Ak., IV, p. 393.

⁴. Cfr. Paton, H.J., The Categorical Imperative. A Study in Kant's Moral Philosophy, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971, p. 35.

⁵. Cfr. Ibidem.

extremadamente malas, si la voluntad que ha de hacer uso de ellas es mala. Lo que hace que la buena voluntad sea "lo bueno sin restricción" es que no haya nada tal que su unión con la buena voluntad produzca un mal resultado o constituya un todo malo. Al margen de las distintas consideraciones que puedan hacerse sobre la insuficiencia de las razones que se dan a la hora de clarificar por qué, frente a otras cosas aparentemente buenas, la única cosa que lo es absolutamente es la buena voluntad ⁶, lo que interesa señalar es la afirmación de lo que constituye la esencia de una buena voluntad:

" La buena voluntad no es buena por lo que efectúe o realice, no es buena por su adecuación para alcanzar algún fin que nos hayamos propuesto; es buena sólo por el querer, es decir, es buena en sí misma" ⁷.

El valor moral de la buena voluntad, en cuanto que es el único bien absolutamente incondicionado, no reside más que en ella misma, en el "querer" que nos impulsa a realizarlo y nunca en los posibles éxitos o fracasos que se deriven del logro de los fines a los que pueda dirigirse ⁸. Conviene observar, sin embargo, el hecho de que el bien absoluto e incondicionado no puede llevarnos a negar valor a todas las otras cosas y, en especial, a las cosas que se logran por medio del ejercicio de

⁶. Para Ross no está claro que sólo "lo bueno sin restricción" satisfaga esas características y que, por tanto, ninguna otra cosa lo haga. Tales proposiciones no son autoevidentes y Kant ni siquiera intenta probarlas. Además, insiste Ross, para valorar si una cosa es buena sin restricción, el método adecuado sería observar la cosa en sí misma y no qué ocurre cuando ella se une a otras cosas. Cfr. Ross, D., Kant's Ethical Theory, Oxford at the Clarendon Press, Oxford, 1969, p. 10.

⁷. GMS, p. 28; Ak., IV, 394.

⁸. Como indica Allison, la buena voluntad sería un bien incondicionado, algo bueno en todos los aspectos y en todos los contextos, ya que su bondad radicaría en el querer más bien que en algo que pudiera realizarse en el mundo. Cfr. Allison, H.E., Kant's Theory of Freedom ed. cit., p. 107.

la buena voluntad. Así, por ejemplo, la felicidad que produce el ejercicio de la buena voluntad no puede ser un bien desechable, muy al contrario, constituye un bien perfecto y deseable, un bien intrínseco hasta el punto que "parece constituir la buena voluntad la indispensable condición que nos hace dignos de ser felices" ⁹. Lo único que aquí quiere defender Kant es la primacía de la buena voluntad con respecto a todos los otros bienes que, en cuanto que bienes condicionados, adquirirán valor en función de la relación que mantengan con la buena voluntad. Dicha voluntad se define entonces por la sola bondad de nuestra disposición interna, al margen de toda consideración de la utilidad de los fines que nos propongamos alcanzar. Esto no significa que los actos cumplidos no tengan importancia y que sólo la intención cuente. La buena voluntad busca con todas sus fuerzas la realización del acto y, por lo tanto, tendrá que pensar en los medios mejores para realizar el fin propuesto. Ahora bien, aunque la buena voluntad incluya el estudio y la elección de los mejores medios, el valor de la acción residirá únicamente en la intención del sujeto que obra.

La buena voluntad se convierte así en el criterio último para juzgar todos los actos humanos. Ella es el valor absoluto, pues es el único bien en sí. Hemos de asegurarnos, sin embargo, de que no es un concepto ilusorio y para ello Kant echa mano del punto de vista finalista ¹⁰. La argumentación que nos presenta es clara: si el hombre tuviese como objetivo primordial la felicidad, podríamos muy bien lamentarnos de haber sido mal dotados por la naturaleza para lograr este fin. Efectivamente, para conseguir la felicidad es mejor guía el instinto, que nos acerca a la naturaleza, que no la razón, que nos aleja de ella. Por eso, si nuestra finalidad es alcanzar la moralidad y producir una buena voluntad, será la razón, y no el instinto, la encargada de realizarlo. Todo esto está muy de acuerdo con nuestra constitución: "Nos ha sido concedida la razón como facultad

⁹. GMS, p. 27; Ak., IV, p. 393.

¹⁰. Cfr. GMS, p. 29; Ak., IV, p. 395.

práctica, es decir, como una facultad que debe tener influjo sobre la voluntad, resulta que el destino verdadero de la razón tiene que ser el de producir una voluntad buena, no en tal o cual respecto, como medio, sino buena en sí misma, cosa para lo cual era la razón necesaria absolutamente, si es así que la naturaleza en la distribución de las disposiciones ha procedido por doquier con un sentido de finalidad" ¹¹.

Para seguir aclarando el significado de la buena voluntad Kant desvía el análisis hacia otro concepto, el concepto de "deber", que precisará mejor los obstáculos y limitaciones propios de aquél. Este concepto, el de deber, "contiene el de una voluntad buena, si bien bajo ciertas restricciones y obstáculos subjetivos, los cuales, sin embargo, lejos de ocultarlo y hacerlo incognoscible, más bien por contraste lo hacen resaltar y aparecer con mayor claridad" ¹². La voluntad humana no es buena necesariamente, sino que lucha constantemente con las inclinaciones naturales. La idea de deber, de obligación, expresa precisamente la resistencia que la naturaleza del hombre opone al cumplimiento del deber. Este concepto afecta, por lo tanto, exclusivamente a una voluntad finita como la nuestra. A la voluntad de Dios, que es una voluntad santa, le resulta totalmente extraña e innecesaria esa noción: "Una voluntad tal que quiera en sí misma cuanto es bueno no puede ser obligada, pero los hombres, como su voluntad es mala, sí pueden ser obligados" ¹³. Por lo tanto, sólo cuando actuamos por deber, podemos decir que tenemos una buena voluntad.

Después de haber afirmado que una buena voluntad es aquélla que actúa por deber, Kant se detiene en aclarar la diferencia entre las acciones hechas "por deber" y aquellas otras realizadas únicamente en "conformidad con el deber". Sólo las primeras

¹¹. GMS, p. 31-32; Ak., IV, p. 396.

¹². Loc. cit., p. 33; Ak., IV, p. 397.

¹³. Vorlesungen über Moralphilosophie, p. 68; Ak., XXVII. 1, 268.

poseerán verdadero valor moral ¹⁴. Kant pretende dejar bien sentado que una acción es válida moralmente, tiene valor moral, cuando es realizada, no sólo en conformidad con el deber, sino por deber y que, por lo tanto, las acciones realizadas por inclinación o con vistas al logro de la felicidad no pueden ser aceptadas como valiosas: "Precisamente en ello estriba el valor del carácter moral, del carácter que, sin comparación, es el supremo: en hacer el bien, no por inclinación, sino por deber" ¹⁵.

Esta última afirmación ha sido objeto de múltiples malentendidos. Se ha querido entender que suponía la idea de que una acción no tendría valor moral si una inclinación estaba presente en ella, o si se derivaba algún placer de la satisfacción de dicha inclinación ¹⁶. No creemos que sea ésta una interpretación demasiado acertada. Convendría más bien distinguir entre las acciones que fueran acompañadas de una inclinación y aquéllas otras que estuvieran motivadas por una inclinación ¹⁷. Sabemos que cumplir el deber puede significar el sacrificio de la inclinación e incluso de la felicidad, sin embargo tenemos derecho, aunque no deber directo, de perseguir nuestra propia felicidad en tanto en cuanto no es incompatible con el deber. Lo único que hemos de evitar es la sustitución del motivo de la felicidad personal por el deber. Es fácil comprender ahora que una acción no deja de tener valor moral si va acompañada de placer o del deseo de placer, si deja de tener valor moral, en cambio, si es hecha exclusivamente por placer o por la satisfacción de una inclinación ¹⁸. Hay algo más que caracteriza

¹⁴. Cfr. GMS, p. 33-35; Ak., IV, p.397-99.

¹⁵. Loc. cit., p. 36; Ak., IV, p. 398.

¹⁶. Cfr. Schiller, Über die Grundlage der Moral, § 6. Apud in Paton, o.c., p. 48

¹⁷. Cfr. Reiner, H., Duty and Inclination: the Fundamentals of Morality Discussed and Redefined with Special Regard to Kant and Schiller, Martinus Nijhoff, the Hague, 1983, pp. 25-27.

¹⁸. Cfr. GMS, p. 37; Ak., IV, p. 399.

las acciones hechas por deber: que su valor moral no dependerá de los resultados buscados u obtenidos, es decir, de la realidad del objeto de la acción, sino exclusivamente del "principio del querer" que nos ha impulsado a realizar la acción ¹⁹. Kant no niega que una acción hecha por deber no sólo produzca, sino que también busque producir resultados. Es más, siempre busca producir resultados y, normalmente, tiene éxito al hacerlo. Lo único que se quiere dejar bien sentado es que la acción no dependerá de los resultados buscados u obtenidos ²⁰.

Después de afirmar que el valor moral de una acción no puede residir ni en la inclinación, ni en el propósito que a través de ella se quiere alcanzar, llegamos, dice Kant, a una proposición que es consecuencia de las anteriores y que mantiene que "el deber es la necesidad de una acción por respeto a la ley" ²¹. En definitiva, para explicar cómo es determinada la voluntad en las acciones realizadas por deber, acude ahora Kant a dos conceptos: "ley" (Gesetz) y "respeto" (Achtung), que son los que aparecen en esa proposición que es la que mejor expresa el sentido del obrar moral. Toda cosa en la naturaleza obra según leyes, pero sólo un ser racional obra según la representación de las leyes, es decir, sólo este último puede obrar de acuerdo a principios. Un principio es una proposición universal que sirve de fundamento a otras proposiciones, de ahí que se la llame proposición fundamental, siendo la razón la facultad encargada de buscar los principios supremos. En tanto en cuanto lo que nos interesa ahora es la conducta moral del hombre, se tratará de buscar el "principio supremo de la moralidad". Los principios prácticos pueden ser "subjetivos o máximas", o bien "objetivos o leyes" ²². Una máxima es un principio subjetivo de acuerdo con el cual el sujeto moral ha de actuar, en cuanto tal es válido para el sujeto

¹⁹. Cfr. GMS, p. 39; Ak., IV, p. 400.

²⁰. Cfr. Ross, W.D., O.C., p. 19.

²¹. GMS, p. 39; Ak., IV, p. 400.

²². Cfr., Loc. cit., p. 39, nota; Ak., IV, p. 400, nota.

individual que la ha elegido como norma de conducta. Ahora bien, las máximas elegidas por el sujeto que obra pueden ser "máximas materiales" cuando el motivo que impulsa a actuar es el logro de determinados resultados, o bien una "máxima puramente formal", es decir, una máxima elegida independientemente de los posibles resultados de la acción. Sólo una máxima formal puede convertirse en ley, es decir, en principio objetivo válido para todos los seres racionales y es que la voluntad "puesta entre su principio a priori, que es formal, y su resorte a posteriori, que es material, se encuentra, por así decirlo, en una encrucijada, y como ha de ser determinada por algo, tendrá que ser determinada por el principio formal del querer en general, cuando una acción sucede por deber, puesto que todo principio material le ha sido sustraído" ²³. El deber es concebido como imponiéndonos la obediencia a una ley. De este modo el valor moral de una acción, realizada por un ser dotado de voluntad, residirá siempre en que el principio determinante de la acción sea la representación de la ley por sí misma y no el efecto que de ella se espere ²⁴. Esta ley, que no puede expresar más que la universal legalidad de nuestras acciones, y que, de modo único, debe servir de principio a la voluntad, adoptará la siguiente forma:

" Yo no debo obrar nunca más que de modo que pueda querer que mi máxima deba convertirse en ley universal. Aquí es la mera legalidad en general -sin poner por fundamento ninguna ley determinada a ciertas acciones- la que sirve de principio a la voluntad, y tiene que servirle de principio si el deber no ha de ser por doquiera una vana ilusión y un concepto quimérico" ²⁵.

Esta ley es una ley práctica porque se refiere al querer y es universal porque es válida para todo ser racional. Viene a decir que para que una máxima tenga valor moral ha de poder

²³. Loc. cit., p. 38; Ak., IV, p. 400.

²⁴. Cfr. Loc. cit., p. 39; Ak., IV, p. 401.

²⁵. Loc. cit., p. 41; Ak., IV, p. 402.

convertirse en ley universal. Ahora bien, la conciencia que el hombre tiene del deber va acompañada de un "sentimiento", sea de adhesión o de agrado hacia lo bueno, sea de desagrado o repulsión hacia lo malo. El "respeto" es por tanto un sentimiento, pero no provocado por la inclinación, ni por el temor, sino provocado directamente por un concepto de la razón. Sin embargo, en tanto en cuanto el respeto es la representación de un valor que menoscaba el amor que me tengo a mí mismo, es algo que "no se considera ni como objeto de la inclinación ni como objeto del temor, aun cuando tiene algo de análogo con ambos al mismo tiempo" ²⁶. El objeto del respeto es esa ley que, siendo necesaria en sí, nos imponemos a nosotros mismos. En cuanto que estamos sometidos a ella tiene analogía con el miedo, y en cuanto que impuesta por nosotros mismos es una consecuencia de nuestra voluntad y tiene que ver con la inclinación ²⁷. De esta forma puede decirse que el respeto por la ley consiste en el reconocimiento de su autoridad suprema, en que proporciona una razón para la acción que excede y domina a todas las otras razones, especialmente a las que proceden de los deseos: "Lo que yo reconozco inmediatamente para mí como una ley, reconózco con respeto, y este respeto significa solamente la conciencia de la subordinación de mi voluntad a una ley, sin la mediación de otros influjos de mi sentir" ²⁸. Así podrá decirse que una buena voluntad sólo puede ser determinada objetivamente por la ley y subjetivamente por el puro respeto a la misma ²⁹. Sólo puede ser objeto de respeto algo que no esté al servicio de mi inclinación, sino que la domine, y esto sólo puede serlo la ley en sí misma.

²⁶. Loc. cit., p. 40; Ak., IV, p. 401, nota. Mientras aquí los dos aspectos del temor (aspecto positivo y negativo) mantienen analogía con el temor y con la inclinación, posteriormente en la KpV describirá el aspecto negativo como "dolor" y lo conectará con la humillación, mientras que el lado positivo lo conectará con la auto aprobación. Cfr. KpV, pp. 113-115; Ak., V, pp. 77-78. Más adelante nos ocuparemos más detenidamente de este asunto.

²⁷. Cfr. GMS, p. 40, nota; Ak., IV, p. 401, nota.

²⁸. Ibidem.

²⁹. Cfr. GMS, p. 39; Ak., IV, 400.

Una buena voluntad será, por lo tanto, aquélla que obre por puro respeto hacia la ley: "La necesidad de mis acciones por puro respeto a la ley práctica es lo que constituye el deber, ante el cual tiene que inclinarse cualquier otro fundamento determinante, porque es la condición de una voluntad buena en sí, cuyo valor está por encima de todo" ³⁰.

b) El principio de la moralidad: De la filosofía moral popular a la filosofía práctica. Las fórmulas del imperativo categórico

El análisis de la conciencia moral llevado a cabo en el primer capítulo de la GMS ha desvelado el concepto ideal de moralidad que en ella subyace. Este análisis ha presentado a la buena voluntad como el bien moral absoluto mostrando que el valor moral de una conducta no reside en un obrar conforme al deber, sino en un obrar por deber. Hacer algo por deber implica que ese algo es una ley para la voluntad. Uniendo la universalidad de la ley al carácter constrictivo del deber se obtiene el concepto de ley moral. Pero al filósofo, que se enfrenta con el hecho moral, no le basta con alcanzar ese concepto, ha de indagar además las condiciones que lo hacen posible, o lo que es lo mismo, ha de buscar el origen del principio que exprese este concepto de la moralidad, que subyace en la conciencia común de todos los hombres. Esta es la tarea del segundo capítulo de la GMS que enunciará la "autonomía" como principio supremo de la moralidad. Ahora bien, lo que hace necesaria la reflexión filosófica sobre la moral y, por tanto, la pregunta acerca del origen de la filosofía práctica, es que junto a ese concepto, que indica claramente en qué consiste una conducta moral correcta, el hombre tiene inclinaciones y deseos sensibles, que vienen a obstaculizar la realización perfecta del ideal moral, originándose así una dialéctica natural, es decir, "una tendencia a discutir esas estrechas leyes del deber, a poner en duda su validez, o al menos su pureza y severidad estricta, a acomodarlas en lo posible a

³⁰. GMS, p. 43; Ak., IV, p. 403.

nuestros deseos y a nuestras inclinaciones, es decir, en el fondo, a pervertirlas y a privarlas de su dignidad, cosa que al fin y al cabo la misma razón práctica vulgar no puede aprobar"³¹.

La dialéctica, que en el hombre como ser moral se entabla entre las inclinaciones y la necesidad de cumplir con el deber, nos lleva a reflexionar sobre el origen del principio de la moralidad y su exacta determinación. Pero el filósofo moral no va a descubrir nada más allá de lo que la conciencia moral de los hombres ya sabe, lo único que intentará será hacernos comprender la necesidad del mismo y su fundamento. Esta dialéctica natural, en que se halla sumida la conciencia moral ordinaria, nos impide distinguir los motivos puramente morales de los empíricos. Si tomamos como punto de referencia la experiencia, parece claro que ella no puede acreditar que una acción haya sido hecha por deber y así: "es el caso, a veces, que, a pesar del más penetrante examen, no encontramos nada que haya podido ser bastante poderoso, independientemente del fundamento moral del deber, para mover a tal o cual buena acción o a este tan grande sacrificio"³². Pero el que no podamos estar seguros de que en el mundo haya habido alguna vez una virtud verdadera no es óbice para que no podamos sentir respeto por la ley y obrar de este modo de forma moralmente correcta. En efecto, no se trata de que la experiencia pueda certificar o no este hecho, sino de que la razón, por sí misma, ordena lo que debe suceder y que, por tanto, algunas acciones son realmente mandadas por la razón. El concepto de la moralidad, que no es válido sólo para el hombre, sino para todo ser racional, no puede proceder de fuentes meramente empíricas porque en ese caso carecería de la necesidad y universalidad necesarias a un concepto de esta índole: "¿Cómo íbamos a considerar las leyes de determinación de nuestra voluntad como leyes de determinación de la voluntad de un ser racional en general y, sólo como tales, valederas para nosotros, si fueran

³¹. Loc. cit., p. 46; Ak., IV, p. 405.

³². Loc. cit., p. 50; Ak., IV, p. 407.

meramente empíricas y no tuvieran su origen enteramente a priori en la razón pura práctica?" ³³.

Mostrar entonces el origen a priori del concepto de moralidad y llegar de esta manera a una fundamentación del mismo exige el tránsito de una filosofía moral popular a un "metafísica de las costumbres" como sistema de principios basados en la pura razón. Parece que los principios de la moralidad no tendrían que ser buscados en el conocimiento de la naturaleza humana, sino de forma totalmente a priori en conceptos puros de la razón, en esa pureza residiría su dignidad como principios prácticos. Por eso establecer una metafísica de las costumbres exigirá un estudio detallado de la facultad práctica de la razón que nos presente los conceptos y principios adecuados de su uso, para de este modo delimitar también, como es propio de toda metafísica, la extensión de todo este conocimiento práctico: "La moral toda, que necesita de la antropología para su aplicación a los hombres, habrá de exponerse por completo primero independientemente de ésta, como filosofía pura, es decir, como metafísica" ³⁴. Sólo un ser racional es capaz de obrar según la representación de las leyes, es capaz de obrar por principios y, por tanto, de poseer voluntad. Un ser exclusivamente racional, en el que la razón determina a la voluntad inmediatamente, no escogerá nunca más que lo que la razón considere prácticamente necesario, es decir, bueno. Para un ser tal la voluntad subjetiva estará siempre de acuerdo con la objetividad universal de la ley moral. La voluntad humana, sin embargo, aunque racional, está sometida a estímulos sensibles, a condiciones subjetivas, que no siempre coinciden con las leyes objetivas y, por tanto, la ley moral se le presenta como una obligación; es una orden, un mandato: "De aquí que para una voluntad divina y, en general, para una voluntad santa, no valgan los imperativos: el 'debe ser' no tiene aquí lugar adecuado, porque el querer ya de suyo coincide necesariamente con la ley. Por eso son los imperativos solamente fórmulas para

³³. Loc. cit., p. 52; Ak., IV, p. 408.

³⁴. Loc. cit., p. 58; Ak., IV, p. 412.

expresar la relación entre las leyes objetivas del querer en general y la imperfección subjetiva de la voluntad de tal o cual ser racional; verbigracia, de la voluntad humana" ³⁵.

Esta metafísica de las costumbres que persigue descifrar el origen del concepto de deber con vistas a una fundamentación exige el examen de los principios de la facultad práctica para establecer cuáles serán válidos para expresar el concepto de la moralidad. Estos principios adoptan, para un ser como nosotros, la forma de "imperativo" (Imperativ), puesto que "la representación de un principio objetivo, en tanto que es constrictivo para una voluntad, llámase mandato y la fórmula del mandato llámase imperativo" ³⁶. El mandato es un principio objetivo que se distingue, por definición, de la máxima y, además, es constrictivo, ejerce una influencia sobre la voluntad ³⁷. Para llegar a establecer el principio de la moralidad habrá que estudiar los distintos tipos de imperativos con vistas a establecer cuál de ellos es el único capaz de expresar ese principio. Kant distingue entre los "imperativos hipotéticos", que declaran la acción prácticamente necesaria como medio para un fin, y el "imperativos categórico", que representa una acción por sí misma, sin referencia a ningún otro fin, como objetivamente necesaria ³⁸. Los imperativos hipotéticos podrán ser "problemáticos" o "asertóricos". Los primeros expresan la necesidad de una acción como medio para un propósito posible. Son "reglas de la habilidad" que nos prescriben qué ha de hacerse para conseguir un determinado fin que el hombre se propone, por

³⁵. Loc. cit., p. 61; Ak., IV, p. 414.

³⁶. Loc. cit., p. 60; Ak., IV, p. 413.

³⁷. Desde el punto de vista de su caracterización formal, dice S. Sevilla, los imperativos son fórmulas cuya cópula no es un "es", sino un "debe". Por lo que se refiere al significado de esa cópula expresa una propiedad relacional entre la ley de la razón y la voluntad, que a veces puede desear objetos sensibles y provocar contradicción en lo que respecta a la ley objetiva de la razón. Cfr. Sevilla, S., Análisis de los imperativos morales en Kant, Universidad de Valencia, Valencia, 1979, pp. 66-67.

³⁸. Cfr. GMS, p. 61; Ak., IV, p. 414.

ejemplo, los preceptos de las artes, de las ciencias, etc. El segundo tipo de imperativos hipotéticos, llamados también "consejos de la sagacidad", indican lo que debe hacerse para obtener un fin real que puede suponerse en todos los hombres, la felicidad. Son asertóricos porque todos los hombres persiguen la felicidad, mientras que no todos los hombres buscan los mismos fines técnicamente definibles como ocurría en los imperativos problemáticos. Siguen siendo, sin embargo, imperativos hipotéticos, puesto que mandan una acción no por sí misma, sino en orden a la felicidad ³⁹. Frente a los imperativos hipotéticos se encuentra el "imperativo categórico", que al declarar la acción como incondicionalmente necesaria será siempre apodíctico y constituirá los mandatos o leyes morales. Estas no hacen referencia a la materia de la acción, ni tampoco al fin o al resultado de la misma, sino sólo a la forma o a la intención de la que tal acción deriva. Sólo el imperativo categórico será moral, pues sólo él manifiesta una necesidad incondicionada: "Hay un imperativo que, sin poner como condición ningún propósito a obtener por medio de cierta conducta, manda esa conducta inmediatamente. Tal imperativo es categórico. No se refiere a la materia de la acción y a lo que de ésta ha de suceder, sino a la forma y al principio de donde ella sucede, y lo esencialmente bueno de la acción consiste en el ánimo que a ella se lleva, sea el éxito el que fuere. Este imperativo puede llamarse el de la moralidad" ⁴⁰.

El imperativo categórico expresa el concepto de la moralidad que subyace a la conciencia moral ordinaria, de tal manera que si se negara su existencia estaríamos negando con él la posibilidad del deber y la moralidad. Y una buena voluntad ha de conformarse a ese principio si realmente quiere ser una voluntad

³⁹. Cfr. Loc. cit., pp. 62-64; Ak., IV, pp. 414-416. Paton ha señalado que la terminología empleada por Kant para los distintos imperativos resulta algo forzada y que parece que estuviese relacionada con un supuesto paralelismo con los juicios problemáticos, asertóricos y apodícticos. Cfr. Paton, H.P., O.C., p. 115.

⁴⁰. GMS, p. 64-65; Ak., IV, p. 416.

buena. La pregunta que le corresponde hacerse al filósofo, por tanto, es la de ¿cómo son posibles los imperativos?. En lo que se refiere a los imperativos hipotéticos el problema se soluciona fácilmente al encontrarnos ante proposiciones claramente analíticas ⁴¹. La verdadera dificultad se presenta cuando nos preguntamos ¿cómo es posible el imperativo categórico? En este caso estamos no ante una proposición analítica, sino ante una proposición a priori y además sintético-práctica. A priori por cuanto no se deriva de ninguna experiencia, sino que es lógicamente anterior a ella, y sintético-práctica porque liga un querer, no a su propio contenido, sino a una ley de la razón, como algo que no está contenido en ella ⁴². La cuestión que hemos de resolver es semejante a la que se planteaba en la KrV: hemos de saber cómo son posibles los juicios sintéticos y a priori para desde ahí elevarnos hasta sus condiciones de posibilidad. En la primera Crítica la ciencia avalaba la existencia de tales juicios y la tarea del filósofo se reducía a descifrar sus condiciones de posibilidad. No es éste el caso de la moral, puesto que se desconoce si ha habido en el mundo algún acto moral verdaderamente cumplido ⁴³. Para fundamentar la moral será necesario mostrar que el imperativo categórico, que expresa el concepto de buena voluntad como ideal de la moralidad, puede realmente ordenar nuestras acciones. Aquí no basta con buscar la posibilidad del imperativo categórico para explicarlo, sino para establecerlo: "Tendremos, pues, que inquirir enteramente a priori la posibilidad de un imperativo categórico, porque aquí no tenemos la ventaja de que la realidad del mismo nos sea dada en la experiencia y, por tanto, de que la posibilidad nos sea necesaria sólo para explicarlo y no para asentarlo" ⁴⁴.

⁴¹. Cfr. Loc. cit., p. 66-69; Ak., IV, pp. 417-19.

⁴². Cfr. Loc. cit., p.71, nota; Ak, IV, p. 420.

⁴³. Cfr. Loc. cit., p. 69; Ak., IV, p. 419.

⁴⁴. Loc. cit., p. 70; Ak., IV, pp. 419-20.

Si en el caso del imperativo categórico hemos de fundamentar no sólo su posibilidad, sino también su existencia, el punto de partida será el mero concepto de un imperativo categórico, lo que no presupone en absoluto su existencia. No se parte del objeto para investigar las condiciones de posibilidad de su conocimiento, sino que se parte del "concepto" para desde ahí establecer, al final de la investigación, qué tipo de realidad corresponde a ese objeto. Antes de preguntar, entonces, cómo es posible un imperativo categórico, se hace necesario, partiendo del concepto de dicho imperativo, deducir su fórmula y afirmar de este modo su existencia como juicio sintético a priori: "Ensayaremos primero a ver si el mero concepto de un imperativo categórico no nos proporcionará acaso también la fórmula del mismo, que contenga la proposición que pueda ser un imperativo categórico, pues aún cuando ya sepamos cómo dice, todavía necesitaremos un esfuerzo especial para saber cómo sea posible este mandato absoluto, y ello lo dejaremos para el último capítulo" ⁴⁵. Cuando se piensa un imperativo categórico se sabe lo que contiene y, por tanto, es posible extraer de él su fórmula. El concepto de imperativo categórico no contiene más que la ley que manda incondicionalmente y la necesidad de la máxima de conformarse a esa ley ⁴⁶. Una ley que manda incondicionalmente no puede ser planteada más que independientemente de todo contenido, es pura "forma". El imperativo categórico nos ordena cumplir nuestras acciones, ordenar nuestras máximas sin ninguna otra representación que la de la ley, y la fórmula que adopta es: "Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza" ⁴⁷. La exclusión de todo contenido empírico es lo que hace que el imperativo

⁴⁵. Cfr. Loc. cit., p. 70; Ak., IV, p. 419-20.

⁴⁶. Cfr. Loc. cit., p. 71-72; Ak., IV, p. 420-21.

⁴⁷, Loc. cit., p. 73; Ak., IV, p. 421. S. Sevilla cree que esa formulación cumple un papel ambiguo: si por un lado, formula un criterio de demarcación entre juicios morales y no morales, anticipando así la metaética, por otro, sigue pretendiendo fundamentar un principio de moralidad, que sí le compromete con un código moral determinado, de ahí la dimensión normativa que podría tener la ética kantiana. Cfr. Sevilla, S., O.C., p. 80.

categorico no pueda ser convertido en hipotético, quedando así justificado su carácter formal y su origen apriorístico, sin embargo, "no hemos llegado aún al punto de poder demostrar a priori que tal imperativo realmente existe" ⁴⁸. Se ha mostrado, eso sí, que de existir un imperativo tal, su origen ha de ser puro, pues la experiencia es incapaz de proporcionar ejemplos de imperativos categoricos y, por eso, dice Kant: "A nadie se le ocurra derivar la realidad de ese principio de las propiedades particulares de la naturaleza humana" ⁴⁹. Lo que se derive de las propiedades particulares de la naturaleza puede ofrecernos una máxima, pero no una ley, un principio objetivo que nos obligue a obrar, incluso cuando nuestras inclinaciones se opongan a ello. La objetividad de la ley sólo puede descansar en la razón a priori, al margen de todo lo empírico y por lo tanto "no esperar nada de la inclinación humana, sino aguardarlo todo de la suprema autoridad de la ley y del respeto a la misma, o, en otro caso, condenar al hombre a despreciarse a sí mismo y a execrarse en su interior" ⁵⁰. La conciencia moral ordinaria sabía que la acción moralmente correcta era aquella que se hacía por deber; ahora la reflexión filosófica, al desvelar el principio de la moralidad, confirma la validez de aquél punto de vista. El imperativo categorico, al ordenarnos la universalización de la máxima, nos obliga a ver a ésta como una condición no condicionada, esto es, a buscar su realización por sí misma y a tenerla como único motivo. Por todo ello cabe afirmar que una buena voluntad es aquélla que obra de acuerdo con el imperativo categorico.

Establecida la fórmula general del imperativo categorico, Kant buscará otras fórmulas que no serán, como él mismo dice, sino expresiones diversificadas de un único imperativo categorico ⁵¹. Con ellas lo que se intenta es acercar la ley moral, que es

⁴⁸. GMS, p. 78; Ak., IV, p. 425.

⁴⁹. Ibidem.

⁵⁰. GMS, p. 79; Ak., IV, p. 425-26.

⁵¹. Cfr. Loc. cit., 72; Ak., IV, p. 421.

una idea de la razón y que, por tanto, se halla en la región puramente inteligible y noumenal, a nosotros, seres que además de miembros del mundo suprasensible, participamos también del mundo sensible y fenoménico. En definitiva, se tratará de hacer esa ley más asequible a los hombres, comprometiéndola con la naturaleza y con la acción. En la GMS Kant habla de tres maneras distintas de representar el imperativo categórico expresamente⁵², y mantiene que cada una de esas formulaciones contiene en sí a las otras, sin embargo, "hay en ellas una diferencia que, sin duda, es más subjetiva que objetivamente práctica, pues se trata de acercar una idea de la razón a la intuición (según cierta analogía) y por ello al sentimiento"⁵³. Se nos recuerda, igualmente, que en el juicio moral hemos de proceder siempre según el método más seguro, lo que nos obligará a tener siempre presente la fórmula universal del imperativo categórico, aunque las otras formulaciones, no hay duda, pueden ser un auxilio importante para hacernos más comprensible aquél⁵⁴.

- El imperativo categórico según la fórmula de la ley de la naturaleza

La primera de las fórmulas que intentan hacer más asequible la aplicación del imperativo categórico dice así: "Obra como si la máxima de tu acción debiera tornarse, por tu voluntad, ley universal de la naturaleza"⁵⁵. Esta formulación está muy cerca de la fórmula general y lo único que pretende es orientarla hacia la inserción de la acción humana en una naturaleza entendida como

⁵². Paton ha señalado cinco formulaciones distintas, al enumerarlas respeta la conexión interna y la advertencia explícita de Kant de que hay tres formulaciones. Cfr. Paton, J.C., O.C., p. 129. Ross también ha indicado que el propio Kant ofrece varias versiones de cada una de las fórmulas y que, por tanto, es posible ver diferencias entre versiones de una misma fórmula. Cfr. Ross, D, O.C., pp. 44

⁵³. GMS., p. 94-95; Ak., IV, p. 436.

⁵⁴. Cfr. Ibidem.

⁵⁵. GMS, p. 73; Ak., IV, p. 421.

un sistema de objetos regidos por leyes universales y necesarias, pues sólo una naturaleza de este tipo puede ser racionalmente querida. Si analizamos más detenidamente la fórmula ahora propuesta, nos encontramos con que lo que en ella se nos dice no es que obremos de manera que nuestra máxima se convierta en ley de la naturaleza, sino tan sólo que obremos "como si" tal cosa fuera posible. Lo que esta fórmula nos propone es que tomando como referencia las leyes de la naturaleza, cuya universalidad y necesidad conocemos, veamos si nuestras acciones pueden o no compartir esas características con aquéllas. Con una serie de ejemplos se intenta clarificar el significado de dicha afirmación. Tales ejemplos descansan en la distinción entre deberes perfectos y deberes imperfectos. Tradicionalmente se entendía por deberes perfectos aquéllos que poseían ser impuestos por leyes externas, mientras que los segundos, los deberes imperfectos, no podían ser impuestos de esta forma. No es éste el criterio que utiliza Kant. Para él se trata de distinguir entre deberes que no admiten excepción en favor de las inclinaciones, y otros que sí la admiten. De los ejemplos propuestos por Kant puede concluirse que los deberes perfectos nos sitúan ante acciones cuyas máximas no pueden, sin suponer contradicción, ser pensadas como leyes universales, ni mucho menos querer que lo sean ⁵⁶. Frente a éstos, los deberes imperfectos, nos enfrentan a acciones cuyas máximas pueden ser pensadas sin contradicción, pero, en este caso, no debemos **querer** que esto ocurra, pues en tal caso nuestra voluntad entraría en contradicción consigo misma ⁵⁷. Para Paton este test de universalización de las máximas, se aplica con más facilidad a los deberes perfectos que a los imperfectos, como son los ejemplos de la respeto a sí mismo y respeto a los demás ⁵⁸. Sin embargo, a pesar de ser conscientes de las múltiples dificultades

⁵⁶. Como ejemplo de deberes perfectos nos ofrece el de "conservar nuestra propia vida por encima de todo" y el de "la falsa promesa". Cfr. Loc. cit., pp.73-74; Ak, IV, pp.421-22.

⁵⁷. Cfr. Loc. cit., p. 76; Ak., IV, pp. 423-24.

⁵⁸. Cfr. Paton, J.H., O.c., p. 148.

que encierra el criterio de la universalización de las máximas, creemos con Körner que ese principio formal juega un papel fundamental en la comprensión de la experiencia moral y del juicio moral ⁵⁹.

En definitiva, puede decirse que aquellas máximas que se oponen a los deberes imperfectos no pueden pensarse como leyes de la naturaleza sin que ello suponga contradicción; mientras que aquellas otras máximas que se oponen a los deberes imperfectos pueden concebirse como leyes de la naturaleza, pero no podrían ser pensadas como tal sin contradicción. Conviene además aclarar a qué tipo de leyes se está refiriendo Kant cuando nos dice que debemos actuar "como si" la máxima de nuestra conducta pudiera convertirse en ley universal de la naturaleza. Aunque en un primer momento podría pensarse que se está refiriendo a leyes puramente casuales, sabemos, sin embargo, que no son éstas las únicas leyes que acepta Kant a la hora de explicar el funcionamiento de la naturaleza. Cuando nos enfrentamos a ciertos objetos de la naturaleza física, por ejemplo los organismos, las leyes causales no sirven para dar enteramente razón de su funcionamiento. Son las leyes teleológicas, y no las causales, a las que habrá que acudir cuando queramos dar razón de este tipo de seres. La moralidad también exige que actuemos como si la naturaleza misma fuese teleológica. Si podemos considerar la naturaleza humana como un sistema armónico de fines según una ley de la naturaleza, entonces podremos preguntarnos, igualmente, si la máxima que nos proponemos realizar al universalizarla podría entrar en tal sistema armónico. Desde esta perspectiva, si una máxima propuesta puede ser concebida como ley de la naturaleza,

⁵⁹. Körner, S., Kant, Alianza, Madrid, 1977, p. 127. También Rodríguez, R. defiende la importancia del imperativo categórico como condición de posibilidad de la moralidad. Aunque no podamos utilizarlo como criterio para distinguir las acciones morales de las amorales, ni tampoco para, a partir de él, establecer todo un posible sistema moral de valores, expresa, sin embargo, las condiciones que debería tener una acción para que pudiera estar de acuerdo con valores absolutos, expresaría la condición de posibilidad de un deber en general. Cfr. Rodríguez García, R., La fundamentación formal de la ética, Ed. Universidad Complutense, Madrid, 1982, pp. 97-98.

deberíamos pensarla como una ley teleológica de la naturaleza, por cuanto es una máxima de la acción y la acción como tal es intencional. Ahora entendemos mejor que esta formulación viene a completar y precisar la fórmula general antes expuesta. En efecto, esta última nos ordenaba actuar según un principio puramente formal, según la mera forma de la ley. Se trata ahora de ayudarnos a interpretar, de manera más adecuada a nuestra naturaleza, aquélla primera formulación. Las máximas que han de ser universalizadas deben poder entrar a formar parte de un sistema armónico de leyes, pues esto es muy acorde con nuestra propia naturaleza y, además, no contradice en nada la verdadera esencia del principio de la moralidad, que no es otro que obedecer a leyes válidas para todos los seres racionales.

- La fórmula de la humanidad como fin en sí misma

La segunda formulación del imperativo categórico dice así: "obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio" ⁶⁰. Para llegar a la comprensión plena de esta fórmula hay que examinar en primer lugar el significado del término "fin" (Zweck). Sabemos ya que la voluntad es la facultad de obrar según la representación de ciertas leyes, esto es según principios, y que ésta siempre se dirige a un fin tal que "cuando es puesto por la mera razón, debe valer igualmente para todos los seres racionales" ⁶¹. Se trata, pues, de investigar si no hay algo cuya existencia en sí misma puede ser un valor absoluto, siendo así fin en sí mismo, pues sólo un fin de este tipo puede estar en la base del imperativo categórico: "Suponiendo que haya algo cuya existencia en sí misma posea un valor absoluto, algo que, como fin en sí mismo, pueda ser fundamento de determinación de leyes, entonces en ello y sólo en ello estaría el fundamento de un posible imperativo

⁶⁰. GMS, p.84; Ak., IV, p. 429.

⁶¹. Lec. cit., p. 82; Ak., IV, p. 427.

categorico, es decir, de la ley práctica" ⁶². Este fin, en tanto que ha de ser un fin objetivo y absoluto, no podrá ser producto de nuestra voluntad, pues ningún producto de nuestra naturaleza puede tener tal valor. Un fin en sí mismo debe ser algo que exista por sí mismo y no algo producido por nosotros. Sólo las personas (Personen), como seres racionales, pueden existir como fines en sí y no sólo como medios:

" El hombre, y en general todo ser racional, existe como fin en sí mismo, no sólo como medio para usos cualesquiera de esta o aquella voluntad; debe en todas sus acciones, no sólo las dirigidas a sí mismo, sino las dirigidas a los demás seres racionales, ser considerado siempre al mismo tiempo como fin" ⁶³.

Los seres cuya existencia depende, no de la voluntad, sino de la naturaleza, si son irracionales tienen un valor extrínseco, relativo, como meros medios y se llaman cosas. Frente a éstos, los seres racionales, las personas, como fines en sí mismos, no pueden ser tratados exclusivamente como medios, sino siempre como un fin en sí mismo. Como indica Ross, cuando Kant se refiere al hombre como fin en sí mismo, el término fin no es aquí utilizado como fin a realizar, sino como fin a respetar ⁶⁴. Parece claro que el principio de la moralidad, el imperativo categorico, en relación a la voluntad humana, supone el tratamiento de los seres racionales como fines en sí mismos, tomando ahora el principio que dice que "la naturaleza racional existe como fin en sí mismo" no sólo como fundamento subjetivo de las acciones humanas, sino como fundamento objetivo de determinación de la voluntad ⁶⁵. Ese principio no puede derivarse de la experiencia, es decir, basarse en condiciones empíricas, ni en deseos o inclinaciones humanas,

⁶². Loc. cit., p. 82; Ak., IV, p. 428.

⁶³. Loc. cit., p. 82-83; Ak., IV, p. 428.

⁶⁴. Cfr. Ross, D., o.c., p. 50.

⁶⁵. Cfr. GMS, p. 84; Ak., IV, p. 429.

ha de originarse exclusivamente en la razón pura, siendo así una idea pura práctica de nuestra razón ⁶⁶. Alquié señala una dificultad en esta segunda formulación del imperativo categórico. Sólo la razón puede ser un fin en sí mismo, pues cualquier otro fin no podría ser un fin absoluto. Ahora bien, nos recuerda que estamos intentado deducir del concepto de imperativo categórico sus fórmulas y que, por lo tanto, no podemos encontrar en las fórmulas algo más de lo que analíticamente podemos extraer del concepto. Alquié acepta que este procedimiento ha sido fielmente seguido por Kant en la fórmula general y también en la fórmula de la ley universal, pero no ve muy claro que haya ocurrido lo mismo con la que ahora comentamos. Argumenta que no es lícito, desde el propio planteamiento kantiano, introducir el término "humanidad", pues lo que se considera aquí como bien en sí no es la pura razón, sino el ser que es sujeto de esa razón, esto es, la persona. Aunque evidentemente lo que hace del individuo una persona es únicamente que es un ser racional, ese término indica algo más que la mera razón. Indica también la sustancia o, al menos, la existencia del hombre. Kant parece identificar la persona humana pura y simplemente con lo universal. De este modo la personalidad se identifica con la ley moral, y la ley moral se concreta en la personalidad misma. Alquié cree que esta fórmula "sólo tiene sentido, o tiene utilidad, en tanto que admite que la razón está incardinada en el hombre, que existe en el hombre, que el hombre es su verdadero sujeto" ⁶⁷. Creemos que cuando Kant se refiere en la GMS al término "persona" lo identifica con el de voluntad autónoma o con razón legisladora, es decir, con todo aquello que nos hace partícipes del mundo inteligible y así dice Delbos que "en su expresión más abstracta, ella (la persona) se funde con la idea de la existencia de sujetos racionales capaces de obrar por su sola razón; ella es totalmente distinta de todo lo que bajo el nombre de necesidades e inclinaciones constituyen nuestra individualidad, es más bien

⁶⁶. Cfr. Loc. cit., p. 87; Ak., IV, p. 430-31. Asimismo Cfr. MdS., p.249; Ak., VI., p.395-6.

⁶⁷. Alquié, F., La morale de Kant, C.D.U., Paris, 1974, p. 195.

la identificación con lo universal" ⁶⁸. Quizá haya podido provocar confusión el que en determinados textos Kant haga una distinción entre persona y personalidad. Así en la KpV opone la personalidad (Persönlichkeit), que sería nuestro yo libre e inteligible, a la persona (Person), que sería puramente empírica: "La persona, en tanto que ella pertenece al mundo sensible, está sometida a su propia personalidad en tanto que ella pertenece también al mundo inteligible" ⁶⁹. Pero es evidente que la persona empírica es también personalidad, pues sería falso que el hombre se descompusiera en dos seres: una personalidad inteligible, sólo fin en sí misma, y una persona empírica en la que los elementos constitutivos, como el cuerpo, etc, no tuviesen ninguna dignidad. Puesto que lo sensible y lo inteligible son dos puntos de vista sobre un mismo ser, no vemos problema en aceptar que tratar a la persona como fin en sí misma sería respetar al hombre no sólo en cuanto que ser dotado de voluntad autónoma y, por lo tanto, perteneciente al mundo inteligible, sino también en lo que tiene de más empírico. Pero esto no nos impide pensar que cuando Kant considera aquí a la persona como fin en sí mismo, se está refiriendo a la idea de la existencia de los seres racionales, capaces de obrar por sí mismos. Así podrá decir, al formular el principio de la autonomía, como la tercera fórmula que adopta el imperativo categórico, que la autonomía es el principio de la dignidad de la naturaleza humana y de todo ser racional.

En definitiva, la segunda formulación del imperativo categórico encaja perfectamente con la fórmula general que mostraba la esencia de dicho imperativo. Ahora hemos encontrado algo que tiene un valor absoluto y en sí mismo: la humanidad. En tanto en cuanto ella es la única cosa buena en sí misma, será nuestro deber conservarla y promoverla. Esta nueva fórmula nos hace más asequible el contenido del imperativo categórico, puesto que la noción de ley es más fría y lejana para nosotros que la de promover un fin que sea el desarrollo de la personalidad,

⁶⁸. Delbos, V., O.C., vol, I, p. 303-304.

⁶⁹. KpV, 127; Ak., V, p. 87.

tanto en mí mismo como en los demás. Además ella misma prepara el camino para una nueva formulación del imperativo categórico. Este principio, el de la humanidad como fin en sí mismo, no puede proceder de la experiencia, sino que ha de originarse en la razón pura. En primer lugar por su universalidad, que se extiende a todos los seres racionales; y en segundo lugar, porque no es un fin subjetivo, sino un fin objetivo ya que "sean cualesquiera los fines que tengamos, constituye como ley la condición suprema limitativa de todos los fines subjetivos y, por tanto, debe originarse en la razón pura" ⁷⁰.

- La fórmula de la autonomía

Esta nueva fórmula expresará la autonomía como principio fundamental de la moralidad y no significará más que la afirmación de la racionalidad misma de la ley. La ley es obra de la razón y sólo en tanto que razonable, la voluntad es autónoma. Autonomía no es entonces ausencia de ley, sino, muy al contrario, la racionalidad propia de la ley. Si el imperativo categórico ha de ser posible, tendrá que ordenarnos obrar de tal manera que nuestra voluntad pueda considerarse siempre como siendo ella misma legisladora de la ley universal a la que se somete: "esto justamente es lo que ocurre en la tercera fórmula del principio que ahora damos; esto es, en la idea de la voluntad de todo ser racional como voluntad legisladora universal" ⁷¹. Aparentemente esta fórmula no añade nada a la fórmula general, lo que hace es sacar a la luz algo que estaba implícito en aquélla. Mientras aquélla ponía el énfasis en la objetividad de la ley, en la necesidad y obligación que ejercía sobre nuestra voluntad racional; ahora de lo que se trata es de poner de manifiesto que eso no es algo que se nos imponga desde fuera, sino algo que procede de nuestra propia voluntad racional: "La voluntad, de esta suerte, no está sometida exclusivamente a la ley, sino que lo está de manera que puede ser considerada como legislándose a

⁷⁰. GMS, p. 87; Ak., IV, p. 430.

⁷¹. Loc. cit., p. 88; Ak., IV, p. 432.

sí propia, y por eso mismo, y sólo por eso, sometida a la ley (de la que ella misma puede considerarse autora)" ⁷².

Por otra parte se puede comprender ahora mejor la relación existente entre esta última formulación y la anterior, la del hombre como fin en sí mismo. Evidentemente puedo ser obligado a realizar acciones que son dirigidas como medios para ciertos fines, pero no puedo ser obligado por otros a hacer de algo mi fin. Si me impongo un fin, lo hago libremente. Por eso si el deber o la ley supone realmente la adopción de ciertos fines y, en particular, supone el tratamiento de todos los seres racionales como fines en sí mismos, entonces la obligación presente en el deber debe surgir de mi voluntad libre y racional. Sin embargo, el que yo me imponga libremente la ley, no quiere decir que yo la cree. Decido libremente obedecerla, y lo hago desinteresadamente sin esperar recompensa alguna por su cumplimiento, únicamente porque reconozco su obligatoriedad en sí misma. Esta nueva formulación del imperativo categórico, al poner ante nosotros la idea de una voluntad legisladora universal, nos enseña que dicha voluntad no puede depender de ningún interés ⁷³. Decir que la voluntad de los seres racionales es autónoma, es decir que no está determinada por ningún interés. Si la voluntad necesitara poner a la base del cumplimiento de la ley algún interés, en ese caso el imperativo dejaría de ser categórico y, por lo tanto, no podría considerarse como principio de la moralidad:

" Si hay un imperativo categórico (esto es, una ley para toda voluntad de un ser racional), sólo podrá mandar que se haga todo por la máxima de una voluntad tal que pueda tenerse a sí al mismo tiempo como universalmente legisladora respecto del objeto, pues sólo entonces es incondicionado el principio práctico y el imperativo a que obedece, porque no puede tener ningún interés como

⁷². Loc. cit., pp. 87-88; Ak., IV, p. 431.

⁷³. Cfr. Loc. cit., p. 88-89; Ak., IV, p. 432.

fundamento" ⁷⁴.

La autonomía, que no es atribuida por Kant exclusivamente al hombre, sino a la voluntad de todos los seres racionales en tanto que tales, presenta ante nosotros la idea de un "reino de los fines", que él concibe como "el enlace sistemático de distintos seres racionales bajo leyes comunes" ⁷⁵. Si antes sabíamos que la voluntad de todos los seres racionales era una voluntad legisladora, ahora se constata que las personas constituyen una comunidad en la que cada miembro se da cuenta de que los demás miembros son igualmente voluntades legisladoras universales y que, por lo tanto, hay que tratarlas como tales. Entendiendo por "reino" el enlace sistemático de los seres racionales bajo leyes comunes, y sabiendo que todos los hombres están sujetos a la ley de que cada uno ha de tratarse a sí mismo y a los demás no como simple medio, sino como fin en sí mismo, el reino de los fines sería el reino de los seres racionales fines en sí: "De aquí nace un enlace sistemático de los seres racionales por leyes objetivas comunes; esto es, un reino que, como esas leyes se proponen referir esos seres unos a otros como fines y medios, puede llamarse muy bien un reino de los fines (desde luego que sólo un ideal" ⁷⁶.

Parece evidente que Kant ha utilizado la expresión "reino de los fines" apelando a la semejanza con el reino de la naturaleza. Este sería el sistema completo de los seres naturales que forman una unidad en virtud de leyes puramente racionales. Asimismo el reino de los fines expresaría una unidad bajo leyes, pero mientras que los miembros de aquel primer reino serían sólo

⁷⁴. Loc. cit., p. 89; Ak., IV, p. 432.

⁷⁵. Loc. cit., p. 90; Ak., IV, p. 433.

⁷⁶. Loc. cit., p.91; Ak., IV, p. 433. Paton ha indicado que esos fines no son solamente los seres racionales como fines en sí mismos, sino también los fines individuales que cada agente racional se pone a sí mismo. Ahora bien, con una importante matización, que el reino de los fines sólo está interesado en fines privados en tanto en cuanto ellos son compatibles con la ley universal. Cfr. Paton, H.J., O.c., p. 187.

cosas, los de éste serían personas y las leyes bajo las que llegarían a constituir tal unidad no serían las puramente causales, sino, como veremos, las leyes de la libertad. Este reino de los fines se acepta como un ideal ⁷⁷. El ideal no se da en la experiencia, no podemos alcanzarlo y conocerlo, sino que nos proponemos su búsqueda de manera regulativa, "como si" tal ideal se diese, pero sin que lo encontremos realizado en este mundo. Aunque, como se dice en la KrV, tal idea práctica debe tener su influencia en el mundo sensible ⁷⁸. Según esta tercera formulación, en el reino de los fines el imperativo categórico sería la norma última que definiría las relaciones formales entre las personas. Como miembro de este reino, todo ser racional puede pensarse a la vez como legislador y como sujeto de sus leyes. Sólo puede ser legislador, esto es "jefe" en el reino de los fines, una voluntad santa ⁷⁹. En ese reino todo tiene un "precio" o una "dignidad". Lo que se refiere a las inclinaciones y necesidades del hombre tiene un precio comercial, un "precio de afecto"; sin embargo, aquello que hace que una cosa sea un fin en sí misma no tendrá jamás valor de medio, valor relativo, sino que tendrá valor de fin, tendrá lo que se llama "dignidad" ⁸⁰. La humanidad, en tanto que es capaz de moralidad, tiene dignidad. El principio de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional no es otro que la autonomía. Todas las otras cosas son condicionadas, pues su bondad radica en que su empleo no sea contrario a la ley moral: "La autonomía es, pues, el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda naturaleza racional" ⁸¹.

⁷⁷. En la KrV Kant dice que un ideal es "el concepto de un objeto particular que se halla completamente determinado por la mera idea". KrV, A574/B602.

⁷⁸. Cfr. KrV A808/B836.

⁷⁹. Cfr. GMS, p. 91; Ak., IV, p. 433.

⁸⁰. Cfr. Lec. cit., pp.93-94; Ak., IV, pp. 434-45.

⁸¹. Lec. cit., p. 94; Ak., IV, p. 436.

La tercera de estas formulaciones es considerada por Kant como la síntesis de las anteriores, es además la que mejor expresa la esencia del imperativo categórico porque clarifica, a la vez que amplía, el contenido de las dos anteriores ⁸². Ella nos dice que el ser razonable no debe obrar más que de acuerdo con leyes universalizables que puedan constituir por ello una naturaleza. Además ese ser ha de tratarse y ser tratado como un fin en sí mismo, ya que no puede, sin incurrir en contradicción, estar simplemente al servicio de la ley universal, pues entonces no sería más que un simple medio. Se impone, por tanto, para que quede salvaguardada su dignidad de fin que sea, al mismo tiempo, legislador y servidor de la ley. Aunque Kant dice que la fórmula que expresa el imperativo categórico según los criterios más estrictos es la primera ⁸³, no nos parece aventurado afirmar que la fórmula más importante del imperativo categórico es la de la autonomía. Si aceptamos este punto de vista se pueden evitar las acusaciones de formalismo vacío a que se ha visto sometido la ética kantiana. Este tipo de acusaciones toma como fórmula prioritaria la fórmula general y la convierte en blanco de las más duras críticas. Desde este punto de vista el test que descubre el valor moral de una acción no es otro que la aplicación del principio de contradicción: sólo aquellas máximas que puedan universalizarse sin contradicción podrán llegar a ser leyes y, por tanto, normas de conducta moralmente aceptables. El imperativo categórico sería así un criterio de moralidad puramente formal, no empírico, y de validez y aplicación absoluta. Para destacar la inconsistencia de la interpretación del imperativo categórico en estos términos se pusieron ejemplos de máximas inmorales que podían universalizarse sin contradicción, destacándose además cómo la complejidad de situaciones en que normalmente hemos de actuar haría sumamente complejo decidir qué máxima sería la que deberíamos universalizar. Paton acepta que quizá a través de la primera fórmula seamos capaces de distinguir si una acción concuerda o

⁸². Cfr. Loc. cit., pp.94-95; Ak, IV, p.436.

⁸³. Cfr. Loc. cit., pp. 95-96; Ak., IV, pp.436-37.

no con la ley moral, pero para ello no podríamos servirnos de un criterio puramente lógico como el de no contradicción, sino que deberíamos acudir, según él, a alguna clase de intuición a la que llamó "intuición moral". Esta interpretación, sin embargo, nunca habría sido aceptada por Kant porque si el criterio para decidir la moralidad o no de las acciones fuese una intuición moral, la determinación de la moralidad bascularía hacia un subjetivismo nada acorde tampoco con los planteamientos críticos.

No creemos que se deba entender la ética kantiana como un puro formalismo lógico, pero tampoco aceptamos el recurso a una supuesta "intuición moral" como criterio último de determinación de la moralidad. Por eso, quizás una posible solución a las dificultades que encierra descifrar la verdadera naturaleza del imperativo categórico podría proporcionarla el poner el acento en la tercera de las formulaciones propuestas por Kant. Desde esta perspectiva la ética kantiana sería formalista, pues evidentemente Kant no duda en afirmar que es la forma y no la materia de la ley donde ha de buscarse el valor moral de la acción. Ahora bien, Kant dice explícitamente que "la ética va más allá de todo esto y proporciona una materia (un objeto de libre elección), un fin de la razón para que se presente también como un fin objetivamente necesario, es decir, como un fin que, en tanto que concierne a todo hombre, es un deber" ⁸⁴. La voluntad de un ser racional se distingue entonces por tener un fin cuya representación la mueve a actuar. Es precisamente la segunda fórmula del imperativo categórico la que hace referencia a esa materia del deber, la de hacer de cada hombre un fin en sí mismo. En su fórmula general el imperativo expresaba el fundamento racional de todo deber, esto es, que la condición a la que debía someterse todo querer era la de su validez para todo ser racional. Esa validez es una condición no condicionada, querida por sí misma. Pero la única cosa que puede ser querida por sí misma, el único fin de la voluntad moral es el ser racional mismo

⁸⁴. Mds, p. 230; V, p. 381

⁸⁵. El criterio para decidir el valor moral sería la relación entre que pueda establecerse entre una máxima universalizable y el hombre como ser racional, de tal manera que una ley contraria a su naturaleza no podría ser moral. De este modo, la fórmula general del imperativo categórico y la fórmula del fin en sí mismo se identificarían. Pero si además la verdadera esencia de la voluntad racional es la autonomía, la capacidad para darse a sí misma la ley, esta última fórmula sería la que mejor expresaría la naturaleza del imperativo categórico ⁸⁶. Bajo esta consideración no podría acusarse a la ética kantiana de promover un frío formalismo. Sería la forma (universalidad) la que serviría para decidir qué materia (fin) podría ser objeto de una ley. De esta manera el imperativo categórico podría utilizarse como criterio para establecer un sistema de fines objetivos que aparecerían ante nosotros como deberes. Los fines propios de la moralidad, de los que se derivarían todos los fines, no serían otros que "la felicidad ajena y mi propia perfección" ⁸⁷. El imperativo categórico no sería un mero criterio negativo, que se utilizaría para excluir unas acciones y permitir otras, sino también un criterio positivo, que no sólo nos indicaría lo prohibido, sino lo que debe ser. En este último sentido parece entenderlo Kant cuando nos dice que con él "se pueden distinguir perfectamente en todos los casos qué ocurre, qué es bueno, qué malo, qué conforme a deber o contrario al deber" ⁸⁸.

⁸⁵. Cfr. Los. cit., pp. 96-97; Ak., IV, p. 437.

⁸⁶. "Surge así una tercera fórmula del imperativo categórico como síntesis de las dos primeras: como la exigencia de universalidad, pero ya fundada en el valor absoluto y el carácter de 'fin en sí' que se reconocen los seres racionales... Este 'principio de toda voluntad humana como una voluntad universalmente legisladora por medio de todas sus máximas' es la verdadera clave de la categoricidad kantiana del deber". Gómez Caffarena, J., El teísmo moral de Kant, Ed. Cristiandad, Madrid, 1984, pp. 180-81.

⁸⁷. MdS, p. 237; Ak., VI, p. 385.

⁸⁸. GMS, p. 44; Ak., IV, p. 404.

Una vez expuestas y examinadas las distintas fórmulas que puede adoptar el imperativo categórico, Kant no duda en elevar la noción de "autonomía" a la categoría de concepto clave de la moralidad, y es que a partir de ella podrán comprenderse todos los conceptos morales fundamentales. Así la acción que puede ponerse de acuerdo con la autonomía será una acción permitida, mientras que aquellas otras acciones que no pueden hacerlo se convertirán inmediatamente en acciones prohibidas. La voluntad en la que las máximas coinciden necesariamente con las leyes de la autonomía es la voluntad santa, absolutamente buena. Por contra, la dependencia de nuestra voluntad humana finita respecto del principio de la autonomía es la obligación, y la necesidad objetiva de una acción fundada en la obligación ya vimos que era el deber. Por último, el respeto que provocaba en nosotros la sumisión al deber aparece aquí como la dignidad de la humanidad en tanto que ella es el sujeto de la moralidad. No puede entonces extrañar que Kant considere la autonomía como el principio supremo de la moralidad: "Por medio de un simple análisis de los conceptos de la moralidad, sí puede muy bien mostrarse que el citado principio de la autonomía es el único principio de la moral. Pues de esa manera se halla que su principio debe ser un imperativo categórico, el cual, empero, no manda ni más ni menos que esa autonomía justamente" ⁸⁹.

II.1.2.-EL IMPERATIVO CATEGÓRICO Y LA LIBERTAD. LA JUSTIFICACIÓN DEL PRINCIPIO DE LA MORALIDAD EN LA "GMS"

Establecido el principio de la moralidad queda aún por realizar una tarea fundamental desde el punto de vista crítico, el de la justificación de ese principio. El III capítulo de la GMS intentará responder a la cuestión de ¿cómo puede justificarse el principio de la moralidad? Si el principio de la moralidad expresa la esencia del imperativo categórico, la cuestión

⁸⁹. GMS, pp.101-2; Ak., IV, p.440.

anterior puede plantearse igualmente bajo la forma de ¿cómo es posible un imperativo categórico? Estamos ante una proposición sintética, pues resulta imposible resolver su posibilidad por un proceso de análisis del concepto. Siempre que nos encontramos ante proposiciones de este tipo necesitamos encontrar un tercer término que establezca la relación entre el sujeto y el predicado. Este tercer término será, en el caso del imperativo categórico, la idea de "libertad" ⁹⁰. Para la filosofía crítica la justificación de un principio obliga a rastrear su origen en una determinada facultad de nuestra naturaleza. Si la proposición ante la que nos encontramos es una proposición práctica, la facultad que deberemos analizar será la razón práctica. Una crítica de la misma nos permitirá realizar una demostración trascendental del principio con vistas a decidir si el principio del que nos ocupamos puede efectivamente ser un principio adecuado de la razón para ese uso:

" Para que la moralidad no sea un fantasma vano -cosa que se deducirá de suyo si el imperativo categórico y con él la autonomía de la voluntad son verdaderos y absolutamente necesarios como principio a priori-, hace falta un uso sintético posible de la razón pura práctica, cosa que no podemos arriesgar sin que le preceda una crítica de esa facultad" ⁹¹.

La justificación del principio de la moralidad en la GMS será una demostración indirecta de dicho principio, puesto que lo que se va a mostrar en estas páginas es la realidad de la libertad. Si de la última formulación del imperativo categórico, la de la autonomía, se concluye la identidad de la libertad y la moralidad, entonces será posible, a través de la demostración de la realidad de aquélla, confirmar también la realidad de ésta última.

⁹⁰. Cfr. Loc. cit., p. 112; Ak., IV, p. 447.

⁹¹. Loc. cit., p. 108; Ak., IV, p. 445.

a) La libertad como presuposición necesaria de la voluntad de los seres racionales

Si para establecer la validez del principio de la moralidad hemos de demostrar la realidad del concepto de libertad, la primera cosa que habrá que hacer es saber qué es la libertad, esto es, dar una definición que aclare el contenido de esta idea. El capítulo III de la GMS se abre con un epígrafe que dice: "El concepto de la libertad es la clave para explicar la autonomía de la voluntad". Si es así, habrá que aceptar que una voluntad libre es idéntica a una voluntad autónoma, es decir, a una voluntad bajo leyes morales. Tras definir la voluntad como una "especie de causalidad de los seres vivos, en cuanto que son racionales" ⁹², Kant dice que la libertad es la propiedad de este tipo de causalidad. La causalidad significa siempre una cierta legalidad. Conocemos la legalidad propia de los acontecimientos de la naturaleza. Sabemos, porque así lo mostró la KrV, que la "necesidad física" es la propiedad de los seres naturales de estar determinados a actuar según causas externas. Frente a ella aparece la libertad como la propiedad de ser eficiente independientemente de las causas externas. Ahora bien, si toda causalidad supone siempre referencia a leyes, y sabemos que la voluntad es un tipo de causalidad, también ella tendrá sus propias leyes, que han de ser, eso sí, bien distintas a las leyes que rigen para la naturaleza física. Lo peculiar de estas leyes será que son leyes que la voluntad se dará a sí misma, se tratará de leyes de la libertad. Una voluntad capaz de darse a sí misma una ley es una voluntad autónoma, y así autonomía y libertad se identifican. El concepto de libertad adquiere ahora un contenido positivo, ya no es sólo espontaneidad, capacidad de obrar al margen de los estímulos de la sensibilidad, sino ante todo "autonomía":

" ¿Qué puede ser, pues, la libertad de la voluntad sino autonomía, esto es, propiedad de la voluntad de ser una ley para sí

⁹². Loc. cit., p. 111; Ak., IV, p. 446.

misma? Pero la proposición: 'la voluntad es, en todas las acciones, una ley de sí misma', caracteriza tan sólo el principio de no obrar según ninguna otra máxima que la que pueda ser objeto de sí misma, como ley universal. esta es justamente la fórmula del imperativo categórico y el principio de la moralidad; así, pues, voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son una y la misma cosa" ⁹³.

Aceptada la equivalencia entre libertad y autonomía como principio de la moralidad, el argumento que Kant pretende desarrollar es el siguiente: si conseguimos demostrar la realidad de la libertad con independencia de la moralidad, por una inferencia lógica inmediata podremos igualmente, desde ahí, derivar la realidad de ésta última. Se tratará, por lo tanto, de deducir la moralidad de la razón teórica por medio de la idea de libertad, esto es, se intentará justificar en la razón teórica un presupuesto imprescindible, a saber, la libertad. Puesto que ésta es una condición sine qua non de la posibilidad del deber y de la autonomía, parece claro que lo que pretende Kant no es justificar directamente la moralidad, sino mostrar la realidad de la libertad deduciéndola de la razón especulativa ⁹⁴. Este proceso indirecto de justificación del principio de la moralidad supone:

1) Admitir que la idea de libertad es una condición necesaria, una presuposición de la actividad de la razón práctica. Dicha presuposición de la libertad nos sitúa ante la evidencia de que la idea de libertad encadena la del imperativo categórico y éste último la de libertad, esto es, nos sitúa ante un "círculo vicioso" que habrá que resolver.

⁹³. LOC. cit., p. 111-12; Ak., IV, p. 446-47.

⁹⁴. Cfr. Heinrich, D., "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft". En Prauss, G., Kant. Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Kiepenheuer & Witsch, Köln, 1973, p. 241-43.

2) Aceptar que se hace necesario que la libertad aparezca como presupuesto necesario de la razón práctica con independencia de la moralidad para evitar ese círculo vicioso. Esto conduce a descubrir que el concepto de "mundo inteligible" es el que nos permitirá resolver el problema de la realidad de la libertad, pues este concepto de un mundo inteligible es introducido por la razón teórica para justificar la libertad al margen de la moralidad.

3) Finalmente, reconocer que sólo después de que hayamos resuelto la cuestión de la realidad de la libertad, podremos pasar a ocuparnos de resolver el problema de "¿cómo es posible el imperativo categórico?"

Resumiendo lo dicho hasta aquí, recordamos que el capítulo III de la GMS comenzó estableciendo que el concepto de libertad era la clave de la autonomía y que, por lo tanto, la moralidad, junto con su principio, se seguía directamente por análisis de dicho concepto. Ahora bien, dice Kant que el principio que rige una voluntad absolutamente buena es "aquella cuya máxima puede contenerse en sí misma a sí misma siempre, considerada como ley universal" ⁹⁵. Este principio es una proposición sintética, pues por medio del análisis del concepto de una voluntad absolutamente buena no extraemos analíticamente tal propiedad de la máxima. Una proposición sintética, como ya vimos, no puede ser posible más que si dos términos se enlazan con un tercero. El concepto positivo de libertad creará ese tercer término, pero todavía no sabemos qué pueda ser ese tercer término, como tampoco hemos conseguido deducir la libertad como concepto necesario de la razón pura práctica. Quizás avancemos algo más si partimos de la idea de que la voluntad es libre, y desde ahí intentamos deducir el principio moral, lo que exigirá que mostremos que "la libertad como propiedad de la voluntad debe presuponerse en todos los seres racionales" ⁹⁶. La libertad, que como la ley moral ha de

⁹⁵. GMS, p. 112; Ak., IV, p. 447.

⁹⁶. Loc. cit., p. 113; Ak., IV, p. 447.

poder ser atribuida a todo ser racional, tiene que ser deducida de la actividad de la razón práctica. Por tanto, parece necesario que descubramos que la actividad racional implica necesariamente libertad, pues "todo ser que no puede obrar de otra suerte que bajo la idea de la libertad, es por eso mismo verdaderamente libre en sentido práctico" ⁹⁷. Esto es, todo ser racional que tiene voluntad actúa bajo la idea de libertad, o lo que es igual, todo ser racional que tiene voluntad es libre desde el punto de vista práctico.

Admitir la idea de libertad como idea necesariamente presupuesta de las acciones de los seres racionales no exige demostrar teóricamente la realidad de la libertad, cosa que la KrV nos enseñó que era imposible. Lo que tenemos que probar es la validez de las leyes morales como leyes de la libertad, para lo cual lo único que se nos exige es probar que la libertad tiene su asiento en la razón práctica, pues "las mismas leyes que obligarían a un ser que fuera realmente libre valen también para un ser que no puede obrar más que bajo la idea de su propia libertad. Podemos, pues, aquí librarnos del peso que oprime la teoría" ⁹⁸. La libertad será entonces un presupuesto de nuestra actividad racional y lo será tanto en su aspecto teórico cuanto en el práctico. La razón tiene que considerarse siempre como autora de sus propios principios, independientemente de cualquier tipo de influencia externa ⁹⁹. La razón teórica, al trabajar sobre datos que le vienen de fuera, tiene que reconocerse como razonando de acuerdo con principios racionales y objetivos que ella misma se dicta. Tiene que aceptar la libertad como presupuesto necesario de su pensamiento y asimismo habrá de reconocerla como implícita a su acción como razón práctica. En efecto, el ser racional debe presuponer su voluntad como fuente de principios de acción y ha de ser capaz de obrar según tales principios. Desde esta consideración debe presuponerse que su

⁹⁷. Ibidem.

⁹⁸. GMS, p. 114; Ak., IV, p. 448, nota.

⁹⁹. Cfr. Ibidem.

voluntad es libre porque la voluntad de un ser racional no puede ser voluntad propia sino bajo la idea de libertad. Este argumento, dice Paton, está basado en lo que podría llamarse la "autoconciencia de la razón" ¹⁰⁰. Esta autoconciencia es inseparable de los principios racionales que se manifiestan en su propia actividad, sea como razón teórica sea como razón práctica. En el último caso sabemos que el principio de actuación por el que debe regirse la voluntad de un ser racional para que su voluntad sea buena es el principio de la autonomía, que para un ser limitado y finito como el hombre adopta la forma de un imperativo categórico. Ahora confirmamos que no puede atribuirse a los seres racionales una presuposición necesaria de la libertad independientemente del imperativo categórico ¹⁰¹.

Inmediatamente después de haber aceptado que la libertad debe presuponerse como una propiedad necesaria de la voluntad de todos los seres racionales, dice Kant que de este modo "hemos referido el concepto determinado de la moralidad, en último término, a la idea de libertad; ésta, empero, no pudimos demostrarla como algo real ni siquiera en nosotros mismos y en la naturaleza humana; vimos solamente que tenemos que suponerla, si queremos pensar un ser como racional y con conciencia de su causalidad respecto de sus acciones" ¹⁰². Sabemos que la ley moral obliga a todo ser racional en cuanto que éste no obra más que según la idea de libertad. Es decir, no nos cabe dudar de que la idea de libertad encadena la del imperativo categórico y, recíprocamente, que éste último nos lleva a constatar la libertad de nuestra voluntad. Pero no hemos resuelto aún la cuestión de la realidad de la libertad. Y es que, aunque la libertad ha sido mostrada como presuposición necesaria de nuestra actividad práctica, toda presuposición necesita la confirmación de su validez para que no

¹⁰⁰. Paton, H.J., Q.C., pp. 218-19.

¹⁰¹. Rodríguez García cuestiona la validez de este argumento. Señala que posee únicamente la fuerza de la analogía y que, por tanto, carece de la fuerza de una auténtica implicación. Cfr. Rodríguez, R., Q.C., p. 234.

¹⁰². GMS, p. 114-15; Ak., IV, p. 448-49.

sea engañosa.

**b) La distinción entre el mundo sensible y el mundo
inteligible**

Hasta aquí hemos visto que si la libertad es condición de la ley moral, hemos de poder atribuirle a todos los seres racionales para que sirva como justificación de la ley. Hemos llegado así a establecer una necesaria conexión recíproca entre el concepto de libertad y el de ley moral. Aunque la ley moral y la libertad son conceptos recíprocos, no puede servir uno para explicar el otro y establecer su fundamento, ya que es evidente que no se puede probar la libertad por la moralidad y a continuación probar la moralidad por la libertad. Nos encontramos ante una especie de "círculo" vicioso del que no hay forma de salir: "Nos consideramos como libres en el orden de las causas eficientes, para pensarnos sometidos a las leyes morales en el orden de los fines, y luego nos pensamos como sometidos a estas leyes porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad. Pues la libertad y la propia legislación de la voluntad son ambas autonomía" ¹⁰³.

Para deshacer este círculo Kant acude a la distinción entre dos puntos de vista desde los que el ser racional puede considerarse a sí mismo. El hombre encuentra en sí una facultad que es actividad pura por medio de la cual se distingue de todos los demás seres, esa facultad es la razón, que muestra "bajo el nombre de las ideas, una espontaneidad tan pura, que por ella excede la razón con mucho todo lo que la sensibilidad pueda darle" ¹⁰⁴. De esta actividad totalmente espontánea tiene el hombre una conciencia inmediata, no mediada por los sentidos y totalmente distinta a la conciencia empírica, siempre fenoménica. En cuanto que reconoce en sí esa espontaneidad, el hombre debe reconocerse a sí mismo como inteligencia y como perteneciente,

¹⁰³. Lee. cit., p. 117; Ak., IV, p. 450. Asimismo Cfr. Lee. cit., p. 121, Ak., IV, p. 453.

¹⁰⁴. Lee. cit., p.120; Ak., IV, p. 451.

por tanto, no al mundo sensible, sino al mundo inteligible. El hombre tiene entonces dos puntos de vista desde los que puede considerarse a sí mismo y conocer las leyes de todas sus acciones: "El primero, en cuanto que pertenece al mundo sensible, bajo leyes naturales (heteronomía), y el segundo, como perteneciente al mundo inteligible, bajo leyes que, independientes de la naturaleza, no son empíricas, sino que se fundan solamente en la razón" ¹⁰⁵. De este modo, podemos considerarnos como miembros causalmente determinados del mundo sensible (Sinnenwelt); como seres racionales, esto es, como miembros del mundo inteligible (Verstandeswelt), nos pensamos, sin embargo, como libres. Esta distinción nos permite disolver el círculo vicioso: "Pues ahora ya vemos que, cuando nos pensamos como libres, nos incluimos en el mundo inteligible, como miembros de él, y conocemos la autonomía de la voluntad con su consecuencia, que es la moralidad; pero si nos pensamos como obligados, nos consideramos como pertenecientes al mundo sensible y, sin embargo, al mismo tiempo al mundo inteligible también" ¹⁰⁶.

Nuestra pertenencia al mundo inteligible permite romper la circularidad que se establecía entre libertad y moralidad, ya que ambos conceptos se deducen ahora de un tercero, de la idea del mundo inteligible. Este argumento establece, en primer lugar, que podemos considerarnos, desde un determinado punto de vista, como miembros del mundo inteligible. La razón, considerada como pura actividad teórica, es la que nos proporciona la posibilidad de considerarnos como miembros del mundo inteligible. Ya en la KrV se había defendido que la pura espontaneidad del "yo pienso" desencadenaba la actividad teórica de nuestra razón. En el texto de la GMS se pone de manifiesto, no ocurría así en la KrV, que aunque el entendimiento es actividad espontánea, lo es siempre en relación al contenido de las representaciones sensibles a las que da forma y reduce a la unidad, por eso "éste es también

¹⁰⁵. Loc. cit., p. 120; Ak., IV, p. 452.

¹⁰⁶. Loc. cit., p. 121; Ak., IV, p. 453.

actividad propia y no contiene, como el sentido, meras representaciones, que sólo se producen cuando somos afectados por cosas (por tanto, pasivos), sin embargo, de su actividad no puede sacar otros conceptos que aquéllos que sólo sirven para reducir a reglas las representaciones sensibles y reunir las así en una conciencia, y no puede pensar en absoluto sin ese uso de la sensibilidad" ¹⁰⁷. Frente a esto, la razón es pura actividad autónoma en sí misma, pues en ella está el origen de ciertos principios que no vienen ni de los sentidos, ni de la experiencia y de acuerdo con los cuales funciona. La razón aparecerá así como una facultad totalmente distinta de los sentidos ¹⁰⁸. En términos generales, al margen de subrayar la mayor espontaneidad de la razón frente al entendimiento, el argumento aquí presentado por Kant no difiere de aquél que desarrolló en la KrV, en el que la espontaneidad cognoscitiva servía para atribuirnos un carácter inteligible ¹⁰⁹ y considerarnos a nosotros mismos como miembros de dos mundos. En la GMS la espontaneidad de nuestra razón nos ha servido para considerarnos como inteligencia y así miembros del mundo inteligible ¹¹⁰. En ambos textos, por lo tanto, se trata de defender la idea de que como seres racionales somos conscientes de ciertas capacidades que nos sirven para darnos cuenta de que no estamos exclusivamente condicionados por lo sensible ¹¹¹. Conviene subrayar que se observa cierta ambigüedad en el uso de la noción de "mundo inteligible". Unas veces utiliza el término Verstandeswelt y otras el de intelligibelen Welt. El

¹⁰⁷. Loc. cit., p. 120; Ak., IV, p. 451.

¹⁰⁸. Paton indica que quizás con esta consideración Kant quisiera indicar que la razón, como facultad de las ideas, se acercaría a la razón práctica, facilitando el tránsito de lo teórico a lo práctico. Sin embargo, no cabe duda de que el argumento se afirma para la razón teórica en todas sus formas, ella es siempre actividad espontánea de acuerdo con principios, sean cualesquiera los objetos a los que se dirija. Cfr. Paton, H.J., O.C., p. 239.

¹⁰⁹. Cfr. KrV A547/B575.

¹¹⁰. Cfr. GMS, p.120; Ak., IV, p. 452.

¹¹¹. Cfr. Allison, H. E., o.c., p. 223.

primero es pensado fundamentalmente como exento de las condiciones de la sensibilidad ¹¹²; el segundo tiene un contenido positivo y hace referencia a un reino suprasensible regido por leyes morales, del que los seres racionales pueden ser miembros puesto que ellos pueden ciertamente estar sometidos a la ley moral ¹¹³. Ahora bien, como señala Heinrich, el hecho de que poseamos razón, lo que se supone proporciona nuestra entrada en el mundo inteligible, sólo nos llevaría a afirmar nuestra pertenencia al mundo inteligible como Verstandeswelt, no como intelligibilen Welt ¹¹⁴. Y ciertamente, por lo que se refiere al "mundo inteligible" no llegamos a alcanzar a lo largo de los textos de la GMS cómo se produce el tránsito desde el concepto de Verstandeswelt como mero "punto de vista" que la razón necesita para pensarse a sí misma como práctica y que "no sería posible si los influjos de la sensibilidad fueran determinantes para el hombre" ¹¹⁵, al concepto de intelligibilen Welt, en el que la conciencia que el hombre tiene de su yo como inteligencia produce "la idea de otro orden y legislación que el del mecanismo natural referido al mundo sensible, y hace necesario el concepto de un mundo inteligible (intelligibelen Welt) (esto es, el conjunto de los seres racionales como cosas en sí mismas)" ¹¹⁶.

Inmediatamente después de haber mostrado nuestra pertenencia al mundo inteligible, Kant afirmará que como miembros de ese mundo conocemos la autonomía de la voluntad y, por tanto, la moralidad que es consecuencia de aquélla. La pertenencia al mundo inteligible nos sirve ahora para afirmar la posesión de voluntad o razón práctica en los seres racionales, ya que ésta sería imposible si la sensibilidad fuera el único principio

¹¹². Cfr. GMS, p. 121; Ak., IV, p.453.

¹¹³. Cfr. Loc. cit., p. 130; Ak., IV, p. 458.

¹¹⁴. Cfr. Heinrich, D., "Die deduktion des Sittengesetzes". En Schwan, A., Denken im Schalten des Nihilismus, Darmstadt, 1975, pp. 72-73.

¹¹⁵. Cfr. GMS, p. 130; Ak., IV, p. 458.

¹¹⁶. Ibidem.

determinante para el hombre. Este concepto es una hipótesis necesaria de la razón teórica y, al no haber sido construida para justificar la moralidad, sirve para la deducción de la libertad y, por ende, de la moralidad, ya que la libertad de la voluntad, en cuanto que equivalente a la autonomía, es condición indispensable de la moralidad. Ahora bien, la idea de nuestra pertenencia a dos mundos, introducida tras constatar la espontaneidad pura de nuestra razón, ha conducido a la deducción de la libertad, pero no logramos descubrir si lo que nuestra pertenencia al mundo inteligible justifica es la libertad como independencia de la razón o la libertad como autonomía ¹¹⁷. Desde esta perspectiva, Rodríguez García indica que el argumento aquí presentado por Kant no proporciona una verdadera deducción de la libertad en el sentido de la autonomía de la voluntad: "Mi pertenencia al mundo inteligible es exigida por mi yo como inteligencia, pero sigue sin aparecer razón suficiente para que deba considerarme miembro de él también como voluntad puramente racional" ¹¹⁸. Por otro lado, sabemos que la pertenencia de los seres racionales al mundo inteligible ha permitido afirmar que dichos seres poseen voluntad. Tampoco esta afirmación está exenta de problemas, ya que esto último puede entenderse o bien como que en dichos seres la razón es práctica o bien que la razón pura es práctica. Mientras lo primero sería suficiente para mostrar que somos ciertamente seres racionales no puros autómatas; la segunda consideración es necesaria si queremos considerarnos como seres capaces de actuar según las leyes de la autonomía. Parece, como ha señalado Allison, que nuestra pertenencia al mundo

¹¹⁷. "Como ser racional y, por tanto, perteneciente al mundo inteligible, no puede el hombre pensar nunca la causalidad de su propia voluntad sino bajo la idea de la libertad, pues la independencia de las causas determinantes del mundo sensible (independencia que la razón tiene siempre que atribuirse) es libertad. Con la idea de la libertad hállase, empero, inseparablemente unido el concepto de autonomía, y con éste el principio universal de la moralidad, que sirve de fundamento a la idea de todas las acciones de seres racionales, del mismo modo que la ley natural sirve de fundamento a todos los fenómenos". GMS, p. 121; Ak., IV, p.452.

¹¹⁸. Rodríguez García, R., o.c., p. 237

inteligible, entendiendo éste como Verstandeswelt, que es lo que parece haber conseguido mostrar Kant, serviría para afirmar que nuestra razón es práctica, pero no que nuestra razón pura es práctica, y "consiguientemente que el intento de establecer la necesidad de presuponer la clase de libertad que sería necesaria y suficiente para la moralidad (libertad trascendental) sobre la base de una premisa no moral acerca de nuestra racionalidad está condenada al fracaso" ¹¹⁹.

c) La justificación del imperativo categórico

Según Kant, la justificación hasta aquí presentada no ha alcanzado al imperativo categórico ¹²⁰. La idea de libertad parece no ser garantía suficiente de la validez del principio de la moralidad, puesto que todavía no se ha respondido a la cuestión de "por qué hemos de someternos al imperativo categórico". ¹²¹. En ese sentido, la justificación de la libertad como supuesto necesario de todo ser racional servirá para justificar el principio de la moralidad, en tanto en cuanto éste no expresa más que la autonomía de la voluntad. Ahora bien, el principio de la moralidad adopta en el hombre la forma del imperativo categórico y hace así referencia a una ley práctica objetivamente necesaria para todo ser racional y también a una voluntad no totalmente racional. Estaríamos ante la necesidad de resolver el problema de "cómo es posible la constricción que

¹¹⁹. Allison, H.E., O.C., p. 228.

¹²⁰. Para algunos comentaristas, como McCarthy, esta es la parte más importante de la justificación llevada a cabo en la GMS, en tanto en cuanto que se pretende justificar el imperativo categórico como proposición sintética a priori. Cfr. McCarthy, M.H., "Kant's Application of the Analytic/Synthetic Distinction to Imperatives". En Dialogue 18 (1979), pp. 169-91. En este mismo sentido, Cfr. "Kant's Rejection of the Argument of Groundwork III". En Kant-Studien 73 (1982), pp. 169-90.

¹²¹. Cfr. GMS, p. 116; Ak., IV, p. 449.

supone el imperativo categórico" ¹²². La justificación de este aspecto tendrá en cuenta la justificación de la ley moral y también, claro está, la distinción entre mundo sensible y mundo inteligible. En efecto, el ser racional se considera como inteligencia perteneciente al mundo inteligible y desde ese punto de vista actúa según la idea de libertad; pero además se descubre miembro del mundo sensible y considera sus acciones como sujetas a las leyes de la naturaleza. Si fuese solamente miembro del mundo inteligible, sus acciones se realizarían siempre teniendo en cuenta el principio de la autonomía de la voluntad, y si fuese sólo miembro del mundo sensible sus acciones se regirían por la heteronomía de la naturaleza. Pero el hombre pertenece a ambos mundos y puesto que "el mundo inteligible contiene el fundamento del mundo sensible, y por ende también de las leyes del mismo" ¹²³, las leyes del mundo inteligible aparecerán como obligatorias para la voluntad de un ser afectado por inclinaciones y deseos sensibles ¹²⁴.

La ley moral pura es para el hombre un imperativo porque su voluntad no es solamente inteligible, sino también sensible. La conciencia del deber, la obligación implícita en el imperativo categórico, exige como condición la dualidad de mundos y es la idea de un mundo inteligible la que permite realizar la síntesis entre la voluntad humana y la ley moral pura que todo imperativo categórico contiene: "El deber moral es, pues, propio querer necesario, al ser miembro de un mundo inteligible, y si es

¹²². En este sentido, Rodríguez García mantiene que la cuestión acerca de cómo es posible el imperativo categórico puede significar dos cosas: 1) ¿Cómo es posible la validez de la ley práctica objetiva, y 2) ¿cómo es posible la constricción que el imperativo categórico encierra? A la primera cuestión respondió ya la deducción de la libertad: la ley moral pura, que aparece en el imperativo categórico, es válida porque la voluntad de todo ser racional es necesariamente libre y puede querer así porque su voluntad se determina por la razón pura. Quedaría, sin resolver, y éste sería el asunto de este apartado, la segunda cuestión. Cfr. Rodríguez García, R., o.c., p. 238

¹²³. GMS, p.122; Ak., IV, p. 453.

¹²⁴. Cfr. Lee, cit., p. 123; Ak., IV, p. 454.

pensado por él como un deber, es porque se considera al mismo tiempo como miembro del mundo sensible" ¹²⁵. Kant abandona pronto este intento de justificar la moralidad por medio de una premisa no moral. En este sentido, en la sección "De los extremos límites de toda filosofía práctica", reconocerá los límites de su propia deducción, señalando la imposibilidad de explicar cómo la razón pura puede ser práctica, o lo que es lo mismo, cómo es posible la libertad. Así dice que la libertad, en tanto que mera idea, no es posible conocerla: "Vale sólo como necesaria suposición de la razón en un ser que crea tener conciencia de una voluntad, esto es, de una facultad diferente de la mera facultad de desear (la facultad de determinarse a obrar como inteligencia, según leyes de la razón, pues, independientemente de los instintos naturales). Mas dondequiera que cesa la determinación por leyes naturales, allí también cesa toda explicación y sólo resta la defensa, esto es, rechazar los argumentos de quienes, pretendiendo haber intuido la esencia de las cosas, declaran sin ambages que la libertad es imposible" ¹²⁶.

II.2.- LIBERTAD Y MORALIDAD EN LA "KpV"

La KpV tendrá como tarea primordial establecer que existe un uso práctico de la razón para lo cual habrá de confirmar que la facultad de desear o voluntad, en tanto que facultad de "ser, por medio de sus representaciones, causa de la realidad de los

¹²⁵. GMS, p. 124; Ak., IV, p. 455. Allison considera, en este sentido, que para justificar la forma imperativa de la ley, su obligatoriedad y necesidad es insuficiente la consideración del contraste entre mundo sensible y mundo inteligible, y que, por lo tanto, el carácter imperativo de la ley sólo podrá llegar a ser realmente comprendido cuando se plantee la distinción entre la ley como un producto de la voluntad pura (Wille) o razón pura práctica y la voluntad sensiblemente afectada (Willkür). Allison, H.E., O.C., pp. 225-26.

¹²⁶. Loc. cit., p. 131; Ak., IV, p. 459. Para Alquié la III Sección de la GMS no prueba nada y su objeto es únicamente defender la moral contra sus adversarios. Este objetivo, piensa, sí lo cumple ya que destruye las objeciones de aquéllos contra ésta. Cfr. Alquié, F., O.C., pp.140-44.

objetos de esas representaciones" ¹²⁷, posee un principio, en este caso una ley práctica incondicionada, capaz de legislar para un determinado ámbito de objetos, aquéllos que son posibles como efectos de la libertad. Esta tarea exige criticar toda la facultad práctica, y una vez hecho esto ya no hay por qué llevar sobre ella la crítica con vistas a decidir si ella se excede a sí misma, pues "si, como razón pura, es ella realmente práctica, demuestra su propia realidad y la de sus conceptos por el hecho mismo y es en vano todo disputar contra la posibilidad de serlo" ¹²⁸. La razón práctica no trata con objetos que le vienen de fuera, sino que ella misma produce los objetos correspondientes a sus representaciones. En este sentido, no tiene entonces por qué preguntarse ¿cómo son posibles los objetos de la facultad de desear?, sino exclusivamente si la razón empíricamente condicionada o la razón pura sola puede ser un fundamento suficiente de determinación de la voluntad. Si conseguimos demostrar que la libertad es una propiedad de la voluntad quedará demostrada la existencia de la razón pura práctica, es decir que la razón por sí misma puede determinar a la voluntad y que únicamente la razón práctica empíricamente condicionada se aventura demasiado lejos de forma presuntuosa cuando pretende convertirse en fundamento de determinación de la voluntad ¹²⁹. Se nos presenta aquí no sólo una nueva forma de entender las relación entre moralidad y libertad, sino también una nueva justificación del principio de la moralidad.

¹²⁷. KpV, p. 11; Ak., V, p. 3.

¹²⁸. Ibidem.

¹²⁹. Cfr. KpV., p. 28; Ak., V, p.16.

II.2.1.- EL PRINCIPIO DE LA RAZÓN PURA PRACTICA. DE LAS RELACIONES ENTRE LEY MORAL Y LIBERTAD EN LA "KpV"

La voluntad ha de determinarse a obrar según principios ¹³⁰. Los principios prácticos pueden ser subjetivos o máximas, o bien, objetivos o leyes. Sólo si podemos llegar a establecer que existen principios prácticos objetivos y universales, esto es, leyes, podremos afirmar que la razón pura es práctica. Si tomamos como principio de determinación de la voluntad la materia de los principios prácticos subjetivos, nos encontramos ante principios prácticos que son todos ellos "empíricos" y pertenecen a una y la misma clase: la "felicidad o el amor a sí mismo". Tales principios no podrán ser leyes prácticas, porque al depender de la receptividad serán conocidos empíricamente y distintos para cada sujeto. De este modo, tomando como principio de determinación de la voluntad la materia de las máximas, llegamos a principios materiales, que caen todos bajo la rúbrica de la heteronomía, y no pueden ser leyes prácticas objetivamente válidas. Nos encontramos ante el siguiente dilema: o bien un ser racional no puede pensar sus máximas como leyes, o bien tiene que admitir que la mera "forma" de las mismas será la que haga de ellas leyes prácticas. El teorema III de la KpV lo expresa claramente:

" Si un ser racional debe pensar sus máximas como leyes prácticas universales, puede sólo pensarlas como principios tales que contengan el fundamento de determinación de la voluntad, no según la materia, sino sólo según la forma" ¹³¹.

Por otro lado, la "Observación" de este mismo Teorema intenta resolver la cuestión de ¿por qué ha de ser la forma, y no la materia de la máxima, la que permite que se convierta en ley? La respuesta que da Kant es que sólo así las máximas serán

¹³⁰. "Principios prácticos son proposiciones que encierran una determinación universal de la voluntad a cuya determinación se subordinan diversas reglas prácticas". KpV, p.33; Ak., V., p. 19.

¹³¹. Loc. cit., p. 45; Ak., V, p. 27.

universalizables y necesarias para una legislación universal práctica, pues si las leyes prácticas existen, deben concebirse en relación a una cierta "unidad sistemática". En primer lugar para decidir si nuestras máximas pueden ser principios morales prácticamente necesarios y objetivos, tendremos que preguntarnos si son universalizables. Comprometernos en un acto cuya máxima no sea universalizable y proclamarla a la vez moralmente permitida es cometer una inconsistencia lógica, ya que desde el punto de vista moral lo que es bueno para un hombre ha de serlo igualmente para los demás en similares circunstancias. El ejemplo que nos ofrece Kant es suficientemente conocido. Tomando como máxima el aumentar nuestra fortuna por todos los medios, podemos encontrarnos ante una situación en la que hallemos un depósito cuyo propietario ha muerto sin dejar nada escrito sobre él. La pregunta inmediata es si podríamos elevar a ley una máxima como la siguiente: "Cualquiera podrá negar un depósito cuyo establecimiento no pueda probarle nadie" ¹³². Este principio, como ley, se destruiría a sí mismo porque haría que no hubiese depósito alguno ¹³³. En segundo lugar, y volviendo a la "Observación" del teorema III donde se establece que el principio de la razón pura ha de ser un principio puramente formal, se nos dice que sólo un principio de esta clase puede dar lugar a una legislación universal, o lo que es igual, que las leyes prácticas si existen deben concebirse en relación a una determinada unidad sistemática. En este sentido, dice Kant, bien podría ocurrir que

¹³². Loc. cit., p. 46; Ak., V, p. 27.

¹³³. Cfr. Ibidem. En este punto es bien conocida la crítica hegeliana al formalismo moral: "Si se parte de la determinación del deber como falta de contradicción o concordancia formal consigo mismo, que no es otra cosa que el establecimiento de la indeterminación abstracta, no se puede pasar a la determinación de deberes particulares". Hegel, G.W.F., Principios de la filosofía del derecho, Edhasa, Barcelona, 1988, §135, p. 198. Ahora bien, Kant admite la noción de "fin" como materia del libre albedrío. Fines que habrán de ser, eso sí, fines que sean a su vez deberes. Cfr. MdS, p.236; Ak., VI, p. 385. Desde esta consideración, y como ha señalado Rodríguez García, la moral kantiana no es formal más cuando trata de determinar el principio supremo de la moralidad, una vez establecido éste, pasa a darle contenido a la moral, tal y como hace en la MdS. Cfr. Rodríguez García, R., O.C., pp. 167 y ss.

los hombres imaginaran la máxima del egoísmo como conveniente para la constitución de una ley práctica universal, puesto que muy a menudo actúan según ella. Sin embargo, está claro que el resultado de adoptar tal máxima produciría la mayor disarmonía, pues en este caso la voluntad de todos no tiene uno y el mismo objeto, cada una tiene el suyo y cualquier armonía entre ellos es puramente accidental: "Los fundamentos de determinación empíricos no sirven para una legislación universal exterior, pero tampoco para la interior, pues cada uno pone su propio sujeto a la base de la inclinación y otro pone otro sujeto, y en cada sujeto mismo es ora ésta, ora aquélla la que prepondera en el influjo" ¹³⁴. Los fundamentos de determinación empíricos no sirven para una legislación universal, ni externa, ni interna y de este modo sólo queda concluir que la coherencia y la armonía de las voluntades racionales sólo puede basarse en la obediencia a un principio puramente formal, pues sólo él será capaz de universalización y de promover así una coherencia genuina.

Habrá que indagar, a continuación, la constitución de una voluntad determinada por la mera forma legisladora universal. La voluntad determinada por la mera forma legal de la máxima sólo puede ser una voluntad libre. La mera forma no puede ser representada más que por la razón y no pertenece a los fenómenos. La representación de esta forma es para la voluntad un principio de determinación totalmente distinto de todos aquellos que proceden del mundo de los sentidos, tal como es regido por la causalidad natural. Como ella es el único principio que puede servir de ley a la voluntad, se debe concluir que la voluntad es en ella misma independiente de la causalidad natural, y esta independencia es lo que en la KrV se definió como libertad trascendental, de donde se concluye que "una voluntad, para la cual la mera fórmula legisladora de la máxima puede sola servir de ley, es una voluntad libre" ¹³⁵. Además se tratará de hallar la ley capaz de determinar necesariamente la voluntad libre. La

¹³⁴. KpV, p. 47; Ak., V, p. 28.

¹³⁵. Loc. cit., p. 48; Ak., V., p. 29.

voluntad está determinada por leyes, pero si la voluntad es libre, entonces es independiente de todas las condiciones empíricas. Si un principio material es siempre empírico y una voluntad no es libre más que si es determinada independientemente de toda condición empírica, se debe concluir que una "voluntad libre no puede tener más que una ley puramente formal": "Una voluntad libre debe, independientemente de la materia de la ley, encontrar, sin embargo, en la ley un fundamento de determinación. Pero fuera de la materia de la ley, no hay en la ley nada más que la forma legisladora. Así, pues, la forma legisladora, en cuanto está contenida en la máxima, es lo único que puede constituir un fundamento de determinación de la voluntad libre" ¹³⁶.

Hemos llegado así a comprender que la libertad de la voluntad y su determinabilidad por la mera forma de la ley son conceptos recíprocos, esto es, si se da uno se da también el otro. La cuestión que ha de resolverse entonces es ¿qué conocemos primero: la realidad de la libertad o la determinabilidad de la voluntad por la mera forma legal de las máximas? No podemos conocer primero la libertad, pues no podemos derivarla de la experiencia que supone siempre encadenamiento causal, ni tampoco podemos derivar la realidad de la libertad de meros conceptos. Esto último es imposible porque por meros conceptos sólo podemos saber que la voluntad no es determinada por causas externas, nunca que la voluntad sea libre: "La ley moral, de la que tenemos conciencia inmediatamente (tan pronto como formulamos máximas de la voluntad), es la que se nos ofrece **primeramente**, y ya que la razón la representa como un fundamento de determinación que ninguna condición sensible puede sobrepujar, más aún, enteramente independiente de esas condiciones, conduce precisamente al concepto de libertad" ¹³⁷.

No podemos demostrar la realidad de la libertad, pero sí que la voluntad es determinable por la mera forma legal de las máximas.

¹³⁶. Ibidem.

¹³⁷. KpV, p. 49; Ak., V, p. 29-30.

Esta demostración sirve para constatar la posibilidad de la obligación moral, esto es, el convencimiento de que podemos ser determinados a obrar por el conocimiento de que una acción es moralmente correcta, y no sólo teniendo en cuenta nuestro propio interés. Para aclarar la afirmación se pone el ejemplo de un hombre que ha de enfrentarse a la elección entre la muerte y levantar un falso testimonio contra un hombre honrado. Podemos intentar imaginar la situación en la que se halla ese individuo, y seremos conscientes de la fuerza que ejerce en nuestra propia voluntad el pensamiento de la corrección de la acción, haciéndonos de este modo conscientes de la realidad de la obligación moral ¹³⁸. En realidad Kant no pretende decir que bajo esas circunstancias tengamos que realizar la acción correcta. Además no lo necesita, porque no quiere probar que la gente realmente actúe moralmente, sino exclusivamente que la voluntad es determinada a actuar por causas no patológicas. En definitiva, se mantiene que tomamos conciencia de la existencia de las leyes prácticas observando la necesidad con que la razón nos las prescribe. De tal manera que no ha de resultar extraño descubrir que el concepto de una voluntad pura surge de las leyes puras prácticas, de la misma manera que la conciencia de un entendimiento puro surge de las leyes empíricas. La moralidad entonces es lo primero que conocemos y ella nos descubre el concepto de la libertad que permanecía como un problema para la razón teórica. Hasta el punto, mantiene Kant, de que nadie se hubiera atrevido a introducir la libertad en la ciencia, si antes no hubiera intervenido la ley moral y con ella la razón práctica, pues sólo gracias a éstas el concepto de libertad puede ser determinado: "El juzga, pues, que puede hacer algo, porque tiene conciencia de que debe hacerlo, y reconoce en sí mismo la libertad que sin la ley moral hubiese permanecido desconocida para él" ¹³⁹. Es a través de la ley como se nos revela la razón pura práctica. Tal ley ha de excluir de las máximas de la voluntad toda regla que repose, sea en la experiencia, sea en una

¹³⁸. Cfr. Loc. cit., p. 50; Ak., V, p. 30.

¹³⁹. Ibidem.

voluntad exterior. Esta ley además debe ser tal que no deje subsistir en ella más regla que la mera forma objetiva de una ley en general, de ahí su fórmula: "Obra de tal modo, que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal" ¹⁴⁰.

Esta ley aparece como un principio sintético a priori, y es válida para todos los seres racionales, adoptando en el caso del ser humano, como ya sabemos por la GMS, la forma de un imperativo categórico. El imperativo categórico es la forma que adopta el principio moral en los seres humanos y expresa la relación entre la voluntad finita y la ley moral. Y es que para una voluntad como la nuestra, que no siempre quiere según la ley, su relación con ella es la de sentirse obligada, es decir, "la relación de una voluntad semejante con esa ley es de dependencia bajo el nombre de obligación, que significa una compulsión aun cuando sólo ejercitada por la mera razón y su ley objetiva" ¹⁴¹. Sabemos ya qué clase de ley debe determinar la voluntad si realmente ha de ser considerada como libre, y se ha dicho que tal ley debe de hecho determinar la voluntad. El teorema III establece que la voluntad capaz de determinarse de este modo ha de ser una "voluntad libre", esto es, una voluntad autónoma. Efectivamente, si un ser racional actúa según un principio puramente formal, lo hace porque su voluntad es libre de toda determinación empírica: libertad en el sentido negativo. Pero como una voluntad ha de estar determinada por alguna ley, y no puede estarlo por una ley que le venga impuesta por algo externo, esto es, por una ley empírica o patológica, debe estarlo por una ley que la razón, como razón práctica, se dé a sí misma. La voluntad ha de ser libre, pues, en el sentido positivo, es decir, como auto-determinante. Como, por otro lado, la única ley que la razón puede darse a sí misma es la ley moral, la "autonomía" se convierte en el principio de todas las leyes morales:

¹⁴⁰. KpV, p. 50; Ak., V, p. 30.

¹⁴¹. Loc. cit., p.53; Ak., V, p. 32.

" En la independencia de toda materia de la ley (a saber, de un objeto deseado) y al mismo tiempo, sin embargo, en la determinación del albedrío por medio de la mera forma legisladora universal, de que una máxima tiene que ser capaz, consiste el principio único de la moralidad. Aquella independencia, empero, es libertad en sentido negativo, ésta propia legislación de la razón pura y, como tal, práctica, es libertad en sentido positivo. Así, pues, la ley moral no expresa más que la autonomía de la razón pura práctica, es decir, la libertad" ¹⁴².

II.2.2.- LA DOCTRINA DEL FAKTUM DE RAZÓN. LA FUNDAMENTACIÓN DE LA MORALIDAD EN LA "KpV"

a) La ley moral como "Faktum" de razón

En los primeros teoremas de la KpV quedó establecida la ley moral como el principio de la razón pura práctica y se constató igualmente la estrecha relación que guarda el concepto de ley y el de libertad. Hasta aquí no ha variado el planteamiento con respecto a lo dicho en la GMS. En la nota del prólogo de la KpV Kant expresa perfectamente esta relación diciendo que la libertad es la ratio esendi de la ley moral y que la ley moral es la ratio cognoscendi de la libertad: "Pues si la ley moral no estuviese, en nuestra razón, pensada anteriormente con claridad, no podríamos nunca considerarnos como autorizados para admitir algo así como lo que la libertad es (aun cuando ésta no se contradice). Pero si no hubiera libertad alguna, no podría de ningún modo encontrarse la ley moral en nosotros" ¹⁴³. Comenzamos, pues, a vislumbrar una manera diferente de plantear la relación entre estos dos conceptos fundamentales. Ahora es la ley moral lo primero que conocemos y la que nos permitirá llegar

¹⁴². Loc. cit., p. 54-55; Ak., V., p. 33.

¹⁴³. Loc. cit., p. 12; Ak., V, p. 4.

a la comprensión de la realidad de la libertad ¹⁴⁴. En la GMS era el concepto de libertad el que nos servía para justificar y dar razón de la realidad de la ley. En las primeras páginas de la KpV se nos dice, sin embargo, que la realidad del concepto de libertad quedará demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón pura práctica y que ésta es la única idea "cuya posibilidad a priori sabemos, sin penetrarla, sin embargo, porque ella es la condición de la ley moral, ley que nosotros sabemos" ¹⁴⁵. Como el sujeto no puede conocer por la experiencia su actividad libre, ni dispone tampoco de una intuición intelectual por la que el sujeto nouménico pudiera conocerse como libre, en la GMS Kant no vió más solución que establecer la libertad como un supuesto necesario de la actividad racional y desde allí mostrar la validez de la ley moral. Esa solución no le convenció por mucho tiempo, y en la KpV varía sustancialmente el punto de vista de la justificación del principio de la moralidad. Inmediatamente después de establecer la ley moral sostiene que a esta ley no se la puede inferir de datos antecedentes de la razón, por ejemplo, de la conciencia de la libertad, y que se nos impone como un "hecho de razón" (ein Faktum der Vernunft) y "no como un hecho empírico, sino el único hecho de la razón pura, la cual se anuncia por él como originariamente legisladora (sic volo, sic iubeo)" ¹⁴⁶. Todo parece indicar que con la expresión Faktum de razón se quiere indicar que la ley aparece ante nosotros como un dato; dato que no es deducido de verdades anteriormente establecidas, sino como un dato primario, como un

¹⁴⁴. "Así, pues, la ley moral, de la que nosotros tenemos conciencia inmediatamente (tan pronto como formulamos máximas de la voluntad), es la que se nos ofrece primeramente, y ya que la razón la presenta como un fundamento de determinación que ninguna condición sensible puede sobrepasar, más aún, enteramente independiente de esas condiciones, conduce precisamente al concepto de libertad". KpV, p.49; Ak., V, p. 29-30.

¹⁴⁵. KpV, p. 12; Ak., V, p. 4.

¹⁴⁶. KpV., p. 52; Ak., IV., p. 31. En varias ocasiones más se refiere Kant a la ley moral como un Faktum der Vernunft; Cfr. KrV, p. 14-15; Ak., V, p.6, KrV, p. 66; Ak., V, p. 42; KrV, p. 67; Ak., V, p. 43; KrV, p. 73; Ak., V, p. 47; KrV, 84, Ak., V, p. 55; KrV, p. 132; Ak., V, p. 91; KrV, 149; Ak., V, p. 104.

principio auténtico a partir del cual otros datos podrán ser deducidos, pero que él mismo no es sacado de ningún razonamiento.

Antes de adentrarnos en las implicaciones que esta consideración de la ley moral como Faktum de razón pueda tener en la justificación del principio de la moralidad y de la libertad, no podemos dejar de señalar que con esta expresión, Kant se refiere unas veces a la ley, otras veces lo que constituye el Faktum es la conciencia que tenemos de la ley y, por último, también se refiere con este término a la autonomía. Como ley moral y autonomía se identifican, el problema se reduciría a decidir si lo que constituye el Faktum de razón es la ley moral, o bien la conciencia que tenemos de ella ¹⁴⁷. En este sentido creemos que sólo si la ley, y no únicamente la conciencia que tenemos de ella, se presenta como un hecho, podremos justificar su validez ¹⁴⁸. Referirse, como hace aquí Kant, a la ley como un hecho, vendría a querer decir que realmente reconocemos la ley como obligándonos, esto es, que al pensar la obligación como perteneciéndonos somos conscientes de estar realmente obligados a actuar de determinada manera. De ahí que se nos diga que realmente conocemos qué es lo que debemos hacer para actuar moralmente, aunque ciertamente luego podemos no llevar a cabo la acción moralmente correcta. Como dice Allison, el objetivo principal de la KpV es demostrar que la razón pura es práctica y esto es lo que el Faktum de razón parece mostrar ¹⁴⁹. De este

¹⁴⁷. Beck, siguiendo los textos de la KpV en los que aparece el término Faktum de razón, establece seis caracterizaciones diferentes del mismo. Cree, sin embargo, que dichas caracterizaciones pueden agruparse en dos bloques: 1) la que identifica el hecho con la ley moral o libertad, es la caracterización objetiva; y 2) la que se identifica con la conciencia de la ley, es la caracterización subjetiva. Cfr. Beck, , A., O.C., pp. 166-69.

¹⁴⁸. En este sentido dice Carnois: "Si la conciencia de la ley moral accede a la dignidad de 'hecho de razón' es porque, en este caso, el contenido de la conciencia se presenta él mismo como un hecho de razón". Carnois, B., La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, ed. cit., p. 94.

¹⁴⁹. Cfr. Allison, O.C., p.233.

modo, puede decirse que constatar la existencia de la ley moral nos permite afirmar que la razón pura es práctica, y esto porque esta ley aparece como un principio adecuado de su uso. Y así dice Kant "si como razón pura, ella es realmente práctica, demuestra su propia realidad y la de sus conceptos por el hecho mismo y es en vano todo disputar contra la posibilidad de serlo" ¹⁵⁰.

La ley moral no supone ningún dato sensible empírico y contingente. Sabemos que este hecho es conocido por la razón exclusivamente y su realidad es para nosotros un dato a priori, un dato puro, comparable en el orden teórico no a los datos materiales de la intuición, sino a la existencia efectiva de los juicios sintéticos a priori de las matemáticas y la física. De este modo la conciencia de esta ley se nos presenta "como un hecho de razón, porque no se la puede inferir de datos antecedentes de la razón, por ejemplo, de la conciencia de la libertad (pues esta conciencia no nos es dada anteriormente), sino que se impone por sí misma a nosotros como proposición sintética a priori, la cual no está fundada en intuición alguna, ni pura, ni empírica" ¹⁵¹. La expresión "Faktum de razón" significará así que la certeza de la ley moral es una certeza inmediata, ni discursiva, ni intuitiva. Pero lo fáctico es lo empírico, lo que se da en las intuiciones empíricas, y no lo que procede de la razón. Así parece que Kant quiere acercar, en cierta manera, el hecho de razón al hecho empírico ¹⁵². Como este último, la ley moral es un dato inmediato, que nos impone su validez objetiva como tal hecho, aunque no sepamos por qué. Pero no es un hecho empírico, en tanto en cuanto no puede darse en ninguna experiencia, sino que como juicio de absoluta validez, es decir, apriori y necesario, sólo puede ser atribuido a la razón. La universalidad y necesidad de la ley moral son características que sólo puede poseer un principio objetivamente válido: "Podemos tener conciencia de leyes puras prácticas, del

¹⁵⁰. KpV., p. 11; Ak., V, 3.

¹⁵¹. KpV., p. 52; Ak., V, p. 31.

¹⁵². Cfr. Carnois, B., O.c., p. 75.

mismo modo como tenemos conciencia de principios puros teóricos, observando la necesidad con que la razón nos los prescribe y la separación de todas las condiciones empíricas, separación que la razón nos señala" ¹⁵³. Estos caracteres de la ley moral son los que confirman su validez objetiva presentándose como un dato primario que no se funda en ningún conocimiento ni práctico ni especulativo. La validez de la ley moral, y de los juicios morales particulares o leyes basadas en ella, estarían más cerca de la "Exposición Metafísica" del espacio y del tiempo que de la deducción de las categorías ¹⁵⁴. Y es que una deducción de la ley moral comparable a la deducción de las categorías debería mostrar cómo esa ley puede ser el fundamento de existencia de objetos. Ahora bien, esto es imposible en cuanto que equivale a explicar cómo la razón pura puede ser práctica y, dice Kant: "Toda penetración humana ha terminado, tan pronto como hemos llegado a las fuerzas fundamentales o facultades fundamentales" ¹⁵⁵.

Al establecer la ley moral como un Faktum de razón, la KpV afirma la validez tanto de las leyes morales, de tal manera que "no hay más que analizar el juicio que pronuncian los hombres sobre la conformidad a ley de sus acciones; y se encontrará siempre que, diga la inclinación lo que quiera, sin embargo, su razón, incorruptible y por sí misma obligada, compara la máxima de la voluntad en una acción, siempre con la voluntad pura, es decir, consigo misma, considerándose como práctica a priori" ¹⁵⁶. En la GMS la dialéctica natural ponía en duda la conciencia de la ley moral, pues allí la voluntad humana, en cuanto que afectada por las inclinaciones sensibles, se rebelaba contra una ley que quería suprimir la influencia de tales inclinaciones. La KpV ha llegado a establecer el principio de la moralidad, no

¹⁵³. KpV,—p. 49; Ak., V, p. 30.

¹⁵⁴. Cfr. Refl. 7201, Ak., XIX, pp. 275-276.

¹⁵⁵. KpV,—p. 73; Ak., V, pp. 46-47.

¹⁵⁶. KpV,—p. 52; Ak., V, p. 32.

partiendo de la conciencia moral ordinaria para desde ahí descubrir sus principios, sino realizando exclusivamente un análisis de los principios de la razón práctica. Tras este análisis ha descubierto que ningún principio material, basado en las inclinaciones, puede proporcionar un principio de validez universal y necesario. Sólo puede ser un principio de esta índole el imperativo categórico, que no hace concesión alguna a nuestra naturaleza sensible, ni tampoco hace referencia a condiciones empíricas. Una vez realizada la crítica de los principios materiales, no hay lugar para las pretensiones de la dialéctica natural. Ciertamente para una teoría moral heterónoma siempre quedará en duda la pureza de la ley moral, puesto que esa teoría presupone siempre un motor como motivo del obrar moral. Por el contrario, cuando la ley moral es expresión de la autonomía, la voluntad legisla para sí misma, independientemente de los intereses empíricos, siendo esta ley un producto de la razón pura práctica ¹⁵⁷.

b) La deducción de la libertad

La naturaleza del principio de la moralidad pone de manifiesto que la realidad objetiva de la ley no puede fundarse en otra cosa más que en ella misma; no necesita de ninguna deducción, es un dato primario, algo dado que no puede explicarse sino simplemente constatarlo. Precisamente por ser un hecho de razón del que tenemos conciencia a priori, aunque no se pudiera encontrar ningún ejemplo de ella en la experiencia, tendríamos que aceptarlo como apodícticamente cierto. Al presentarse como el

¹⁵⁷. "La crítica filosófica llevada a cabo en la segunda Crítica revela el carácter ilusorio de la dialéctica natural, restándole todo poder de seducción sobre la conciencia moral. Así, la idea de Faktum de la razón es resultado de la validez objetiva de la ley, dada en la conciencia, y de la imposibilidad, filosóficamente demostrada, de que las inclinaciones pueden menoscabar esa validez. La GMS, que creía en la posibilidad de una deducción de la ley moral y que no realiza una crítica expresa de los principios materiales antes de establecer el principio supremo, no podía apartar las dudas suscitadas por la dialéctica natural hasta que se produjera la esperada deducción". R, Rodríguez, O.C., p. 255.

único hecho de razón, su realidad objetiva "no puede ser demostrada por ninguna deducción, por ningún esfuerzo de la razón teórica, especulativa o apoyada empíricamente" ¹⁵⁸. Aunque la ley moral no necesita ninguna deducción porque su validez viene dada por su misma naturaleza, inmediatamente nos dice Kant que ese principio nos va a servir él mismo para la deducción del poder de la libertad:

" Algo distinto, empero, y enteramente paradójico, toma el lugar de esta deducción, en vano buscada, del principio moral, y es, a saber, que éste sirve inversamente él mismo de principio de la deducción de una facultad impenetrable que no puede demostrar ninguna experiencia, pero que la razón especulativa (para encontrar, entre sus ideas cosmológicas, lo incondicionado, según la causalidad propia de éste, y así no contradecirse a sí mismo), tuvo que aceptar, por lo menos, como posible, a saber, la de la libertad, de la cual la ley moral, que no necesita, ella, fundamentos que la justifiquen, demuestra no sólo la posibilidad, sino la realidad en los seres que reconocen esa ley como obligatoria para ellos" ¹⁵⁹.

En otros momentos Kant parece decirnos que esta deducción del poder de la libertad sirve ella misma también como credencial de la ley moral ¹⁶⁰. Habrá que preguntarse qué puede suponer esta deducción de la libertad. El establecimiento de la ley moral nos ha mostrado que la voluntad "debe" ser libre. La tarea de la deducción propuesta por Kant parece ser ahora la de decidir no sólo que la voluntad "debe" ser libre, cosa que afirma la existencia del Faktum de razón, sino que realmente "puede" serlo. Esto último exige que constatemos la existencia de un punto de vista práctico, la naturaleza suprasensible, en el que la ley moral pueda ser el principio que rige para los objetos de este nuevo orden, como las categorías del entendimiento puro, en el uso teórico, constituían las condiciones de posibilidad del

¹⁵⁸. KpV, p. 73; Ak., V, p. 47.

¹⁵⁹. Loc. cit., pp. 73-74; Ak., V, p. 47.

¹⁶⁰. Cfr. Loc. cit., p.74; Ak., V, p. 48.

conocimiento de los objetos de la naturaleza. Este mundo inteligible nos permitirá considerar los fenómenos que se dan en la experiencia como organizados según principios totalmente distintos a los del mecanicismo. Desde esta consideración, puede decirse que la ley moral nos sitúa ante la evidencia de una naturaleza suprasensible. La naturaleza sensible en los seres racionales es la existencia de los mismos bajo leyes empíricamente condicionadas, es decir, heteronomía de la voluntad. Y del mismo modo, la naturaleza suprasensible será la existencia de esos mismos seres según leyes independientes de toda condición empírica, esto es, leyes que pertenecen todas ellas a la autonomía de la razón pura práctica. La ley moral define así una naturaleza suprasensible, que es la representación de una unidad sistemática bajo leyes de la razón, de tal manera que "la ley de esta autonomía, empero, es la ley moral; la cual, por tanto, es la ley fundamental de una naturaleza suprasensible y de un mundo puro del entendimiento, cuya copia debe existir en el mundo de los sentidos, sin quebranto, empero, al mismo tiempo que las leyes de éste" ¹⁶¹.

Conviene además señalar que si no existiera más que la naturaleza sensible, no habría más que mecanicismo en la naturaleza; y si sólo existiera la naturaleza suprasensible, todo ocurriría según la ley de la autonomía de la voluntad. Ahora bien, si lo que se mantiene es que la naturaleza suprasensible es el fundamento y la base de la naturaleza sensible, entonces de lo que se trata es de que nuestras acciones, como productos de la libertad, pueden y deben confirmarse en la experiencia sensible, por eso "esta ley debe proporcionar al mundo de los sentidos, como naturaleza sensible (en lo que concierne a los seres racionales), la forma de un mundo del entendimiento, es decir, de una naturaleza suprasensible, sin romper, sin embargo, el mecanicismo de aquélla" ¹⁶². Parece claro que el punto de vista práctico no hace referencia a fenómenos distintos a los del

¹⁶¹. Loc. cit., p. 68; Ak., V, p. 43.

¹⁶². Ibidem.

punto de vista teórico; lo único que hace es referir aquéllos a sus fundamentos nouménicos. Estamos ante dos perspectivas distintas a la hora de encarar los mismos fenómenos, o bien estamos ante la perspectiva de lo que "es" (mundo sensible), o bien ante la de aquello que "debe ser" (mundo inteligible). Ahora los fenómenos son considerados como fundados en noumenos y sujetos a leyes nouménicas; no son apariencias que se ordenan bajo la ley de la causalidad mecánica, sino determinaciones de la voluntad bajo la ley de la autonomía de la razón pura que nos sitúa ante "la idea de una naturaleza no empíricamente dada, pero, sin embargo, posible por la libertad, por lo tanto, suprasensible, a la cual nosotros damos, por lo menos en la relación práctica, realidad objetiva, porque la consideramos como objeto de nuestra voluntad en cuanto seres puros racionales"¹⁶³.

De la misma manera que el conocimiento de los objetos del mundo físico exige las categorías del entendimiento como principios de la posibilidad de la experiencia, igualmente la ley moral es una ley a priori de la acción que debe presuponerse para dar razón de la experiencia moral. Esta ley pone ante nosotros la idea de un mundo puro del entendimiento, un mundo según leyes de la libertad. De tal manera que la libertad pertenece a los seres que reconocen la ley moral como obligatoria porque es la ley de la causalidad de los agentes libres. La libertad adquiere así un contenido positivo en el contexto práctico del que carecía en el uso teórico. Lo práctico añade al concepto de libertad trascendental, como independencia de los impulsos de la sensibilidad, la regla que determina la voluntad imponiendo a sus máximas la condición de una forma legisladora universal, y adquiriendo de este modo una significación independiente de las consideraciones teóricas. La ley moral, que no necesita de ninguna deducción, sirve para demostrar la realidad de la libertad, por eso dirá Kant en el Opus postumum que "la libertad

¹⁶³. KpV, p. 69; Ak., V, p. 44.

no puede demostrarse directamente" ¹⁶⁴. Efectivamente, la libertad, que en el uso teórico sólo aparecía como pensamiento problemático, aunque no contradictorio, adquiere ahora un contenido positivo, demuestra su realidad como condición de posibilidad de la ley moral, como su ratio essendi, y así, dice Rousset, se hace necesario admitir la libertad porque la ley práctica es real ¹⁶⁵. La primera Crítica era incapaz de establecer la realidad de una causalidad incondicionada y podía únicamente defender la posibilidad de pensarla, abriendo un vacío para ella en un mundo inteligible. En cambio, la razón práctica, por medio de la ley moral, determina lo que la razón especulativa había dejado indeterminado: la ley de la causalidad de un mundo inteligible, esto es, la causalidad por libertad. De este modo, como principio de la deducción de la libertad, la ley moral consigue "título de crédito" y "como una causalidad de la razón pura, es completamente suficiente, ya que la razón teórica se vió obligada a aceptar al menos la posibilidad de una libertad, para en lugar de toda justificación a priori, completar una necesidad de la razón" ¹⁶⁶.

Que el concepto de libertad trascendental quede determinado a través de una ley de la razón pura práctica no puede inducirnos a pensar que se ha producido un aumento de nuestro conocimiento teórico, esto es, que ahora podemos llegar a conocer lo que antes nos era inalcanzable. La realidad objetiva que la libertad logra como condición de posibilidad de la ley es sólo una realidad objetiva desde el punto de vista práctico ¹⁶⁷. De esta manera se pone de manifiesto también la unidad de la razón teórica y práctica. Si la razón práctica tiene principios originarios a priori, con los que están unidos de forma inseparable determinadas proposiciones teóricas que la razón especulativa no

¹⁶⁴. Q.P., p. 11; Ak., XXI, p. 19.

¹⁶⁵. Cfr. Rousset, B., La doctrine kantienne de l'objectivité J.Vrin, Paris, 1967, p. 534.

¹⁶⁶. KpV, p. 74; Ak., V, p. 48.

¹⁶⁷. Cfr. Loc. cit., p. 77; Ak., V, p. 50.

puede determinar, aunque sí pensarlas, entonces la razón pura puede ser práctica, como pone de manifiesto nuestra conciencia de la ley moral. Así se manifiesta la unidad de la razón teórica y práctica, ya que la ley moral proporciona algo que la razón teórica necesitaba pero que era incapaz de alcanzar: "Si la razón pura puede ser práctica y lo es realmente, como la conciencia de la ley moral lo manifiesta, entonces es siempre sólo una y la misma razón la que, sea en el aspecto teórico o en el práctico, juzga según principios a priori" ¹⁶⁸. Puesto que ha sido la ley moral la que nos ha autorizado a admitir la realidad de la libertad, Kant no duda en afirmar que nadie nunca se hubiera atrevido a introducir la libertad en la ciencia "si no hubiera intervenido la ley moral, y con ella la razón práctica y nos hubiera impuesto ese concepto" ¹⁶⁹. Como en la GMS también aquí se ha utilizado la noción de "mundo inteligible" en la deducción del poder de la libertad, pero como ha señalado Allison la argumentación es radicalmente distinta. Allí nuestra capacidad de razonar era la que nos permitía reconocernos como miembros de un mundo inteligible, lo que a la vez aseguraba nuestra libertad negativa (independencia) de la que se infería nuestra libertad positiva (autonomía). De este modo, en esta obra se empezaba con la libertad negativa y se afirmaba que la libertad positiva, la autonomía surgía de ella. Por el contrario, en la KpV es la autonomía la que supuestamente asegura nuestra existencia suprasensible o inteligible de la que se infiere nuestra libertad negativa. Frente a la GMS, en la segunda Crítica, el movimiento es justamente el contrario, se va de la libertad positiva, certificada a través del hecho de razón, a la libertad negativa: "A pesar de su inseparabilidad, Kant insiste en que es la ley moral la que es establecida directamente a través del hecho de

¹⁶⁸. KpV, pp. 170-171; Ak., V, p.121. Esta misma idea está ya presente en la GMS. Allí se nos dice que "para la crítica de una razón pura práctica exigiría yo, si ha de ser completa, poder presentar su unidad con la especulativa, en un principio común a ambas, porque al fin y al cabo no pueden ser más que una y la misma razón, que tiene que distinguirse sólo en la aplicación" GMS, p. 22; Ak., IV, p. 391.

¹⁶⁹. KpV, p. 50; Ak., V, p.30.

razón y la realidad de la libertad la que es "deducida" de ella"
 170.

Cabe todavía una pregunta, ¿si la libertad ha sido validada por la ley moral, que se presenta ante nosotros como un hecho, y puesto que la libertad es la ratio essendi de la ley moral, será también la libertad un hecho? En la Crítica del Juicio Kant nos dice que entre todas las ideas la libertad es la única cuyo objeto es un hecho y que así frente a las otras dos ideas, Dios y la inmortalidad, que deben ser consideradas como "cosas de fe", la libertad es la única que puede considerarse como scibilia, esto es, como hecho, pues es la única que prueba su realidad en la experiencia ¹⁷¹ ¿Compartirán, entonces, ley moral y libertad la misma clase de facticidad? Hasta aquí hemos analizado una serie de textos en los que la ley moral aceptada como un hecho de razón permitía la deducción de la libertad, con lo cual la primacía de la ley moral como hecho quedaba patente. Otros textos, sin embargo, pueden llevarnos a pensar que, dada la íntima relación existente entre ley moral y libertad, ambos conceptos comparten la misma facticidad y así dice Kant: "Ella (la analítica de la razón práctica) muestra al mismo tiempo que este hecho (ley moral) está inseparablemente enlazado con la conciencia de la libertad de la voluntad, más aún, que es idéntico con ella" ¹⁷². ¿Existen dos consideraciones distintas del status de la libertad en los textos de la KpV, de manera que

¹⁷⁰. Allison, H.E., O.C., p. 242.

¹⁷¹. "Pero, cosa muy notable, encuéntrase incluso una idea de la razón (que en sí no es capa de exposición alguna, y, por lo tanto, tampoco de prueba alguna teórica de su posibilidad) entre los hechos, y esta es la idea de la libertad, cuya realidad, como una especie particular de causalidad (cuyo concepto sería trascendente en el sentido teórico), se deja exponer por las leyes prácticas de la razón pura, y, conforme a ellas, en acciones reales, por tanto, en la experiencia. Es la única idea, entre todas las de la razón, cuyo objeto es un hecho y debe ser contado entre los scibilia". KU, & 91, p.399; Ak., V., p. 457. Más adelante trataremos este asunto detenidamente.

¹⁷². KpV, p. 66; Ak., V, p.42. ~~Cfr. KpV, p. 84; Ak., V, p. 55.~~

unas veces ella es concebida como un Faktum de razón y otras como deducida a partir del Faktum de razón? Realmente no cabe duda de que libertad y ley moral son dos conceptos que están íntimamente ligados, y recordemos que ya en la KrV se nos dijo que la libertad era el concepto clave de la moralidad. Sin embargo, después de lo dicho hasta aquí, creemos que no cabe dudar de la primacía de la ley moral, y que ésta perspectiva es bien defendida por Kant, y así nos dice que ella es "el único hecho de razón pura, la cual se anuncia por él como originariamente legisladora" ¹⁷³. En este sentido estamos de acuerdo con Carnois cuando mantiene que, aun cuando Kant diga que la libertad es un hecho, lo es, sin duda, por el estrecho vínculo que la une a la ley moral: "La facticidad de la ley se comunica a la libertad como por ósmosis, igual que la deducción de la libertad deviene indirectamente una deducción de la ley misma. Pero es siempre a través de la ley como alcanzamos la libertad" ¹⁷⁴.

Por otro lado, y a pesar de las afirmaciones de que la ley moral como Faktum de razón no necesita deducción alguna y que, en su lugar, sirve ese mismo principio como base para la demostración de la realidad de la libertad, en algún momento parece descubrirse una cierta inclinación a ver en esa demostración de la libertad una especie de credencial o justificación de la ley moral. Así se dice: "Esta especie de título de crédito de la ley moral, por el cual esta misma es afirmada, como un principio de la deducción de la libertad, como una causalidad de la razón pura, es completamente suficiente, ya que la razón teórica se vio obligada a aceptar al menos la posibilidad de una libertad, para en lugar de toda justificación a priori, completar una necesidad de la razón" ¹⁷⁵. El problema de la KpV es cómo puede la razón determinar a la voluntad: si puede hacerlo por ella misma o por medio del concurso de representaciones empíricas. Sabemos que ciertamente es posible que la razón determine a la voluntad,

¹⁷³. KpV, p. 52; Ak., V, p.31.

¹⁷⁴. Carnois, B., O.c., p. 106.

¹⁷⁵. KpV, p. 74; Ak., V, p. 48.

puesto que existe un principio, la ley moral, que funciona como ley de la naturaleza suprasensible. No podemos tener una intuición a priori de ese mundo, pero tampoco la necesitamos ya que de lo único de lo que se trata aquí es de decidir si el fundamento de determinación de las máximas de nuestra voluntad es empírico, o si es un concepto de la razón pura y de cómo podría ser esto último. Para realizar dicha tarea parece necesario empezar por las leyes prácticas y la realidad de las mismas, poniendo en lugar de la intuición el concepto de la libertad, o lo que es igual, el concepto de su existencia en el mundo inteligible: "Pues este concepto no significa nada más que eso, y esas leyes no son posibles más que en relación con la libertad de la voluntad, siendo, empero necesarias si se presupone la libertad, o, dicho a la inversa, la libertad es necesaria, porque aquellas leyes son necesarias como postulados prácticos" ¹⁷⁶.

Ahora bien, la deducción de este principio de la razón pura práctica, como principio de la posibilidad de la naturaleza suprasensible, se encuentra con más dificultades a la hora de su justificación que los principios del entendimiento puro teórico, las categorías. En el ámbito práctico nos encontramos con un principio, la ley moral, que nos dice que la buena voluntad es aquella que actúa de tal manera que es capaz de hacer de la máxima de su voluntad una ley universal. Se trata, por tanto, de un principio sintético a priori y por lo que respecta a la justificación de su validez objetiva no puede esperarse, dice explícitamente Kant, que ocurra como ocurría con los principios del entendimiento puro: "Pues éstos se referían a objetos de experiencia posible, es decir, a fenómenos, y se podía demostrar que sólo trayendo esos fenómenos bajo las categorías, en razón de aquellas leyes, pueden esos fenómenos ser conocidos como objetos de la experiencia, y, por consiguiente, que toda experiencia posible tiene que ser conforme a estas leyes. Pero una marcha semejante no puedo yo adoptarla en la deducción de la

¹⁷⁶. Loc. cit., p. 72; Ak., V, p. 46.

ley moral" ¹⁷⁷. Cuando nos enfrentamos con la deducción de la ley moral, no nos encontramos con intuiciones que han de ser referidas a conceptos, sino con una ley que nos es dada como un hecho de razón y lo que tratamos de encontrar es algo que haga un papel análogo al que hacía la intuición en el ámbito de lo teórico. Ese algo tendrá que ser algo puramente intelectual y deberá ser a priori porque de otra manera el juicio sintético no sería a priori. Debe, además, tener una justificación independiente, es decir, no debe ser producto del pensamiento que ha de justificar. Ese tercer término, que media entre el concepto de buena voluntad y el de una voluntad universalmente legisladora, que ocupa el lugar que antes ocupaba la intuición, es la libertad. La idea de libertad puede jugar ese papel porque el concepto positivo de libertad es la fuente de la idea de un mundo inteligible, de un sistema inteligible de la naturaleza bajo la autonomía de la razón pura práctica, que actúa como arquetipo del sistema sensible de la naturaleza ¹⁷⁸. De ese modo, la ley moral logra su credencial como ley de la posibilidad del sistema suprasensible de la naturaleza, de la misma manera que la ley de la causalidad natural lo es de la naturaleza sensible: "Esta especie de crédito de la ley moral, por el cual esta misma es afirmada, como un principio de la deducción de la libertad, como una causalidad de la razón pura, es completamente suficiente, ya que la razón teórica se vio obligada a aceptar al menos la posibilidad de una libertad, para en lugar de toda justificación a priori, completar una necesidad de la razón" ¹⁷⁹.

¹⁷⁷. ibidem.

¹⁷⁸. Cfr. Beck, O.c., p. 173.

¹⁷⁹. KpV, p. 74; Ak., V, p. 48. Según Beck, no debe sorprendernos que después de habérsenos dicho que la ley moral no necesitaba de ninguna deducción, se afirme ahora que la deducción de la libertad sirve de crédito a la ley moral. Si esto es posible, cree Beck, es debido a que la deducción no es una inferencia lineal y cada uno de los términos de la misma, ley moral y libertad, tienen una justificación independiente: "Dado que la idea de libertad fue requerida, pero no confirmada, por la razón teórica, al ser confirmada ahora a través del Faktum de razón, no hay peligro de conflicto. Hay, más bien, un apoyo mutuo, que sobrepasa con mucho el valor evidencial de la propia

II.2.3.- EL FUNDAMENTO DE DETERMINACIÓN SUBJETIVO DEL OBRAR
MORAL: EL SENTIMIENTO DE RESPETO

No cabe duda de que el valor moral de una acción reside en la determinación de la voluntad por la ley, puesto que la determinación de la voluntad por deseos o sentimientos hace que nuestras máximas sean hipotéticas y las acciones meramente heterónomas. En definitiva, se trata de reconocer que debemos actuar no de acuerdo a deseos o aversiones, sino que podemos actuar autónoma y moralmente. La pregunta inmediata es: ¿Qué puede impulsarnos a obrar de este modo? ¿Cómo la ley moral puede convertirse en motivo suficiente de determinación de nuestras acciones independientemente y contrariando nuestros otros intereses como seres sensiblemente afectados? Como dice Sullivan, Kant se pregunta "¿por qué alguien tiene interés en obrar por deber, esto es, moralmente, cuando esto le supone renunciar a su propia felicidad y bienestar? Puesto en términos del análisis kantiano sobre el razonamiento moral, ¿qué puede salvar la distancia entre la función cognitiva y conativa de la razón pura práctica? ¿Cómo puede nuestro razonamiento moral hacerse realmente práctico y motivarnos a actuar según sus exigencias?"¹⁸⁰. Como el hombre no puede actuar con ausencia total de deseos, parece necesario que haya un sentimiento junto a la moralidad humana. A este sentimiento Kant le llama "sentimiento moral", sentimiento que nunca ha de preceder a la representación de la ley, sino que sólo podrá seguirla. En definitiva, parece que la ley moral debe ser capaz de generar un sentimiento que pueda vencer aquellos sentimientos que la felicidad nos ofrece. Este sentimiento será el sentimiento de "respeto" (Achtung)

consistencia. La justificación independiente de la libertad -que necesita también la razón teórica- sirve como una credencial sistemática para la realidad de la razón pura práctica". Beck, L.W., O.C., p. 175.

¹⁸⁰. Sullivan, R.J., Kant's Moral Theory, Cambridge University Press, 1989, p. 131.

considerado como el único motor (Triebfeder) de la razón pura práctica ¹⁸¹. Por "motor" entiende Kant "el fundamento subjetivo de determinación de la voluntad de un ser cuya razón no es ya por su naturaleza necesariamente conforme a la ley objetiva" ¹⁸². Se trata, como ha indicado Beck, de un factor dinámico-conativo de la acción, el impulso real hacia la acción, frente al fundamento objetivo de determinación que sería la regla o principio que dirigiría la acción ¹⁸³. Ese fundamento de determinación subjetiva sólo es necesario para los hombres, no para la voluntad divina, que no necesita de motor alguno porque su razón es siempre totalmente conforme a la ley objetiva ¹⁸⁴. El motor sólo tiene sentido para seres finitos como nosotros, que estamos sensiblemente condicionados por deseos y necesidades, pero que somos también agentes libres, capaces no sólo de reconocer, sino de seguir los dictámenes de la moralidad. Nuestra finitud se caracteriza, sin embargo, porque no somos exclusivamente seres con necesidades y deseos, precisamente por eso podemos hacer un mal uso de nuestra libertad y no elegir aquello que objetivamente sería necesario hacer. Esto ocurre porque el hombre es un ser en el "que la constitución subjetiva de su albedrío no concuerda por sí misma con la ley objetiva de una razón práctica" ¹⁸⁵.

El motor de una voluntad humana no puede ser más que la ley moral, que resulta ser a la vez no sólo fundamento objetivo de determinación de la voluntad, sino también fundamento subjetivo,

¹⁸¹. Kant parece querer proponer una teoría de la sensibilidad moral, que juegue aquí el papel que la "Estética trascendental" jugaba en la KrV, y así señala la analogía de este tema con la "Estética". Cfr. KpV, p. 130-31; Ak., V, p. 90. Para un estudio más detenido de este tema. Cfr. Reath, Andrews, "Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclinations". En Kant-Studien 80 (1989), pp. 284-302.

¹⁸². KpV, p. 107; Ak., V, p. 72.

¹⁸³. Cfr. Beck, L. W., O.G., p. 126.

¹⁸⁴. Cfr. KpV, p. 108, 117, 121, 123; Ak., V, pp. 72. 79, 82, 84.

¹⁸⁵. KpV, pp. 117-18; Ak., V, p. 79.

esto es, móvil. Cómo es posible que una ley pueda ser fundamento de determinación de la voluntad es una cuestión irresoluble para nuestra razón, de la misma manera que lo es saber cómo es posible una voluntad libre. Únicamente será lícito intentar descubrir lo que esa ley, en cuanto que motor, puede producir en nuestro espíritu ¹⁸⁶. El motor moral al querer vencer las inclinaciones y deseos produce un daño, un efecto negativo sobre el sentimiento. Este efecto tiene que ser él mismo un sentimiento. De este modo, la ley moral produce, en primer lugar, un sentimiento de dolor al perjudicar nuestras inclinaciones. Aunque no destruye el amor de sí mismo (Selbstliebe), que es connatural al hombre y que legítimamente puede reclamar ciertas satisfacciones, le obliga a limitarse, de modo que "la razón pura práctica infiere al amor propio solamente daño, reduciéndolo sólo, como natural y vivo en nosotros aún antes de la ley moral, a la condición de concordar con esta ley; entonces es llamado amor propio racional" ¹⁸⁷. Por otro lado, la ley moral derrota la presunción (Eigendünkel), que es la tendencia del hombre a estimarse a sí mismo por encima de todo. Al debilitar la presunción oponiéndose a las inclinaciones, la ley moral nos lleva a experimentar a través de la derrota de la presunción, un sentimiento de otro tipo. Un sentimiento positivo que no es empírico y que puede ser conocido a priori: el respeto (Achtung): "El respeto hacia la ley moral es un sentimiento que está producido por un fundamento intelectual, y ese sentimiento es el único que nosotros podemos conocer enteramente a priori y cuya necesidad podemos penetrar" ¹⁸⁸.

¹⁸⁶. Cfr. KpV, p. 108; Ak., V, p. 72.

¹⁸⁷. Lec. cit., p. 109; Ak., V, p. 73.

¹⁸⁸. Mientras en la GMS, Kant decía que el respeto era la conciencia de un valor que demolía el amor de sí mismo; ahora distingue entre el amor a sí mismo (Eigenliebe) y la presunción (Eigendünkel) y mantiene que la conciencia de la ley produce un efecto distinto sobre cada uno de ellos. Por otro lado, al distinguir en la GMS entre el efecto negativo y el efecto positivo del sentimiento de respeto, Kant mantenía que el primero se parecía al temor y el segundo a la inclinación (Cfr. GMS, p. 40; Ak., IV, p. 401). Por otro lado, en la KpV dice algo que no dice en la GMS, y es que ambos aspectos pueden ser conocidos a

Tanto el "amor de sí mismo" como la "presunción" son dos clases de "egoísmo" (Selbstsucht). Este último, piensa Kant, ha de ser entendido como la suma total de las inclinaciones y su satisfacción se denomina felicidad. La presunción tiene su base en el "amor de sí mismo" y surge cuando éste se hace legislador y principio práctico incondicionado ¹⁸⁹. Para Allison esta relación entre el "amor de sí mismo" y la "presunción" explica a la vez la distinción en el status moral de estas dos actitudes y el efecto diferente que produce la conciencia de estar bajo la ley moral en cada una de ellas: "El amor de sí mismo no necesariamente entra en conflicto con la ley moral. Como tal, necesita sólo ser controlado o limitado, no eliminado. Y es que como propensión natural no puede ser eliminado. Kant expresa esto observando que la conciencia de estar bajo la ley moral sólo 'controla el egoísmo', transformándolo en el 'amor de sí mismo razonable', esto es, en una persecución racional del propio interés limitado por las restricciones moral. Por el contrario, en tanto que la presunción rechaza cualquier restricción sobre los requerimientos de la inclinación, tratando su satisfacción como un asunto de derecho o ley, está en conflicto directo con la ley moral. Consecuentemente, Kant insiste en que debe ser no sólo limitado o restringida, sino 'derribada' o incluso 'humillada'" ¹⁹⁰. Así pues, la presunción debe ser no sólo limitada, sino derrotada y esa derrota produce una sensación de "humillación" que es dolorosa. De este modo la ley moral, como fuente de humillación, es un "objeto de respeto" de donde deriva el aspecto positivo del respeto. Al derrotar la presunción,

priori como consecuencias necesarias de esta conciencia en agentes racionalmente afectados como nosotros (Cfr. KpV, pp. 117, 121; Ak., V, p. 79, p. 82).

¹⁸⁹. "Esta tendencia a hacer de sí mismo según los fundamentos subjetivos de determinación de su albedrío, el fundamento objetivo de determinación de la voluntad en general, puede llamarse el amor a sí mismo, el cual, cuando se hace legislador y principio práctico incondicionado, puede llamarse presunción". KpV, pp. 110-111; Ak., V, p. 74.

¹⁹⁰. Allison, H.E., O.C., p. 124

aumenta la capacidad de la voluntad de someterse a los dictámenes de la razón pura produciéndose una "estima" por la ley y un interés en obedecer sus dictámenes: "La representación de la ley moral quita al amor de sí mismo el influjo y a la presunción la ilusión, es disminuido el obstáculo de la razón pura práctica, y en el juicio de la razón es producida la representación de la superioridad de su ley objetiva, por encima de los impulsos de la sensibilidad" ¹⁹¹. De esta manera, la conciencia de la superioridad de la ley moral, al limitar las pretensiones de nuestra naturaleza sensible, produce un sentimiento de elevación de nuestra naturaleza racional y un sentimiento de autoaprobación que es la contrapartida al sentimiento negativo de dolor y humillación. Es nuestra propia razón legisladora la que nos invita a limitar las pretensiones de nuestra naturaleza sensible, es decir, nuestra conciencia de ser seres morales autónomos produce en nosotros un sentimiento de elevación de nuestra naturaleza suprasensible y de satisfacción hacia esa "elevada determinación" (höhere Bestimmung) ¹⁹².

En lo que tiene de positivo, el respeto deriva directamente de la ley moral, es decir, de la forma de una causalidad inteligible y sólo tiene que ver con la sensibilidad en cuanto que ejerce una disciplina sobre ella con el fin de someterla a sus dictámenes. El respeto, por tanto, está fundamentalmente relacionado con la libertad al poner de manifiesto la influencia y la eficacia de la ley moral en nosotros. Estamos ante un sentimiento que por su origen y su influencia es totalmente distinto a todos los otros sentimientos: es un "sentimiento moral". La ley moral como fundamento subjetivo de determinación de la voluntad, es decir, como motor para la acción "tiene influjo sobre la sensibilidad del sujeto y produce un sentimiento que fomenta el influjo de la ley sobre la voluntad. Aquí no precede en el sujeto sentimiento alguno que estuviera en armonía con la moralidad. Pues esto es imposible, porque todo sentimiento

¹⁹¹. KpV, p. 112-13; Ak., V, p. 75-76.

¹⁹². Cfr. Loc. cit., pp. 128-29; Ak., V, p. 88.

es sensible; el motor de la intención moral debe, empero, estar libre de toda condición sensible" ¹⁹³. Este sentimiento moral es subjetivo porque es condición necesaria para seres como nosotros que necesitan motores morales sensibles para sentirse moralmente obligados. Ahora bien, está claro que es diferente de los sentimientos patológicos porque no tiene su origen en fuentes empíricas y es producido exclusivamente por nuestra razón. Quizá a lo que más se acerca este sentimiento es a la "admiración", pues resulta ser el efecto subjetivo del reconocimiento de la fuerza de obligación que la ley moral ejerce sobre nosotros: "Aunque el respeto es, efectivamente, un sentimiento, no es uno de los recibidos mediante un influjo, sino uno espontáneamente oriundo de un concepto de la razón, y, por tanto, específicamente distinto de todos los sentimientos de la primera clase, que pueden reducirse a inclinación o miedo" ¹⁹⁴. Mientras en los sentimientos puramente patológicos nos representamos algo como bueno porque lo deseamos, en el sentimiento moral deseamos algo porque nos lo representamos como bueno ¹⁹⁵.

El sentimiento moral, el respeto, no sirve ni para juzgar las acciones ni para fundamentar la ley moral. Es únicamente el motor para hacer de esa ley la máxima de nuestra conducta, es decir, nuestra conciencia de la obligación se sirve de este sentimiento para tomar conciencia de la coerción que encierra la ley moral en nosotros. Por eso puede decirse que este sentimiento lo tenemos todos como seres morales que somos, y nuestro deber es cultivarlo y fortalecerlo ¹⁹⁶. Este sentimiento no puede llamarse "sentido moral", ya que esto supondría que tendríamos una determinada facultad teórica perceptiva capaz de reconocer

¹⁹³. Loc. cit., p. 112; Ak., V, p. 75.

¹⁹⁴. GMS, p. 40, nota; Ak., IV, P. 401, nota. Cfr. KpV, pp. 112-13; Ak., V, pp. 75-76.

¹⁹⁵. Cfr. GMS, p. 60; Ak., IV, 413 nota. Asimismo Cfr. loc cit., p. 132, Ak., V, p. 460, nota; MdS, pp. 224-25; Ak., VI, pp. 367-77.

¹⁹⁶. Cfr. MdS, p. 254; Ak., VI, p. 400.

lo bueno y lo malo: "Carecemos de un sentido especial para lo (moralmente) bueno y malo, igual que carecemos de un sentido semejante para la verdad, aunque a menudo nos expresemos de este modo; lo que hay es receptividad del libre arbitrio para ser movido por la razón pura práctica (y su ley), y a esto es a lo que denominamos sentimiento moral" ¹⁹⁷. El sentimiento de respeto por la ley es el único sentimiento moral verdadero ligado a la representación de la ley como mandato o coacción para todo ser racional finito. Este sentimiento, que se dirige exclusivamente a lo práctico y depende de la representación de la ley, debe ser considerado como fundamento subjetivo de nuestra actividad y como fundamento de las máximas de una forma de vivir conforme a la ley moral. Tal sentimiento produce en nosotros un interés que será un interés en la observancia de la ley, esto es, un interés de la razón práctica pura y libre de los sentidos, es decir, un interés moral; de la misma manera que el respeto, la capacidad de tomar tal interés en la ley, es el sentimiento moral ¹⁹⁸.

El respeto hacia la ley resulta ser, pues, la conciencia de la libre sumisión (freien Unterwerfung) de nuestra voluntad a la ley rechazando la coacción de las inclinaciones. La acción que se realiza según la ley moral se llama "deber", pues nosotros somos miembros legisladores de ese reino moral que hace posible nuestra libertad, pero somos también, al mismo tiempo, súbditos, no jefes de ese reino. Por eso en nuestro caso "deber y obligación son las únicas determinaciones que debemos dar a nuestra relación con la ley moral" ¹⁹⁹. Con esta consideración, piensa Kant, se trata de evitar no sólo el misticismo religioso, sino también el "misticismo moral", ya que no hay nada más peligroso que creer que hay acciones nobles, sublimes, heroicas, cuyo mérito sobrepasa el de las acciones cumplidas simplemente por deber. En

¹⁹⁷. MdS, p. 255; Ak., VI, p. 400. Cfr. loc. cit., p. 258; Ak., VI, 402-3.

¹⁹⁸. Cfr. KpV, pp. 117-18; Ak., V, pp. 79-80.

¹⁹⁹. Loc. cit., p. 121; Ak., V, p. 82.

este error han caído no sólo novelistas y educadores sentimentales, sino también filósofos como los estoicos que han apostado por el misticismo moral en lugar de por la sabia disciplina de las costumbres, que consiste en someter toda buena conducta humana a la disciplina del deber, y que no se pierde en soñadas perfecciones morales, poniendo a la presunción y al amor propio el límite de la humildad, es decir, del conocimiento de sí mismo:

" !Deber! Nombre sublime y grande, tú que no encierras nada amable que lleve consigo insinuante lisonja, sino que pides sumisión, sin amenazar, sin embargo, con nada que despierte aversión natural en el ánimo y lo asuste para mover la voluntad, tú que sólo exiges una ley que halla por sí misma acceso en el ánimo, y que se conquista, sin embargo, y aun contra nuestra voluntad, veneración por sí misma (aunque no siempre observancia); tú, ante quien todas las inclinaciones enmudecen, aun cuando en secreto obran contra ti, ¿cuál es el origen digno de ti? ¿Dónde se halla la raíz de tu noble ascendencia, que rechaza orgullosamente todo parentesco con las inclinaciones, esa raíz, de la cual es condición necesaria que proceda aquel valor que sólo los hombres pueden darse a sí misma?" ²⁰⁰.

La raíz de esa noble ascendencia del deber sólo puede estar en aquello que eleva al hombre por encima de sí mismo, y que le pone en relación con el mundo inteligible que sólo el entendimiento puede pensar, dominando el mundo de los sentidos y la existencia empíricamente determinable del hombre. Y eso que eleva al hombre por encima de sí mismo no puede ser más que la "personalidad" (Persönlichkeit), es decir, la libertad y la independencia del mecanismo de la naturaleza, siendo esta libertad la facultad de un ser que está sometido a las leyes de su propia razón, a leyes prácticas puras, esto es, "la persona, pues, como perteneciente al mundo de los sentidos, sometida a su propia personalidad, en cuanto pertenece al mismo mundo inteligible" ²⁰¹. En tanto en cuanto la ley moral es una ley de

²⁰⁰. Loc. cit., p. 126; Ak., V, p. 86.

²⁰¹. Loc. cit., p. 127; Ak., V, p. 87.

nuestra propia razón, cualquier violación del imperativo categórico es una violación de nuestra dignidad que exige tratar al hombre "nunca sólo como medio, sino como fin en sí mismo"²⁰². Esta condición descansa en propia personalidad de los seres racionales, pues ellos son los únicos que pueden ser fines en sí mismos. Igualmente el imperativo categórico nos ordena el "amor al prójimo" en la medida que el respeto hacia los otros limita nuestra propia autoestima por la dignidad de la humanidad en la persona de otro. Y así la máxima de amar al prójimo "es el deber de convertir en míos fines de otros (solamente en la medida en que no sean inmorales); el deber de respetar a mi prójimo está contenido en la máxima de no degradar a ningún otro hombre convirtiéndolo únicamente en medio para mis fines (no exigir que el otro deba rebajarse a sí mismo para entregarse a mi fin"²⁰³. El respeto por nosotros mismos y por los demás es así el fundamento subjetivamente necesario de determinación de nuestra voluntad y del cumplimiento de nuestros deberes²⁰⁴. La consideración del hombre como persona despierta respeto al poner ante nosotros la verdadera sublimidad de nuestra naturaleza. Por virtud de la ley moral descubrimos que tenemos una dignidad que nos hace sentir tanto a nosotros como a los demás la elevación de nuestra propia existencia suprasensible por encima de nuestra existencia sensible y de la dependencia de su naturaleza provocando respeto hacia su verdadera determinación:

" La humanidad en su persona es el objeto del respeto que él puede exigir a cualquier hombre, y del que él tampoco ha de privarse. Por tanto, el hombre puede y debe evaluarse según una medida tanto pequeña como grande, tras haberse considerado como ser sensible (según su naturaleza animal) o como ser inteligible (según su disposición moral). Puesto que no sólo ha de considerarse como persona en general, sino también como hombre, es decir, como persona

²⁰². Cfr. Loc. cit., p. 127; Ak., V, p. 87.

²⁰³. MdS, 319; Ak., VI, p. 450. Asimismo Cfr. KpV, pp 113-14; Ak., V, pp 76-78.

²⁰⁴. Cfr. MdS, p. 258, 277-78; Ak., VI, pp. 403, 419-20.

sometida a deberes que le impone su propia razón, su escaso valor como hombre animal no puede perjudicar a la conciencia de su dignidad como hombre racional y, atendiendo a esta última, no debe renunciar a la autoestima moral; es decir, no debe intentar alcanzar su fin, que es en sí mismo un deber, humillándose y de modo servil (animo servili), como si se tratara de un favor; no debe renunciar a su dignidad, sino mantener siempre en sí la conciencia de la sublimidad de su disposición moral, y esta autoestima es un deber del hombre hacia sí mismo" ²⁰⁵.

II.3. - SOBRE LAS LIMITACIONES DE LA VOLUNTAD HUMANA

II.3.1.- ANÁLISIS DE LOS CONCEPTOS DE "WILLE", "WILLKÜR" Y "GESINNUNG"

La voluntad humana es una voluntad pura que se impone a sí misma su propia ley como principio de su actuación, pero no una voluntad santa incapaz de adoptar una máxima contraria a la ley moral. La voluntad humana en tanto que está sometida también a móviles sensibles no siempre está determinada por la ley ²⁰⁶. De este modo, la ley moral adopta la forma de un imperativo como la única fórmula válida para expresar la relación entre las leyes objetivas del querer en general y la "imperfección" subjetiva de la voluntad humana ²⁰⁷. Esta última, en tanto que voluntad libre, es capaz de hallar en sí misma esa ley que la determina necesariamente, pero la obediencia a esa ley no es necesaria, sino contingente. La experiencia moral nos enseña que la voluntad humana puede libremente elegir cumplir o no la ley moral. Esta situación nos lleva, por un lado, a distinguir en el hombre dos formas de libertad: la "autonomía moral" y la "libertad del

²⁰⁵. ~~MdS, p. 299; Ak., VI, p. 435. Asimismo Cfr. KpV, pp. 128-29; Ak., V, p. 88.~~

²⁰⁶. Cfr. ~~KpV~~, p. 53; Ak., V, p. 32.

²⁰⁷. Cfr. ~~GMS~~, p. 61; Ak., IV, p. 419.

albedrío". Y también a analizar, por otro lado, dos conceptos: la "voluntad legisladora" (Wille) y el "libre arbitrio" (Willkür). A este respecto dice Carnois: "En el hombre la autonomía de la voluntad no es simplemente un dato, sino también el objeto de una elección; y es precisamente porque el ser humano tiene capacidad de elegir una máxima, que puede ser conforme o contraria a la ley, por lo que la autonomía representa para él un ideal a realizar. Por eso es necesario no confundir las dos formas de libertad que coexisten en el hombre. El acto por el cual la voluntad pura plantea la ley moral universal es distinto al acto por el cual la voluntad humana se conforma a la ley o la transgrede" ³.

a) La distinción Wille-Willkür y su relación con el tema de la libertad

En la MdS aparece explícitamente formulada la distinción entre Wille y Willkür. En el primero de los textos en el que se ocupa de esta problemática se establece una justificación general de la facultad de desear (Begehrungsvermögen), pasando a continuación a realizar un análisis de dicha facultad en lo que se refiere a seres racionales finitos como nosotros ⁴. La facultad de desear es entendida como la facultad "de ser, por medio de sus representaciones, causa de la realidad de los

³. Carnois, B., La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, ed. cit., p. 133. En la GMS el término Wille designa ambos conceptos. Sólo a partir de la KpV aparece el término Willkür para expresar la voluntad dotada de capacidad de elección y donde juega un papel más importante es, sin duda, en la Religión. Sobre las relaciones y las diferencias de sentido que en la terminología kantiana tienen estos dos términos, Cfr. Delbos, V., La philosophie pratique de Kant, ed. cit., p 351, nota 2.

⁴. Cfr. MdS, pp. 16-17; Ak., VI, pp. 213-14. Aquí Wille y Willkür aparecen como dos aspectos de la facultad de desear. En el segundo texto no aparecerá esta distinción porque lo que allí se pretende es aclarar la naturaleza de los fundamentos de la obligación. Cfr. MdS, p.33; Ak., VI, p. 226. Sin embargo, a pesar de esta diferencia, en los dos textos se mantiene la misma doctrina en relación a la problemática que nos ocupa.

objetos de esas representaciones" ⁵. Esta facultad, en tanto que se relaciona con la vida, no caracteriza sólo al hombre, sino que se encuentra también en el animal, por ello para que esta facultad se convierta en específicamente humana ha de intervenir el "albedrío" (Belieben). Así dice Kant "La facultad de desear según conceptos se llama facultad de hacer u omitir a su albedrío (Belieben), en la medida en que el fundamento de su determinación para la acción se encuentra en ella misma, y no en el objeto. En la medida en que esta facultad está unida a la conciencia de ser capaz de producir el objeto mediante la acción, se llama arbitrio (Willkür), pero si no está unida a ella, entonces su acto se llama deseo. La facultad de desear, cuyo fundamento interno de determinación -y, por tanto, el albedrío (Belieben) mismo- se encuentra en la razón del sujeto, se llama voluntad (Wille)" ⁶.

Puede decirse que Wille y Willkür se refieren respectivamente a las funciones "legislativa" y "ejecutiva" de la facultad de desear a la que también se refiere Kant con el término Wille. Este último término remite, por lo tanto, no sólo a la facultad de desear o voluntad, sino que expresa además una función de ésta ⁷. Desde esta perspectiva, la Wille, o la voluntad en su función legislativa, se equipara con la razón práctica. Ella proporciona las leyes que la Willkür confrontará como imperativos. Parece claro, aunque Kant no es explícito al respecto, que la Wille debe incluir tanto los imperativos categóricos como los hipotéticos, en tanto que ambos son reglas que gobiernan nuestra selección de las máximas y ambas, por lo tanto, son productos de la razón práctica. La Willkür, o la voluntad en su función ejecutiva, actúa, es decir, decide, elige bajo el gobierno de la Wille: "Por consiguiente, la voluntad (Wille) es la facultad de desear, considerada, no tanto en

⁵. KpV, pp.18-19; Ak., V, p. 11. Asimismo Cfr. KU, p. 193, nota; Ak., V XXIII nota, pp. 177; MdS, p.13; Ak., VI, p. 211.

⁶. MdS, p. 16; Ak., VI, p. 213.

⁷. Cfr. Beck, L.W., O.c., p. 200.

relación con la acción (como el arbitrio), sino más bien en relación con el fundamento de determinación del arbitrio (Willkür) a la acción; y no tiene ella misma propiamente ningún fundamento de determinación ante sí, sino que, en cuanto ella puede determinar el arbitrio, es la razón práctica misma" ⁸.

En la segunda de las formulaciones de la MdS Kant afirma que las "leyes" proceden de la Wille y las "máximas" de la Willkür ⁹. De la Willkür, acabamos de ver, proceden las máximas. Estas últimas son principios subjetivos de la acción que adopta el sujeto y de acuerdo a las cuales actúa ¹⁰. Así, dice Kant: "Las leyes proceden de la voluntad, las máximas del arbitrio. Este último es en el hombre un arbitrio libre; la voluntad, que no se refiere sino a la ley, no puede llamarse ni libre ni no libre, porque no se refiere a las acciones, sino inmediatamente a la legislación concerniente a las máximas de las acciones (por tanto, la razón práctica misma), de ahí que sea también absolutamente necesaria y no sea ella misma susceptible de coerción alguna. Por consiguiente, sólo podemos denominar libre al arbitrio" ¹¹. La libertad de la Willkür será la capacidad que ella tiene de adoptar leyes subjetivas de acción y de obrar en función de tales reglas. De este modo, puede decirse que es siempre la máxima la que determina la acción y la voluntad la que se determina a obrar. En efecto, la voluntad humana no está jamás inmediatamente determinada por el objeto y la representación de ese objeto, debe considerársela más bien como la capacidad de tomar una regla de la razón como causa determinante de la acción. Por esto, para que un objeto se convierta en móvil, en principio subjetivo de la acción, es preciso que ese móvil haya sido admitido previamente en la regla de acción de la voluntad: "La

⁸. MdS, p. 16; Ak., VI, p. 213.

⁹, Cfr. Loc. cit., p. 33; Ak., VI, p. 213.

¹⁰. Cfr. Loc. cit., p. 31; Ak., VI, p. 225. Asimismo Cfr. KpV 57-61; Ak., V, p. 35-37; GMS, p. 71; Ak., IV, p. 420, nota.

¹¹. MdS, p. 33; Ak., VI, p. 226.

libertad del albedrío es de una naturaleza tan particular que no puede verse determinada por ningún móvil sino en la medida en que el hombre ha hecho de éste su máxima (lo ha convertido en la regla general de su conducta)" ¹².

El hombre no está determinado a actuar por ningún móvil, sino que gracias a ese acto de libertad, hace que un determinado móvil se convierta en principio determinante de su acción. Esta es la diferencia fundamental entre el arbitrio animal y el arbitrio humano. Aquél está determinado por móviles sensibles, mientras que el arbitrio humano puede estar determinado por la razón pura y, por tanto, está afectado, pero no determinado por los impulsos ¹³. Queda claro que lo que caracteriza fundamentalmente al arbitrio humano es la capacidad de elegir no sólo entre móviles sensibles, sino entre los móviles sensibles y la razón, o lo que es igual, entre móviles sensibles y la ley moral: "La ley moral constituye, a juicio de la razón, un móvil por sí misma, y quien la toma por máxima es moralmente bueno" ¹⁴. Mientras que en el animal la determinación por móviles sensibles es una necesidad que le viene impuesta por su propia naturaleza, en el ser humano es posible la determinación por la razón, y esta posibilidad sólo se explica por la independencia del libre arbitrio humano con respecto a la sensibilidad: "La libertad del arbitrio es la independencia de su determinación por impulsos sensibles" ¹⁵. Estamos, dice Kant, ante el concepto negativo de la libertad de la Willkür, siendo el concepto positivo de la misma "la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica"

¹⁶.

¹². Rel., p. 40; Ak., VI, 23-24.

¹³. Cfr. MdS, p. 17; Ak., V, p. 213-14.

¹⁴. Rel., p. 40; AK, VI, p. 24.

¹⁵. MdS, p. 17; Ak., VI, p. 213.

¹⁶. Ibidem.

Como la afirmación de que la razón pura es práctica es idéntica a la que dice que la voluntad es autónoma, todo parece indicar que lo que aquí se está sugiriendo es identificar el concepto negativo de la libertad de la Willkür con la espontaneidad y el positivo con la autonomía. Para Allison tal interpretación no es posible por cuanto la autonomía sólo corresponde a la Wille (en sentido amplio), y la característica principal de la libertad de la Willkür es la espontaneidad: "Lo que Kant debería haber dicho es más bien que el concepto positivo de la libertad de la Willkür es su capacidad para actuar sobre los dictámenes de la razón pura o, lo que es igual, de la voluntad (Wille) pura. Decir esto es decir que tiene la capacidad de seleccionar sus máximas en virtud de su conformidad a la ley universal, esto es, precisamente, lo que requiere el imperativo categórico. En tanto en cuanto lo hace, la razón pura es práctica y la Wille en sentido amplio autónoma, pero el punto fundamental es que esto es el resultado de la espontaneidad de la Willkür ejercida de forma particular"¹⁷. En este sentido, L.W. Beck mantiene que la autonomía pertenece a la Wille y la espontaneidad a la Willkür, haciendo así corresponder los dos aspectos de la concepción de la libertad a las dos funciones de la voluntad¹⁸. Allison, sin embargo, ha matizado que sólo la Wille en sentido amplio (la totalidad de la facultad de desear) es autónoma, en tanto que la Wille en sentido estricto, como facultad legislativa, no es una ley para sí misma, sino para la Willkür. Así podría entenderse ese texto en el que se decía que la Wille (en sentido estricto) no puede ser ni libre ni no libre¹⁹, y entender igualmente que el libre arbitrio puede ser determinado en las acciones por la razón pura, pero también puede no estarlo²⁰. El libre arbitrio puede, pues, someterse a la ley admitiéndola en su máxima como móvil, esto es, puede elegir su máxima conforme al principio moral o bien puede elegir

¹⁷. Allison, H.E., Kant's Theory of Freedom, ed. cit., p. 132-33.

¹⁸. Cfr. Beck, L.W., O.c., pp. 199-200

¹⁹. Cfr. Allison, H.E., o.c., p. 132

²⁰. Cfr. MdS, p. 16-17; Ak., VI, p. 231-14

una máxima contraria al principio moral. Cuando la Willkür elige su máxima conforme al principio, la ley de la voluntad legisladora (Wille en sentido estricto) se convierte en la "ley del libre arbitrio": "La máxima de la observancia incondicionada de una ley que se impone al libre albedrío categóricamente, sin tomar en consideración ningún fin como fundamento (esto es, la máxima del deber), se ha de distinguir esencialmente, por su índole, de la máxima consistente en perseguir el fin que nos ha sido puesto por la naturaleza misma como motivo para cierto modo de obrar (fin que, en general, se denomina "felicidad"). Pues la primera es buena en sí misma, mientras que la segunda en modo alguno lo es, sino que puede ser muy mala en caso de colisión con el deber" ²¹.

Ahora bien, esa libertad humana de elegir conforme o contrariamente al principio moral pone claramente de manifiesto la diferencia entre el arbitrio animal, determinado totalmente por la sensibilidad, pero también la diferencia con la voluntad del ser divino, capaz. este último de determinarse únicamente siguiendo la ley de la razón. La peculiar constitución del arbitrio humano confirma la limitación de nuestra naturaleza, pues la elección supone que la hegemonía de la razón no es absoluta. La voluntad divina es plenamente libre porque está determinada necesariamente por la ley moral, su voluntad no puede ser mala, sino que concuerda necesariamente con la ley de la autonomía ²². Frente a esto, el ser humano puede ciertamente determinarse a obrar en virtud de la ley moral y realizar así la libertad de la voluntad legisladora, pero la autonomía de la voluntad no es más que una autonomía puramente humana, pues el acto por el que un sujeto se determina a obrar en virtud de la ley moral no es un acto necesario, sino contingente; es decir, el libre arbitrio humano no se determina necesariamente siguiendo el principio de la moralidad: "Propiamente, en relación con la legislación interna de la razón, la libertad es sólo una

²¹. Gemein, p. 15; Ak., VIII, p. 282.

²². Cfr. Rel., p. 64; Ak., V, p. 50, nota.

facultad; la posibilidad de apartarse de ella es una incapacidad"²³. Desde este punto de vista está claro que la capacidad del libre arbitrio humano de ser determinado por la razón pura, o lo que es igual, de conformarse a la ley moral, reside fundamentalmente en la independencia del libre arbitrio de su determinación por móviles sensibles. Este aspecto es el que define fundamentalmente la libertad del arbitrio humano, en tanto en cuanto la posibilidad contraria, la de no adoptar como máxima de actuación la ley moral, es definida por Kant como "incapacidad" (Unvermögen).

¿Supone esto que la acción no moral, en tanto que es definida aquí como incapacidad, no es concebible en términos de libertad? Reinhold cree que no hay libertad en el acto de desobediencia a la ley, en la medida en que Kant ha identificado la voluntad con la razón práctica y el concepto positivo de la libertad con la autonomía. Además Reinhold considera que la libertad es la capacidad de la razón para determinar la voluntad, lo que significaría, según sugiere este autor, que la distinción Wille-Willkür carece de fundamento, puesto que la Willkür libre, desde este punto de vista, queda reducida a la Wille. En contra de esta interpretación de Reinhold, Allison considera que la libertad de la Willkür debería ser entendida como un poder del agente para ser motivado por y desde el respeto a la ley, más que como un poder de la razón para imponerse a la ley y proporcionarle un sentimiento de respeto. En definitiva, sería la capacidad de la Willkür para actuar de acuerdo con los dictados de la Wille pura. Sin embargo, parece claro que la posesión de tal capacidad es perfectamente compatible con la imposibilidad de ponerla en práctica y Kant no lo niega, como tampoco niega que tal imposibilidad sea en sí misma una expresión de libertad. Desde este punto de vista, la afirmación que sería razonable mantener es que sólo un ser con capacidad para autodeterminarse sobre la base de fundamentos racionales puede ser concebido como un ser capaz de desviarse de los dictámenes de la razón. Sólo un ser con

²³. MdS, p. 34; Ak, VI, p. 227.

este tipo de libertad, libertad positiva, puede hacer un mal uso de la misma. Pero un mal uso de la libertad no significa ausencia de la misma, en tanto que sabemos que incluso las acciones heterónomas suponen la espontaneidad de la Willkür ²⁴.

Por otro lado, la libertad de la Willkür no puede ser entendida como libertad de indiferencia, y así: "La libertad del arbitrio no puede definirse como la facultad de elegir obrar a favor o en contra de la ley (libertas indifferentiae)" ²⁵. En este sentido, la libertad humana es "indeterminada" en cuanto que tiene capacidad para elegir, y puede elegir obrar a favor o en contra de la ley. Pero nuestra voluntad se determina siempre en función de motivos. El sujeto humano, por tanto, sólo puede obrar a favor o en contra de la ley, de tal manera que entre la intención mala y la intención buena no hay término medio. Si la ley moral no fuera un móvil del libre albedrío, el mal sería la ausencia de un móvil moral. Ahora bien, si existe un móvil moral, que es la ley moral, cuando el libre albedrío no concuerda con él sólo puede explicarse como consecuencia de una determinación contraria al libre arbitrio, esto es, por un libre arbitrio malo como móvil positivo: "Una acción moralmente indiferente (adiaphoron morale) sería una acción que supondría el simple resultado de unas leyes físicas, no guardando, por lo mismo, ninguna relación con la ley moral, entendida como ley de la libertad; pues una tal acción no es una obra (Factum), y con respecto a ella no caben o no son precisos ni el mandato, ni la prohibición, ni tampoco la permisión (o autorización legal)" ²⁶. Una acción moralmente indiferente es todo lo contrario a un acto libre y así la libertad del libre arbitrio no puede ser nunca una libertad de indiferencia. El libre arbitrio inteligible se determina a sí mismo y, por tanto, "la libertad jamás puede consistir en que el sujeto racional pueda elegir también en contra de su razón (legisladora); aunque la experiencia demuestre con demasiada

²⁴. Cfr. Allison, H.E., O.G., p. 135-36.

²⁵. Mds, p.33; Ak., VI, p. 226.

²⁶. Rel., p. 39, nota; Ak., VI, p. 23.

frecuencia que así ocurre (sin embargo, no podemos concebir la posibilidad de ello). Porque una cosa es admitir una proposición (de la experiencia); otra, convertirla en principio explicativo (del concepto de arbitrio libre) y en característica distintiva general (con respecto al arbitrio bruto s.servo): porque en el primer caso no afirmamos que la característica pertenezca necesariamente al concepto, lo cual es exigible, sin embargo, en el segundo caso" ²⁷. La capacidad de elegir puede expresar la libertad del libre arbitrio, pero no la constituye, no puede convertirse en principio explicativo, ni en característica distintiva general. La capacidad de elegir entre una acción u otra, entre un objeto u otro es, dice Kant, libertad fenoménica (libertad de indiferencia); pero la capacidad de elección de las máximas de nuestras acciones es lo que constituye la libertad nouménica, la libertad del libre arbitrio: "La libertad de arbitrio en vista de la elección de lo legal o ilegal es mera espontaneidad relativa: es libertas phaenomenon. La de la elección de máximas de las acciones es espontaneidad absoluta: libertas noumenon. Nunca se puede indicar un fundamento de esta última, (que explicase) por qué sucede algo ilegal" ²⁸.

b) El concepto de Gesinnung

La libertad del libre arbitrio no puede ser libertad de indiferencia ya que, como dice Kant, "tocante a la ley moral no puede haber nunca una actitud (Gesinnung) indiferente (que no sea ni buena ni mala)" ²⁹. Nos encontramos ante el tema de la Gesinnung, entendido como el problema del fundamento de los actos específicos de la Willkür. Este término se refiere a la actitud o intención de un sujeto que sirve de base y se refleja en las elecciones particulares: "La actitud (Gesinnung), esto es, el

²⁷. MdS, p. 34; Ak., VI, p. 226-27.

²⁸. O.P., p. 78; Ak., XXI, p. 470.

²⁹. Rel., p. 40; Ak., VI, p. 24.

primer principio subjetivo de la adopción de las máximas" ³⁰. Parece que la elección que lleva a cabo el hombre, la máxima que adopta, debe estar relacionada con la actitud o carácter del sujeto, que constituirá así el conjunto de intenciones, creencias, intereses, etc. del mismo. De otro modo no podría explicarse, ni tampoco se le podrían imputar al hombre la elección y la máxima que adopta. En definitiva, la noción de Gesinnung trataría de dar razón de la racionalidad de la elección y de la imputabilidad de la acción ³¹.

Esta actitud (Gesinnung), como el primer fundamento subjetivo de adopción de las máximas, es un modo de ser del libre arbitrio que tiene su fundamento en la libertad: "es un modo de ser del albedrío que es propio de éste por naturaleza (aunque en realidad esté fundado en al libertad" ³². Es la elección ética por excelencia, en tanto en cuanto la elección de esa máxima, la suprema, la más elevada, determina la elección de todas las otras máximas y, por ende, la totalidad de nuestras acciones en el mundo ³³. Estamos, pues, ante un "acto de libertad" absolutamente primero que determina todo el uso de nuestra libertad, y así puede decir Kant que el fundamento del mal, pero también del bien "no puede hallarse en ningún objeto que determine al albedrío por inclinación, ni en ningún instinto natural, sino sólo en una regla que el mismo albedrío se da para el uso de su libertad, esto es, en una máxima" ³⁴. Este primer principio subjetivo de la adopción de la máxima es "impenetrable" (unerforschlich), no hay modo de conocerlo, pues como acto de la libertad su fundamento no puede estar en un móvil de la naturaleza, sino que tiene que ser una máxima. Ahora bien, esta máxima debería ella

³⁰. Loc. cit., p. 41, Ak., VI, p. 25.

³¹. Cfr. O' Connor, D., " Good and Evil Disposition". En Kant-Studien 76 (1985), pp. 295-98.

³². Rel., p.41; Ak, VI, p. 26.

³³. Cfr. Loc. cit., p.46; Ak., VI, p. 31.

³⁴. Loc. cit., p. 37; Ak., VI, p. 21.

misma tener su fundamento en otra máxima, viéndose así necesariamente sometida a un proceso al infinito. De ahí que se tenga que concluir que la causa, el fundamento de la adopción de la máxima suprema, no podemos conocerlo: "El principio subjetivo de esa adopción, o la causa de la misma, no hay modo de conocerlos (pese a que no podamos evitar preguntarnos sobre ellos; pues, de otro modo, habría que alegar de nuevo una máxima en la que se admitiría esa actitud, la cual máxima debería tener, a su vez, su propio principio)" ³⁵.

El principio subjetivo de la elección de las máximas tampoco puede derivarse "de algún primer acto del albedrío realizado en el tiempo" ³⁶. Parece así que la elección suprema no puede estar sometida a las condiciones del tiempo, de la misma manera que no lo está la libertad. No puede ser pensada como un hecho que podría darse en la experiencia, como el primer eslabón de una cadena de condiciones temporales, sino únicamente como un "acto inteligible" que se sitúa fuera de la serie temporal ³⁷. La Gesinnung será el principio último e independiente del tiempo, gracias al cual nuestra voluntad elige entre el bien y el mal. Esta actitud, dice Kant, es una "manera de ser" (Beschaffenheit) ³⁸. Cuando se dice que el bien o el mal es innato, lo único que se quiere decir es que se ha elegido con anterioridad a toda manifestación de nuestra voluntad en el tiempo, lo que significa que el bien o el mal en el hombre son llamados innatos "sólo en el sentido de que fundamentan de antemano todo uso de la libertad dado en la experiencia (en los primeros años de la vida y remontándose hasta el nacimiento), con lo cual parecen tener lugar en el hombre junto con el nacimiento; no quiere decirse que

³⁵. Loc. cit., p. 41; Ak., VI, p. 25. Cfr. Loc. cit., p. 37, Ak., V, p. 21, nota.

³⁶. Cfr. Loc. cit., p. 41; Ak., VI, p. 25.

³⁷. Cfr. Carnois, B., O.e., pp.158-59.

³⁸. Cfr. Rel., 41; Ak., VI, p. 25.

el nacimiento sea precisamente causa de ellos" ³⁹. Por lo tanto, la inclinación al bien o al mal se dice que es "innata" no en el sentido de que sea involuntaria, pues en ambos casos el hombre es responsable de una u otra actitud, sino en el sentido de que la responsabilidad se desprende de la elección suprema operada por la voluntad humana en un acto original que está fuera del tiempo: "El considerar una u otra actitud como cosas innatas que nos vienen con la naturaleza no significa aquí tampoco que no las adquiera, con su acción, el hombre que las realiza, ni que éste deje de ser el autor de ellas; quiere decirse tan sólo que no se trata de un proceso que se realice en el tiempo (y que el hombre es siempre, desde su juventud, una u otra de ambas cosas)" ⁴⁰.

En este sentido, cuando se dice que la Gesinnung es un modo de ser del albedrío que es propio de éste "por naturaleza", la utilización del término "por naturaleza" necesita aquí de una aclaración, puesto que la filosofía kantiana nos tiene acostumbrados a entender la "naturaleza" como lo opuesto a la "libertad", esto es, lo que está sometido a la necesidad y a la determinación causal. Inmediatamente se nos advierte que "vamos a tener en cuenta que aquí por naturaleza del hombre entenderemos tan sólo el principio subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas), principio que antecede a toda acción que cae bajo los sentidos y que puede residir donde sea" ⁴¹. Este principio subjetivo debe ser siempre un acto de la libertad. Si no lo fuera no podría considerarse al hombre responsable del uso que hiciera de su albedrío, ni llamar al bien o al mal que hay en él, bien o mal moral. Parece que desde esta perspectiva el término "por naturaleza" expresaría la libertad propia de los seres racionales finitos, que tienen la capacidad de determinarse a obrar en función de una máxima suprema libremente elegida: "Por tanto, cuando decimos que el hombre es naturalmente bueno o que es malo por naturaleza, esto no

³⁹. Loc. cit., p. 38; Ak., VI, p. 22.

⁴⁰. Loc. cit., p. 40-41; Ak., VI, p. 25.

⁴¹. Loc. cit., p. 37; Ak., VI, p. 21.

significa más que lo siguiente: el hombre posee un primer principio (que escapa a nuestro examen) por el que acepta máximas buenas o malas (opuestas a la ley); lo cual hace como hombre en sentido universal y, por lo mismo, de un modo tal que expresa, con eso, el carácter propio de la especie humana" ⁴².

Kant distingue entre la "disposición" (Anlage) de la naturaleza humana al bien y la "propensión" (Hang) al mal. Esta última es obra nuestra y de ella se dice que es "el principio subjetivo de la posibilidad de una inclinación (de un apetito habitual, concupiscencia), en tanto que ésta es contingente para la humanidad en general" ⁴³. La propensión se distingue de las disposiciones naturales ya que estas últimas son originarias y "pertenecen a la posibilidad de la naturaleza humana" ⁴⁴. La primera de todas es la disposición a la "animalidad". El hombre, en cuanto que ser vivo, tiene una disposición que se puede llamar "amor físico de sí mismo" en el que no interviene para nada la razón y que le lleva mecánicamente a conservar su vida, a perpetuarse en su especie y, por último, a vivir en sociedad con los demás hombres. Además dice Kant que "con esta disposición tiene sin duda que ver toda clase de vicios (los cuales, sin embargo, no provienen de ella como de su raíz). Puede llamárselos vicios de la rudeza de la naturaleza y, cuando se desvían muchísimo del fin natural, reciben el nombre de vicios animales, cuales son los de la intemperancia, de la lujuria y de la salvaie anarquía(en las relaciones con los demás hombres)" ⁴⁵. La segunda disposición es la disposición a la "humanidad". El hombre no es sólo un ser vivo, sino que es un animal racional, lo que supone que posee la capacidad de poner la razón al servicio de las inclinaciones. En este sentido, la disposición a la humanidad le permite, por medio de la comparación y la reflexión, buscar la

⁴². Ibidem.

⁴³. Rel., p. 44; Ak., VI, p. 29.

⁴⁴. Loc. cit., 43; Ak., VI, p. 28.

⁴⁵. Loc. cit., p. 42; Ak., VI, 26-27.

satisfacción en el valor que otros le confieren y también en la superioridad sobre los demás. Los vicios relacionados con esta disposición serían "vicios de la civilización, y en el mayor grado de su malignidad (por cuanto entonces no son otra cosa que la idea de un máximo del mal, lo cual es algo que sobrepuja a la humanidad), por ejemplo tratándose de la envidia, de la ingratitude, de la alegría del mal ajeno, etc, se los llama vicios diabólicos" ⁴⁶. Por último se refiere Kant a la disposición a la "personalidad". Esta considera al hombre no sólo como animal racional, sino como ser moral capaz de sentir respeto por la ley moral considerada como móvil suficiente del libre arbitrio. La capacidad de determinarnos por el mero respeto de la ley moral no puede considerarse como el resultado de una disposición natural, puesto que ese sentimiento no tiene sentido más que por la libertad que le precede, pero también es verdad que no sería posible si no se relacionase con una disposición de esa clase. Esta disposición, por tanto, no sirve para fundar la ley, que se fundamenta por sí sola; interviene, eso sí, como condición subjetiva para que acojamos como móvil en nosotros el respeto por la ley: "A la simple idea de la ley moral, junto con el respeto por ésta que le va siempre unido, no puede llamársela la personalidad misma (la idea de la humanidad considerada de un modo absolutamente intelectual). Pero el motivo subjetivo de que en nuestras máximas acojamos ese respeto como móvil parece ser una añadidura hecha a la personalidad, por lo que merecería el nombre de una disposición de la misma" ⁴⁷.

La primera disposición no se funda en la razón, la segunda se refiere a la razón práctica pero sólo en el sentido de que la razón se pone al servicio de otros móviles. La tercera es la única que se funda en la razón práctica por sí misma, en tanto en cuanto que instituye por sí misma leyes incondicionales. Ahora bien, aunque como vimos, las dos primeras disposiciones pueden ser usadas de forma contraria a sus fines, todas ellas son buenas

⁴⁶. Loc. cit., p. 43; Ak., VI, p. 27.

⁴⁷. Ibidem.

no sólo en el sentido negativo, en cuanto que no son contradictorias con la ley moral, sino también en sentido positivo en cuanto que como "disposiciones al bien" promueven la realización de la ley moral ⁴⁸. Esto parece indicar que incluso las dos primeras disposiciones de la naturaleza humana son fuentes de obligación moral, lo que parece confirmarse en la MdS donde Kant afirma explícitamente que tenemos deberes para con nosotros mismos en tanto en cuanto somos considerados como seres animales y deberes para con nosotros mismos considerados como seres morales ⁴⁹. La inclusión de estas dos primeras disposiciones parece indicar ya una actitud más positiva hacia las inclinaciones en el momento de la redacción de la Religión donde dice que "las inclinaciones naturales, en sí mismas consideradas, son buenas, es decir, no tienen por qué ser desechadas, y no sólo resulta vano intento el querer extirparlas, sino que el conseguirlo sería incluso perjudicial y censurable; lo que debe hacerse con ellas es más bien subyugarlas para que no se destruyan unas a otras sino que, por el contrario, se armonicen en un todo que llamamos felicidad" ⁵⁰.

De esas tres disposiciones es la última, la disposición a la personalidad, la que hace del hombre un ser moral capaz de admitir en sus máximas el respeto a la ley como móvil de su actuación moral. Gracias a esta disposición somos seres morales capaces de hacer el bien o el mal, de ahí que ésta sea una disposición distinta a la anterior, la disposición a la humanidad. En definitiva, nuestro status de "persona" en sentido

⁴⁸. Cfr. Rel., pp. 43-44; Ak., VI, p. 28.

⁴⁹. Cfr. MdS., pp. 280-317; Ak., VI, 421-27. Sobre este tema, Cfr. Heller, A., "La 'primera' y la 'segunda' ética de Kant". En Crítica de la Ilustración, Península, Barcelona, 1984, pp. 80-88.

⁵⁰. Rel., p. 70; Ak., VI, p. 58. Esto no es lo que se decía en la GMS, allí se mantenía que las inclinaciones carecían de valor y que, por tanto, era mejor librarse de ellas. Cfr. GMS., p. 83; AK, IV, p. 428. Asimismo Cfr. KpV, p. 167; Ak., V, p. 118. Sobre este asunto Cfr. Heller, A., "La 'primera' y la 'segunda' ética de Kant". En Crítica de la Ilustración, Península, Barcelona, 1984, pp. 80-88.

absoluto no puede derivarse de nuestro status de animales racionales: "No puede considerarse la personalidad como ya contenida en el concepto de la humanidad, sino que se la debe necesariamente mirar como una disposición particular. Pues del hecho de que un ser posee razón no se sigue en modo alguno, al menos por lo que alcanzamos a ver, que ésta encierre una facultad de determinar máximas, de ostentar una legislación universal, ni que, por ende, esa razón sea práctica por ella misma" ⁵¹. Por otro lado, el hecho de que el hombre posea una "disposición natural" al bien no significa que de "hecho" lo sea, pues no lo será hasta que no haya acogido en su máxima la ley moral como móvil ⁵². El hombre es, por lo tanto, responsable de sus actos, pero no podemos juzgar por sus acciones si un hombre es bueno o malo. Para decir de un hombre que es malo deberíamos poder descubrir la intención que se halla en la base de las acciones que realiza. Pero no podemos llegar a estar seguros de que la acción mala que alguien realiza es la acción de un hombre malo, porque no podemos llegar a saber si esa acción mala procede de una máxima que es ella misma mala. Para afirmar con rotundidad que un hombre es malo sería necesario poder concluir a priori desde la acción mala a la máxima que le sirviera de fundamento, lo que resulta imposible, pues "la experiencia puede ciertamente mostrar acciones disconformes con la ley, e incluso (y esto es cosa de experiencia personal) acciones que lo son a conciencia; pero las máximas no se prestan a la observación, ni siquiera en uno mismo en todos los casos, con lo cual el juicio de que el autor de tales acciones es un hombre malo no puede fundarse con seguridad en la experiencia" ⁵³.

Cuando decimos que el hombre es naturalmente malo o bueno por naturaleza, estamos diciendo que posee un primer principio por el que acepta máximas buenas o malas y que de ese modo expresa un "carácter", entendido como modo de pensar ; es decir,

⁵¹. Rel., p. 41-42, nota; Ak., VI, p. 28, nota.

⁵². Cfr. loc. cit., p. 59; Ak., VI, p. 45, nota.

⁵³. Rel., p. 36; Ak., VI, p. 20.

expresa no lo que la naturaleza hace del hombre sino lo que éste hace de sí mismo ⁵⁴. El carácter es "aquella propiedad de la voluntad por virtud de la cual el sujeto se vincula a sí mismo a determinados principios prácticos que se ha prescrito inmutablemente por medio de su razón" ⁵⁵. Sólo conocemos nuestro carácter empírico sobre el que aplicamos nuestras imputaciones. Así consideramos malvados, en lo que concierne a su carácter, a los hombres que desde su niñez se les ha reprobado sus faltas y esto no sería posible si "nosotros no presupusiéramos que todo lo que se origina en su albedrío (como, sin duda, toda acción llevada a cabo premeditadamente), tiene como fundamento una libre causalidad que, desde la temprana juventud, expresa su carácter en sus fenómenos (las acciones)" ⁵⁶. Pero de las acciones realizadas (carácter empírico), que nos dan a conocer una conexión natural, no se puede concluir la condición perversa de la voluntad, ya que ésta es consecuencia de principios inmutables, en este caso malos, libremente elegidos (carácter inteligible). Así pues, el carácter empírico puede ser bueno, mientras que el carácter inteligible es malo, o al contrario ⁵⁷. La responsabilidad recae sobre el carácter inteligible al que pertenece la libertad. Las acciones que se realizan en el mundo están, sin embargo, determinadas por la elección que constituye el carácter inteligible, esto es, derivan necesariamente de ella: "En este aspecto, puede el ser racional decir con razón de toda acción contraria a la ley que él lleve a cabo, aun cuando como fenómeno esté en lo pasado suficientemente determinado y en ese respecto sea absolutamente necesaria, que él hubiera podido omitirla; pues ella, con todo lo pasado que la determina, pertenece a un único fenómeno de su carácter que él se ha proporcionado, y, según el cual, él, como causa independiente de toda sensibilidad, se imputa a sí mismo la causalidad de aquellos

⁵⁴. Cfr. Antropologie, p. 238; Ak., VII, p. 292.

⁵⁵. Ibidem.

⁵⁶. KpV, p. 143; Ak., V, p. 100.

⁵⁷. Cfr. Rel., p. 2; Ak., VI, p. 37.

fenómenos" ⁵⁸.

Parece que estamos ante una concepción en la que la responsabilidad moral presupone que las acciones están conectadas con nuestro carácter inteligible y que es precisamente ese carácter lo que nosotros elegimos ⁵⁹. La libertad, por tanto, estaría limitada a ese único acto inteligible en el que elegimos nuestro carácter, mientras que el resto de nuestras acciones estarían totalmente determinadas por esta elección. Tal punto de vista es el atribuido por Schopenhauer a Kant ⁶⁰. Esta lectura, sin embargo, no parece estar muy en consonancia con la consideración kantiana de la existencia de un progreso moral y de la posibilidad de una conversión radical. Sobre este punto nos resulta interesante el punto de vista de Allison. Para este autor la introducción del concepto de Gesinnung a partir de la segunda Crítica supone una profundización en el tema de la libertad y de la noción de carácter inteligible, siendo estos cambios correlativos con los cambios que supone la introducción del concepto de autonomía. Mientras que en la primera Crítica el carácter es entendido sólo como "ley de la causalidad" ⁶¹, en la Religión y también implícitamente en la KpV el carácter es entendido además como la máxima suprema de un agente en relación con la ley moral, es decir, en el sentido antropológico de un modo de pensar tal y como aparece en la Antropología. Ya en la KpV nos sugiere que la noción de una elección del carácter inteligible debe ser entendida como la adopción de principios inmutables ⁶². La misma consideración aparece en la Religión, todavía de forma más explícita. Aquí se nos dice que el

⁵⁸. KpV, p. 141; Ak., V, p. 98.

⁵⁹. Cfr. Loc. cit., p. 140, 142, 143; Ak., V, pp. 97-8, 99, 100.

⁶⁰. Schopenhauer, A., Los dos fundamentos de la ética. II.- El fundamento de la moral, Aguilar, México, 1965, § 10, pp. 102-4.

⁶¹. Cfr. KrV, A538/B566.

⁶². KpV, p. 143; Ak., V, pp. 90-100.

fundamento subjetivo último de la adopción de las máximas sólo puede ser él mismo una máxima, nunca un impulso sensible porque sería incompatible con la libertad ⁶³. La elección de la máxima suprema, que constituye nuestra Gesinnung, no puede ser entendida más que como una máxima que proporciona una orientación o dirección a la vida moral del sujeto considerado como un todo moral . De este modo se superan los problemas que planteaba la consideración de que a partir de la elección de la Gesinnung se está eligiendo un yo fenoménico o un carácter en el sentido de una naturaleza fija. En efecto, cuando Kant dice que "nos elegimos a nosotros mismos" no estaría diciendo que elegimos también la cadena causal de la que forma parte nuestro yo fenoménico. Kant está interesado más bien en el examen de la cualidad moral de la voluntad por la que debemos ser considerados como seres responsables y así dice: "Lo que en cuestión de moralidad el hombre es o ha de conseguir, ser bueno o acaso malo, es algo a lo que por sí mismo debe llegar o haber llegado. Ambas posibilidades han de ser efecto de su libre albedrío, pues de otro modo no podrían imputársele, y en consecuencia el hombre no podría ser ni bueno ni malo en sentido moral" ⁶⁴. Sólo en cuestión de moralidad, acaba de decir Kant, sólo en lo que se refiere a sus principios prácticos fundamentales, puede el hombre elegir por sí mismo a lo que debe llegar o haber llegado. De este modo, entendiendo la elección de la Gesinnung como la elección de una máxima suprema, de un "modo de pensar", podemos evitar la conclusión de que existe un sólo acto de libre. Así puede igualmente entenderse que Kant defiende la posibilidad de la conversión de los principios malos, puesto que esa conversión supondría un cambio de principios o de la máxima fundamental, no un cambio de nuestra naturaleza ⁶⁵.

⁶³. Rel., p. 37; Ak., VI, p. 21.

⁶⁴. Loc. cit., p. 59; Ak., VI, p. 44.

⁶⁵. Cfr. Allison, H.E., O.c., p. 141-43.

II.3.2.- VOLUNTAD HUMANA Y MAL RADICAL.

a) El mal radical: concepto, características y los distintos grados en la realización de la propensión al mal

En la primera parte de la Religión Kant comienza exponiendo dos interpretaciones sobre la marcha del mundo basadas ambas en la experiencia. En primer lugar, la interpretación pesimista que ve en el mal la corrupción de la naturaleza humana. Esta idea de que el mundo va mal es una idea vieja y defendida muy frecuentemente por las religiones: "Todas esas por igual hacen comenzar el mundo con algo bueno; con la edad dorada, con la vida en el paraíso o con una vida todavía más feliz en comunidad con seres celestes. Pero hacen también que esta felicidad se desvanezca pronto como un sueño y hablan, para nuestro consuelo, de una rápida caída en el mal (el mal moral, con el cual el mal físico ha ido siempre a la par): de modo que nosotros vivimos ahora (aunque este ahora es tan antiguo como la historia) en la última era; el último día y el fin del mundo nos está llamando ya a la puerta" ⁶⁶. Por otro lado, existe la interpretación contraria, defendida fundamentalmente por filósofos y pedagogos, para quienes el mundo progresa de lo malo hacia lo mejor lenta pero realmente. El hombre está hecho para perfeccionarse cada vez más existiendo en la naturaleza humana una predisposición en este sentido. Esta idea, en cuanto que propone un progreso moral y no sólo de la civilización, no puede fundarse en la experiencia en cuanto que es totalmente desmentida por la historia. En este sentido dice Kant: "posiblemente no pasa de ser una bondadosa hipótesis de los moralistas, desde Séneca hasta Rousseau, para estimularnos a cultivar sin desmayo el germen del bien que quizá hay en nosotros, supuesto que la naturaleza humana dé lugar a pensar en él" ⁶⁷. Entre estas dos ideas que pretenden basarse en la experiencia quizá haya otra que constituya el término medio, según la cual el hombre no sería ni bueno ni malo, esto es, sería

⁶⁶. Rel., p. 35-36; Ak., VI, p. 19.

⁶⁷. Loc. cit., p. 36; Ak., VI, p. 20.

tanto lo uno como lo otro, en parte bueno y en parte malo. Esto es lo que parece confirmar la experiencia. Ahora bien, la experiencia no puede decidir absolutamente nada a este respecto, en tanto en cuanto el principio del que derivan las acciones y que permite juzgarlas está fuera de la experiencia. En efecto, sabemos que no puede juzgarse a un hombre por sus acciones, sino sólo por sus máximas, y éstas no se dan en la experiencia: "La experiencia puede ciertamente mostrar acciones disconformes con la ley, e incluso (y esto es cosa de experiencia personal) acciones que lo son a conciencia; pero las máximas no se prestan a la observación, ni siquiera en uno mismo en todos los casos, con lo cual el juicio de que el autor de tales acciones es un hombre malo no puede fundarse con seguridad en la experiencia"⁶⁸. Igualmente Kant rechaza que, en lo referente a la doctrina de las costumbres, puedan admitirse términos medios en las acciones o caracteres humanos. A los partidarios de esa concepción del término medio se les llama "latitudinarios", si admiten que el hombre no es ni bueno ni malo, o "sincretistas" a los que admiten que el hombre es a la vez bueno y malo. "Rigoristas", por el contrario, se les llama a los que no admiten términos medios ni en lo que se refiere al carácter ni en lo que se refiere a las acciones morales. Consideran que a toda acción le son aplicables las categorías morales y que, igualmente, todo agente moral puede ser considerado como bueno o como malo. Es un elogio, dice Kant, ser considerado un rigorista moral, ya que si las dos primeras posiciones son sugeridas por la experiencia, la posición rigorista es requerida por la auténtica doctrina de las costumbres a la que no interesa "admitir términos medios, en cuanto sea factible, ni en las acciones (*adiaphora*) ni en los caracteres humanos; porque en ese tipo de ambigüedad todas las máximas corren el peligro de perder su precisión y consistencia. A los partidarios de esta postura tajante se los llama de ordinario (con un nombre que quiere ser un reproche, pero que en realidad constituye un elogio) rigoristas"⁶⁹.

⁶⁸. Loc. cit., pp. 36-37; Ak., VI, p. 20.

⁶⁹. Loc. cit., p. 38; Ak., VI, p. 22.

¿Dónde reside el mal? El punto de vista kantiano respecto al tema del mal excluye, de un lado, la idea que defiende que el mal tiene su raíz en nuestra naturaleza sensible, o en nuestras inclinaciones. Como ya vimos, las inclinaciones no son consideradas como malas siendo así que se las incluye entre nuestras disposiciones naturales. Ésas no pueden hacer referencia al mal en tanto que no somos responsables de ellas y por lo tanto no pueden ser el fundamento de algo de lo que ciertamente somos responsables, como es el caso del mal moral. Hay que rechazar igualmente la idea de que el principio del mal reside en "una perversión de la razón que legisla en el terreno moral" ⁷⁰. Resulta un contrasentido que un ser que obra libremente se deshaga de la ley que él se da a sí mismo, eso sería tanto como admitir una causa que actúa sin ley. En este sentido, parece que lo que Kant está manteniendo es que para ser bueno o malo es necesario reconocer la validez de la ley moral, pues un ser que careciese de tal reconocimiento y del sentimiento de respeto que conlleva no sería moralmente justificable. Tal ser habría que considerarlo como un desafortunado producto de la naturaleza en tanto que carecería de la característica definitoria de la personalidad ⁷¹.

Todo parece indicar que el fundamento de explicación del mal no puede estar en la sensibilidad, pues ésta no es suficiente para explicar el mal, haciendo de él un mero estado de animalidad. Tampoco puede estar en la razón que se emancipa de la ley, pues en tal caso estaríamos ante una "razón perversa" que haría del mal un estado diabólico, lo que supondría un "fundamento excesivo" de explicación del mal ⁷². Si ciertamente podemos, contando con las pruebas que nos da la experiencia, poner de manifiesto que de hecho el libre arbitrio se opone a la ley; la experiencia, sin embargo, nada puede decirnos sobre la naturaleza

⁷⁰. Loc. cit., p. 50; Ak., VI, p. 35.

⁷¹. Cfr. Wood, A., Kant's Moral Religion, Cornell University Press, Ithaca and London, 1970, pp. 210-15.

⁷². Cfr. Rel., p. 50; Ak., VI, p. 35.

de esta propensión al mal, ya que "esta índole, por cuanto concierne a una relación del libre albedrío (por consiguiente, a un ente tal cuyo concepto no es empírico) con la ley moral considerada como móvil (y cuyo concepto es asimismo puramente intelectual), debe más bien ser conocida a priori a partir del concepto de mal, en cuanto que es éste posible según las leyes de la libertad (de la obligación de la imputabilidad)" ⁷³.

La raíz del mal no está ni en la sensibilidad, ni en la razón. Por otro lado sabemos que no podemos suprimir en nosotros ni el móvil moral, ni tampoco los móviles que proceden de la sensibilidad o del amor propio en cuanto que están ligados a nuestras máximas. Por tanto, la raíz del mal sólo puede encontrarse en una tendencia del libre arbitrio a dar prioridad al móvil no moral, o al principio de la felicidad, incluso en aquellos casos en que entra en conflicto con los dictámenes de la moralidad:

"En consecuencia, lo único que hace malo al hombre (inclusive al mejor de los hombres) es el tergiversar el orden moral de los móviles al tratar de adoptarlos como máxima suya: en ésta da cabida simultáneamente a la ley moral y a la ley del amor de sí, cuando en realidad sabe muy bien que una no puede coexistir con la otra, sino que una de ambas debe subordinarse a la otra como a su condición suprema" ⁷⁴.

Como parece haber en la naturaleza humana una tendencia a llevar a cabo esa tergiversación del orden de los móviles morales, podrá decirse que existe en el hombre una propensión natural al mal. Se trata además de un "mal radical" ya que "corrompe el principio de todas las máximas" ⁷⁵. En este sentido, el mal es la máxima suprema que nos autoriza a desviarnos del cumplimiento de la ley aún reconociendo la validez de sus requerimientos. Y así en la raíz de las acciones moralmente malas

⁷³. Loc. cit., p. 51; Ak., VI, p. 35.

⁷⁴. Loc. cit., pp. 51-52; Ak., VI, p. 36.

⁷⁵. Ibidem.

hay que reconocer la actitud por la que el hombre adopta como máxima suprema de sus actuaciones la del amor de sí: "La proposición 'el hombre es malo' no puede significar, de acuerdo con lo precedente, otra cosa que esto: el hombre es consciente de la ley moral y, a pesar de ello, ha tomado como máxima suya el apartarse (ocasionalmente) de ella" ⁷⁶. La propensión al mal es una propensión moral en cuanto que pertenece al libre arbitrio del hombre como ser moral, y en este sentido el mal moral nos puede ser imputado en cuanto que es un acto de nuestra libertad. Además, la propensión al mal es universal o innata a toda la especie humana, pero no como si esta actitud pudiera ser derivada del concepto de su especie, pues en ese caso sería necesaria. Sin embargo se la puede suponer como subjetivamente necesaria en toda persona, incluso en la mejor ⁷⁷. Desde esta consideración, y como ha señalado Gómez Caffarena, tenemos una propensión innata a adoptar esta actitud, pues es la actitud que nos resulta más espontánea, ya que los motivos sensibles son más inmediatos para nosotros que la ley moral ⁷⁸. Esta propensión es contingente y ha de ser considerada como "moralmente mala" porque es obra del libre arbitrio y puede así sernos imputada. Esto no es incompatible con la universalidad del mal "siempre que el principio subjetivo supremo de todas las máximas no se halle, del modo que sea, en la urdimbre de la humanidad misma y, al propio tiempo, enraizado en ella; es por todo eso que a dicha propensión podemos llamarla una propensión natural al mal, y, dado que ésta habrá de ser siempre culpable, la denominaremos en la naturaleza humana un mal radical e innato (lo cual no impide que nos lo hayamos acarreado nosotros mismos)" ⁷⁹.

La propensión al mal es, por tanto, una falta originaria

⁷⁶. Rel., p. 47; Ak., VI, p. 32.

⁷⁷. Cfr. Loc. cit., pp.47-48; Ak., VI, p. 33.

⁷⁸. Gómez Caffarena, J., "Kant y la filosofía de la religión". En Dulce M^a Granja Castro (Coord.), Kant: de la Crítica a la filosofía de la religión, ed. cit., p. 201.

⁷⁹. Rel., p. 48; Ak., VI, p. 32.

(peccatum originarium) en cuanto que como obra del libre arbitrio se origina en la razón y se produce fuera del tiempo: "es una acción inteligible, sólo cognoscible por la razón sin ninguna condición temporal" ⁸⁰. Ahora bien, Kant nos dice a continuación que la propia experiencia nos muestra la realidad del mal, que en todo tiempo y en cualquier forma de vida podemos observar la inclinación al mal de los hombres: "A la vista de la multitud de elocuentes ejemplos que la experiencia nos muestra en las acciones de los hombres, podemos ahorrarnos una prueba formal de que esa perversa propensión se halla bien enraizada en la persona" ⁸¹. Delbos señala que hay una contradicción en el pensamiento kantiano. Antes había condenado toda tentativa de definir la propensión al mal por los caracteres empíricos de nuestros actos, esto es, había dicho que no se podía concluir desde la experiencia de las acciones contrarias a la ley que el hombre que las realizaba era realmente malo ⁸². Ahora, sin embargo, este texto parece afirmar la realidad universal del mal. No cabe duda de que la experiencia es insuficiente a este respecto pues el mal reside en el ámbito de lo inteligible. Pero si la experiencia muestra que existe universalidad en las acciones malas, dice Herrero, entonces resulta posible la afirmación real del mal universal: "La conclusión de la afirmación real del mal universal puede efectuarse. Puede, porque ella ciertamente no se impone y de ella nunca tendremos evidencia, pero tampoco aparece como contradicción o como 'opción filosófica injustificable'" ⁸³. De este modo, el mal no puede concebirse como transmitido hereditariamente de generación en generación por una herencia de nuestros padres. La idea de falta hereditaria es contradictoria con la libertad que el mal supone y con la responsabilidad que cada uno debe tener. Sólo nos puede ser imputado el mal si ha sido libremente querido por nosotros:

⁸⁰ Loc. cit., p. 47; Ak, VI, p. 31.

⁸¹. Loc. cit., p. 48; Ak., VI, p. 33.

⁸². Cfr. Delbos, V., O.C., p. 498.

⁸³. Herrero, , F.J., Religión e historia en Kant, Gredos, Madrid, 1975, p. 115.

"Resulta, pues, una contradicción el buscar a los actos libres como tales un origen temporal (como se hace con los efectos naturales), y por tanto lo es también el buscárselo a la índole moral del hombre considerada como contingente, pues ésta es tanto como el fundamento del uso de la libertad, el cual (lo mismo que el principio de determinación del libre albedrío en general) ha de buscarse en la esfera racional" ⁸⁴.

Siendo como es un acto de la libertad, el mal moral resulta "incomprensible" para nosotros, y es que "sólo los acontecimientos que se producen siguiendo el mecanismo de la naturaleza son explicables" ⁸⁵. La elección de la máxima suprema es un "hecho inteligible" y no puede darse en la experiencia que "no puede descubrir nunca la raíz del mal en la máxima suprema del libre albedrío relativa a la ley, la cual máxima, en su calidad de hecho inteligible, precede a toda experiencia" ⁸⁶. Por tanto, puede decirse que la propensión al mal como hecho inteligible es un acción que nosotros realizamos y que, sin embargo, escapa a nuestra comprensión: "Acercas del motivo por el cual el mal ha corrompido en nosotros precisamente la máxima suprema, pese a ser esto nuestra propia acción no podemos hacer precisión de causa alguna, como tampoco podemos hacerla tratándose de una propiedad fundamental de nuestra naturaleza" ⁸⁷. No deja de ser sorprendente que exista en nosotros dicha propensión al mal cuando ciertamente nuestra disposición natural es una disposición al bien. Pero como nos resulta imposible remontarnos más allá del fundamento subjetivo de nuestras máximas, no podemos explicar por qué el mal está en nosotros, de ahí que "en cuanto al origen racional de esa propensión al mal, nada podemos averiguar, porque es algo que ha de suponerse en

⁸⁴. Rel., p. 55; Ak., VI, p. 40. En este sentido, asimismo Cfr. Anfang, p.76; Ak., VIII, p. 123.

⁸⁵. MdS, p. 153; K, VI, p. 321, nota

⁸⁶. Rel., p. 54; Ak., VI, p. 39, nota.

⁸⁷. Loc. cit., p. 47; Ak., VI, p. 32.

nosotros" ⁸⁸.

En cuanto que se reconoce que la propensión al mal nos resulta incomprensible, la única forma de representárnosla es entenderla como una "caída". En este sentido, piensa Kant que su explicación puede concordar con la explicación bíblica, si esta última es debidamente entendida. Para la Escritura el mal no tiene tampoco su origen en una inclinación básica que tuviera el hombre, pues en ese caso no podría ser el mal un acto de nuestra libertad. El mal procede del pecado, es decir, de la transgresión de la ley moral en tanto que considerada como mandato divino. Antes del pecado la condición del hombre era el "estado de inocencia". En cuanto que el hombre no es un ser puro, sino que está sometido a las inclinaciones, la ley moral no podía imponérsele más que como "prohibición". En vez de obedecer a la ley, considerándola como un móvil suficiente de su obrar moral, el hombre buscó otros móviles que no podían ser más que relativamente buenos, pretendiendo determinarse por ellos a la hora de cumplir el deber, y no llegando a actuar por el deber mismo. Empezó a poner en duda el rigor del mandamiento moral y a desvirtuar la obediencia a ese mandamiento convirtiéndola en mera obediencia condicionada, como medio al servicio del principio del amor a sí mismo. Dando así preponderancia a los móviles sensibles sobre el móvil moral, el hombre acabó por pecar. Esto, dice Kant, es lo que nosotros hacemos todos los días y por eso se dice que "todos hemos pecado en Adán" ⁸⁹. La Biblia quiere explicarnos la naturaleza y el origen del mal diciéndonos que el mal tiene como principio el pecado, y que el acto por el que éste fue realizado es anterior a nuestro nacimiento, y lo relaciona así con el primer hombre. Presenta, pues, el origen del mal como producido al comienzo del mundo, no por el hombre, sino por un espíritu anterior a él y de rango superior a él: "Con lo cual se nos hace inexplicable el primer comienzo de todo mal en general, mientras que se nos presenta al hombre como habiendo caído en el mal por

⁸⁸. Loc. cit., p. 58; Ak., VI, p. 43.

⁸⁹. Cfr. Loc. cit. p. 57; Ak., VI, p. 42.

vía de seducción: por lo tanto no radicalmente corrompido (incluso en lo que respecta a su disposición primigenia al bien), sino como siendo todavía capaz de poder mejorarse, al revés de lo que sucede con un espíritu seductor, esto es, un tipo de ser en quien no cabe aducir, como circunstancia atenuante de su culpa, la tentación de la carne; y en consecuencia se deja al hombre, que aun con su corazón corrompido sigue conservando no obstante una buena voluntad, la esperanza de un retorno a ese bien del que se apartó" ⁹⁰.

El mal radical, en cuanto que corrompe el principio de todas las máximas, y dado su carácter de propensión natural, no puede ser "destruido" (vertilgen); ahora bien esa propensión podrá, sin embargo, ser "superada" (überwiegen), puesto que se da en el hombre en tanto que ser que obra libremente ⁹¹. Ahora bien, pueden distinguirse tres grados en la realización de la propensión original al mal, que Kant identifica con un mal corazón: fragilidad, impureza y maldad o perversidad.

La "fragilidad" (fragilitas) o "debilidad del corazón" en la observancia de las máximas supone la incapacidad de seguir en la práctica las máximas buenas que en principio se habían adoptado, y pone de manifiesto la "fragilidad" de nuestra naturaleza. Kant encuentra su expresión en la lamentación de un apóstol: "La voluntad la tengo ciertamente, pero me falta el ponerla en obra" ⁹². En segundo lugar, ~~está la "impureza" (impuritas, improbitas)~~ del corazón humano que supone que la voluntad, en vez de escoger como máxima del libre albedrío la ley moral, recurre a otros móviles para determinarse a obrar. En definitiva, supone la

⁹⁰. ~~Loc. cit.~~ p. 58-59; Ak., VI, p. 44. Seis años antes de este texto, en el prefacio del Probable inicio de la historia humana, este fragmento bíblico era interpretado de otra manera. No se trataba ya de una caída, sino del paso doloroso de la animalidad a la racionalidad. Aquí el mal era relativo, estaba al comienzo de la historia y debía transformarse en bien por medio de los sufrimientos y la lucha de los hombres.

⁹¹. Cfr. Loc. cit., p. 52; Ak., VI, p. 37.

⁹². Loc. cit., p. 45; Ak., VI, p. 30.

mezcla de móviles morales y no morales, o mejor, la necesidad de un incentivo extra-moral a la hora de hacer lo que dicta el deber: "La impureza consiste en que actos relativos al deber no son realizados puramente por el deber" ⁹³. Por último, la "maldad" (vitiosistas, pravitas) es la propensión a adoptar máximas malas. A ella se refiere igualmente con los términos "corrupción" o "perversidad" del corazón. Ahora bien, Kant rechaza que la voluntad humana sea una voluntad diabólica en el sentido de que adopte como máxima "el mal en cuanto mal como móvil" ⁹⁴. La maldad supone el abandono del móvil moral en favor de la inclinación, lo que supone trastocar el orden moral en lo que se refiere a los móviles del libre arbitrio incluso cuando la conducta del agente siga conformándose a la ley; de este modo la "perversidad del corazón" "trastoca el orden moral con respecto a los móviles de un libre albedrío y, pese a que esto no excluye la posibilidad de actos (legales) buenos con respecto a la ley, es causa, sin embargo, de que se corrompa en su raíz el modo de enfocar las cosas (lo cual afecta a la actitud moral), y es por eso que se tiene al hombre por malo" ⁹⁵.

Por otro lado, y en relación a estos tres grados de la propensión al mal, Kant señala que mientras los dos primeros pueden ser considerados como una falta impremeditada (culpa), en su tercer grado estamos ante una falta premeditada (dolus malus) "que hace que uno se engañe respecto a sus propias buenas o malas intenciones, y que no se intranquilice a causa de su intención cuando sus actos no concluyen en el mal -en el que podrían muy bien parar de acuerdo con sus máximas- sino que más bien se considere justificado ante la ley" ⁹⁶. Ciertamente, si entendemos que la propensión al mal consiste en la subversión del orden de subordinación de los móviles que el hombre acoge en sus máximas,

⁹³. Ibidem.

⁹⁴. Rel. p. 52; Ak., VI, p. 37.

⁹⁵. Loc. cit., p. 45; Ak., VI, p. 30.

⁹⁶. Loc. cit. p. 53; Ak., VI, p. 38.

parecería que sólo el tercer grado, el de la maldad o corrupción del corazón humano, se correspondería con la propensión al mal propiamente dicha. ¿Además, cómo podemos considerar los dos primeros grados como "faltas impremeditadas" y conciliar esto con la libertad? Allison considera que los tres grados de mal aquí descritos deben ser considerados como tres grados en la subordinación del móvil moral al móvil de la felicidad o del egoísmo, y afirma que la premeditación de la que Kant explícitamente habla en relación a la "perversidad del corazón" está también presente en los otros dos grados en cuanto que es un elemento esencial en la propensión al mal ⁹⁷.

Otra cuestión es cómo es posible que Kant describa la inclinación al mal antes de haber establecido su realidad. Mientras que Bruch ha señalado que estamos ante un artificio que consiste en describir la inclinación al mal antes de haber establecido su realidad y su origen ⁹⁸, para Carnois lo que Kant está haciendo aquí es describir primero un dato de la conciencia antes de establecer su realidad efectiva en el hombre. Este mismo método ya fue utilizado por él anteriormente, concretamente en la GMS. Allí antes de establecer la validez objetiva del concepto de deber, analizó ese concepto tal y como se lo presentaba la conciencia moral ordinaria. En esta ocasión, igualmente, antes de afirmar la existencia del mal en el hombre, Kant intenta describir cómo ve la conciencia humana esa propensión al mal. De tal manera que los tres grados de la propensión nos indicarían los distintos aspectos bajo los que se presenta a nuestra conciencia la propensión al mal, sin pretender descubrir su raíz más profunda. Ciertamente, el análisis descriptivo nos va indicando ya que la esencia del mal estará en la maldad del corazón, en la subordinación del móvil moral a los móviles egoístas, pero quizá, piensa Carnois, la conciencia capte mejor propensión al mal donde se da la colisión entre estos dos tipos

⁹⁷. Cfr. Allison, H.E., O.C., p. 159.

⁹⁸. Cfr. Bruch, J.L., La philosophie religieuse de Kant, Aubier, Paris, 1968, p. 68.

de móviles: "Así, igual que la buena voluntad no se revela con claridad a la conciencia ordinaria más que cuando entra en lucha con las inclinaciones, igualmente la propensión al mal no se presenta a la conciencia tal como es en sí misma mientras las inclinaciones no entran en conflicto con la ley moral" ⁹⁹.

Nos queda aún por considerar la afirmación de que un mal corazón "no resulta incompatible con una voluntad generalmente buena" ¹⁰⁰. Se trata de averiguar cómo en el hombre puede coexistir una propensión al mal, un corazón impuro, con una voluntad buena. Quizá la clave de esta situación esté en el contraste entre un "corazón malo" y una "buena voluntad" que es "generalmente buena", oponiéndose ésta a una voluntad que fuese "completamente buena". Además Kant insiste en recordarnos que aunque la propensión al mal no puede ser "destruida" por las fuerzas humanas, sí podrá ser "superada", dado que se encuentra en el hombre como ser que obra libremente ¹⁰¹. Esto parece indicar que las acciones no morales aparecen como excepciones a la ley que es siempre reconocida como válida, incluso cuando se la infringe y así dice F. J. Herrero: "Aunque el hombre haya pervertido su corazón, la libertad continúa siendo la espontaneidad absoluta que obra según la causalidad de la ley moral. Sólo por ésta podemos saber que el mal escogido se opone radicalmente al bien y que el hombre debe absolutamente realizarse en el bien" ¹⁰². Además sabemos que en el hombre permanece una disposición a la personalidad, que no le puede ser extirpada, en tanto que un germen de bondad permanece siempre en el peor de los pecadores ¹⁰³. Es en este sentido que Kant puede rechazar la idea de una voluntad diabólica, que realizara el mal por el mal mismo, y puede igualmente aludir a la posibilidad de "conversión" para el

⁹⁹. Carnois, B., O.c., p. 167.

¹⁰⁰. Rel. p. 52; Ak., VI, p. 37.

¹⁰¹. Ibidem.

¹⁰². Herrero, F. J., O.c., p. 118

¹⁰³. Cfr. Rel., p. 42-3; Ak., VI, p. 28.

corazón malo, es decir, al "restablecimiento de la primitiva disposición al bien".

b) La posibilidad de la conversión

El hombre debe ser capaz de restablecer su primitiva disposición al bien, y porque esta restitución es obra de su voluntad es por lo que tendrá un carácter moral. En efecto, Kant mantiene que lo que sea moralmente un hombre, bueno o malo, es algo a lo que ha llegado "por sí mismo", en cuanto que ambas posibilidades son fruto de su libre albedrío; en otro caso, el hombre no sería responsable de ellas, y no podría considerársele bueno o malo en sentido moral. Sin embargo, del hecho de que el hombre posea una disposición al bien no puede concluirse que el hombre sea "de hecho" ya bueno, para ello tiene que haber adoptado como máxima los móviles contenidos en esa disposición al bien. Se trata entonces de explicar cómo siendo malo, el hombre puede volverse bueno, cómo puede destruirse en él el mal, y convertirse en un hombre bueno. Se trata de explicar "¿cómo puede un mal árbol dar buenos frutos?" ¹⁰⁴.

Aunque no se comprenda cómo se ha producido la caída desde el bien al mal y tampoco se comprenda el acto de la conversión: ¿es acaso imposible que este acto tenga lugar? Lo que parece claro es que para que se produzca el restablecimiento de nuestra primitiva disposición es necesario que se haya conservado en nosotros un germen del bien que no haya sido destruido o corrompido. El mal no supone la destrucción de la ley, sino la tergiversación del orden verdadero de los móviles, esto es, la subordinación de la ley al principio del amor de sí. Si la existencia del mal en nosotros no supone que hayamos perdido el móvil moral, se tratará de restituirlo en toda su pureza: "Ese restablecimiento no es otra cosa, pues, que la restauración de la pureza de esa ley moral como principio supremo de todas

¹⁰⁴. Loc. cit., p. 59; Ak., VI, p. 45.

nuestras máximas; según lo cual dicha ley, no unida a otros móviles ni, menos aún, subordinada a ellos (las inclinaciones) como a condiciones suyas, sino en toda su pureza, debe ser adoptada en nuestras máximas como móvil de por sí suficiente de la determinación del albedrío" ¹⁰⁵.

La conversión no puede ser comprendida como una "reforma" paulatina por la que el hombre se decide a realizar actos conforme al deber y considera ya esta costumbre virtud. Este tipo de conducta sólo posee valor legal y no concierne más que al carácter empírico del hombre en cuanto que supone un cambio de costumbres, pero no un cambio de corazón. Para ser moralmente bueno se hace necesario ser virtuoso en lo que se refiere al carácter inteligible. La conversión, el restablecimiento del principio del bien, se produce como una "revolución" (Revolution) que ha de operarse en la interioridad del hombre:

"El hecho de que alguien llegue a ser no sólo un hombre bueno legalmente, sino un hombre bueno moralmente (un hombre que sea del agrado de Dios), es decir, virtuoso por lo que respecta al carácter inteligible (virtus Noumenon) -un hombre que cuando sabe que algo es un deber no necesita otro móvil que no sea esta idea del deber-, es algo que no se consigue con una lenta reforma al tiempo que el fondo de las máximas permanece impuro, sino sólo con una revolución en la interioridad del hombre (esto es, pasando a la máxima de la santidad del deber); y puede llegar a ser un hombre nuevo sólo mediante una especie de re-nacimiento, algo así como con una nueva creación (Evangelio de San Juan, III, 5; Cfr. I Moisés, I, 2) y un cambio de corazón" ¹⁰⁶.

Esta revolución en la interioridad del hombre consiste en introducir la santidad en las máximas, lo que supone el cumplimiento del deber por el deber mismo. Pero introducir la santidad en la máxima no supone todavía ser santo, ya que "entre

¹⁰⁵. Loc. cit., p. 61; Ak., VI, p. 46.

¹⁰⁶. Loc. cit. p. 62; Ak., VI, p. 47.

la máxima y el acto hay todavía un gran trecho" ¹⁰⁷. Cuando el hombre adopta la santidad en su máxima se convierte en un ser dispuesto al bien, pero en lo que respecta a su vida natural no puede manifestar esta disposición nueva más que como un progreso paulatino hacia lo mejor: "Al hombre le es necesaria -y posible también, por consiguiente- una revolución por lo que respecta a su modo de pensar, y sólo una reforma paulatina por lo que toca a su modo de ser (el cual crea dificultades a aquél)" ¹⁰⁸. En este sentido, para aquél que puede penetrar en el fondo de todas las máximas del albedrío, esto es, para Dios, capaz de captar en una mirada única la infinitud de este progreso, este hombre es realmente bueno, y por eso cabe considerar este cambio como una revolución, pero para el juicio de los hombres dicho cambio sólo puede ser visto como un esfuerzo continuado hacia lo mejor, como una reforma progresiva de la propensión al mal ¹⁰⁹.

Por tanto, para Kant a formación moral debe tener como objetivo la conversión de la actitud mental y el establecimiento de un carácter, y no el mejoramiento exclusivo de las costumbres. La forma de cultivar esta disposición al bien no puede conformarse con enseñar a admirar actos virtuosos. Hay algo en nuestra alma que cuando lo vemos no puede dejar de provocar el asombro legítimo y enaltecedor en nosotros, este algo es la "originaria disposición moral que hay en nosotros". Lo inefable de esta disposición, que delata su origen divino, provoca un entusiasmo en nuestra alma, preparándola para los sacrificios que pueda imponerle el respeto al deber. La formación moral debe avivar el sentimiento de sublimidad de nuestra índole moral, pues dicho sentimiento actuará contra la propensión al mal, restaurando así la pureza de nuestra disposición al bien ¹¹⁰.

¹⁰⁷. Ibidem.

¹⁰⁸. Rel. p. 62; Ak., VI, pp. 47-48.

¹⁰⁹. Cfr. Ibidem.

¹¹⁰. Cfr. Rel., pp. 64-65; Ak., VI, p.p. 49-50.

Como sabemos, de la predisposición al mal no puede, sin embargo, concluirse la imposibilidad de la regeneración. Esta última sólo puede ser obra de la libertad, aunque puede ciertamente admitirse la ayuda divina para asegurarla y compensar así la insuficiencia de nuestro poder: "Lo que el hombre tiene que ser por destino (a saber, según la ley sagrada), es preciso que pueda llegar a serlo, y si no lo puede naturalmente por sus propias fuerzas, le estará permitido tener la esperanza de conseguirlo por medio de la colaboración exterior divina" ¹¹¹. Pero Kant no duda en recordarnos que el hombre debe contribuir con todas sus fuerzas a poner de su parte todo lo que pueda para hacerse mejor, es decir, debe esforzarse y llegar a ser digno de la ayuda divina y sólo así: "puede esperar que lo que no ha estado en su mano hacer será completado con la ayuda de lo Alto" ¹¹². La razón, indolente por naturaleza en cuestiones morales, invoca a veces ideas religiosas que presentan la regeneración como un efecto de la gracia. Es el caso de las religiones de simple culto, en las que el hombre piensa que Dios puede hacerle feliz eternamente, simplemente por el hecho de dirigirse a Él pidiéndole tal cosa y sin esforzarse en mejorar moralmente. Ahora bien, la razón filosófica sólo puede estar de acuerdo con la "religión moral", que mantiene que el hombre ha de esforzarse él mismo todo lo que pueda por llegar a ser un hombre cada vez mejor, y en este caso la ayuda divina será aceptada exclusivamente como ayuda a la buena voluntad. En este sentido, no le interesará tanto al hombre saber en qué consiste exactamente esa posible ayuda, sino saber "qué es lo que ha de hacer cada cual para merecer esa ayuda" ¹¹³. Puesto que el recurso a la ayuda divina resulta problemático, parece posible confiar en que nosotros mismos seremos capaces de realizar nuestra renovación moral y, por tanto, sólo nos cabrá esperar que lo que no está en nuestro poder se complete con la ayuda divina. En cualquier caso, la conversión al bien es obra de nuestro libre albedrío y debe sernos imputada:

¹¹¹. SF, pp.55-56; Ak., VII, pp. 43-44.

¹¹². Rel., p. 66; Ak., VI, p. 52.

¹¹³. Ibidem.

"En el caso de que para llegar a ser bueno o mejor se requiera además una cooperación sobrenatural, consistirá ésta únicamente en una aminoración de los obstáculos o será también un auxilio positivo; sin embargo, debe antes el hombre merecer recibirlo y aceptar esta asistencia (lo cual no es decir poco), esto es, hacer de un aumento de fuerzas su máxima, condición indispensable para que el bien le sea imputado y se le llegue a tener por una persona buena" ¹¹⁴

¹¹⁴. Rel., p. 59; Ak., VI, p. 44.

III.- MORALIDAD Y FELICIDAD: HACIA LA REALIZACIÓN DEL BIEN SUPREMO

Como hemos visto, la vida moral supone la lucha contra la debilidad de nuestra voluntad, es decir, contra la tendencia a subordinar las exigencias de nuestra naturaleza sensible a los dictámenes de la moralidad y así dice Kant: "En la configuración moral de la congénita disposición ética al bien no podemos partir de una inocencia connatural nuestra, sino que debemos comenzar por suponer una malicia del albedrío que lo lleva a adoptar sus máximas de un modo contrario a la originaria disposición moral, y, dado que la tendencia a ello es inextirpable, hemos de empezar por combatirla sin tregua ni descanso" ¹. En cuanto que esta tendencia es inextirpable no podemos alcanzar la santidad; pero sí llegar a ser "virtuosos", esto es, a luchar contra esta tendencia logrando una subordinación correcta de los móviles. La santidad consiste en que la ley sola, sin mezcla de propósitos extraídos de la sensibilidad, se convierte en móvil de la acción. Como máximo grado de perfección moral sólo les resulta posible alcanzarla a seres que son exclusivamente racionales, como Dios; para nosotros, seres finitos y dotados no sólo de un yo inteligible sino también sensibles, la santidad es inalcanzable. Sin embargo tenemos el deber de esforzarnos en conseguirla, siendo así que ese esfuerzo por alcanzar la santidad constituye la forma esencial de vida virtuosa. De este modo, en la definición de virtud no sólo aparece la necesidad de confrontarla con la santidad, sino que aparece además la idea de que ella supone una auto-coacción basada en principios morales: "La virtud es la fuerza de la máxima del hombre en el cumplimiento de su deber... La virtud no es únicamente una autocoacción (pues en tal caso una inclinación natural podría intentar someter a las otras), sino también una coacción según un principio de la libertad interna, por tanto, mediante la mera representación de

¹. *Rel*, p. 65; *Ak.*, VI, p. 51.

su deber según la ley formal del mismo" ².

La virtud supone valor, fortaleza moral de la voluntad para controlar las inclinaciones y actuar a favor del cumplimiento del deber ³. Esa fortaleza moral sólo puede medirse por la magnitud de los obstáculos que el hombre genera en sí mismo por las inclinaciones. Encadena así la idea de "coacción" moral, o si preferimos, la de "autocoacción" o "autocontrol" basada en un principio de la libertad interna, es decir, en un principio libremente adoptado por el individuo. No se trata, por lo tanto, de la autocoacción basada en consideraciones puramente prudenciales, habilidad, ni tampoco de la producida por el hábito adquirido durante largo tiempo ⁴. Kant no duda tampoco en distinguir entre la fortaleza real de carácter o autocoacción y la mera capacidad para ello. Esta última la poseen todos los seres racionales en cuanto que todos ellos están dotados de autonomía moral. La fortaleza real de la voluntad ha de ser conseguida potenciando el móvil moral no sólo mediante la contemplación de la dignidad de la ley moral en nosotros, sino también, y claramente, mediante el ejercicio ⁵. Si la virtud requiere asumir principios morales correctos, consistirá esencialmente en una "intención" (Gesinnung) o una "manera de pensar" (Denkungsart) que internaliza dichos principios. Por tanto, teniendo en cuenta no sólo nuestra finitud, sino también nuestra debilidad moral, esto es, la existencia de la predisposición al mal en nosotros, el logro de la virtud exigirá no sólo una reforma en nuestro comportamiento, sino también, y

². MdS, p. 248; Ak., VI, p. 394.

³. Cfr. Loc. cit., p. 230; Ak., VI, p. 380. Asimismo Cfr., KpV, p. 54; Ak., V, p. 33. Cfr., MdS, p. 262; Ak., VI, p. 405. Como vimos, este control de las inclinaciones no supone su supresión. En la Religión Kant ha incluido las inclinaciones dentro de la disposición al bien, y allí afirma que sólo en cuanto que ellas nos llevan a desatender nuestro deber es cuando debemos ponerlas bajo control. Cfr. Allison, H.E., Kant's Theory of Freedom, ed. cit., p. 163.

⁴. Cfr. MdS, p. 234; Ak., VI, p. 383.

⁵. Cfr. Loc. cit., p. 252; Ak., VI, p. 397.

fundamentalmente, una revolución o cambio radical en nuestra Gesinnung ⁶. Por tanto, el logro de la virtud exige la decisión de acabar con nuestra propensión al mal y restaurar la pureza de la ley moral como principio supremo de todas las máximas. Pero tomar tal decisión no supone todavía que seamos virtuosos. Es necesario luchar constantemente, esforzarnos en el progreso del ejercicio real de la virtud, que aparece así como un esfuerzo continuo para aproximarse a un ideal, la santidad:

" La virtud está siempre progresando y, sin embargo, también empieza siempre de nuevo.- Lo primero se sigue de que, objetivamente considerada, sea un ideal e inalcanzable, pero que, no obstante, sea un deber aproximarse a él continuamente. Lo segundo se fundamenta, subjetivamente, en la naturaleza del hombre, afectada por inclinaciones; bajo la influencia de tales inclinaciones, la virtud, con sus máximas tomadas de una vez por todas, nunca puede descansar y detenerse, sino que, si no progresa, decae inevitablemente" ⁷.

La virtud, en cuanto que es la condición suprema de todo cuanto puede parecernos bueno y deseable, podrá ser considerada como el "bien más elevado", pero no llega a ser todavía el bien supremo como objeto total de la razón pura práctica. Ciertamente hemos visto que la voluntad para ser moralmente buena debe estar determinada por la ley y no puede dejarse determinar por ningún fin. Lo que, sin embargo, sí parece posible es que de la determinación de la voluntad por la ley pueda proceder un fin como consecuencia para posibilitar la acción ⁸. La voluntad humana, como voluntad finita, se representa fines, pero esos fines no pueden ser los que el hombre se propone atendiendo a los impulsos sensibles, fines subjetivos, sino que habrán de ser

⁶. Cfr. Rel., p. 61; Ak., VI, pp. 46-47. Asimisismo Cfr. MdS., p. 353; Ak., VI, p. 447.

⁷. MdS., pp. 267-68; Ak., VI, p. 409.

⁸. "Un fin es un objeto del arbitrio (de un ser racional), por cuya representación éste se determina a una acción encaminada a producir ese objeto". MdS., p. 230; Ak., VI, p. 381.

"fines morales" (objetivos), eso es, fines que posean un carácter incondicionado y que serán a su vez deberes: "Puesto que hay acciones libres, tiene que haber también fines a los que se dirijan como objeto. Pero entre estos fines tiene que haber algunos que a la vez sean deberes (es decir, según su concepto).- Porque si no hubiera fines semejantes, y puesto que ninguna acción humana puede carecer de fin, todos los fines valdrían para la razón práctica sólo como medios para otros fines, y sería imposible un imperativo categorico; lo cual anularía toda doctrina de las costumbres" ⁹.

Ahora bien, todos los fines objetivos, que nos son determinados por la ley moral como consecuencia de las máximas que nos proponemos conforme a ella, conducen al concepto de un fin último que contiene la condición indispensable y suficiente de todos ellos. En este sentido, en relación con la ley moral este fin surge de la pregunta: ¿qué puede resultar de un obrar moral correcto? Si el objeto de la razón pura es el bien moral que consiste en las acciones realizadas por deber, el fin último que contiene la condición de posibilidad de todos los fines objetivos será el "bien supremo". Dicho fin procederá de la ley moral y tenemos el deber de tender hacia él: "Tal es el bien supremo que hay que realizar en el mundo por la libertad: su concepto no puede ser demostrado, según su realidad objetiva, en ninguna experiencia posible para nosotros, por lo tanto, suficientemente para el uso teórico de la razón, pero su uso es prescrito, sin embargo, por la razón pura práctica para la realización mejor posible de ese fin, y, por tanto, se debe admitir como posible ese efecto prescrito, así como las condiciones únicas pensables para nosotros de su posibilidad, a saber, la existencia de Dios, y la inmortalidad del alma" ¹⁰. Pasamos a continuación a ocuparnos del análisis del bien supremo como objeto total de la razón pura y de las posibilidades de su realización, en cuanto que parece que es la propia ley moral la

⁹. Loc. cit., p. 236; Ak., VI, p. 385.

¹⁰. KU, § 91, p. 388; Ak., V, p. 469.

que nos incita a ello.

III.1.- LA ANTINOMIA PRACTICA. SOBRE EL BIEN SUPREMO

III.1.1. PLANTEAMIENTO GENERAL DE LA ANTINOMIA PRÁCTICA

La razón pura, no sólo en su uso teórico, sino también en su uso práctico, posee siempre, dice Kant, una dialéctica, en cuanto que busca la totalidad absoluta de las condiciones para un condicionado dado. Esa totalidad sólo puede darse en las cosas en sí mismas; sin embargo la razón cae en la ilusión "al aplicar esa idea de la razón de la totalidad de las condiciones (por consiguiente, de lo incondicionado) a fenómenos, como si éstos fueran cosas en sí mismas" ¹¹. Todo parece indicar que el origen de la dialéctica de la razón, tanto en su uso teórico como en su uso práctico, está en la idea de lo incondicionado, ya que ahora la razón pura práctica busca "para lo prácticamente condicionado (lo que descansa en inclinaciones y necesidades naturales) también lo incondicionado, y, en verdad, no como fundamento de determinación de la voluntad, sino, aun cuando éste ha sido dado (en la ley moral), busca la totalidad incondicionada del objeto de la razón pura práctica, bajo el nombre del bien supremo" ¹². El análisis del concepto de bien supremo nos permitirá examinar el sentido de la antinomia práctica y el lugar que ella ocupa en

¹¹. KpV, p. 153; Ak., V, p. 107.

¹². Loc. cit., p. 154; Ak., V, p. 108. Beck considera que tanto la razón teórica como la razón práctica tienen como objeto al incondicionado. Cfr. Beck, L.W., A commentary on kant's Critique of Practical Reason, ed. cit., p. 239. Walsh considera, sin embargo, que aunque el incondicionado parece funcionar como una noción común tanto a la razón teórica como a la razón práctica, se refiere, sin embargo, a dos objetos totalmente distintos en cada uno de esos usos de la razón. El incondicionado en la razón teórica es un objeto posible al que apunta la razón, mientras que el incondicionado de la razón práctica es alcanzada por la razón como consecuencia del mandato moral. Cfr. Walsh, W.H., "Kant's Concept of Practical Reason". En Körner, S., (ed), Practical Reason, Yale University Press, New Haven, 1974, pp. 200-201.

el contexto de la filosofía práctica kantiana.

a) Análisis del concepto de "bien supremo"

La razón práctica busca la totalidad incondicionada de su objeto y dicha totalidad incondicionada se llama "bien supremo". Pero ya vimos al referirnos a las antinomias teóricas que la "totalidad incondicionada" podía referirse a la "totalidad absoluta" o bien a lo "incondicionado". Lo que allí ocurría era que la razón, en su búsqueda de la totalidad (categoría) afirmaba alcanzar un incondicionado (una idea trascendental). También la razón práctica busca lo incondicionado como una totalidad incondicionada (bien supremo). Puede ser que también la razón práctica sea incapaz de distinguir entre la totalidad y lo incondicionado y que de este modo esté también ella sujeta a una ambigüedad en la definición del incondicionado ¹³. Kant no duda en confirmar que el concepto de bien supremo contiene un equívoco que conviene tener presente: "Lo supremo puede significar lo más elevado (supremum) o también lo acabado (consummatum). Lo primero es aquella condición que es ella misma incondicionada, es decir, que no está sometida a ninguna otra (originarium); lo segundo, aquel todo que no es una parte de un todo mayor de la misma clase (perfectissimum)" ¹⁴. De la misma manera que en el uso teórico, estaríamos ante un incondicionado que puede ser entendido como el miembro supremo de la serie (bien más elevado) o como la serie misma entendida como un todo (bien perfecto). La pregunta inmediata es descubrir si los dos sentidos del incondicionado práctico aparecen de alguna manera en la formulación de la antinomia de la razón práctica. Esta antinomia plantea las relaciones entre la virtud y la felicidad y dice así:

¹³. Wike, V.S., Kant's Antinomies of Reason, ed. cit., pp. 113-14.

¹⁴. KpV, p. 157; Ak., V, p. 110.

"O el apetito de la felicidad tiene que ser la causa motriz de las máximas de la virtud, o la máxima de la virtud tiene que ser la causa eficiente de la felicidad" ¹⁵.

Todo parece indicar que los dos significados del bien supremo están relacionados con el asunto del que trata la antinomia, que no es otro que el de las relaciones entre la virtud y la felicidad. Así dice explícitamente Kant que la "Analítica" de la KpV ya ha mostrado que la virtud es el bien más elevado (supremum), pero "no por eso es aún el bien completo y acabado como objeto de la facultad de desear de seres racionales finitos, pues para serlo se requiere también la felicidad" ¹⁶. De este modo queda claro que Kant identifica la virtud con el bien más elevado, pero no con el bien perfecto (consummatum), que exige tanto la virtud cuanto la felicidad, debiendo además estar la felicidad en relación proporcional a la moralidad. Ahora queda claro que el bien supremo, entendido como el bien completo y acabado, es decir, perfecto, incluye tanto la virtud como la felicidad, pero esa relación siempre considera a la virtud como la condición, ya que la felicidad por sí misma no puede ser absolutamente buena ¹⁷. La virtud, como intento del hombre de imitar la santidad, no puede representar el bien supremo, puesto que ignora los deseos y las inclinaciones de los seres humanos. De esta manera queda resuelta la posible ambigüedad implícita en el término "bien supremo". Este concepto exige la conexión necesaria entre la virtud y la felicidad y así dice V.S. Wike: "La ambigüedad se resuelve cuando el bien perfecto demuestra ser el bien supremo para seres racionales finitos que son prácticos, y la antinomia surge por la necesidad de determinar la conexión entre virtud y felicidad en el Bien supremo" ¹⁸.

¹⁵. Loc. cit., p. 161, Ak., V, p. 113.

¹⁶. Loc. cit., p. 157; Ak., V, p. 110.

¹⁷. Cfr. Loc. cit., p. 158; Ak., V, p. 111.

¹⁸. Wike, V.S., O.C., p. 121. Para Wike la ambigüedad en el concepto de Bien supremo puede explicar el origen de la antinomia práctica pero en sentido distinto a como el concepto de

b) La conexión virtud-felicidad en la antinomia práctica

La antinomia práctica se caracteriza por la necesidad de determinar la conexión entre la virtud y la felicidad. Ahora bien, la felicidad supone un cierto acuerdo entre la naturaleza y nosotros. El orden de los fenómenos es determinado por la razón teórica, no por la ley moral. ¿Cómo se puede entonces pensar la relación entre la virtud y la felicidad, esto es, entre la razón teórica, que determina el ámbito de la naturaleza, y la razón que plantea la ley moral? Estamos ante la necesidad de descubrir un "bien" conforme tanto a la ley moral como al orden natural. Kant nos recuerda que ya los griegos trataron de determinar el concepto de bien supremo. Para ellos el enlace de estos dos conceptos (virtud y felicidad) era un enlace analítico, lo que suponía que el esfuerzo por ser virtuoso y la búsqueda de la felicidad no eran dos acciones distintas, sino totalmente idénticas; y así, dice Kant, epicúreos y estoicos "no daban a la virtud y a la felicidad el valor de dos elementos distintos del bien supremo, y, por consiguiente, buscaban la unidad del principio, según la regla de la identidad" ¹⁹. Ahora bien, mientras para el epicúreo la virtud consistía en ser consciente de la máxima que le llevaría a la felicidad, para el estoico, por el contrario, la felicidad consistía en tener conciencia de su virtud: "Para el primero era tanto prudencia como moralidad; para el segundo, que elegía una denominación más elevada para la virtud, sólo la moralidad era la verdadera sabiduría" ²⁰. El

incondicionado explicaba el origen de la antinomia teórica. Mientras en el uso teórico las dos definiciones del incondicionado eran independientes, se excluían mutuamente; en el uso práctico no se excluyen de ese modo, lo que ocurre es que uno de los sentidos del Bien supremo es inadecuado a ese concepto y el otro no. Por otro lado, V.S. Wike observa igualmente que la ambigüedad presente en el incondicionado práctico se resuelve antes del planteamiento de la antinomia práctica, lo que supone otra diferencia con la antinomia teórica.

¹⁹. KpV., p. 158; Ak., V, p. 111.

²⁰. Loc. cit., p. 159; AK, V., p. 111.

epicúreo creía que el fin último de la naturaleza humana era el logro de la felicidad y, en este sentido, la virtud se convertía para ellos en un medio para lograr la felicidad; ser virtuoso consistía en saber llegar a ser feliz. Para el estoico, por el contrario, el bien supremo era la virtud, y la felicidad sólo la conciencia de la posesión de la virtud; de tal manera que ser feliz era para él saberse virtuoso ²¹.

Por otro lado, el análisis kantiano de la "Analítica" de la KpV nos ha enseñado que las máximas de la virtud y de la felicidad son heterogéneas y, por tanto, que la relación de esos dos elementos en el concepto de bien supremo no puede ser conocida analíticamente. Pero la unidad sintética tampoco parece posible, en tanto que exige realizarse según la ley de la causalidad y es claramente impropio pensar la máxima de la virtud como causa de la felicidad. La felicidad es una realidad sensible y la relación causa-efecto en el mundo se ordena según el conocimiento de las leyes de la naturaleza, no según las intenciones morales de la voluntad: "de modo que no se puede esperar ninguna unión necesaria suficiente para el bien supremo por la observancia más exacta de las leyes morales. Es un hecho de experiencia que el comportamiento moral no lleva consigo la felicidad" ²². Si la unión de estos dos elementos del bien supremo no se deduce de la experiencia, y su posibilidad no puede descansar en un principio empírico, será conocida exclusivamente a priori como una unión prácticamente necesaria. De este modo, "es a priori moralmente necesario producir el bien supremo por la libertad de la voluntad; así, pues, la condición de la posibilidad del mismo tiene que descansar también sólo sobre fundamentos de conocimiento a priori" ²³.

²¹. Cfr. Loc. cit., p. 160; Ak., V, p. 129.

²². Herrero, F.J., Religión e historia en Kant, ed. cit., p. 63.

²³. KpV, p. 161; Ak., V, p. 113.

Si queremos que el bien supremo, que contiene en su concepto el enlace de la felicidad y de la virtud, sea posible como objeto de la razón pura práctica, tendremos que ser capaces de resolver la antinomia práctica. Y esto, porque si el bien supremo no es posible según leyes prácticas, entonces la ley moral que nos ordena promoverlo será "también fantástica y enderezada a un fin vacío, imaginario, por consiguiente en sí falso" ²⁴. La antinomia establece:

Tesis: que el apetito de felicidad ha de ser causa eficiente de las máximas de la virtud.

Antítesis: que la máxima de la virtud ha de ser la causa eficiente de la felicidad ²⁵.

Cabe observar, frente a la estructura de las antinomias teóricas, que en este caso la antinomia no adopta la forma de una contradicción lógica, esto es, que entre estas dos proposiciones: "el deseo de la felicidad es la causa eficiente de la virtud" y "la virtud necesariamente produce la felicidad", como dice V.S. Wike, no hay contradicción lógica, porque ambas afirman conexiones causales positivas: "Si las proposiciones en la antinomia práctica fueran lógicamente contradictorias, deberían aparecer en una de las siguientes formas: i) la felicidad produce un fundamento para la virtud, o la felicidad no produce un fundamento para la virtud; ii) la virtud produce necesariamente felicidad, o la virtud no produce necesariamente felicidad. Pero la antinomia práctica no afirma ninguno de estos dos conflictos. La antinomia práctica no supone una contradicción lógica porque no hay un conflicto lógico entre sus afirmaciones de que la felicidad produce virtud y la virtud produce necesariamente felicidad" ²⁶.

²⁴. Lee. cit., p. 162; Ak., V, p. 114.

²⁵. Cfr. Lee. cit., 161; Ak., V, p. 113.

²⁶. Wike, V.S., O.c., p. 127.

Habría que observar, igualmente, otro hecho que hace pensar que no existe contradicción lógica entre las dos proposiciones de la antinomia práctica. Ambas afirman una relación causal entre la virtud y la felicidad, pero cada una de ellas afirma una clase distinta de relación causal; así dice Kant: "El apetito de felicidad tiene que ser la causa motriz (Bewegurschache) de las máximas de la virtud, o la máxima de la virtud tiene que ser la causa eficiente (die wirkende Ursache) de la felicidad" ²⁷. Este hecho ha llevado a Beck a afirmar que la antinomia práctica no es una antinomia en el sentido estricto, ya que no hay contradicción lógica entre las dos proposiciones que la componen ²⁸. Ahora bien, Kant afirma explícitamente que existe "una visible contradicción de la razón práctica consigo misma" ²⁹. Teniendo esto en cuenta, V.S. Wike cree que puede defenderse que el conflicto de la razón práctica es una antinomia en cuanto que en ella se da ciertamente una contradicción. Recurre para ello a un texto de la Lógica en el que Kant entiende por silogismo disyuntivo aquél que incluye como miembros suyos juicios que juntos constituyen un todo, de manera que sólo uno de los dos juicios opuestos que forman el juicio disyuntivo puede ser verdadero, quedando así ligados intrínsecamente los silogismos disyuntivos con el principio de "tercio excluso" ³⁰. Los juicios opuestos de cada una de las antinomias teóricas (tesis y antítesis) ocupan la esfera total del conocimiento al que se hace referencia, expresando cada uno de ellos una contradicción lógica entre proposiciones que se excluyen mutuamente. La estructura de la antinomia práctica, por su parte, podría expresarse como juicio disyuntivo así: la felicidad implica virtud o la virtud implica felicidad. De este modo, no cabe duda de que la antinomia práctica expresa una contradicción entre dos proposiciones que se excluyen mutuamente. Virtud y felicidad constituyen el bien

²⁷. KpV, p. 161; Ak., V, p. 113.

²⁸. Cfr. Beck, L.W., A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, ed. cit., p. 247.

²⁹. KpV, p. 163; Ak., V, p. 115.

³⁰. Cfr. Logik, § 29; Ak., IX, p. 107.

supremo, y las dos proposiciones antes citadas (la virtud implica felicidad y la felicidad implica virtud) representan la esfera total de ese conocimiento, siendo así que solo una de estas dos proposiciones puede ser verdadera: "Las proposiciones en la antinomia práctica no parecen ser lógicamente contradictorias en el mismo sentido en el que las proposiciones en las antinomias teóricas son lógicamente contradictorias. Sin añadir el principio de tercero excluido, la antinomia práctica no parece ser contradictoria. Sin embargo, es claro que dentro de la discusión kantiana de los juicios disyuntivos, tanto las antinomias teóricas como la práctica manifiestan contradicción, en tanto en cuanto una sola de las dos proposiciones mutuamente exclusivas puede ser verdadera" ³¹.

III.1.2.- SOLUCIÓN DE LA ANTINOMIA PRÁCTICA

Una vez que se ha expuesto en qué consiste el conflicto de la razón práctica consigo misma, habrá que plantearse eliminar la contradicción, esto es, resolver el conflicto entre las dos proposiciones opuestas. Pero en el caso de la antinomia práctica, la resolución de dicha antinomia tiene todavía una tarea más que realizar: la de determinar la posibilidad misma de la definición del bien supremo como objeto de la razón práctica. A la razón práctica, por tanto, no puede serle indiferente en modo alguno la solución de esta antinomia, pues de ello dependerá el que el bien supremo sea un objeto posible para la razón práctica; y es que si no ocurre así, la ley moral que nos ordena alcanzar dicho objeto sería falsa.

Conviene que observemos que aparecen en el texto de la KpV dos soluciones distintas a la antinomia. En la sección titulada "La antinomia de la razón práctica" (Die Antinomie der praktischen Vernunft), inmediatamente después de formular las dos proposiciones que constituyen la antinomia práctica, se afirma

³¹. Wike, V.S., O.c., p. 129.

que ambas proposiciones son falsas. La primera, esto es, la que dice que la felicidad es la causa motriz de las máximas de la virtud, será falsa porque si fuera verdadera entraría en contradicción con la ley moral que ha quedado establecida en la "Analítica" de esta obra. La segunda, que afirma que la máxima de la virtud tiene que ser la causa eficiente de la felicidad, es igualmente imposible, pues en el caso de que fuera verdadera negaría las leyes del mundo sensible. Así dice Kant:

" Lo primero es absolutamente imposible, porque (como ha sido demostrado en la Analítica) las máximas, que ponen el fundamento de determinación de la voluntad en el deseo de su felicidad, no son morales y no pueden fundamentar virtud alguna. Pero lo segundo es también imposible, porque todo enlace práctico de las causas con los efectos en el mundo, como consecuencia de la determinación de la voluntad, no se rige por las intenciones morales de la voluntad, sino por el conocimiento de las leyes naturales y por la facultad física de usarlas para sus designios, y, por consiguiente, un enlace necesario y suficiente para el bien supremo de la felicidad con la virtud, mediante la más puntual observancia de las leyes morales, no puede esperarse en este mundo" ³².

Hasta aquí todo parece indicar que la conexión virtud-felicidad es imposible. Si esto es así, y puesto que el concepto de bien supremo contiene este enlace en su concepto, entonces el bien supremo resulta imposible y, por ende, la ley moral que ordena fomentarlo fantástica y dirigida a un fin vacío, esto es, falso. En este momento, la solución de la antinomia práctica propuesta por Kant coincide con la solución dada a las dos primeras antinomias teóricas, las antinomias matemáticas, en las que se llegó a resolver el conflicto que ellas planteaban demostrando la falsedad de las dos proposiciones que las constituían. Por tanto, para garantizar la posibilidad del bien supremo habrá que intentar que desaparezca la falsedad que aparentemente se da en ambos lados de la antinomia. Nos encontramos así ante una segunda solución a la antinomia en la

³². KpV, pp. 161-62; Ak., V, pp.113-14.

sección titulada "solución crítica de la antinomia práctica" (Kritische Aufhebung der Antinomie der praktischen Vernunft) ³³.

En la solución crítica Kant comienza recordando cómo se solucionaba el conflicto que se le planteaba a la razón especulativa entre la necesidad natural y la libertad en lo que se refería a la causalidad de los sucesos en el mundo. Aquella contradicción era sólo aparente y se resolvía aceptando que tanto los sucesos en el mundo como el mundo mismo podían ser considerados no sólo como fenómenos sino también como noúmenos. Como fenómeno, un sujeto que actúa tiene una causalidad en el mundo sensible, pero con respecto a ese mismo suceso como noúmeno puede ejercer una causalidad libre ³⁴. Esto mismo ocurre con la antinomia práctica. Una proposición resulta "absolutamente falsa" porque ciertamente sabemos que la afirmación "la felicidad produce virtud" contradice radicalmente el significado de la ley moral, no pudiendo ser verdadera en modo alguno. Sin embargo, la segunda proposición, la que afirma que "la virtud produce felicidad", sólo será falsa de "modo condicionado". En este último caso será falsa si aceptamos la existencia en el mundo sensible como el único modo de existencia del ser racional. Si, por el contrario, pensamos que es posible considerar la existencia de los seres racionales también como noúmenos en el mundo inteligible, entonces es posible que la moralidad pueda mantener, gracias a un autor inteligible de la naturaleza, una relación de causa mediata, pero necesaria, con la felicidad como efecto en el mundo sensible:

" La primera de las dos proposiciones, a saber, que la tendencia a la felicidad produce un fundamento de disposición de ánimo virtuosa, es absolutamente falsa; pero la segunda, que la disposición virtuosa produzca necesariamente felicidad, no lo es absolutamente, sino sólo

³³. Aquí para referirse al término "solución" utiliza la palabra "Aufhebung", mientras que en los conflictos antinómicos de la razón teórica utilizaba "Entscheidung" y en la KU se servirá de la palabra "Auflösung".

³⁴. Cfr. KpV, p. 162; Ak., V, p. 114.

mientras ella sea considerada como la forma de la causalidad en el mundo sensible y, por consiguiente, si admito la existencia en el mismo, como el único modo de existencia del ser racional; es, pues, falsa sólo de modo condicionado"³⁵.

La contradicción de la razón práctica consigo misma desaparece gracias a la distinción entre mundo sensible y mundo inteligible, que hace posible pensar como verdadera, aunque sólo en el mundo inteligible, la conexión entre la virtud y la felicidad. Así se hace igualmente posible el concepto de bien supremo; aunque, eso sí, buscándolo no en el mundo sensible como se venía haciendo, sino sólo en el mundo inteligible³⁶. En tanto en cuanto ha sido la apelación al mundo inteligible la que ha hecho posible resolver la antinomia y afirmar la posibilidad del bien supremo, Kant no duda en señalar, o más bien en recordar, las razones que avalan la introducción de este concepto. En primer lugar, sabemos que es posible pensar mi existencia como ser racional no sólo como fenómeno, sino como noumeno. Esto quedó ya demostrado a lo largo de la discusión y solución de la III antinomia de la KrV. La espontaneidad propia de nuestra actividad racional nos permitió afirmar esa otra dimensión de nuestro ser que no está regida por la causalidad propia de los acontecimientos naturales sometidos a la absoluta necesidad natural. Por otro lado, la ley moral, cuya validez quedó resuelta en la "Analítica" de la segunda Crítica como hecho de experiencia, aparece allí como un fundamento de determinación racional de nuestra voluntad, cuya causalidad inteligible se ejerce en el mundo sensible, mostrando la relación causal entre el mundo sensible y el mundo inteligible. Por último, la conexión virtud-felicidad es garantizada por medio de un autor inteligible de la naturaleza que la cuarta antinomia así como el Ideal trascendental nos permitieron pensar. Las razones que avalan la afirmación de la existencia de un mundo inteligible han sido ya ampliamente justificadas por Kant en partes de su obra anteriores

³⁵. Loc. cit., pp.162-63; Ak., V, pp.114-15.

³⁶. Cfr. Loc. cit., p. 163-64; Ak., V, p. 115.

a esta sección y por eso aquí solamente nos recuerda que la introducción de esa noción no es arbitraria ³⁷.

Todavía hay otro error, piensa Kant, que conviene desterrar, precisamente el que cree cometió el epicureismo al no distinguir entre la felicidad y el contento de sí. La verdadera felicidad, la que es resultado de nuestro obrar moral correcto o que acompaña la conciencia de la virtud, es la que se expresa con el término "contento de sí". Ésta, entendida como "análogo de la felicidad" (Analogon der Glückseligkeit), expresa mejor que aquélla un goce, la complacencia en la existencia propia que necesariamente debe producir la conciencia de la virtud. El contento de sí, dice Kant, "en su significación propia, significa siempre sólo una satisfacción negativa en su existencia, que nos da la conciencia de no necesitar de nada" ³⁸. La libertad y la conciencia que de ésta tenemos es la verdadera fuente de ese contento que inevitable y necesariamente va ligado a ella. Y se trata de un contento intelectual, que no estético. Este último consiste en la satisfacción de las inclinaciones, y ya sabemos que las inclinaciones no pueden producir ninguna máxima moral, pues éstas exigen que sea la ley el único fundamento de determinación de las mismas: "El respeto y no el placer o el goce de la felicidad es, pues, algo para lo cual no es posible sentimiento precedente alguno, puesto a la base de la razón (pues ese sentimiento sería siempre estético y patológico), y así la conciencia de la inmediata compulsión de la voluntad por la ley es apenas un análogo del sentimiento de placer" ³⁹. De este modo, la solución de la antinomia nos muestra el poder de la razón práctica al proporcionarnos ese contento intelectual que permite el dominio de las inclinaciones. Hay, pues, un cierto goce de la libertad, pero a ese goce no es exacto llamarle felicidad, ni tampoco, advierte Kant, "bienaventuranza" (Seligkeit) porque, aunque encierre un dominio sobre las inclinaciones, no supone la

³⁷. Cfr. Loc. cit., p. 163; Ak., V, p. 115.

³⁸. Loc. cit., p. 166; Ak., V, p. 117.

³⁹. Loc. cit., p. 166; AK, V., p. 117.

total independencia de las mismas, de la que sólo será capaz el Ser supremo ⁴⁰. La solución de la antinomia práctica ha conseguido mostrar que la conexión causal entre la virtud y la felicidad es posible siempre y cuando aceptemos que la primera condición y, por tanto, el bien más elevado, es la moralidad, y la felicidad la consecuencia condicionada y necesaria de la misma. Sin olvidar tampoco, por supuesto, que esta conexión no se puede encontrar en el mundo sensible y que se exige, para que la conexión sea eficaz, la acción de un autor de la naturaleza ⁴¹.

Como sabemos, Kant compara la solución crítica de la antinomia práctica con la solución que en la primera crítica dio a la tercera antinomia. Esta última, nos recuerda en estas páginas, se resuelve gracias a la distinción fenómeno-noúmeno que nos enseñaba que no había verdadero conflicto entre las afirmaciones que dicha antinomia planteaba como supuestamente contradictorias ⁴². Ciertamente, aunque la resolución de todas las antinomias teóricas, incluidas por supuesto las antinomias matemáticas, depende de la distinción fenómeno-noúmeno, es también cierto que en el caso de las antinomias dinámicas esa distinción es utilizada como refiriéndose a dos ámbitos distintos de la experiencia, haciendo así que las dos afirmaciones puedan ser verdaderas. Ahora bien, sabemos que en la solución de la antinomia práctica, que antes hemos analizado, una de las afirmaciones (la felicidad es la causa motriz de las máximas de la virtud) ha sido rechazada por ser absolutamente imposible, mientras que la segunda afirmación (la virtud es la causa eficiente de la felicidad) resultaba ser sólo condicionalmente falsa. La posibilidad del bien supremo necesitaba que esa afirmación pudiera ser verdadera en cierto sentido. Así las cosas, parece que no son idénticas la solución de la tercera antinomia, que consideraba las dos afirmaciones que la

⁴⁰. Cfr. Loc. cit., p. 168; Ak., V, p. 118.

⁴¹. Cfr. Ibidem

⁴². Cfr. KpV, p. 162; Ak., V, p. 114.

constituían como verdaderas, y la de la antinomia práctica en la que una afirmación era totalmente falsa y la otra lo era sólo condicionalmente ⁴³. En relación a este tema Beck piensa que la antinomia práctica no es una antinomia en sentido estricto y tampoco acepta su comparación con la tercera antinomia teórica. Es así de explícito en su crítica a la antinomia práctica: "Debería ser obvio que no hay aquí antinomia en sentido estricto. Primero, a pesar de su afirmación de que está interesado en la 'autocontradicción de la razón práctica' las dos proposiciones no son contradictorias. Segundo, cada una de ellas no tiene una justificación independiente, una de ellas es falsa a primera vista. La antinomia completa es inventada y artificial. Tercero, su resolución no es la que podría esperarse de su supuesta analogía con la tercera antinomia, por cuanto allí la antítesis está justificada en el mundo fenoménico y la tesis en el nouménico, aquí, sin embargo, la tesis no está justificada en absoluto" ⁴⁴.

Pero si Kant ha querido indicar explícitamente una semejanza entre la tercera antinomia y la antinomia práctica, deberíamos intentar indagar en qué sentido planteó tal semejanza. Si lo que hubiera querido resaltar aquí es que la naturaleza dinámica de la tercera antinomia permitía una misma solución en cuanto que haría posible la validez de las dos afirmaciones acudiendo a la distinción fenómeno-noúmeno, habría podido hacer referencia también a la cuarta que presenta idéntica solución. Sabemos, sin embargo, que en la antinomia práctica esta distinción sólo permite descubrir la validez de una de las afirmaciones. En este sentido nos parece que la semejanza sólo puede ser entendida, como señala V.S. Wike, porque en ambas antinomias lo que se intenta es asegurar la libertad: "La solución práctica es como la solución de la tercera antinomia no simplemente porque ambas emplean la distinción fenómeno-noúmeno. Lo que hace diferente a

⁴³. Cfr. Delbos, V., la philosophie pratique de Kant, ed. cit., pp. 384-85.

⁴⁴. Beck, L.W., O.c., p. 247.

la solución de la tercera antinomia con respecto a las soluciones de las otras antinomias teóricas es que hace posible la libertad trascendental. La solución práctica es exactamente la misma que la solución de la tercera antinomia en el sentido de que ambas usan la idea de un ámbito nouménico para hacer posible la libertad" ⁴⁵. Ciertamente, no parece procedente plantear una analogía entre la solución de esta antinomia y la de las antinomias dinámicas, pues, como hemos visto ya, la solución de la primera echa mano de la distinción fenómeno-noumeno para hacer sólo a una de sus afirmaciones verdaderas, y en este sentido puede decirse que la solución de la antinomia práctica no se parece a ninguna otra. Sin embargo, no cabe duda que la solución de las antinomias teóricas, y concretamente la de las llamadas antinomias dinámicas, juega un papel importante en el posterior análisis y solución de la antinomia práctica. En esas dos antinomias se confirma la posibilidad de dos ideas que van a resultar esenciales posteriormente. Tales ideas son la de la libertad y la existencia de un ser necesario fuera del mundo, ideas que como sabemos aparecerán en la formulación de la antinomia práctica cumpliendo un papel fundamental. Por otro lado, la distinción mundo sensible-mundo inteligible permite, en el ámbito de las antinomias dinámicas, admitir la existencia de un incondicionado fuera de la serie fenoménica. Esta distinción será la que utilice la razón práctica para afirmar la validez de la conexión virtud-felicidad exclusivamente, eso sí, en el mundo suprasensible. Puede afirmarse entonces que las antinomias teóricas juegan un papel importante en la resolución de la antinomia práctica, ya que las ideas de la existencia nouménica y la de un autor inteligible de la naturaleza surgen y se hacen posible en ellas, y estas ideas están incluidas en el concepto de bien supremo ⁴⁶.

⁴⁵. Wike, V.S., O.c., p. 156.

⁴⁶. Cfr. Wike, V.S., O.c., p. 158.

III.1.3.- FUNDAMENTOS DE LA POSIBILIDAD DEL BIEN SUPREMO:
LOS POSTULADOS DE LA RAZÓN PURA PRÁCTICA

a) La inmortalidad del alma

Aceptada la posibilidad de la conexión causal virtud-felicidad, Kant intentará buscar cuáles son los fundamentos de esa posibilidad, es decir, los fundamentos que hagan posible la consecución del bien supremo. Fundamentos que dependerán en parte de nuestro poder, pero también de lo que está fuera de nuestro alcance y que, sin embargo, la razón puede proporcionarnos como complemento de nuestra incapacidad para alcanzar sólo con nuestras fuerzas la posibilidad del bien supremo ⁴⁷. Kant cree que debemos y, por tanto, podemos adecuar nuestras intenciones a la ley moral, pero únicamente el bien supremo supone que tal adecuación será total, es decir, completa. Esta adecuación completa de nuestra voluntad a la ley moral, la perfección moral completa, es a lo que llama "santidad" (Heiligkeit): "una perfección de la cual no es capaz ningún ser racional en el mundo sensible en ningún momento de su existencia" ⁴⁸. Como esa adecuación completa no puede darse en el mundo sensible, siendo, sin embargo, como es prácticamente necesaria, tendremos que suponer que podrá darse en un progreso infinito. Este progreso sólo será posible suponiendo que el ser humano tenga una existencia y una personalidad duradera en lo infinito, esto es, afirmando la "inmortalidad del alma" ⁴⁹. Como ha señalado Delbos, parece como si aquí la afirmación de la inmortalidad del alma no sirviera tanto para hacer posible la conexión virtud-felicidad, sino más bien para garantizar al ser moral la condición imprescindible para la perpetua obligación de su esfuerzo ⁵⁰. Kant está convencido de la importancia de este supuesto de la

⁴⁷. Cfr. KpV, p. 169; Ak., V, p. 119.

⁴⁸. Loc. cit., p. 172; Ak., V, p. 122.

⁴⁹. Ibidem.

⁵⁰. Cfr. Delbos, V., O.c., p. 386.

inmortalidad de nuestra alma para nuestro propio desarrollo moral. De este modo, la característica de nuestra naturaleza que nos hace incapaces de alcanzar la adecuación perfecta de nuestra disposición de ánimo con la ley moral resulta ser de la máxima utilidad. Si no fuera así, la ley moral o bien se vería desposeída de la santidad que la caracteriza para adecuarla a nuestra debilidad, o bien se encumbraría cayendo en esos ensueños teosóficos que creen posible alcanzar en esta vida la santidad de la voluntad. Pero lo que los seres racionales finitos pueden lograr es solamente un progreso infinito de los grados inferiores a los superiores de perfección:

" Lo que a la criatura sólo le puede corresponder con respecto a la esperanza de esa participación, sería la conciencia de su estado de ánimo probado para de su actual progreso de lo malo a lo mejor moral, y del propósito inmutable que por ende llega a conocer, esperar una ulterior continuación no interrumpida, por lejos que pueda alcanzar su existencia, y hasta más allá de esta vida, y así, en verdad, no aquí ni en momento alguno previsible de su existencia futura, sino sólo en la infinidad de su continuación (que sólo Dios puede abarcar) ser del todo adecuada a la voluntad de éste (sin indulgencia ni remisión que no es compatible con la justicia)" ⁵¹.

b) La existencia de Dios

La realización completa del bien supremo exige que sea posible postular la inmortalidad del alma para asegurar la virtud. Ahora bien, la existencia de Dios es necesaria para asegurar la posibilidad del segundo elemento del bien supremo, "la felicidad adecuada a la moralidad". Como la ley moral condujo a la posibilidad del primer elemento del bien supremo, "esa misma ley tiene que conducir también a la posibilidad del segundo elemento del bien supremo, a saber, la felicidad adecuada a aquella moralidad, con el mismo desinterés que antes, por la sola razón imparcial; es decir, a la presuposición de la existencia de una causa adecuada a este efecto, esto es, a postular la

⁵¹. KpV, p. 173-74; Ak., V, p. 123-24.

existencia de Dios como necesariamente perteneciente a la posibilidad del bien supremo (objeto de nuestra voluntad, que está ligado necesariamente con la legislación moral de la razón pura)" ⁵².

La felicidad es definida aquí como un estado del hombre, al cual en el conjunto de su existencia todo le va según su deseo y voluntad, y supone, por tanto, el acuerdo de la naturaleza con los fines que él persigue ⁵³. Ahora bien, la ley moral nos ordena guiarnos por principios de determinación que son totalmente independientes de la naturaleza y de la relación de la naturaleza con nuestra facultad de desear. Sin embargo, el hombre no puede dirigir el curso de la naturaleza; puede obrar en el mundo, pero, desde luego, no es su causa. Por tanto, la ley moral no puede proporcionar el acuerdo necesario entre la moralidad y la felicidad que le sería adecuado en un ser como el hombre, que ni puede ser causa de la naturaleza, ni puede adecuar su felicidad a sus principios prácticos. Pero la razón práctica a través de la ley moral nos ordena promover el bien supremo como un objeto suyo, objeto que plantea esa conexión como necesaria. Así se hace necesaria la existencia de una causa de la naturaleza toda (Ursache der gesamten Natur), distinta de la naturaleza, que contenga el fundamento de la conexión y de la exacta proporción entre la felicidad y la moralidad: "Esta causa superior debe contener el fundamento de la coincidencia de la naturaleza, no sólo con una ley de la voluntad de los seres racionales, sino con la representación de esta ley, en cuanto éstos la ponen como el fundamento más elevado de determinación de la voluntad, así, pues, no sólo con las costumbres, según la forma, sino también con su moralidad como fundamento motor de las mismas, esto es, con su disposición de ánimo moral" ⁵⁴. Un ser que es capaz de obrar según la representación de leyes es un ser inteligente (vernünftige Wesen) y la causalidad que le corresponde es una

⁵². Loc. cit., pp. 174-75; Ak., V, p. 124.

⁵³. Cfr. Ibidem

⁵⁴. KpV, pp. 175-6; Ak., V, p. 125.

voluntad (ein Wille). Por consiguiente, el postulado de la causa suprema de la naturaleza, condición del bien supremo, es inteligencia y voluntad. Siendo una necesidad moral presuponer la existencia del bien supremo, sólo posible si Dios existe, esta última afirmación se hace necesaria desde el punto de vista moral. De ahí que los atributos que se le asignan sólo sean aquéllos que han sido sacados de nuestra propia naturaleza, esto es, por analogía con nuestras facultades ⁵⁵. Esos atributos han de estar desprovistos de todos los caracteres empíricos para conservar únicamente los caracteres prácticos puros: voluntad e inteligencia, es decir, "los que se refieren a la relación de la causalidad divina con la representación de la ley" ⁵⁶.

Dios está determinado moralmente, aunque desde luego no debe entenderse que la existencia de Dios sea necesaria como fundamento del obrar, puesto que sabemos que tal fundamento no puede radicar más que en la autonomía de la razón. No podemos llegar a Dios a partir del mundo externo, pero sí podemos determinarlo como aquel ser del que somos la imagen en la medida en que somos morales. La razón teórica no podía suministrar ni dar una prueba de su existencia. Cuando la razón se empeña en conocer a Dios por medio de meros conceptos no llega a nada o, lo que es más grave, se equivoca ya que ella no puede por medio de ningún razonamiento legítimo concluir de lo que está en el entendimiento a algo fuera de él. La razón práctica, por su parte, no prueba su existencia, pero la hace necesaria, aunque sólo subjetivamente: "hay que notar ahora que esta necesidad moral es **subjetiva**, es decir, exigencia, y no **objetiva**, es decir, deber mismo; pues no puede haber deber alguno de aceptar la existencia de una cosa (porque esto sólo interesa al uso teórico de la razón)" ⁵⁷. En definitiva, el deber no nos lleva a una

⁵⁵ "No podemos pensar esos atributos del ser supremo más que por analogía, pues ¿cómo íbamos a investigar su naturaleza, no pudiéndonos mostrar la experiencia nada semejante?" KU, § 88, p. 379-80; Ak., VI, p. 456.

⁵⁶. Delbos, V., O.C., p. 388.

⁵⁷. KpV, p. 176; Ak., V, p. 125.

afirmación teórica de Dios, nuestro deber es sólo promover el bien supremo sólo posible bajo la presuposición de una inteligencia suprema: "Admitir la existencia de ésta va, pues, enlazado con la conciencia de nuestro deber, aun cuando esta aceptación misma pertenece a la razón teórica, con respecto a la cual puede llamarse hipótesis, si se considera como fundamento de explicación; pero en relación con la comprensibilidad de un objeto propuesto (del bien supremo) a nosotros por la ley moral, por consiguiente, de una exigencia en sentido práctico, puede llamarse fe, y fe racional pura, porque la razón pura (tanto según el uso teórico como práctico) es la única fuente de donde mana" ⁵⁸.

Estamos ante el "argumento moral" de demostración de la existencia de Dios. Este argumento es desarrollado más ampliamente en la KU al ocuparse del hombre como "fin final de la creación". En la KrV Kant analizó las tres pruebas de demostración de la existencia de Dios: ontológica, cosmológica y físico-teleológica. Como el resto de los ilustrados, mostró siempre mayor aprecio por la última de las pruebas, la que partía de la existencia del orden y de la finalidad de la naturaleza para desde ahí elevarse hasta la afirmación del Ser supremo como el único ser capaz de imponer ese orden. Desde la perspectiva de la primera Crítica, aun aceptando que de todas ellas aquélla era la que más respeto le merecía ⁵⁹, ni ésta, ni las demás pruebas "probaban" nada, ya que no eran capaces de superar el criterio de verdad que había establecido la "Analítica trascendental".

⁵⁸. Loc. cit., p. 177; Ak., V, p. 126.

⁵⁹. " Esta demostración merece ser mencionada siempre con respeto. Es la más antigua, la más clara y la más apropiada a la razón ordinaria. Fomenta el estudio de la naturaleza, estudio del cual recibe su existencia y del cual obtiene más vigor todavía. La prueba lleva fines y propósitos donde nuestra observación no los hubiera descubierto por sí sola y extiende nuestros conocimientos de la naturaleza bajo la guía de una unidad peculiar cuyo principio se halla fuera de esa misma naturaleza. Tales conocimientos repercuten, a su vez, sobre la causa, es decir, sobre la idea que les dio origen, acrecentando así la creencia en un creador supremo hasta convertirla en una convicción irresistible" KrV, A623-4/B651-2.

Resulta interesante observar, sin embargo, que en la KU se presenta la teología física como una propedéutica a la teología moral, intentando deducir de sus elementos aquellos aspectos que faciliten el acceso a una demostración de la existencia de Dios, que será, eso sí, moral: "El espíritu kantiano, fiel a la primacía de la razón práctica, desemboca en ella como resultado de dos convicciones: por una parte, es preciso alejarse del escepticismo (convicción teórica); por otra, el hombre en cuanto ser moral, en cuanto digno de ser feliz, necesita una garantía de que va a alcanzar esa felicidad (convicción práctica)" ⁶⁰.

Desde el punto de vista de la KU, la Teología física no puede demostrar la existencia de un fin final, condición ineludible para llegar a demostrar la causalidad de una causa suprema. Efectivamente, desde un punto de vista teórico no podemos saber si un supuesto entendimiento supremo ha construido la naturaleza según una intención final o más bien de forma mecánica ⁶¹. La teología física es sólo una teleología física mal entendida que se usa sólo como preparación para la teología porque "sólo añadiéndole un principio de fuera, sobre el cual se pueda apoyar, alcanza su intención, y no por sí misma, como su nombre quiere indicarlo" ⁶². Por otro lado, en la K.U el argumento moral tendrá como punto central de su desarrollo la consideración del hombre como "fin final de la creación". En el parágrafo 84 de esta obra se dice que "fin final" (Endzwecke) "es el fin que no necesita de ningún otro como condición de su posibilidad" ⁶³. Dicho fin no podemos encontrarlo ni en los seres inanimados ni en los seres irracionales, sólo el hombre puede ser considerado como tal, ya que sin él la naturaleza entera perdería sentido: "el conjunto mismo de tantos sistemas de criaturas,

⁶⁰. López Molina, A.M., Razón pura y juicio reflexionante en Kant, Anales del Seminario de Metafísica, Núm. 2, Universidad Complutense, Madrid, 1983, p. 308.

⁶¹. ~~Cfr. KU, § 85 p. 369; Ak., V, p. 441.~~

⁶². K.U, p. 369-70, Ibidem

⁶³. KU, § 84, p. 364; Ak., V, p. 434.

llamados por nosotros incorrectamente mundos, para nada existiría si en ellos no hubiera hombres (seres racionales en general), es decir, que sin los hombres, la creación entera sería un simple desierto, vano y sin fin final alguno" ⁶⁴. Ahora bien, el hombre será considerado como fin en sí mismo, no como miembro de la naturaleza, sino porque su voluntad le permite actuar según los principios de la libertad. En definitiva, lo que hace del hombre "fin final de la creación" es su "dimensión moral": "Es decir, que una buena voluntad es lo único que puede dar a su existencia un valor absoluto, y, con relación a ella, a la existencia del mundo un fin final" ⁶⁵

El hombre como fin en sí mismo nos permite considerar la naturaleza entera ordenada según una conexión de medios a fines, como un sistema de causas finales. Esa ordenación no es obra de la naturaleza misma, sino que parece más bien obra del último fin de la creación y, por tanto, de la condición suprema bajo la cual puede darse un fin final. El principio final hace posible así relacionar los fines de este mundo con una causa primera. La teología física no era capaz de explicar el tránsito de lo sensible a lo suprasensible. Se tratará de ver si la teología moral tiene más suerte a este respecto. En definitiva, se tratará de examinar si es posible pasar de considerar nuestra propia causalidad por fines, poseyendo incluso un fin final que debemos proponernos en el mundo, a desde ahí afirmar una causa suprema inteligente que necesariamente ha de hallarse fuera del mundo. Se tratará de ver cómo es posible el tránsito de la teleología moral a la teología moral: "Vamos, ante todo, a exponer el progreso de la razón, desde esa teleología moral y su relación con la física, hasta la teología, y después vamos a hacer consideraciones sobre la posibilidad y validez de esa especie de conclusión" ⁶⁶.

⁶⁴. KU, §. 86, p. 370; Ak., V, p. 442.

⁶⁵. Lec. cit., p. 370; Ak., V, p. 443.

⁶⁶. KU, § 87, p. 374; Ak., V, p. 448.

La existencia de cosas contingentes nos lleva a buscar el fundamento supremo de esa causalidad; es decir, el fundamento incondicionado de lo condicionado, sea en el orden físico (nexus efectivo), sea en el orden moral (nexus finalis). Buscamos o la causa productora, o bien el fin supremo absolutamente incondicionado. En el último caso, se supone que la causa capaz de representarse fines tiene que ser un ser capaz de obrar según leyes, es decir, un ser inteligente. Entre ese ser supremo inteligente y los distintos fines de la creación tiene que existir una relación. El único ser capaz de ser fin final de la creación no puede ser otro que el hombre bajo (unter) leyes morales y no el hombre según (nach) leyes morales. Y es que en este último caso estaríamos afirmando más de lo que sabemos y podemos afirmar. Estaríamos afirmando que el hombre se comporta siempre en conformidad con las leyes morales, lo que exigiría elevarnos por encima de las limitaciones de nuestro entendimiento⁶⁷. Si en el mundo el hombre no fuera el fin final de la creación y sólo existieran en él seres inanimados o irracionales, ese mundo no tendría valor alguno, al no existir en él ningún ser que tuviera el concepto de un valor⁶⁸. Si, por otro lado, los seres racionales que habitasen dicho mundo sólo se propusieran un fin relativo, su bienestar, no habría un fin final absoluto, porque su existencia carecería de fin. Pero la ley moral, cuya existencia ha quedado demostrada como un hecho de nuestra razón,

⁶⁷. "Digo expresamente bajo leyes morales. No es el hombre según leyes morales, es decir, un hombre que se comporta en conformidad con ellas, el fin final de la creación. Pues con esta última expresión diríamos más de lo que sabemos, a saber, que en el poder de un creador del mundo está hacer que el hombre se comporte siempre en adecuación con las leyes morales, lo cual presupone un concepto de la libertad y de la naturaleza (de esta última sólo puede pensarse un creador exterior) que debería encerrar un conocimiento del sustrato suprasensible de la naturaleza y de la identidad en ese sustrato con lo que hace posible en el mundo la causalidad por medio de libertad, conocimiento que supera mucho lo que podemos ver por medio de la razón. Sólo del **hombre bajo leyes morales** podemos decir, sin saltar por encima de las limitaciones de nuestro conocimiento, que su existencia constituye el fin final del mundo". Loc. cit., § 87, p. 374; Ak., V, p. 448-9.

⁶⁸. Cfr. Loc. cit., § 87, p. 375; Ak., V, p. 449.

aparece incluso como condición formal de la razón en el uso de nuestra libertad, y nos obliga por sí misma, sin depender de ninguna condición material: "La existencia de seres racionales bajo leyes morales, puede sola ser pensada como el fin final de la existencia de un mundo. De no ser así, entonces, o no hay en la base de la existencia del mundo fin alguno en la causa, o hay fines, pero sin fin final" ⁶⁹.

La ley moral nos determina a priori un fin final, nos ordena perseguirlo; ese fin final es la felicidad, que irá siempre ligada al cumplimiento de la ley. La concordancia con la moralidad hace al hombre digno de alcanzar la felicidad, convirtiéndose así en el más alto bien posible por libertad: "Por consiguiente, el bien más alto posible en el mundo, y, en cuanto está en nosotros, el bien físico que hay que perseguir como fin final es la felicidad, bajo la condición subjetiva de la concordancia del hombre con la ley de la moralidad, como lo que le hace digno de ser feliz" ⁷⁰. Ocurre, sin embargo, que la conexión moralidad-felicidad es imposible para nosotros, ya que, en este caso, la necesidad práctica de esa conexión no concuerda con la posibilidad física de la realización del mismo. Dejará de ser imposible, sin embargo, si enlazamos nuestra libertad con otra causalidad distinta a la causalidad natural, esto es si admitimos una causa moral del mundo, un creador del mundo:

" Por consiguiente, tenemos que admitir una causa moral del mundo (un creador del mundo para proponernos un fin final conforme a la ley moral, y tan necesario como ese fin, así de necesario es admitir lo primero (es decir, que lo es en el mismo grado y por el mismo motivo), a saber, que hay un Dios" ⁷¹.

⁶⁹. Loc.cit. p. 375; Ak., V, pp. 449-50.

⁷⁰. Loc.cit., p. 375; Ak., V, p. 450.

⁷¹. Ibidem

Este argumento (Argument) moral no nos proporciona ninguna prueba (Beweis) objetivamente válida (teórica) de la existencia de Dios. Estamos ante una prueba que sirve únicamente para aquéllos que tienen fe y que sólo puede aceptarse si pensamos mediante categorías morales. Estamos ante un "argumento subjetivo" porque no es necesario para (zur) la moralidad, sino únicamente necesario por (durch) ella ⁷². Lo primero, aquello que no podemos dejar de reconocer, es la validez de la ley moral; y es que admitir la existencia de Dios, tener fe, no nos exime de las obligaciones que nos impone la ley moral. La ley moral manda incondicionalmente sin tener que recurrir a Dios como garante de la misma. Dios y la inmortalidad del alma no son condiciones de la ley moral, sino tan sólo condiciones del objeto de la razón práctica, de la voluntad determinada por la ley ⁷³. El concepto de un objeto de la razón práctica, que debería realizarse en el mundo mediante nuestras acciones según la ley moral, o lo que es igual, la búsqueda de un fin final, entendiendo por éste la realización del bien supremo, posee únicamente realidad subjetivo-práctica. Y esto porque el fin final no puede ser sacado de la experiencia, ni ser referido, por tanto, a ningún conocimiento de la naturaleza. Es un concepto de nuestra razón práctica, cuyo uso sólo puede realizarse según leyes morales. De este modo, la razón práctica no sólo nos indica cómo debemos comportarnos, sino que nos sirve también de ayuda en la búsqueda de un creador moral del mundo (moralischen Welturhebers). Ahora bien, admitir la existencia de un ser, no sólo inteligente, sino también moral, creador del mundo, Dios, no significa determinar nada teóricamente sobre la existencia del mismo. Nunca podremos saber con seguridad si tenemos un fundamento moral para admitir no sólo un fin final de la creación (efecto), sino además un ser moral como primera base de la creación. Podemos, eso sí, afirmar que "según la constitución de nuestra facultad de razón, no podemos, de ningún modo, hacernos concebible la posibilidad de una finalidad semejante, referida a la ley moral y a su objeto,

⁷². Cfr. Loc. cit., 376; Ak., V, p. 451.

⁷³. Cfr. Ibidem.

como la hay en ese fin final, sin un creador y regidor del mundo, que es, al mismo tiempo, legislador moral" ⁷⁴.

En definitiva, para Kant el bien supremo conduce a la religión sin que eso suponga poner en duda la supremacía incondicional de la ley moral ⁷⁵. La religión no consiste más que en "el conocimiento de todos los deberes como mandatos divinos, no como sanciones, es decir, órdenes arbitrarias y por sí mismas contingentes de una voluntad extraña, sino como leyes esenciales de toda voluntad libre por sí misma, que, sin embargo, tienen que ser consideradas como mandatos del ser supremo" ⁷⁶. Desde esta perspectiva queda salvaguardado el desinterés con el que debe obedecerse la ley sin que móviles como el temor o la esperanza destruyan el valor moral de nuestras acciones. Existe ciertamente una confianza en un reino de Dios en la que la naturaleza y la moralidad llegarán a una armonía gracias a un Creador santo. Pero nunca podemos ni debemos confundirnos: nunca será el bien supremo, sino únicamente la ley moral el fundamento de determinación de nuestras acciones morales. Por eso se aclara inmediatamente que la moral no es la doctrina que nos enseña cómo debemos hacernos felices, es la que nos enseña únicamente "cómo debemos llegar a ser dignos de la felicidad": "sólo después, cuando la religión sobreviene, se presenta también la esperanza de ser un día partícipes de la felicidad en la medida en que hemos tratado de no ser indignos de ella" ⁷⁷.

c) La libertad

Además de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios, en la "Dialéctica" de la KpV Kant afirma también la libertad como postulado. Esta consideración parece estar en

⁷⁴. KU., § 88, p. 379; Ak., V, p. 455.

⁷⁵. Cfr. KpV, p. 181; Ak., V, p. 129.

⁷⁶. Ibidem. Asimismo Cfr. KU, 397; Ak., V, p. 481.

⁷⁷. KpV, p. 182; Ak., V, p. 130.

abierta contradicción con lo que de esta idea se afirmó a lo largo de las páginas de la "Analítica" de esta misma obra, donde se insistía en que la libertad se afirmaba como idéntica a la ley, tan cierta como esta última y, en ese sentido, como fundamento de la posibilidad de los postulados ⁷⁸. ¿Qué sentido tiene que en este momento de su obra Kant mantenga para la libertad un estatuto diferente al que le daba hasta ese momento? Algunos autores, como Gueroult, mantienen que la libertad idéntica a la ley afirmada en la "Analítica" cabe rigurosamente en la definición de postulado ⁷⁹. Compartimos, más bien, la opinión de aquellos que mantienen que las ideas postuladas poseen menor certidumbre que la que se le otorga a la ley moral. Para Delbos la libertad de la que se habla en la "Dialéctica" no es idéntica a la ley, sino "postulada por la ley" y, por tanto, "no es la facultad que tiene la voluntad de ser autónoma y de instituir una legislación universal, sino el poder atribuido al sujeto de realizar su tarea moral bajo el dominio de esta legislación, de cumplirla contra los obstáculos que puedan venirle de la naturaleza, con la total confianza de que tiene todo lo que necesita para cumplirla y de que en ese cumplimiento consigue el derecho de la existencia efectiva de las otras condiciones del bien supremo" ⁸⁰.

⁷⁸. "El concepto de la libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la piedra angular de todo el edificio de un sistema de la razón pura, incluso la especulativa, y todos los demás conceptos (los de Dios y la inmortalidad) que, como meras ideas, permanecen sin apoyo en la razón especulativa, se enlazan con él y adquieren con él y por él consistencia y realidad objetiva, es decir, que su posibilidad queda demostrada por el hecho de que la libertad es real; pues esta idea se manifiesta por medio de la ley moral". KpV, p. 12; Ak., V, pp.3-4.

⁷⁹. Cfr. Gueroult, M., "L'antidogmatisme de Kant et de Fichte". En Revue de Méthaphysique et de morale, Paris, 1920, p.223.

⁸⁰. Delbos, V., O.C., p. 400. Brunschvicg, L. asume la misma tesis que Delbos. Cfr. Ecrits philosophiques, ed. cit., p. 253-4. También Alquié, F., La morale de Kant, ed. cit., pp. 90-101.

La libertad postulada resulta ser así ese poder, que tiene su raíz en la voluntad humana autónoma, pero que ciertamente no se puede confundir con ella, de dominar las inclinaciones contrarias a la ley moral. Estamos ante el concepto de "autocracia" de la voluntad entendida como la capacidad que el hombre tiene de llegar a ser virtuoso. En Los progresos de la Metafísica Kant dice que la libertad, que se refiere a lo suprasensible en nosotros, comprende además de la "autonomía" de la voluntad, la "autocracia", es decir, "la facultad de alcanzar incluso aquí, en la vida terrena, lo concerniente a la condición formal de esa facultad, es decir la eticidad, a pesar de todos los impedimentos que las influencias de la naturaleza puedan producir en nosotros como seres sensibles, en cuanto que al mismo tiempo somos seres inteligibles; esa facultad es la fe en la virtud, que es, en nosotros, el Principio para acceder al bien supremo" ⁸¹ .

La libertad postulada resulta ser la capacidad que tiene el hombre de producir, aquí en el mundo, la virtud y de promover así el "reino de Dios". Estamos ante una libertad que no es la que posee cualquier ser racional, sino la que caracteriza la voluntad del ser humano finito ⁸². Esta libertad es concebida bajo la forma que requiere la obediencia a la ley. Esta libertad está unida a nuestro libre albedrío que, como sabemos, puede renegar de la libertad, subordinando la razón a la sensibilidad. De tal manera que la libertad como autocracia sería la capacidad que tenemos de reconquistar la libertad de nuestro arbitrio, que en

⁸¹. Welche sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik, p. 85; Ak., XX, p. 295.

⁸². En la Doctrina de la Virtud la distinción entre autonomía y autocracia aparece como consecuencia de la finitud humana: "Para seres finitos santos (aquéllos que ni siquiera pueden ser tentados a violar el deber) no hay doctrina de la virtud, sino sólo doctrina de las costumbres; esta última supone una autonomía de la razón práctica, mientras que la primera supone a la vez una autocracia de la misma, es decir, una conciencia de la capacidad para llegar a dominar las propias inclinaciones, rebeldes a la ley; conciencia que, aunque no se percibe inmediatamente, se deriva correctamente del imperativo categórico moral" MdS, p. 234; Ak., VI, p. 383.

principio podía ser malo, y llegar así a conseguir un verdadero "libre arbitrio". Sería, en definitiva, el poder de regenerar el libre arbitrio, esto es, la capacidad de realizar la autonomía de la voluntad sometiéndonos a la ley moral. Esta capacidad es teóricamente inexplicable y, por eso, es un objeto necesario de fe. Creemos que tenemos capacidad para obrar por deber, pues poner en duda ese poder sería poner en duda la ley moral misma

⁸³.

d) El estatuto epistemológico de los postulados: la fe racional

Sobre el estatuto epistemológico de las afirmaciones anteriores, dice Kant que un postulado es "una proposición teórica, pero no demostrable como tal, en cuanto depende inseparablemente de una ley práctica incondicionalmente válida a priori" ⁸⁴. Son proposiciones teóricas porque se apoyan en la existencia de objetos que podrían y deberían poder ser conocidos si tuviéramos para ello facultades apropiadas. Ahora bien, desde la perspectiva de la razón teórica y de sus exigencias en vista a una demostración de los mismos, esos objetos son meras "hipótesis" sin certidumbre apodíctica. Desde el punto de vista práctico, sin embargo, son "hipótesis necesarias". Ya en las primeras páginas de la KpV nos advierte de la necesidad de no confundir los postulados prácticos con los postulados de las matemáticas ⁸⁵. Los postulados prácticos son hipótesis

⁸³. Cfr. Carnois, B., La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, ed. cit., pp. 189-90.

⁸⁴. KpV, p. 172; Ak., V, p. 122.

⁸⁵. "La expresión de un **postulado** de la razón pura práctica podía aún ser la que más ocasión de mala interpretación ofreciera, si se mezclase con ella la significación que tienen los postulados de la matemática pura, los cuales llevan consigo certidumbre apodíctica. Estos, empero, postulan la **posibilidad de una acción** cuyo objeto se ha conocido previamente, a priori, teóricamente con completa certidumbre, como **posible**. Aquél, en cambio, postula la posibilidad de un **objeto** (Dios y la inmortalidad del alma) incluso por leyes apodícticas **prácticas**, solamente, por tanto, para una razón práctica; pues, en efecto,

necesarias, pero subjetivas y aunque teóricamente insuficientes derivan de una necesidad de la razón. La razón no es sólo la facultad de pensar y argumentar, sino que también nos sirve para "orientarnos en el pensamiento". Igual que nos orientamos en el espacio gracias al sentimiento subjetivo de "derecha e izquierda", orientarse en el pensamiento, dice Kant, significa, "dada la insuficiencia de los principios objetivos de la razón, determinarse en el tener por verdadero según un principio subjetivo de la razón" ⁸⁶. Ese principio subjetivo es el sentimiento de una exigencia (Bedürfnis) propia de la razón. La razón no siente, se matiza un poco después, sino que "discierne su propia carencia y produce por la tendencia al conocimiento el sentimiento de la exigencia" ⁸⁷.

La exigencia de la razón supone el "derecho" a aceptar algo que ella no podía llegar a conocer por fundamentos objetivos, es decir, orientarse en el pensamiento, en el ámbito de lo suprasensible gracias a esa exigencia ⁸⁸. En este sentido, nuestra razón necesita aceptar el concepto de un primer ser originario como inteligencia suprema y que será, a su vez, el bien supremo. Esto le lleva a suponer la existencia de ese Ser, ya que sin tal suposición la razón no podría explicar ni la contingencia de la existencia de las cosas en el mundo, ni tampoco la finalidad ni el orden que en él hallamos. Esa exigencia de la razón aparece tanto en el uso teórico como en el

esa certidumbre de la posibilidad postulada no es de ningún modo teórica y por consiguiente apodíctica, es decir, no es una necesidad conocida en consideración del objeto, sino una admisión necesaria en consideración del sujeto para el cumplimiento de sus leyes objetivas, pero prácticas; es sólo, por tanto, una hipótesis necesaria" KpV, p. 22; Ak., V, p. 11. Sobre la diferencia entre postulado teórico y postulado práctico, Cfr. Delbos, V., O.C., p. 392-3.

⁸⁶. Was heisst sich im Denken orientieren, p. 41; Ak., VIII, p.136.

⁸⁷. Loc. cit., p. 49; Ak., VIII, p. 139.

⁸⁸. Cfr. Ibidem

uso práctico. La primera exigencia es la que acabamos de citar más arriba, pero tal exigencia es condicionada. Más importante es la exigencia de la razón en su uso práctico, en este caso estamos ante una exigencia incondicionada, en tanto en cuanto es la propia ley moral la que nos ordena la consecución del bien supremo. La exigencia de la razón en relación con su uso teórico es una "hipótesis racional", mientras que la necesidad del uso práctico es un "postulado", y no ha de aceptarse ya como hipótesis racional, sino como "fe racional" (Vernunftglauben) ⁸⁹. La fe racional es aquélla que se funda en datos contenidos en la razón pura. No debemos, sin embargo, confundir fe (Glauben) con saber (Wissen). La fe es un conocimiento subjetivamente válido, consciente de su insuficiencia objetiva. Pero la fe no es mera opinión, que consiste en tener algo como verdadero según fundamentos objetivos, aunque con conciencia de su insuficiencia. La "fe racional", dice Kant, es "el indicador o el compás por el que el pensador especulativo puede orientarse en sus incursiones racionales en el campo de los objetos suprasensibles, por el que el hombre de razón común aunque (moralmente) sana puede trazarse un camino plenamente adecuado al fin total de su destino, tanto desde el punto de vista teórico como del práctico; y esta fe racional es también la que tiene que servir de fundamento a cualquier otra fe e incluso a toda revelación" ⁹⁰.

Es curioso que la KpV apenas desarrolle el tema de la fe racional ⁹¹. Es en la KU donde, al examinar el estatuto epistemológico de la prueba moral, se detiene más en dicho tema. La prueba moral sobre la existencia de Dios nos ha permitido llegar a una afirmación como la siguiente: "creo que existe Dios". Tal prueba no produce en nosotros únicamente persuasión (Überredung), sino también convicción (Überzeugung), que es el grado de asentimiento que la filosofía crítica exige para que una

⁸⁹. Wass heisst: sich im Denken orientieren, pp. 53-54; Ak., VIII, p. 141.

⁹⁰. Loc. cit., p. 55; Ak., VIII, p. 142.

⁹¹. Cfr. KpV, pp. 197-202; Ak., V, pp. 142-146.

prueba tenga no sólo un fundamento subjetivo de aprobación, sino que sea objetivamente válida ⁹². Para Kant una prueba por convicción sólo puede ser la prueba kat'alétheian, que dice lo que el objeto es en sí o la prueba kat'anthropon, que nos dirá lo que ese objeto es para nosotros. Mientras que la primera se funda en principios del Juicio determinante, la segunda lo hace en principios del Juicio reflexionante. La prueba moral pertenece al segundo tipo. Esta prueba, sin embargo, no puede descansar en principios teóricos, pues en ese caso no produciría convicción, sino que tiene que descansar en principios prácticos, sólo así puede llegar a alcanzar "convicción moral" (moralische Überzeugung) ⁹³. La prueba kat'ánthropon, por tanto, pretende solamente comparar los objetos de conocimiento, no con los conceptos mismos, sino con nuestras facultades del conocer: "Cuando no consideramos más que el modo de cómo algo puede ser para nosotros (según la constitución subjetiva de nuestras facultades de representación) objeto de conocimiento (res cognoscibilis), entonces se comparan los conceptos, no con los objetos, sino sólo con nuestras facultades de conocer y con el uso que éstas pueden hacer de las representaciones dadas (con propósito teórico o práctico), y la cuestión de saber si algo es un ser cognoscible o no, es una cuestión que se refiere, no a la posibilidad de las cosas mismas, sino a nuestro conocimiento de ellas" ⁹⁴.

Según Kant, existen tres tipos de cosas cognoscibles según la constitución subjetiva de la representación: "cosas de opinión", "hechos" y "cosas de fe". El bien supremo y sus condiciones de posibilidad no pueden ser más que "cosas de fe" (res fidei), entendiendo por tal aquellos objetos de la razón pura práctica que, siendo pensados a priori, son trascendentes

⁹². Cfr. KU, § 90, p. 383; Ak., V, p. 461.

⁹³. Cfr. Loc. cit., p. 384; Ak., V, pp. 462-3.

⁹⁴. KU, § 91, p. 387; Ak., V, p. 467.

para el uso teórico de la razón ⁹⁵. El asentimiento que les corresponde a las cosas de fe es un asentimiento práctico y se llama "fe moral". En la KrV Kant distingue entre la "fe pragmática", la "fe doctrinal" y la "fe moral" ⁹⁶. A la primera, que se basa en la necesidad relativa y que sería una fe accidental, le corresponde un grado de asentimiento subjetivamente suficiente, que pertenece al ámbito de la habilidad. La "fe doctrinal" es el tipo de asentimiento que corresponde a las proposiciones teóricas sobre la existencia de Dios que constituyen el argumento de la físico-teología. No demuestra nada para la razón teórica, no es saber, tampoco opinión, sino mera admisión de algo que es posible y necesario para el uso práctico de nuestra razón. Por su parte la "fe moral" supone una aquiescencia libre del sujeto, no a aquello para lo que valdría encontrar pruebas teóricas, sino únicamente para lo que admitimos como un propósito según leyes de la libertad. El objeto que se alcanza por medio de la fe moral es un objeto válido para nosotros, no válido en sí. De este modo puede decirse que se trata de una opción personal, pero tan segura y medida subjetivamente como pueden estarlo los primeros principios de las matemáticas. Aquí tienen que converger las reflexiones filosóficas y las del hombre común. En relación a un conocimiento que afecta e interesa a todos los hombres por igual, la filosofía no puede llegar más lejos, en lo que se refiere a los fines más esenciales de la naturaleza humana, que la guía que esa misma naturaleza ha otorgado igualmente incluso al entendimiento más común ⁹⁷. En este sentido la fe moral sirve tanto al filósofo como al hombre común moralmente sano. Si se la rechazase se correría el peligro de caer en el entusiasmo fanático o en el ateísmo. Su importancia es tal que Kant insiste en que el rechazo de la fe racional es "un estado penoso del ánimo humano que comienza por despojar a las leyes morales de toda su fuerza como móvil del corazón, y, con el tiempo, de toda su autoridad, y que

⁹⁵. Cfr. loc cit., p. 388-9; Ak., V, p. 469.

⁹⁶, KrV A824-30/B852-58.

⁹⁷. Cfr. KrV A831/B859.

lleva al modo de pensar que se llama escepticismo (Freigesterei), esto es, el principio de no reconocer ya deber alguno" ⁹⁸.

III.2.- LA FINALIDAD COMO CONDICIÓN DE POSIBILIDAD DE LA REALIZACIÓN DEL BIEN SUPREMO

Hasta aquí el análisis del concepto de bien supremo nos ha permitido aceptar su posibilidad, pero Kant afirma además la necesidad de que el bien supremo pueda realizarse en este mundo, y en este sentido considera que la voluntad del hombre "debe contribuir con todas sus fuerzas al bien supremo posible en el mundo (la felicidad universal del mundo entero, unida a la más pura moralidad y conforme con ésta)" ⁹⁹. El bien supremo impone la unificación de la virtud y la felicidad, es decir, de la libertad y de la naturaleza. Ahora bien, para que la libertad pueda someter a la naturaleza a su fin, esta última tendrá que aparecer como hecha para este fin. La naturaleza tendrá que presentarse como un "todo" cuya intención última sea promover el fin último del hombre. Por tanto, sólo si existe finalidad en la naturaleza se hará posible el tránsito de la naturaleza a la libertad y, de esa manera, también su unificación. Sin embargo, el conflicto entre estos dos elementos del bien supremo no ha de ser entendido como un conflicto entre la libertad y la naturaleza, sino más bien como un conflicto entre la naturaleza como fenómeno y los efectos de la libertad como fenómenos en el mundo. Y esto es así porque las acciones de la libertad como fenómenos en el mundo están determinadas, como cualquier otra cosa de la naturaleza, según leyes universales de la causalidad natural ¹⁰⁰. La cuestión que habrá que resolver será entonces cómo concebir un mundo de los fenómenos naturales conforme a la moralidad, dice Herrero: "Para que los fenómenos de la naturaleza

⁹⁸. Was heisst: sich im Denken orientieren, p. 64; Ak., VIII, p. 146.

⁹⁹. Gemein, p. 11; Ak., VIII, p. 279.

¹⁰⁰. Cfr. Idee, p. 3; Ak., VIII, p. 17.

y los fenómenos de la libertad produzcan un efecto único, conforme al fin de la voluntad, hay que concebir un fundamento común a los dos. Y aquí surge el conflicto pues los fenómenos de la naturaleza tienen un fundamento distinto del de los fenómenos de la libertad. Y la pregunta es: ¿es posible concebir un fundamento de los fenómenos de la naturaleza que tenga en vista también el fin-término de la voluntad, o al menos que haga posible la realidad de ese fin" ¹⁰¹.

III.2.1.- EL PRINCIPIO DE FINALIDAD Y EL CONOCIMIENTO PARTICULAR DE LA NATURALEZA

Estamos ante el problema de averiguar si es posible pensar la naturaleza como apta y disponible para fines morales, y capaz además también de promoverlos. Para ello se hace necesario plantear la posibilidad de que el mundo natural pueda ser estudiado no sólo desde el punto de vista teórico, sino también desde el punto de vista "teleológico"; en definitiva, si además del conocimiento de la naturaleza, según leyes universales, es posible un conocimiento particular de la misma. En la tercera Crítica Kant intentará determinar el conocimiento particular de la naturaleza, y así dice que tiene que haber leyes "que si bien pueden ser, como empíricas, contingentes para la apreciación de nuestro entendimiento, tendrán, sin embargo, si hay que llamarlas leyes (como lo exige así el concepto de una naturaleza), que ser consideradas también como necesarias por un principio de la unidad de lo diverso que nos sea desconocido" ¹⁰².

El conocimiento de la naturaleza particular reclama así la existencia de un principio que legisle en ese ámbito de conocimiento y una facultad a la que corresponda dicho principio. Esa facultad será el Juicio, que con un principio a priori, el

¹⁰¹. Herrero, F.J., Religión e historia en Kant, ed. cit., p. 74.

¹⁰². KU, p. 195; Ak., V, p. 180.

"principio de finalidad", hará posible el conocimiento de ese ámbito de la naturaleza. La KU aparece así como una investigación sobre los principios a priori y los correlatos objetivos de esa facultad que llamamos Juicio (Urteilskraft) entendida, eso sí, de modo bien distinto a como fue estudiada y entendida en el ámbito de la razón pura (KrV) y en el ámbito de la razón práctica (KpV). En aquellos dos casos, la función de esta facultad era la de hacer posible la subsunción de lo particular bajo lo general ya dado, y esto tanto en el uso teórico como en el uso práctico. El ejercicio de esta facultad constituye un tipo de juicios que, desde la perspectiva de la KU, se llamarán "juicios determinantes": "EL Juicio determinante bajo leyes universales trascendentales que da el entendimiento no hace más que subsumir; la ley le es presentada a priori, y no tiene necesidad, por lo tanto, de pensar por sí mismo en una ley, con el fin de poder subordinar lo particular en la naturaleza a lo universal" ¹⁰³. Este ejercicio de determinación es propio de todos los hombres, pues todos deben poseer dicha capacidad porque "la falta de esta capacidad es, de hecho, lo que llamamos necedad y tal defecto no tiene remedio" ¹⁰⁴.

Ahora bien, el Juicio puede también, dado un particular para el que en principio no conocemos ningún universal, buscar un universal bajo el que pueda subsumirse. En este caso estaremos ante el llamado uso reflexionante del Juicio y los juicios resultantes de este uso se llamarán "juicios reflexionantes". Los particulares de los que se ocupa la KU sólo son de dos tipos: 1) ¿cómo es posible la comunicabilidad de la experiencia estética?, 2) ¿cómo es posible explicar físicamente (materialmente) un ser organizado, es decir, un ser que posee vida, o que refleja en sí mismo la posibilidad de la vida? De este modo, bien puede decirse que el ejercicio del uso reflexionante del Juicio y su correlato, los juicios reflexionantes, tienen la misión de explicar, por un lado, la universalidad del juicio estético del género ("esto es

¹⁰³. Ibidem

¹⁰⁴. KrV, B173 nota.

bello/esto es sublime") y, por otro, la estructura externa e interna del ser organizado. Ambos problemas, piensa Kant, surgen de una consideración dinámica de la naturaleza, que de ningún modo, puede estar contenida en la consideración estática a la que fue sometida en el ámbito de la KrV. Se tratará de fundar la unidad de la experiencia, no ya como un sistema de leyes universales, sino como un sistema de leyes empíricas. Ahora bien, para nuestro tema nos interesa especialmente explicar la estructura propia de los seres organizados a los que va a corresponder la finalidad material-objetiva propia de la estructuración del juicio teleológico. Desde esta perspectiva, estamos ante la posibilidad de considerar la naturaleza "como si" efectivamente hubiese sido producida según una "intención" ("finalidad"), sabiendo, sin embargo, que esta finalidad es reflexiva, y nunca debemos convertirla en finalidad dogmática. Estamos ante la necesidad de explicar cómo podemos atribuir a la naturaleza fines que no son los nuestros y que, sin embargo, no pertenecen tampoco a la naturaleza, pues en este caso tendríamos que considerar a ésta como un Ser inteligente ¹⁰⁵. La primera cuestión a resolver es ocuparnos de determinar qué tipo de objetos son aquéllos que podemos juzgar teleológicamente.

III.2.2.- LOS SERES ORGANIZADOS COMO FINES DE LA NATURALEZA

Kant analizará los seres vivos de la naturaleza para descubrir si existe realmente en ellos una finalidad que pueda servir de modelo para toda finalidad de lo múltiple en el mundo. Los seres organizados como fines de la naturaleza han de cumplir tres condiciones. En primer, sus partes sólo serán posibles en relación al todo ¹⁰⁶, es decir, un ser organizado ha de ser un "sistema" cuyas partes estén tan íntimamente ligadas que parezcan depender de una idea o plan de cómo tiene que ser el conjunto. En segundo lugar, los seres organizados se rigen por la ley de

¹⁰⁵. Cfr. KU, § 61, p. 313; Ak., V, p. 359.

¹⁰⁶. Cfr. KU, § 65, p. 322; Ak., V, 373.

la causalidad recíproca como opuesta a la causalidad mecánica. Este nuevo tipo de relación causal supone entender la causalidad no sólo de forma progresiva sino también regresiva, tanto hacia arriba como hacia abajo; desde este punto de vista un ser puede ser entendido al mismo tiempo como causa y efecto de sí mismo¹⁰⁷.

La última condición que debe cumplir un ser organizado debe es la de poder organizarse a sí mismo de tal manera que en este ser cada parte sea pensada como "órgano productor de las otras partes"¹⁰⁸. Un organismo no sólo es una cosa organizada, sino que es un ser que se organiza a sí mismo; y un ser así puede llamarse "fin de la naturaleza"¹⁰⁹. Esta capacidad de autoorganización es lo que marca la irreductibilidad del ser natural a la máquina. También a primera vista un reloj podría ser considerado como fin natural dada su organización en vistas a un fin, pero cuando se le observa más detenidamente se ven las diferencias. La causa de la organización no está dentro de sus partes, sino que proviene de fuera. El reloj no tiene su causa en sí, sino que la tiene en una inteligencia externa que puede producirlo conforme a una idea¹¹⁰. Mientras que la máquina no tiene más que fuerza motriz (bewegende Kraft), el ser organizado se ordena por una "fuerza formadora" (bildende Kraft) "que la comunica a las materias que no la tienen (las organiza), fuerza formadora, pues, que se propaga y que no puede ser explicada por la sola facultad del movimiento (el mecanicismo)"¹¹¹. Un ser organizado que se organiza a sí mismo es un árbol. Un árbol se

¹⁰⁷. Cfr. KU § 64, p. 320; Ak., V, p. 371. Para un análisis más detallado de este tema Cfr. López Molina, A.M., Q.C., p. 238. También se puede ver Andaluz Romanillos, A.M., La finalidad de la naturaleza en Kant. Un estudio desde la Crítica del Juicio, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 1990, pp. 143 y ss.

¹⁰⁸. KU, § 65, p. 322; Ak., V, p. 373.

¹⁰⁹. Cfr. Loc. cit., p.322; Ak., V, p. 374.

¹¹⁰. Cfr. Loc. cit., p. 322; Ak., V, p. 373.

¹¹¹. Ibidem.

reproduce, esto es, se engendra a sí mismo según la especie. Por otro lado, un árbol crece, se engendra a sí mismo según el individuo. El crecimiento del árbol se ve como algo distinto al simple aumento de la magnitud regido por leyes mecánicas. Además, al engendrarse a sí mismo, la conservación de unas partes del árbol depende de la conservación de las restantes. No debemos olvidar tampoco que Kant niega explícitamente la adecuación de la analogía del arte para caracterizar el hecho de la autoorganización. Un producto del arte remite a un artista, esto es, a una causa exterior, mientras que un ser organizado se organiza a sí mismo. En ese sentido, podría pensarse que esa cualidad de la autoorganización se expresaría mejor llamándola "análogo de la vida", sin embargo, dice Kant que "hablando con exactitud, la organización de la naturaleza no tiene, pues, nada de analógico con ninguna de las causalidades que conocemos" ¹¹². Parece, pues, legítimo afirmar como ha hecho MacFarland que la autoorganización resulta incomprensible, es decir, es un "misterio absoluto" ¹¹³.

El principio por el que se rigen los seres organizados es un principio "a priori" y trascendental y dice así: "un producto organizado de la naturaleza es aquél en el cual todo es fin, y, recíprocamente, también medio" ¹¹⁴. Enuncia la universalidad y la necesidad que deben cumplir los seres organizados haciendo así posible para nosotros la experiencia en el ámbito de la naturaleza organizada. Ese principio por el cual la filosofía trascendental puede juzgar a los seres organizados es un principio regulativo que pertenece sólo al Juicio reflexionante ¹¹⁵. En efecto, no nos dice lo que esos objetos son en sí, sino sólo que, según la constitución de nuestro espíritu, tenemos que juzgar a esos objetos, los seres organizados, "como si" fueran

¹¹². KU, § 65, p. 323; Ak., V, p. 375.

¹¹³. Cfr. MacFarland, J.D., Kant's Concept of Teleology, Edinburgh University Press, 1970, p. 106.

¹¹⁴. KU, § 66, p. 324; Ak., V, p. 376.

¹¹⁵. Cfr. KU, § 67, p. 326; Ak., V, p. 379.

causa y efecto de sí mismos, es decir, los seres organizados han de ser considerados como "finés de la naturaleza" (Naturzwecke)¹¹⁶. Este concepto lleva consigo una relación a una causa que se determina a actuar según ideas y donde ya no sirve la explicación mecánica, pues resulta claramente insuficiente: "Puede ser, por ejemplo, que en un cuerpo animal, algunas partes puedan ser concebidas como concreciones según leyes meramente mecánicas (pieles, huesos, pelos). Sin embargo, la causa que produce la materia conveniente para ellas, la modifica, la forma y la deposita en sus sitios convenientes, debe ser siempre juzgada teleológicamente, de modo que todo en él debe ser considerado como organizado, y todo, en cierta relación con la cosa misma, es, a su vez, órgano"¹¹⁷.

Los seres organizados tienen, por lo tanto, una característica esencial: el ser "finés de la naturaleza", esto es, estar constituidos por un principio de finalidad interna. Y una vez que hemos puesto a la base de tales productos un fundamento semejante, es posible juzgar la naturaleza entera como una totalidad final. Así entendida, dice Delbos, la finalidad nos libra tanto del dogmatismo de la ciencia teórica como del dogmatismo de la teología, que imagina fines impuestos por una causa exterior¹¹⁸. Para que ese principio pueda ser introducido en el camino seguro de la investigación trascendental se hace necesario intentar una justificación del mismo. Para realizar esta tarea Kant no va a acudir a una deducción sensu stricto,

¹¹⁶. Kant distingue entre Naturzweck y Zweck der Natur. Mientras la primera expresión afirma que un ser es un fin de la naturaleza, la segunda se utiliza cuando se está discutiendo si un ser tal es o no Naturzweck, esto es, cuando se considera la "existencia de esa cosa" como fin de la naturaleza (Naturzweck). Esta última expresión sirve para prevenir el error, propio de la metafísica teleológica dogmática, de considerar que la naturaleza produce sus propios objetos según un fin preconcebido, confundiendo así el "fin de la naturaleza" con el "fin divino" (göttliche Zweck). Cfr. KU, § 68, p. 328; Ak., V, pp. 381-2.

¹¹⁷. KU, § 66, p. 324; Ak., V, p. 377.

¹¹⁸. Cfr. Delbos, V., La philosophie pratique de Kant, ed. cit., pp. 450-51.

sino a una "dialéctica" que hará las veces de aquélla; concretamente a una oposición antinómica entre el mecanicismo y el finalismo.

III.2.3.- LA ANTINOMIA DEL JUICIO TELEOLÓGICO: MECANICISMO Y FINALIDAD

EL Juicio determinante, en cuanto que no tiene necesidad de principios propios, no está expuesto a ninguna antinomia. Por su parte, el Juicio reflexionante debe subsumir bajo una ley que no está aún dada y que es sólo un principio de la reflexión sobre los objetos. En este caso, es decir, para la reflexión sobre esas leyes de la naturaleza que sólo pueden ser conocidas por la experiencia, el Juicio debe darse a sí mismo un principio, debe hacer uso de máximas entre las que puede surgir una contradicción y, por tanto, una antinomia ¹¹⁹. Una máxima le es sugerida por el entendimiento, la otra es motivada por las experiencias particulares que hacen entrar en juego a la razón. Estas dos máximas corresponden a las dos únicas formas de causalidad pensables para nosotros: la causalidad mecánica y la causalidad final:

" Encuétrase después, en esto, que esas dos máximas diferentes no parecen poder coexistir una al lado de otra; por tanto se produce una dialéctica que induce a error al Juicio en el principio de su reflexión.

La primera máxima de la misma es la tesis: Toda producción de cosas materiales y de sus formas debe ser juzgada como posible según leyes meramente mecánicas.

La segunda máxima es la antítesis: Algunos productos de la naturaleza material no pueden ser juzgados como posibles sólo según leyes meramente mecánicas (su juicio exige una ley de la causalidad totalmente distinta, a saber, la de las causas

¹¹⁹. Cfr. KU, § 69; Ak., V, p. 330.

finales)" ¹²⁰.

Si tomamos estas dos máximas como principios constitutivos de la posibilidad de las cosas, estamos ante dos máximas contradictorias entre sí, y una de ellas debe ser falsa: "Si ahora, a esos principios regulativos para la investigación, se les transformase en constitutivos de la posibilidad de los objetos mismos, diría así: **Tesis:** Toda producción de cosas materiales es posible según leyes meramente mecánicas. **Antítesis:** Alguna producción de las mismas no es posible según leyes meramente mecánicas" ¹²¹. En este caso, las máximas servirían de principios objetivos para un Juicio determinante que plantearía que la producción de todas las cosas materiales es o no es posible en sí, y no simplemente para nosotros según leyes puramente mecánicas. No estaríamos ante una antinomia del Juicio, sino ante una contradicción en la legislación de la razón (ein Widerstreit in der Gesetzgebung der Vernunft), ya que nosotros no podemos decidir por medio de un juicio determinante sobre la posibilidad de las cosas que están sometidas a leyes empíricas ¹²².

Tomadas, sin embargo, esas máximas como principios regulativos para la investigación empírica, ambas máximas pueden coexistir y la antinomia queda perfectamente resuelta. En este caso, los dos principios, el de la causalidad mecánica y el de la causalidad final no son vistos como principios constitutivos de objetos, sino como dos formas del espíritu para ordenar nuestro conocimiento de la naturaleza. Así, decir, por un lado, que debo juzgar posibles todas las manifestaciones de la naturaleza material no quiere decir que tales manifestaciones no sean posibles más que de esa manera, quiere decir que debo "reflexionar" sobre ellas según el principio del mecanicismo, y desentrañar ese principio de la manera más completa posible, ya

¹²⁰. KU, § 70, p. 331; Ak., V, p. 387.

¹²¹. Ibidem

¹²². Cfr. Ibidem

que sin poner ese principio en la base de la investigación no puede haber conocimiento alguno de la naturaleza. Pero esto no impide usar, cuando sea necesario, la segunda máxima, es decir, buscar para algunas formas de la naturaleza un principio bien distinto al de las causas finales ¹²³.

Desde esta consideración no se produce un sacrificio de una máxima a otra. En efecto, poco nos importa que sólo existan causas mecánicas o causas finales, lo que interesa demostrar es que según la constitución de nuestro espíritu necesitamos de ambas máximas, en tanto en cuanto se complementan mutuamente. Tampoco importa demasiado resolver la cuestión de saber si en el fondo desconocido de la naturaleza, mecanismo y finalidad se identifican. Lo único que interesa mostrar es que nuestro espíritu para explicar la naturaleza tiene necesidad de ambos tipos de causas, pero que no puede considerarlos como principios objetivos, sino como principios subjetivos reguladores de nuestra experiencia. No se dice, por eso, tampoco que según el mecanicismo de la naturaleza aquellas formas no serían posibles; sólo se afirma que la razón humana, siguiendo la máxima del mecanicismo, no podrá nunca descubrir el menor fundamento de lo que constituye lo específico de un fin de la naturaleza, aunque sí otros conocimientos de leyes de la naturaleza. Y así dice Kant: "No se sabrá de cierto si en el fondo interior de la naturaleza misma, desconocido de nosotros, la relación físico-mecánica y la relación de fin no podrán, en las mismas cosas, estar ambas conexas en un principio; mas nuestra razón no está en estado de unir las en uno semejante, y el Juicio, por tanto, como Juicio reflexionante (por un motivo subjetivo), y no como determinante (por consecuencia de un principio objetivo de la posibilidad de las cosas en sí), se ve obligado a pensar, para ambas formas de la naturaleza, como base de su posibilidad, otro principio que el del mecanismo natural" ¹²⁴.

¹²³. Cfr. KU, § 70, p. 331; Ak., V, pp. 387-88.

¹²⁴. KU, § 71, p. 332; Ak., V, p. 388.

Parece claro que la casualidad mecánica no es suficiente para explicar los seres organizados, ya que éstos presentan un fundamento interior, regido por infinitas leyes particulares que de ese modo quedarían sin explicación posible. Se hace necesario pensar, como fundamento de las cosas consideradas con fines de la naturaleza, una causalidad originaria que subyazca a la naturaleza como sustrato suprasensible y que sería la causalidad de un entendimiento arquitectónico. Sobre ésta, nuestra razón, dada su limitación, no puede suministrarnos ninguna información. Por otro lado, sin embargo, y en relación con nuestra facultad de conocer, el mecanicismo no nos sirve para explicar convincentemente la producción de los seres organizados. Parece que sólo cabe esperar que sea el Juicio reflexionante el que nos proporcione la solución: "Es un principio completamente exacto el de que, para el enlace tan manifiesto de las cosas en causas finales, debe ser pensada una causalidad diferente del mecanicismo, a saber, la causalidad de una causa del mundo que obra según fines (inteligente), por muy precipitado e indemostrable que pudiera ser este principio para el determinante"¹²⁵. El Juicio reflexionante introduce la finalidad, pero sólo como una idea que le sirve de hilo conductor de la reflexión dejándola abierta siempre a la explicación mecanicista. De esta manera resolvemos el conflicto supuestamente antinómico existente entre el mecanicismo y la finalidad: a los que en realidad sólo son dos principios regulativos, inmanentes a la facultad de juzgar reflexionante, se los convierte, por un lado, en un principio de la facultad determinante y, por otro, en un principio de la facultad de juzgar reflexionante:

"Toda la apariencia de una antinomia entre las máximas del modo de explicación propiamente físico (mecánico), descansa, pues, en que se confunde un principio del Juicio reflexionante con uno del determinante y la autonomía del primero (que vale sólo subjetivamente para nuestro uso racional, en consideración de las leyes particulares de la experiencia) con la

¹²⁵. Loc. cit., p. 332; Ak., V, p. 389.

heteronomía del otro, que debe regirse según las leyes (universales o particulares) dadas por el entendimiento" ¹²⁶.

Cabe, claro está, plantearse si el que ahora Kant considere el mecanicismo como un principio regulativo no es incoherente con en relación a lo dicho en la "Analítica trascendental" de la KrV donde el principio de causalidad resultaba ser claramente un principio constitutivo de la experiencia. MacFarland ha señalado que no hay contradicciones con lo dicho en la KrV. Allí quedó claramente demostrado que las categorías mecánicas eran constitutivas de la naturaleza, pero considera MacFarland que no se ha demostrado que el mecanicismo sea el único modelo metodológico a utilizar en nuestra investigación de la naturaleza, y así, según él, en la KU Kant simplemente vendría a decir que "el sistema conceptual mecánico es regulativo como principio metodológico y que cuando surge la ocasión podemos utilizar los conceptos teleológicos sin contradicción" ¹²⁷. Además ya en la KrV, en el Apéndice a la "Dialéctica trascendental" se había utilizado el mecanicismo como una "idea" desde la que interrogar a la naturaleza ¹²⁸. Por otro lado, parece que la antinomia del Juicio teleológico como tal no existe, desaparece en el momento en que se plantea una manera correcta de comprender los términos en que aparece, resultando posible así establecer un paralelismo entre esta antinomia y la tercera antinomia de la razón pura. En esta última, como sabemos, también se resolvía el conflicto cuando se definía correctamente el ámbito correspondiente a la tesis y a la antítesis, es decir, a la libertad y a la causalidad natural ¹²⁹.

¹²⁶. Loc. cit., p. 333 ; Ak., V, p. 389.

¹²⁷. MacFarland, J.D., O.e., pp. 119-20.

¹²⁸. Cfr. KrV, A646/B674.

¹²⁹. Macfarland acude a un texto de la KrV para subrayar el paralelismo entre ambas antinomias. En ese texto de la primera Crítica sustituye, por un lado, los términos "naturaleza" y "naturales" por "mecanismo" y "mecánicos" y, por otro, el término "libertad" por el de "teleología". El texto citado es así

a) La hipótesis de una causa inteligente de la naturaleza

La solución a la antinomia del Juicio teleológico no se agota con la afirmación de los principios mecánicos y teleológicos como máximas del Juicio reflexionante. Se hace necesaria una profundización en la antinomia que haga posible pensar la unidad del mecanicismo y de la finalidad en un fundamento suprasensible, en un entendimiento distinto al nuestro. El concepto de un producto natural lleva consigo no sólo la nota de la necesidad natural, esto es, de la necesidad según leyes mecánicas, sino que también, en tanto que "fin", es considerado como contingente según leyes mecánicas, es decir, no es enteramente explicable por relación a esas leyes. La posibilidad de tal objeto exige, por tanto, la relación a un fundamento suprasensible. El concepto de un producto natural, por lo tanto, "debe contener un fundamento para la posibilidad de la cosa en la naturaleza, y, sin embargo, también un fundamento de la posibilidad de esa naturaleza misma y de su relación con algo que no es una naturaleza empíricamente cognoscible (suprasensible), y, por tanto, que no es cognoscible de ningún modo para nosotros, para ser juzgado según otra clase de causalidad que la del mecanicismo de la naturaleza, si se quiere

susceptible de las dos lecturas. Cfr. Macfarland, J.D., O.C., pp. 122-23. El texto es el siguiente: "El problema es, pues, éste: ¿es correcta la disyunción según la cual todo efecto tiene que derivar o bien de la naturaleza (mecanismo) o bien de la libertad (teleología)?; ¿no habrá que decir por el contrario, que ambas alternativas pueden cumplirse simultáneamente y desde un punto de vista distinto en el mismo acontecimiento? La validez del principio que afirma la completa interdependencia de todos los eventos del mundo sensible conforme a leyes naturales (mecánicas) inmutables quedó ya establecida como un principio de la analítica trascendental y no permite infracción alguna. La cuestión se reduce, pues, a si, a pesar de ello, puede haber libertad (teleología) respecto del mismo efecto determinado por la naturaleza (mecanismo) o si, por el contrario, esa libertad (teleología) queda completamente excluida por dicha regla inviolable". KrV, A536/B564. Para una réplica a esta posición, Cfr. Philonenko, A., "L'antinomie du jugement téléologique chez Kant. En Revue de Méthaphysique et de Morale, 82 année, 1, (1977), pp. 13-36.

decidir de su posibilidad" ¹³⁰

Los seres organizados, como fines de la naturaleza, son la prueba de la contingencia en el mundo y, por tanto, la prueba más convincente de que el origen y la conservación de este mundo depende de una "causa inteligente". Ahora bien, no se trata de considerar esa causa de forma constitutiva, pues en ese caso caeríamos en el dogmatismo de las causas finales. Tendremos, más bien, que hacer un uso regulativo y utilizarla como hilo conductor de nuestra investigación y nunca como constitutiva o creadora de objetos:

"No queda, pues, más que una proposición, que sólo descansa en condiciones subjetivas, a saber, de nuestro Juicio reflexionante, adecuada con nuestras facultades de conocer. Si se la expresara como objetiva, dogmáticamente valedera, diría: hay un Dios. Pero para nosotros hombres no puede adoptar más que la fórmula limitada siguiente: no podemos pensar y hacernos concebible de modo alguno la finalidad, que debe ser puesta a la base de nuestro conocimiento mismo de la posibilidad interior de muchas cosas naturales, más que representándonoslas ella y, en general, el mundo entero, como un producto de una causa inteligente (de un Dios)" ¹³¹.

Como ha señalado MacFarland, no podemos probar objetivamente la existencia de fines en la naturaleza, ni tampoco la existencia de una causa suprema, ya que no observamos fines en nuestra experiencia de los objetos. Es nuestro espíritu el que introduce esa concepción de la naturaleza de manera que atribuimos fines a la naturaleza para poder explicar ciertos objetos que no podríamos explicar según los principios de la mera observación de aquélla ¹³². Esto es, para investigar la naturaleza necesitamos considerar los seres organizados como si ellos sólo fueran posibles mediante causas finales. Ciertamente, lo ideal

¹³⁰. KU, § 74; pp. 337-338; Ak., V, p. 397.

¹³¹. KU, § 75, p. 340; Ak., V, pp. 399-400.

¹³². Cfr. MacFarland, J.D., O.c., pp. 125-6.

sería poder explicar los seres organizados según principios de la causalidad mecánica, pero esto resulta imposible para seres como nosotros, dada la finitud de nuestro entendimiento ¹³³. De este modo, este segundo nivel de solución de la antinomia del Juicio teleológico exige afirmar una causa inteligente como creadora de las leyes empírico-particulares por analogía con nuestro entendimiento, creador de leyes absolutamente universales. Pero esa causa inteligible ha de considerarse exclusivamente como una hipótesis necesaria de nuestro espíritu para comprender la naturaleza particular, no como algo real: "Este segundo nivel es muy consistente, ya que situamos en un mismo plano nuestro entendimiento, como causa creadora de leyes universales y necesarias, constructor de la naturaleza en general, pero incapaz de aprehender necesariamente según esas leyes las partes contingentes del reino natural, y la necesidad de que esas leyes particulares (empíricas y contingentes) sean necesarias para algún entendimiento que sea, por ese motivo, su constructor. Trasladamos analógicamente la facultad de producir de nuestro entendimiento a otro, cuya capacidad fundamental es la de convertir en necesarias leyes que para el entendimiento finito son contingentes" ¹³⁴.

¹³³. " Y esto es, por cierto, tan seguro que se puede con audacia decir que es absurdo para los hombres tan sólo el concebir o esperar de que pueda levantarse una vez algún otro Newton que haga concebible aún sólo la producción de una brizna de hierba según leyes de la naturaleza no ordenadas por una intención; hay que negar absolutamente ese punto de vista a los hombres. Pero juzgar también que en la naturaleza, si pudiéramos penetrar hasta su principio en la especificación de sus leyes generales, conocidas por nosotros, no puede haber escondido un fundamento suficiente de la posibilidad de seres organizados, sin poner debajo de su producción una intención (por tanto, en el mero mecanismo natural), eso sería demasiado desmedido". KU § 75, p.340; Ak., V, p.400.

¹³⁴ López Molina, A.M., O.C., p. 273.

b) La solución final a la antinomia. La relación entre los principios mecánicos y teleológicos

Efectivamente el fundamento de la contraposición entre mecanicismo y finalidad hay que ponerlo en nosotros mismos, en la constitución de nuestra facultad cognoscitiva ¹³⁵. El entendimiento humano se ve obligado necesariamente a distinguir entre la posibilidad y la realidad de las cosas. El fundamento de tal distinción se halla en el propio sujeto, es decir, en la naturaleza de nuestras facultades de conocimiento. Ellas exigen el concurso de dos elementos totalmente heterogéneos: el entendimiento para los conceptos y la intuición sensible para los objetos, ya que lo "posible" se refiere a la representación de algo en el concepto, mientras que lo "real" es la cosa misma fuera del concepto. Podemos, según esto, tener algo en el pensamiento sin que tal cosa exista. Ahora bien, para un entendimiento intuitivo esa distinción entre lo posible y lo real no se daría, puesto que tal entendimiento no distingue entre sensibilidad y entendimiento, ambos se dan para él en un todo:

" Así pues, la distinción de cosas posibles y reales es tal, que vale sólo subjetivamente para el entendimiento humano, puesto que podemos tener algo en el pensamiento, aunque ello no exista, o representarnos algo como dado, aun sin tener de ello todavía concepto alguno. Las proposiciones siguientes: que pueden cosas ser posibles sin ser reales, que de la mera posibilidad no se puede concluir la realidad, valen correctísimamente para la razón humana, sin demostrar, por eso, que esa diferencia esté en las cosas mismas" ¹³⁶.

Por otra parte, un entendimiento intuitivo, no discursivo como el nuestro, tampoco tendría que distinguir entre el "ser"

¹³⁵. Cfr. KU, § 74, p. 388; Ak., V, p. 397.

¹³⁶. KU, § 76, p. 341; Ak., V, p. 402.

y el "deber-ser". Esta distinción es una característica de nuestro entendimiento finito, limitado por la sensibilidad. Esta limitación es, como sabemos, lo que obliga a nuestra razón a presentar las leyes morales como mandatos ¹³⁷. Además, para un entendimiento intuitivo tampoco habría diferencia entre el "mecanicismo" y la "finalidad". Nuestro entendimiento se caracteriza porque en el conocimiento de las cosas no puede ir del todo a las partes, sino de las partes al todo. Por ello, no podemos pensar la posibilidad interna del ser organizado y necesitamos poner como fundamento de su posibilidad el concepto de una causalidad final mediante la cual podamos representarnos las partes como dependientes del todo, tal y como corresponde a un producto organizado ¹³⁸. Parece evidente que es por razón de nuestro entendimiento por lo que tenemos la necesidad de representarnos la posibilidad de los seres organizados según otro tipo de causalidad que la del mecanicismo. Pero tampoco podemos establecer dogmáticamente la imposibilidad de cuerpos organizados según leyes mecánicas ¹³⁹.

En cuanto que nosotros sólo tenemos experiencia de los productos naturales como fenómenos, podemos, pues, pensar como sustrato suyo una cosa en sí a cuya base ponemos un entendimiento intuitivo, situando así el fundamento real de la naturaleza en lo suprasensible, aunque éste sea desconocido para nosotros. El entendimiento arquetípico lo podemos pensar, al menos negativamente, como un entendimiento "no discursivo", un entendimiento por medio del cual podemos derivar lo particular de lo general, y para el que no hay contingencia en la concordancia de la naturaleza con sus productos según leyes particulares. De esta forma, comprendemos, por un lado, que si poseyéramos un entendimiento intuitivo, no tendríamos que acudir a la explicación teleológica para llevar a buen término la explicación completa de la experiencia en general. Comprendemos

¹³⁷. Cfr. Loc. cit., p. 342; Ak., V, p. 403-4.

¹³⁸. Cfr. KU, § 77, p. 345; Ak., V, p. 407.

¹³⁹. Cfr. Loc. cit., pp. 343-50; Ak., V, pp. 405-9.

igualmente la insatisfacción que lleva la explicación final, en tanto en cuanto ésta no es una explicación de las cosas en sí mismas, sino únicamente de nuestro modo de conocerlas ¹⁴⁰. De este modo, queda claro que la necesidad de conciliar la explicación mecánica y la teleológica tiene su base en el postulado del idealismo trascendental: la distinción fenómeno-cosa en sí. La limitación de nuestro entendimiento es la que hace necesario acudir para explicar los seres organizados no sólo a los principios mecánicos, sino a la finalidad:

"Pero como, sin embargo, es, al menos, posible considerar el mundo material como mero fenómeno, pensando algo, como cosa en sí (que no es fenómeno), que sea su sustrato, y poner bajo éste una intuición intelectual correspondiente (aunque no sea la nuestra), hallaríase entonces un fundamento real, suprasensible, aunque para nosotros incognoscible, de la naturaleza, a la cual pertenecemos también nosotros mismos; así, pues, lo que en ella es necesario como objeto de los sentidos, lo consideraríamos según leyes mecánicas, y, en cambio, la concordancia y la unidad de las leyes particulares con las formas correspondientes, que debemos juzgar como contingentes respecto de aquéllas leyes, las consideraríamos (con la naturaleza toda en un sistema), como objeto de la razón, según leyes teleológicas, y juzgaríamos así la naturaleza según dos clases de principios, sin que el modo de explicación mecánico sea excluido por el teleológico, como si ambos se contradijeran" ¹⁴¹.

El fundamento suprasensible será el principio común de deducción del mecanicismo y la teleología. Desde este fundamento podemos pensar las cosas naturales como productos de una causalidad más elevada en la que estarían unidos mecanicismo y

¹⁴⁰. Cfr. Loc. cit., p. 345-6; Ak., V, p 408.

¹⁴¹. Loc. cit., p. 346; Ak., V, p. 409.

teleología ¹⁴². La posibilidad de pensar la unidad de mecanicismo y teleología en ese fundamento suprasensible tiene como consecuencia legitimar la coexistencia de los principios mecánicos y teleológicos: "el principio del mecanismo de la naturaleza y el de la causalidad de la misma según fines, en uno y el mismo producto natural, deben reunirse ambos en la dependencia de un principio superior y brotar juntamente de él, porque si no, en la consideración de la naturaleza, no podrían coexistir uno junto al otro" ¹⁴³. Dado que ese principio no es cognoscible para nosotros, no podremos usarlo de manera determinante para explicar la posibilidad de los productos naturales según esos dos principios heterógenos. Pero cuando somos incapaces de representarnos la posibilidad de algunos productos según leyes meramente mecánicas, entonces podremos investigar las leyes de la naturaleza según los dos principios "sin dejarse turbar por la aparente contradicción que se produce entre los principios del juicio de la misma, porque, por lo menos, la posibilidad está asegurada de que ambos puedan también, objetivamente, reunirse en un principio (puesto que se refieren a fenómenos que presuponen un fundamento suprasensible" ¹⁴⁴.

La unión de mecanismo y teleología en el fundamento suprasensible, considerado como causa intencional de la naturaleza, pretende fundamentalmente establecer la validez del concepto de fin de la naturaleza, pues sin añadir el mecanicismo a la teleología no podrían ser juzgados los productos de la naturaleza. Y así Kant afirma que el principio que debe regir nuestra investigación de la naturaleza particular es una máxima que dice así: "Según la constitución del entendimiento humano, para la posibilidad de seres orgánicos en la naturaleza no puede ser admitida ninguna otra causa más que una que efectúe con intención, y que el mero mecanismo de la naturaleza no puede ser en modo alguno suficiente para la explicación de esos sus

¹⁴². Cfr. Delbos, V., O.C., pp. 458-60.

¹⁴³. KU, § 78, p. 348-9; Ak., V, p. 412.

¹⁴⁴. Loc. cit., p. 349; Ak., VI, p. 413.

productos, sin querer, por eso, decidir por este principio nada sobre la posibilidad misma de semejantes cosas" ¹⁴⁵. Esta es una máxima del Juicio reflexionante que tiene, por lo tanto, validez exclusivamente subjetiva, y pone de manifiesto la necesidad de unir las máximas mecánicas y las teleológicas en la investigación de la naturaleza. Ahora bien, esa unión se convierte en subordinación del mecanicismo a la finalidad, ya que ambos están bajo el principio de la finalidad. De este modo, el concepto de una causalidad final permite entender a la materia, sometida como corresponde a su naturaleza a leyes mecánicas, como medio para fines. La hipótesis de un principio suprasensible, pensado como fundamento de la unión de mecanicismo y finalidad, legitima el uso del mecanicismo y la teleología como métodos de investigación de la naturaleza ¹⁴⁶.

Después de analizar la antinomia del juicio teleológico, sabemos que aquí se enfrentan el mecanicismo y la finalidad de la misma manera que en la Dialéctica de la razón pura se enfrentaban la necesidad natural y la causalidad por libertad. La distinción entre fenómenos y cosas en sí permitió conciliar esos términos, limitando la necesidad natural al ámbito de lo sensible y asignando la libertad al ámbito de lo suprasensible. También en el seno de la Dialéctica del juicio teleológico se ha acudido a esta distinción para resolver la antinomia entre los principios mecánicos y los teleológicos. Si atribuíamos validez absoluta a estos principios y, por lo tanto, los considerábamos como principios que se aplicaban a cosas en sí mismas, se producía un conflicto entre ellos que hacía imposible su reconciliación. Pero si, en vez de esto, los aplicábamos exclusivamente a nuestra experiencia fenoménica, entonces resultaba posible unirlos en un fundamento suprasensible. De manera que puede decirse que esta antinomia la distinción entre fenómenos y cosas en sí se ha utilizado con un sentido diferente

¹⁴⁵. Loc. cit. p. 349; Ak., V, p. 413.

¹⁴⁶. Cfr. Cassirer, E., Kant, vida y doctrina, F.C.E., México, 1974, pp. 405 y ss.

a como se hacía en aquella antinomia de la razón pura. Aquí no se dice que mecanicismo y finalidad puedan coexistir gracias a que pertenecen a esos dos mundos, sino más bien que ambos se reconcilian en lo suprasensible.

III.2.4. SOBRE LAS RELACIONES EXTERNAS DE LOS SERES

ORGANIZADOS: LA NATURALEZA COMO SISTEMA TELEOLÓGICO COMPLETO

Para explicar la "posibilidad interna" de la forma de un ser vivo hemos tenido que acudir a considerarla como efecto de una causa final suprasensible. Ahora se tratará de comprobar si es posible igualmente ver otros productos naturales como efectos de la misma causa, esto es, si es posible extender la explicación teleológica al ámbito de la finalidad externa entendida como "aquella en que una cosa de la naturaleza sirve a otra de medio para un fin" ¹⁴⁷. Y será, precisamente, el análisis de la finalidad interna de los seres organizados lo que nos sirva de modelo para avanzar un paso más y poder entender la naturaleza entera, es decir, el mundo, como un ser organizado que tiene un fin en sí mismo. La pregunta sería: ¿podemos afirmar que existen en la naturaleza seres que son medios para otros fines? La finalidad interna, mantendrá Kant, exige también la finalidad externa de las cosas. Un objeto es juzgado como fin no sólo cuando es un fin natural internamente organizado, sino cuando es considerado como útil o conveniente para otros seres. La finalidad ahora se basa en una relación con otro ser, es una finalidad externa, relativa. La tierra, el aire, el agua, por ejemplo, que no tienen ninguna finalidad interna, tienen, sin embargo, una finalidad externa, son medios para otros seres, y estos últimos han de ser seres organizados, pues si no aquéllos no podrían ser juzgados como medios. Por otro lado, en las relaciones que mantienen entre ellos los seres organizados debe haber lugar para la finalidad externa, ya que las producciones

¹⁴⁷. KU, § 82, p. 358; Ak., V, p. 425.

que son fines de la naturaleza son medios también para otras producciones.

En este análisis sobre la cadena de medios-fines, en la que cada ser organizado existe para otro que, a su vez, es medio para otro fin, la meta será buscar el fin de esa cadena, es decir, buscar el "fin último de la naturaleza". Si antes considerábamos al ser organizado como fin de la naturaleza, se tratará ahora de preguntarnos por el "fin de su existencia". ¿Para qué existen esos fines de la naturaleza? El ser organizado es fin natural en sí mismo, pero en cuanto que su existencia es buena para otra cosa, él es medio: el fin de su existencia reside en otro. La validez de esta finalidad externa es condicionada: un ser vivo es bueno para otro y este para otro, etc. Encontramos así una relación de medio a fin que nos impulsa a buscar un fin último en el que descansa esa cadena. Se trata entonces de encontrar un fin que, teniendo en sí el fin de su existencia, tiene que ser el fin de la naturaleza, pues sólo de ese modo podríamos decir que la "naturaleza como un todo es final".

a) El hombre como fin último de la naturaleza

Si examinamos el ser organizado más perfecto, el hombre, podremos representarnos la naturaleza como un sistema de medios a fines ¹⁴⁸. Tomamos al hombre como fin cuando consideramos que los distintos reinos de la naturaleza están a su servicio, y lo tomamos como medio cuando lo consideramos como instrumento para la armonización de la naturaleza ¹⁴⁹. La naturaleza no podría

¹⁴⁸. Cfr. Loc. cit., p. 358; Ak., V, p. 427.

¹⁴⁹. "podríase también, con el caballero Linneo, recorrer el camino aparentemente opuesto y decir: los animales herbívoros existen para moderar el exuberante crecimiento del reino vegetal, que ahogaría muchas especies de plantas; los carnívoros para poner límite a la voracidad de los herbívoros; finalmente, el hombre, para que, al perseguir y disminuir los carnívoros, se establezca un cierto equilibrio entre las fuerzas productoras y destructoras de la naturaleza. Y así, el hombre, por mucho que pueda ser apreciado como fin en cierta relación, en otra, sin embargo, tendría, a su vez, sólo el lugar de un medio" KU, § 82,

ser representada como un sistema final si no existiera en ella un fin último que diera valor, sentido, a todos los otros fines relativos. Mientras los seres organizados tienen el fin de su existencia fuera de sí mismos, un ser tendrá el fin de su existencia en sí mismo, si ese fin es incondicionado, si por sí mismo no remite a otro. Sólo el hombre puede mostrar ese fin incondicionado. Se tratará de buscar ese fin en nosotros, teniendo en cuenta que el hombre es también un ser natural y que, sin embargo, aunque es un ser que pertenece a la naturaleza, es también el único capaz de superarla y dominarla. Desde nuestra condición sensible podría parecer que el "fin último (letzten Zweck) de la naturaleza habría de situarse en la búsqueda de la felicidad. El fin último de la naturaleza sería entonces el hombre como "ser feliz". La propia experiencia nos muestra, mantiene Kant, que la felicidad no puede ser el fin último de la naturaleza ya que el concepto de felicidad no es más que una idea que él proyecta, una idea incierta y cambiante, diferente además de un hombre a otro. Además la naturaleza, que nos impulsa en la búsqueda de la felicidad, nunca nos deja conseguirla, pues no se satisface jamás con la posesión de lo ya alcanzado. En definitiva, el hombre, lejos de encontrar en la naturaleza una ayuda, ha encontrado más bien obstáculos para la realización de sus deseos. Su voluntad de ser feliz no le convierte de hecho en un ser feliz, le permite ser únicamente un eslabón en la cadena de los fines ¹⁵⁰.

Si la felicidad, como materia de sus fines, no puede ser el fin último de la naturaleza, éste tendrá que estar en la condición formal subjetiva, es decir, en la aptitud para proponerse fines a sí mismo y, por tanto, para emplear la naturaleza como medio. Y precisamente la cultura es "la producción de la aptitud de un ser racional para cualquier fin, en general" ¹⁵¹. La cultura resulta ser así el instrumento más

p. 359; Ak., V, p. 427.

¹⁵⁰. Cfr. KU, § 83, p. 361-2; Ak., V, p. 430.

¹⁵¹. Loc. cit., p. 362; Ak., V, p. 431.

adecuado para que el hombre desarrolle su capacidad de ponerse fines y de ese modo dar a la naturaleza el fin último: "Así, pues, sólo la cultura puede ser el último fin que hay motivo para atribuir a la naturaleza, en consideración de la especie humana (no la propia felicidad en la tierra, ni tampoco ser sólo el principal instrumento para establecer fuera del hombre, en la naturaleza irracional, orden y armonía)" ¹⁵². En tanto en cuanto la esencia del ser del hombre consiste en buscar los medios para alcanzar la felicidad que es obstaculizada por la naturaleza, la cultura adquiere ahí su verdadera dimensión. Y esto desde una doble perspectiva: desde una perspectiva positiva, la cultura deviene "habilidad", desde la negativa, "disciplina":

" Pero no toda cultura alcanza ese último fin de la naturaleza. La de la habilidad es, desde luego, la condición subjetiva principal de la aptitud para la consecución de los fines en general, pero no basta, sin embargo, a favorecer la voluntad en la determinación y elección de sus fines, cosa, sin embargo, que pertenece esencialmente a una aptitud para fines en toda su extensión. La última condición de esa aptitud, condición que podría llamarse la cultura de la disciplina, es negativa, y consiste en librar la voluntad del despotismo de los apetitos" ¹⁵³.

Ahora bien, la "cultura de la habilidad" no puede desarrollarse más que por medio de la desigualdad entre los hombres. Esa desigualdad favorece el dominio de unos sobre otros y la insatisfacción de los hombres. Los progresos de la cultura, mantiene Kant, lejos de promover el progreso hacia la felicidad de todos, han provocado la extensión de una "miseria brillante". Esa miseria favorece la competencia entre los hombres y sirve para promover el desarrollo de las disposiciones naturales y con ello el fin de la naturaleza. Las ventajas que esta situación provoca y que se resumen bajo el nombre de civilización no son

¹⁵². Ibidem

¹⁵³. KU, § 83, p. 362-3; Ak., V, p. 431-2.

recogidas por los individuos, sino por la especie. La única forma de que la especie llegue a alcanzar la felicidad será instaurar una constitución que establezca una "ordenación legal" de la sociedad civil y llegue incluso a formar un "sistema de todos los Estados", capaz de asegurar la libertad de cada uno y también de cada Estado: "La condición formal bajo la cual tan sólo puede la naturaleza alcanzar su última intención es aquella constitución de las relaciones de los hombres unos con otros, que permite oponer en un todo, llamado sociedad civil, una fuerza legal a los abusos de la libertad, que están en recíproco antagonismo, pues sólo en esa constitución puede darse el más alto desarrollo de las disposiciones naturales. Pero aunque los hombres fueran bastante listos para encontrarla y bastante sabios para someterse a su presión voluntariamente, haría falta aún, para ese desarrollo, un todo cosmopolita, es decir, un sistema de todos los Estados que corren el peligro de hacerse daño unos a otros"¹⁵⁴. Desde este punto de vista, la naturaleza en el hombre promueve además otro tipo de cultura, "la cultura de la disciplina". Gracias a ella podemos combatir la rudeza y la impetuosidad de las inclinaciones, procurando por medio de las ciencias y las bellas artes placeres que podemos compartir, difundiendo la elegancia y la cortesía. De este modo se prepara el hombre para el ejercicio del dominio absoluto de la razón y se hace sentir la promesa de una sociedad mejor. La cultura deviene así el fin último de la naturaleza en cuanto que promueve en el hombre la aptitud para proponerse fines¹⁵⁵.

b) El hombre como fin final de la creación

Pero la cultura, en su doble vertiente social e individual, no llega a constituir el fin último, como aquel fin que no necesita de ningún otro como condición de su posibilidad¹⁵⁶. El fin final ha de ser incondicionado, que ponga término a la serie

¹⁵⁴. Loc. cit., p. 363; Ak., V, p. 432.

¹⁵⁵. Cfr. Loc. cit., pp. 365-66; Ak., V, 433-4.

¹⁵⁶. Cfr. KU, § 84, p. 365; Ak., V, 434.

de fines relativos del mundo, y la ley que le corresponde como tal ha de ser ella misma también incondicionada. El hombre es el único ser en la naturaleza que no es sólo un ser natural, sino que está sometido también a una ley absolutamente incondicionada y necesaria en sí. Desde esta consideración el hombre no será fin final de la naturaleza en tanto que busca la felicidad o la cultura de sus facultades. Sólo el hombre considerado como noúmeno, como sujeto de la moralidad es el "único ser natural en el cual, sin embargo, podemos reconocer una facultad suprasensible (la libertad), y hasta la ley de la causalidad y el objeto que esa facultad puede proponerse como el más alto fin (el bien supremo en el mundo)" ¹⁵⁷. Considerado como noúmeno, no podemos preguntarnos ya en vista de qué otro ser existe; su existencia tiene en sí misma el más elevado fin y a ella se subordina toda la naturaleza. Si la serie de fines relativos del mundo reclamaba un fundamento incondicionado que le diera consistencia, el hombre se convierte en el "fin último de la creación" (Endzweck der Schoepfung), es decir, en el fin de la existencia de la naturaleza como un todo: "sólo en el hombre, pero en él solo, como sujeto de la moralidad, encuéntrase la legislación incondicionada en lo que se refiere a los fines, legislación que le hace a él solo capaz de ser un fin final al cual la naturaleza entera está teleológicamente sometida" ¹⁵⁸.

Desde la perspectiva del hombre como fin último de la creación, comprendemos que la naturaleza constituye un sistema teleológico completo, esto es, constituye un todo coherente organizado según fines y como un sistema de causas finales ¹⁵⁹. Además, el hombre, como ser moral, mediante una causalidad suprasensible (libertad) es el único ser capaz de obrar según el fin más alto e incondicionado: el bien supremo. En cuanto que naturaleza, el hombre tiene como fin la cultura, pero en cuanto que libertad, su ser aspira a la realización del bien supremo.

¹⁵⁷. Loc. cit., p. 365; Ak., V, p. 435.

¹⁵⁸. Loc. cit., p. 365; Ak., V, p. 435-6.

¹⁵⁹. Cfr. KU, § 86, p. 371; Ak., V, pp. 443-44.

Así se produce el tránsito de la teleología a la teología, y aparece ahora el discurso teleológico claramente enmarcado en el ámbito de la razón práctica: son los fines morales del hombre los que pueden llevarnos al conocimiento de Dios. En efecto, el hombre como "ser digno de ser feliz" tiene que buscar esa felicidad no en el ámbito de la naturaleza, sino en el ámbito de la libertad: "La condición subjetiva bajo la cual el hombre (y, según todos nuestros conceptos, también todo ser racional finito) se puede poner un fin final bajo las anteriores leyes es la felicidad. Por consiguiente, el bien más alto posible en el mundo, y, en cuanto está en nosotros, el bien físico que hay que perseguir como fin final es la felicidad, bajo la condición subjetiva de la concordancia del hombre con la ley de la moralidad, como lo que le hace digno de ser feliz" ¹⁶⁰. La consecución del bien supremo, la adecuación felicidad-moralidad, sólo es posible en ese ámbito, ya que el concepto de necesidad práctica que involucra tal adecuación no coincide con el concepto de posibilidad física, con el que nos movemos en el reino de la naturaleza. Es necesario, por tanto, poner en relación nuestra libertad con otra causa distinta de la del reino de la naturaleza, y esa causa no puede ser otra que la causa moral del mundo, esto es, un creador moral del mundo: "Por consiguiente, tenemos que admitir una causa moral del mundo (un creador del mundo) para proponernos un fin final conforme a la ley moral, y tan necesario como es ese fin, así de necesario es admitir lo primero (es decir, que lo es en el mismo grado y por el mismo motivo), a saber, que hay un Dios" ¹⁶¹.

En definitiva, el hombre tiene la obligación incondicionada de realizar la concordancia de la naturaleza con la moralidad. Ahora bien, el hombre siendo parte de la naturaleza no es su causa, por tanto, sólo podrá realizarse esa concordancia si se comprueba que el fin último de la naturaleza es el mismo que el fin último del hombre, esto es, si se encuentra que la naturaleza

¹⁶⁰. KU, § 87, p. 375; Ak., V, p. 450.

¹⁶¹. Ibidem

ha sido creada para la moralidad del hombre. En este caso, el hombre podrá realizar esa concordancia de la naturaleza con la moralidad, pues la naturaleza aparecerá como creada para ese fin. Esto es lo que nos ha mostrado la consideración teleológica del mundo. El fin final de la creación nos remite a una causa suprasensible que habría creado el mundo en vista de ese fin final que es el hombre bajo la ley moral. Y es que para que los fines de la libertad fuesen posibles en el mundo, la naturaleza tenía que hacer posible su realización. Para ello era necesario concebir un sustrato común tanto a los fenómenos de la libertad como a los de la naturaleza. Dios, como autor de la naturaleza y como legislador moral, es el sustrato común a esos dos tipos de fenómenos. Dios ha creado el mundo teniendo en cuenta el mayor bien posible en el mundo, es decir, el fin último de la razón práctica, el bien supremo.

III.3.- DE LA CULTURA A LA MORALIDAD: HACIA UNA COMUNIDAD SOCIAL ÉTICA

La consideración teleológica nos ha presentado la naturaleza como un sistema de fines que tiende a la creación de un mundo de seres organizados. En ese sistema el hombre aparece como el "fin final de la creación", que aspira a la realización del bien supremo en el mundo, esto es, a la configuración de un mundo moral. Pero desde la consideración del hombre como ser natural, el hombre es fin último de la naturaleza y en este caso tiene como fin la "cultura". Esta permite el tránsito de la naturaleza a la sociedad. Para que la especie pueda ser feliz es necesario llegar a una constitución que sirva para la ordenación "legal" del todo que es la sociedad civil ("todo jurídico") y, todavía más, a un "todo cosmopolita", a un sistema de todos los Estados como el ideal de la paz perpetua entre ellos. Finalmente, el progreso histórico culminará en la constitución de una "comunidad ética" según leyes de la virtud, lo que constituye el ideal

supremo de la razón como generadora de un mundo moral ¹⁶². El fin último de la naturaleza prepara al hombre para su fin último, o lo que es igual, la cultura (legalidad) aparece como medio para la moralización del hombre.

A.- CULTURA: HACIA UNA SOCIEDAD CIVIL JUSTA

III.3.1.- EL PLAN DE LA NATURALEZA Y EL HECHO DEL PROGRESO

La libertad de la voluntad se manifiesta a través de las acciones humanas, pero éstas, ya lo sabemos, se hallan determinadas según leyes de la naturaleza igual que cualquier otro fenómeno natural y la disciplina que se ocupa de la narración de tales fenómenos es la Historia ¹⁶³. Es necesario encontrar más allá del curso aparentemente caótico e irracional de la historia humana un curso regular en la misma que favorezca el desarrollo, si no en el individuo, al menos en la especie de nuestras disposiciones naturales. Al filósofo le tocará buscar un "hilo conductor" (Leitfaden), a partir de principios a priori, que nos permita ver la historia no como diversidad caótica, sino como totalidad ordenada: "No obstante, si cabe admitir que la Naturaleza no procede sin plan e intención final, incluso en el juego de la libertad humana, esta idea podría resultar de una gran utilidad; y aunque seamos demasiado miopes para poder apreciar el secreto mecanismo de su organización, esta idea podría servirnos de hilo conductor para describir -cuando menos en su conjunto- como un sistema lo que de otro modo es un

¹⁶². "La teleología kantiana es, por una parte, una dimensión fundamental de la naturaleza por medio de la cual ésta tiende a la creación de un mundo de seres organizados; pero es también una dimensión fundamental del hacer del hombre, que desde la perspectiva kantiana puede ser interpretado como un progreso constante hacia la configuración de un mundo moral". Florez Miguel, C., "Comunidad ética y filosofía de la historia en Kant". En Muguerza, J. y Rodríguez Aramayo, R (eds), Kant después de Kant, Tecnos, Madrid, 1989, p. 210.

¹⁶³. Cfr. Idee, p. 4; Ak., VIII, p. 17.

agregado rapsódico de acciones humanas" ¹⁶⁴. Este intento filosófico obligará a elaborar una historia universal según un plan de la naturaleza que, al favorecer el desarrollo de nuestras disposiciones naturaleza, podrá afirmar el progreso de la especie humana hacia el bien. No es éste, por supuesto, el punto de vista de la historia empírica (positiva), sino el de la filosofía de la historia. De este modo, vemos que la teleología nos ofrece el hilo conductor de la reflexión histórica, porque, como dice Collingwood, "no podemos pensar en la historia sin emplear metáforas teleológicas" ¹⁶⁵.

En efecto, es la razón la que afirma el progreso, ya que es ella, y no la experiencia, la que exige que los acontecimientos históricos realicen los fines esenciales de la especie humana, por eso podrá decir Kant que "el problema del progreso no se resuelve inmediatamente gracias a la experiencia" ¹⁶⁶. Averiguar si el género humano se halla en continuo progreso hacia lo mejor es el tema, no de una historia natural del hombre, sino de una "historia moral". Además a la filosofía crítica no le interesa la historia empírica, sino la perspectiva trascendental y a priori de la historia. Kant considera, pues, que la filosofía de la historia no debe ocuparse de las acciones, sino de su sentido, se sitúa así no en la perspectiva del "ser", sino en la del "deber ser", y así dice, que al filósofo le corresponderá "intentar descubrir en este absurdo decurso de las cosas humanas una intención de la Naturaleza, a partir de la cual sea posible una historia de las criaturas" ¹⁶⁷. Desde este punto de vista,

¹⁶⁴. Idee, p. 20-21; Ak., VIII, p. 29. "El hilo conductor es la manera en que el juicio reflexivo y atento a las singularidades dejadas de lado por la proposición cognitiva al 'espiarlas' para buscar allí un orden presupone libremente ese orden, es decir, juzga como si hubiera un orden. Si el hilo es conductor, ello significa que tiene un fin". Lyotard, J.L., El entusiasmo, Gedisa, Barcelona, 1987, p.50.

¹⁶⁵. Collingwood, R.G., Idea de la historia, F.C.E., México, 1987, p. 100.

¹⁶⁶. SF, p. 106; Ak., VII, p. 83.

¹⁶⁷. Idee, p. 5; Ak., VIII, p. 18.

la cuestión fundamental de la historia, como indica Philonenko, se podría resumir en la siguiente pregunta: ¿hasta qué punto es posible para el hombre avanzar hacia la Idea de una civitas dei?¹⁶⁸. Esa historia ideal se construirá sobre la noción de deber inmanente a la razón humana y, por tanto, a la especie. Esta última será el verdadero sujeto de la historia permitiendo apreciar los progresos del hombre desde el principio inquebrantable de las leyes morales: "Además, cuando se pregunta si el género humano (en bloque) progresa continuamente hacia lo mejor, tampoco se trata de la historia natural del hombre (de sí, por ejemplo, podrían surgir nuevas razas en el futuro), sino que lo que nos interesa es la historia moral y, ciertamente, no en relación al concepto genérico (singulorum), sino con respecto al conjunto de los hombres (universorum) reunidos socialmente y repartidos en pueblos sobre la tierra"¹⁶⁹.

a) La consideración racional de la Historia

Para poder atribuir un sentido racional al conjunto de las acciones individuales de los hombres habrá que buscar ese hilo conductor en un supuesto plan de la naturaleza. De manera que la consideración racional de la historia está directamente ligada a la idea de finalidad: "Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez completamente y con arreglo a un fin"¹⁷⁰. Si fuera posible admitir un órgano sin uso, o una disposición carente de finalidad, en ese caso, sería imposible una consideración teleológica de la naturaleza, estaríamos, más bien ante una Naturaleza que, al no actuar conforme a leyes, no conduciría a

¹⁶⁸. Cfr. Philonenko, A., La théorie kantienne de l'histoire, J. Vrin, Paris, 1986, p. 27.

¹⁶⁹. SF, p. 101-2; AK., VII, p. 80.

¹⁷⁰. Idee., p. 5; AK, VIII, p. 18. Como indica Herrero, es interesante observar que Kant concibe las disposiciones naturales como teleológicas antes de escribir la KU, lo que parece indicar que el filósofo alemán unió siempre la concepción de la historia con la teleología. Cfr. Herrero, F.J., Religión e historia en Kant, ed. cit, nota 21, pp. 181-2.

nada y no quedaría en ese caso más que una "desazonante" casualidad como hilo conductor de la razón. En el hombre todas las disposiciones naturales tienen como objetivo el uso de la razón ¹⁷¹. La razón es la capacidad de emplear sus fuerzas por encima del instinto y, por eso, no conoce límite alguno a sus proyectos. Ahora bien, su desarrollo necesita de tanteos y de instrucción y para ello la vida del individuo es demasiado corta. Para que su desarrollo resulte realmente adecuado a su intención se necesita una serie, quizá interminable, de generaciones ¹⁷². Por ello, y como dice en el segundo principio de Idee, sólo la "especie" puede desarrollar al completo los gérmenes depositados en el hombre, "ya que de lo contrario la mayor parte de las disposiciones naturales tendrían que ser consideradas como superfluas y carentes de finalidad alguna; algo que suprimiría todos los principios prácticos y haría sospechosa a la Naturaleza -cuya sabiduría tiene que servir como principio en el enjuiciamiento de cualquier otra instancia- de estar practicando un juego pueril sólo en lo que atañe al hombre" ¹⁷³.

La naturaleza, que no hace nada en balde, ha dotado al hombre de razón y de libertad para que con ellas el hombre se procure todo lo que necesita. El hombre debe adaptarse, pues, a la naturaleza por medio de su razón y de su libertad: el hombre debe extraerlo todo de sí mismo: "La naturaleza ha querido que el hombre extraiga por completo de sí mismo todo aquello que sobrepasa la estructuración mecánica de su existencia animal y que no participe de otra felicidad o perfección que la que él

¹⁷¹. Cfr. Idee, p. 6; Ak., VIII, p. 18.

¹⁷². "El bien supremo que en la Crítica de la razón práctica postula la inmortalidad del alma individual ahora postula la inmortalidad de la especie porque el bien supremo, el cumplimiento del destino del hombre en este mundo, su desarrollo como especie moral, es su progreso indefinido". Amáis, E., "Introducción". En Kant, I., Filosofía de la historia, FCE., México, 1979, pp. 12-13.

¹⁷³. Idee, p 6-7; Ak., VIII, p.19. Sobre la polémica Herder-Kant en torno al concepto de "especie", Cfr. Lapalma, O.G., "Kant y la filosofía de la historia". En Sapientia 136 (1980), p. 134-6.

mismo, libre del instinto, se haya procurado por medio de la propia razón" ¹⁷⁴. La especie humana tiene así en sí misma la fuente de su propia felicidad y de su perfección, que no es otra que la razón. Por eso, el hombre no posee esquemas de conocimiento y de acción preconcebidos dentro de sí, sino que está obligado a adquirirlos por su esfuerzo racional. La naturaleza ha querido que sea el hombre el que se organice su vida y se busque la manera de perfeccionarse y de lograr la felicidad. Para llevar a cabo esta tarea la naturaleza ha preferido ser parca en el equipamiento animal del hombre y ajustarlo estrictamente a las supremas necesidades de una existencia incipiente, dejándole así el mérito, aunque también el esfuerzo a veces penoso, de elevarse desde la más vasta tosquedad hasta la máxima perfección y, por tanto, hasta la felicidad. La naturaleza parece más interesada en que el hombre logre la autoestima fundada en la razón, que no el propio bienestar o la satisfacción material de sus necesidades. El progreso de la historia es así visto como el resultado del esfuerzo de la especie teniendo como móvil la razón: "Por enigmático que sea esto, se hace al mismo tiempo imprescindible, partiendo de la base de que una especie animal debe hallarse dotada de razón y que, como clase de seres racionales cuya especie es inmortal aunque mueran todos y cada uno de sus componentes, debe conseguirse a pesar de todo consumir el desarrollo de sus disposiciones" ¹⁷⁵.

b) El antagonismo como motor del progreso histórico

Para el desarrollo pleno de sus disposiciones naturales, la naturaleza parece que ha querido crear al hombre más lleno de necesidades y más débil que a otros seres para que esa carencia se convierta en móvil de su propia autorrealización. Esta "carencia" sería el factor negativo dinámico del que se sirve la naturaleza para lograr su fin. El móvil positivo serían los

¹⁷⁴. Idee, p. 7; AK, VIII, p. 19.

¹⁷⁵. Loc. cit., p. 8; Ak., VIII, p. 20.

antagonismos de las disposiciones positivas dentro de la sociedad. Por "antagonismo" se entiende la lucha entre la inclinación del hombre a la sociabilidad y la resistencia, que va unida a esa misma inclinación, que amenaza con romperla, es decir, el conflicto entre la inclinación a la sociabilidad y la inclinación al aislamiento. Este antagonismo recibe el nombre de "insociable sociabilidad" (ungesellige Geselligkeit):

" El medio del que se sirve la naturaleza para llevar a cabo el desarrollo de todas sus disposiciones es el antagonismo de las mismas dentro de la sociedad, en la medida en que ese antagonismo acaba por convertirse en la causa de un orden legal de aquellas disposiciones. Entiendo aquí por antagonismo la insociable sociabilidad de los hombres, esto es, el que su inclinación a vivir en sociedad sea inseparable de una hostilidad que amenaza constantemente con disolver esa sociedad" ¹⁷⁶.

La sociabilidad es la inclinación de los hombres a entrar en sociedad y es precisamente, piensa Kant, en esa situación donde el hombre siente más plenamente su condición de hombre. Como indica Cassirer, sólo en la sociedad es posible la realización de la autoconciencia moral del sujeto, y así el valor de la sociedad y del Estado reside "en lo que significan como medios de educación para la libertad" ¹⁷⁷. Pero el hombre posee también una tendencia a la individualidad por la que quiere dirigirlo todo según su modo de pensar, oponiéndose de esta manera a los demás y encontrando esa misma resistencia en ellos. Curiosamente esa resistencia despierta todas las fuerzas del hombre que de no ser así permanecerían siempre en germen. Las manifestaciones de esta inclinación a la individualidad, o de

¹⁷⁶. Loc. cit., pp. 8-9; Ak., VIII, pp. 20-21. Sobre los antecedentes históricos del concepto de "insociable-sociabilidad", Cfr. Despland, M., Kant on History and Religion, McGill-Queen's University Press, Montreal and London, 1973, p. 305, nota 12

¹⁷⁷. Cassirer, E., O.c., p. 265.

esta característica asocial del hombre, son la ambición, el afán de dominio o la codicia; en definitiva, el afán de afirmarse a sí mismo frente a los demás, imponiéndose sobre ellos de forma tiránica. La función de esta resistencia asocial, de esta tendencia al individualismo del hombre, es precisamente la de conducirlo desde el estado de barbarie hasta la "cultura" ¹⁷⁸. Kant expone esta idea muy gráficamente al comparar el crecimiento de un árbol solitario, que crece espontáneamente torcido al que surge en medio del bosque; éste último crece derecho por la resistencia que le oponen los demás y buscar para sí la luz del sol ¹⁷⁹. Del mismo modo, la cultura y el orden social son fruto de la insociabilidad ¹⁸⁰

Gracias a esta propiedad de la insociabilidad, en principio poco amable en sí misma, se produce el progreso histórico de la especie humana. Sólo por esta tendencia a la disolución y a la discordia puede el hombre llevar a cabo el desarrollo de sus disposiciones naturales y ver con el tiempo convertirse en efectos positivos la lucha nacida de sus pasiones. Si la vida social fuera totalmente armónica, si no existieran en ella los enfrentamientos y las discordias, la historia se estancaría: "todos los talentos quedarían eternamente ocultos en su germen, en medio de una arcádica vida de pastores donde reinarían la más perfecta armonía, la frugalidad y el conformismo, de suerte que los hombres serían tan bondadosos como las ovejas que apacientan, proporcionando así a su existencia un valor no mucho mayor que el detentado por su animal doméstico y, por lo tanto, no llenaría el vacío de la creación respecto de su destino como naturaleza

¹⁷⁸. "Si el hombre no fuera malvado y egoísta, si no estuviera afectado por el monograma de la triplicidad de las pasiones ilusorias (la manía de honores, la sed de dominio, la avaricia), podría haber optado por no ingresar en la historia". Philonenko, A., La théorie kantienne de l'histoire, ed. cit., p. 92.

¹⁷⁹. Cfr. Pädagogik, p. 37; Ak., IX, p. 448.

¹⁸⁰. Idee, p. 11; Ak., VIII, p. 22.

racional" ¹⁸¹. Bien puede decirse que la naturaleza se ha servido del "mal" para llegar a producir el bien. Así el mal en la naturaleza termina autodestruyéndose precisamente porque la naturaleza tiende irresistiblemente hacia una meta superior. Esas manifestaciones de la tendencia asocial del hombre, tales como la avaricia, el afán de dominio o la codicia, se transforman en vicios cuando el hombre hace de ellas un fin en sí mismas, si no, dice Kant, "las incitaciones a los vicios "que suelen ser culpabilizadas- son en sí mismas buenas y adecuadas en tanto que disposiciones naturales" ¹⁸². De este modo, las pasiones sirven para desarrollar las disposiciones naturales del hombre dentro del marco de una sociedad cada vez más perfecta. Las tendencias negativas permanentes en el hombre no sólo tienen ya una explicación y una razón de ser, sino que contribuyen además al progreso racional de la historia humana, y así puede decir Kant: "Demos, pues, gracias a la naturaleza por la incompatibilidad, por la envidiosa vanidad que nos hace rivalizar, por el anhelo insaciable de acaparar o incluso de dominar! Cosas sin las que todas las excelentes disposiciones naturales dormirían eternamente en el seno de la humanidad sin llegar a desarrollarse jamás" ¹⁸³.

Ahora bien, el antagonismo no sólo se da entre los individuos, sino también entre los Estados. Esta forma de antagonismo es la "guerra", que resulta ser así igualmente necesaria para el desarrollo del fin de la naturaleza. Aunque la guerra produce muchos males a la humanidad, cuando un Estado hace de ella el medio de extender su egoísmo, puede transformarse, sin embargo, en motor de progreso. En primer lugar, las guerras obligan a los hombres a dispersarse por todas las regiones del mundo, incluso por las más inhóspitas, para poblarlas; y lo que es más importante, la naturaleza por medio de la guerra ha obligado a los hombres a establecer relaciones más o menos

¹⁸¹. Loc. cit., pp. 9-10; Ak., VIII, p. 21.

¹⁸². Anfang, p. 68; Ak., VIII, p. 117.

¹⁸³. Idee, p. 10; Ak., VIII, p. 21.

legales entre ellos. La amenaza constante de los pueblos vecinos les llevó a reunirse al menos para armarse y defenderse contra ellos y, por tanto, "aún cuando un pueblo no se viera forzado por discordias internas a someterse a la coacción de leyes públicas, lo haría, desde fuera, la guerra, pues, según la disposición, antes referida, de la naturaleza, todo pueblo encuentra ante sí otro pueblo que lo acosa y contra el que debe convertirse internamente en un Estado para estar preparado como una potencia contra aquél" ¹⁸⁴. Y si en un Estado todavía los hombres no se comportan como ciudadanos, el gobierno podrá conseguir una buena organización del Estado favoreciendo las tendencias egoístas existentes entre ellos. Para esto sólo tendrá que orientar sus fuerzas de manera que las unas contengan, o incluso eliminen, a las otras y "el resultado para la razón es como si esas tendencias no existieran y el hombre está obligado a ser un buen ciudadano aunque no esté obligado a ser moralmente un hombre bueno" ¹⁸⁵. Para su propia seguridad los hombres se obligan a someterse a leyes coactivas. Por eso, dice Kant, el problema del establecimiento del Estado tiene fácil solución, "incluso para un pueblo de demonios", siempre que tengan entendimiento. Y mantiene que este problema no es difícil porque no se trata del perfeccionamiento moral del hombre, sino del mecanismo de la naturaleza.

Como el individuo, también los Estados pretenden que la paz se establezca entre ellos. Para ello la naturaleza se sirve de la diferencia de lenguas y de religiones que los mantiene separados, pues como esas diferencias llevan consigo la propensión al odio mutuo y el pretexto para la guerra, se convierten a su vez en estímulo para promover entre ellos la paz. La naturaleza utilizará el antagonismo, ahora entre los Estados, para llegar al establecimiento de una "sociedad cosmopolita", que no será una fusión de Estados, sino una "alianza de pueblos"

¹⁸⁴. EF, pp. 37-38; Ak., VIII, pp. 365-66.

¹⁸⁵. Loc. cit., p. 38; Ak., VIII, p. 366.

¹⁸⁶. Las guerras se convierten de este modo en el medio del que se sirve la "gran artista de la Naturaleza" ¹⁸⁷ para que, en primer lugar, los hombres y después los Estados se decidan a realizar el fin que la razón les prescribe, el "fin moral": "Lo que la naturaleza hace en relación con el fin que la razón humana impone como deber, esto es, lo que impone para favorecer su **finalidad moral**, y cómo la naturaleza suministra la garantía de que aquello que el hombre **debería** hacer según leyes de la libertad, pero que no hace, queda asegurado de que lo hará sin que la coacción de la naturaleza dañe esta libertad " ¹⁸⁸.

Ahora comprendemos que el antagonismo sirva de motor para el desarrollo de un plan racional de la historia. Las tendencias egoístas del hombre no sólo tienen así su explicación y su razón de ser, sino que contribuyen a la culminación de ese desarrollo progresivo. El "mal" queda asumido, poniéndose al servicio de la intención de la naturaleza. Es el tema hegeliano de la "astucia de la razón" ¹⁸⁹. Los individuos no son conscientes de que con sus acciones individuales colaboran en la realización de una intención que va más allá de ellos mismos porque es la intención final de la especie humana en su conjunto. Desde el punto de vista de la historia, como antes desde el punto de vista del

¹⁸⁶. Cfr. Idee, p. 14; Ak., VIII, p. 24.

¹⁸⁷. Ahora dice la "gran artista de la Naturaleza" , pero también la puede llamar indistintamente "Destino" (Schicksal) o "Providencia" (Vorsehung). Así dice: "Quien suministra esta garantía es, nada menos, que la gran artista de la naturaleza (natura daedala rerum), en cuyo curso mecánico brilla visiblemente una finalidad: que a través del antagonismo de los hombres surja la armonía, incluso contra su voluntad. Por esta razón se la llama indistintamente **destino**, como causa necesaria de los efectos producidos según sus leyes, desconocidas para nosotros, o **providencia**, por referencia a la finalidad del curso del mundo, como la sabiduría profunda de una causa más elevada que se guía por el fin último objetivo del género humano y que predetermina el devenir del mundo". EF, p. 31; Ak., VIII, pp. 360-61.

¹⁸⁸. Loc. cit., p. 37; Ak., VIII, p. 365.

¹⁸⁹. Como ha señalado Herrero, Kant no utiliza el término "astucia", pero sí su contenido. Cfr. Herrero, F.J., o.c., p. 185

individuo, se hace necesaria la idea de una razón suprema que sea la que nos dicte las leyes morales y que sea a la vez causa de la naturaleza. Sólo así será posible la realización del bien supremo en la historia como la concordancia de los fines exigidos por la ley moral con la conexión final de todas las cosas en general. La Providencia es la única garantía de la concordancia requerida para asegurar el "progreso" de la historia. La suposición de un Dios justo y misericordioso se hace necesaria para afirmar como posible el progreso ¹⁹⁰. Ahora bien, no podemos pretender conocer la acción de la naturaleza en la predicción de los acontecimientos, ni tampoco inferir sus designios a partir de la marcha de las cosas; únicamente podemos, y debemos, "pensarla" para formarnos un concepto de su posibilidad por analogía con el arte humano y es que "la relación y concordancia de esta causa con el fin que la razón nos prescribe inmediatamente (el fin moral) es una idea que, si bien es exagerada en sentido teórico, está, por el contrario, bien fundada, y según su realidad, en sentido práctico (por ejemplo, utilizar el mecanismo de la naturaleza en relación con el concepto del deber de la paz perpetua)" ¹⁹¹. El progreso histórico, la marcha con sentido de la historia, no depende tanto de nosotros, como de lo que hará con nosotros la naturaleza para obligarnos a realizar su plan ¹⁹²:

¹⁹⁰. Al afirmar el progreso humano sobre la base de la colaboración divina, algunos autores consideran que está convirtiendo su historia trascendental en una teodicea. Hasta el extremo que llegan a afirmar que el pensamiento de Kant es totalmente teológico. Cfr. Philonenko, A., La théorie kantienne de l'histoire, ed. cit., pp. 225-26.

¹⁹¹. EF, p. 33; Ak., VIII, p. 362.

¹⁹². La idea de un fin objetivo, dado de antemano, que los hombres cumplen inconscientemente, resulta ser, dice M. Cruz, la adaptación secularizada del modelo de la historia de la redención, y Kant se habría limitado a poner la naturaleza en el lugar de Dios: "La posición kantiana merece, por todo ello, el calificativo de naturalista. Se trata de un naturalismo por más señas gnoseológico de carácter absoluto (la naturaleza termina por devorar la historia". Cruz, M., El historicismo. Ciencia social y filosofía, Montesinos, Barcelona, 1981, p. 20.

" Si preguntamos ahora por qué medios cabría mantener, e incluso acelerar, este incesante progreso a mejor, pronto se ve que tal éxito -que llega a perderse en la inmensidad- no dependerá tanto de lo que hagamos nosotros (por ejemplo, de la educación que demos a la juventud) y del método con que nosotros hemos de proceder para conseguirlo, cuanto de lo que haga la naturaleza humana en nosotros y con nosotros para forzarnos a seguir una vía a la que difícilmente nos doblegaríamos por nosotros mismos" ¹⁹³.

No creemos, sin embargo, que esta afirmación pueda ser entendida en el sentido de que nosotros somos un medio para la naturaleza, esto es, que ella nos utiliza caprichosamente para desarrollar sus planes. El plan de la naturaleza no sería una cosa existente, sino un principio regulativo al que se conformaría el obrar moral del hombre. De este modo, entendido como principio heurístico, la idea del plan de la naturaleza, al que se conformaría el obrar moral del hombre, nos permitiría "pensar la moralidad como desarrollándose temporalmente y en la naturaleza" ¹⁹⁴. El plan de la naturaleza contribuiría, de este modo, al desarrollo moral del hombre. Además puede decirse igualmente que las leyes que rigen el acontecer histórico, en tanto que son leyes teleológicas, dejan lugar a la libertad humana. El progreso al que apunta el plan de la naturaleza es no sólo un progreso legal, sino también moral y esta tarea sólo puede llevarse a cabo contando con la libertad. Esta creencia en el progreso es absolutamente necesaria, pues "sin esta convicción el ser finito, cayendo en la desesperación, dejaría de trabajar en la realización del reino de los fines" ¹⁹⁵.

¹⁹³. Gemein, p. 56; Ak., VIII, p. 310.

¹⁹⁴. Raschke, C.A., Moral Action, God, and History in the Thought of Immanuel Kant, American Academy of Religion and Scholar Press, Missoula, 1975, pp. 194-95. Sobre el tema del plan de la naturaleza entendido como principio "regulativo", como hipótesis de trabajo, Cfr. Reboul, O., Kant et le problème du mal, Presses de l'Université de Montreal, 1971, p. 216.

¹⁹⁵. Weil, E., Problèmes kantiennes, J. Vrin, Paris, 1970, pp. 114-15.

III.3.2.- HACIA UNA CONSTITUCIÓN INTERIOR Y EXTERIOR
PERFECTA

Para que nuestra especie alcance su destino se hace necesario la consolidación de una sociedad civil perfecta desde el punto de vista cosmopolita. Sólo en ella será posible que se desarrollen plenamente las disposiciones naturales. Así dice el quinto principio de Idee: "El mayor problema para la especie humana, a cuya solución le fuerza la Naturaleza, es la instauración de una sociedad civil que administre universalmente el derecho" ¹⁹⁶. El destino de nuestra especie sólo puede alcanzarse en el seno de una sociedad en la que el antagonismo de sus miembros no impida el desarrollo de la libertad. El progreso de la especie sólo se logrará en una sociedad civil perfecta que será aquella "donde se dé la mayor libertad y, por ende, un antagonismo generalizado entre sus miembros, junto a la más escrupulosa determinación y protección de los límites de esa libertad, con el fin de que pueda coexistir con la libertad de otros)" ¹⁹⁷. Estamos ante la necesidad de pensar cómo es posible una sociedad en la que la libertad pueda desarrollarse bajo "leyes externas" perfectamente justas ¹⁹⁸. Pero la libertad externa es asunto del "derecho", no de la moralidad ¹⁹⁹. Así bien puede decir Kant que mientras que la legalidad de las acciones humanas se refieren únicamente a su vertiente externa, esto es, a su conformidad o disconformidad con la ley, la

¹⁹⁶. Idee, p. 10; Ak, VIII, p. 22.

¹⁹⁷. Idee, pp. 10-11; AK, VIII, p. 22

¹⁹⁸. "El problema consiste en saber cómo puede utilizarse este mecanismo en el hombre para ordenar la oposición de sus instintos no pacíficos dentro de un pueblo de tal manera que se obliguen mutuamente a someterse a leyes coactivas, generando así la situación de paz en la que las leyes tienen vigor". EF, p. 39; AK., VIII, p. 363.

¹⁹⁹. Ureña compara el significado de la dicotomía kantiana (derecho-moralidad) contrastándola con las posiciones de Aristóteles y Hegel. Cfr. Ureña, E.M., La crítica kantiana de la sociedad y de la religión, Tecnos, Madrid, 1979, pp.90-98.

moralidad se refiere al motivo que subyace a la acción externa y en este caso la acción sólo es moralmente buena si el motivo es el cumplimiento mismo de la ley moral ²⁰⁰.

La libertad debe realizarse tanto en la moralidad como en la legalidad, pues "el fin del hombre es el advenimiento de la libertad bajo todos sus aspectos" ²⁰¹. Por lo que se refiere a la legalidad, sabemos que el hombre debe realizar su libertad en la concordancia de la acción externa con la ley. Como las acciones externas de los hombres constituyen la historia humana, la realización de la libertad externa del hombre tendrá que efectuarse en la interacción de las libertades de todos ellos en vista del fin común a realizar. ¿Cómo se puede pensar ese interacción mutua de las libertades? Por un lado el hombre sólo puede obedecer a la ley que se da a sí mismo (ley interna) y, por otro, su relación con los demás hombres exige una ley que esté por encima de las libertades, pues de otra manera no podría prescribir de ningún modo la interacción entre esas libertades. Como la acción externa se refiere al libre arbitrio, la ley que regula los distintos arbitrios es la ley de la libertad que prescribe incondicionalmente. Las acciones externas podrán, pues, coexistir si están todas ellas sometidas a la ley universal, condición de posibilidad de la coexistencia de los distintos arbitrios, y así dice Kant del "derecho" que es "el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad"

²⁰².

²⁰⁰. "A la mera concordancia o discrepancia de una acción con la ley, sin tener en cuenta los móviles de la misma, se le llama **legalidad** (conformidad con la ley), pero a aquélla en la que la idea del deber según la ley es a la vez el móvil de la acción, se le llama la **moralidad** (eticidad) de la misma". *MdS*, p. 24; *Ak.*, VI, p. 219. Asimismo *Cfr. loc. cit.*, p.17, 32; *Ak.* VI, pp. 214, 225. *Cfr. Rel.*, p. 107; *Ak.* VI, p. 99; *SF*, p. 96; *Ak.* VII, p. 91.

²⁰¹. Lacroix, J., "La philosophie kantienne de l'histoire". En *Cahiers de L' Institut de Science Economique Appliquée*, 75 (1958), p. 15. *Apud* Herrero. F. J., *O.c.*, p. 159.

²⁰². *MdS.*, 39, *AK*, VI., p. 230

Por lo tanto, el derecho afecta sólo a la relación externa, aunque práctica, de una persona con otra y expresa la libertad mutua entre sus arbitrios. Ahora bien, en esta relación entre los arbitrios, el derecho no considera el fin que cada uno puede proponerse para sus acciones, sino que únicamente "se pregunta por la forma en la relación del arbitrio de ambas partes, en la medida en que se considera únicamente como libre, y si con ello, la acción de uno de ambos puede conciliarse con la libertad del otro según una ley universal" ²⁰³. Además el derecho está ligado a la facultad de coaccionar. Si un determinado uso de la libertad es un obstáculo a la libertad según leyes universales, la coacción que se le opone, como obstáculo a lo que impide la libertad, concuerda con la libertad según leyes universales es, por tanto, conforme a derecho: "por consiguiente, al derecho está unida a la vez la facultad de coaccionar a quien lo viola, según el principio de contradicción" ²⁰⁴. La coacción que acompaña al derecho es posible porque el derecho se refiere a las acciones como manifestaciones externas del arbitrio y no a los fines o a la intención. La coacción está dirigida contra la arbitrariedad, no contra la libertad y así: "Mi libertad exterior (jurídica) hay que explicarla, más bien, de la siguiente manera: como la facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto en cuanto he podido darle mi consentimiento" ²⁰⁵

La libertad externa sólo puede realizarse en la forma del derecho y, por eso, dice Kant, que el concepto de derecho procede totalmente del concepto de libertad en las relaciones externas de los hombres entre sí: "El derecho es la limitación de la libertad de cada uno a la condición de su concordancia con la libertad de todos, en tanto que esta concordancia sea posible según una ley universal; y el derecho público es el conjunto de

²⁰³. Ibidem

²⁰⁴. MdS., pp. 40-41; Ak, VI., p. 231

²⁰⁵. EF, pp. 16-7, nota; Ak. VIII, pp. 350.

leyes externas que hacen posible tal concordancia sin excepción"²⁰⁶. El derecho pretende constituirse en legislación universal para garantizar la libertad de todos. De manera que es la ley de la libertad la que nos prescribe la unión de todos en un ser jurídico común. Esta unión sólo es posible en una sociedad en la que sea posible conciliar el máximo de libertad (sin el cual no es posible el progreso, puesto que se suprimiría el antagonismo, que es precisamente el motor de la historia) con la mayor determinación del límite de esa libertad, pues sin ese límite no podría existir un orden social perfecto. El derecho no sólo debe garantizar la libertad de cada uno, sino también ha de garantizar la igualdad de todos ante la ley. Por eso, la ley de la coacción sólo es válida si vale universalmente, es decir, si todos son iguales ante ella y todos dependen igualmente de ella.: "Pero el derecho pretende constituirse en legislación universal para garantía de la libertad de todos. Y eso significa que la ley de la libertad prescribe como deber la unión de todos en un ser común jurídico"²⁰⁷.

Esta sociedad civil, en la que es posible la realización de la libertad de todos según leyes externas, ha de estar regida por una "Constitución civil" que "es una relación de hombres libres que (sin menoscabo de su libertad en el conjunto de su unión con otros) se halla, no obstante, bajo leyes coactivas; y esto porque así lo quiere la razón misma, y ciertamente la razón pura, que legisla a priori sin tomar en cuenta ningún fin empírico"²⁰⁸. La Constitución civil es para nosotros un deber, en cuanto que es la razón práctica la que nos ordena entrar en un estado jurídico en el que la legislación externa pública dé forma jurídica a la convivencia²⁰⁹. El fundamento supremo del establecimiento de la Constitución civil será la "voluntad

²⁰⁶. Gemein, p. 26; Ak. VIII, pp. 289-290.

²⁰⁷. Herrero, F.J. o.c., pp. 162-63

²⁰⁸. Gemein, p. 26; Ak. VIII, p. 290.

²⁰⁹. Cfr. MdS, p. 80, 136-38; AK, VI., p. 264, 306-308

universal" o la "voluntad de todos" que se expresará por medio de un "contrato social" originario: "El único sobre el que se puede fundar entre los hombres una constitución civil, legítima para todos sin excepción, el único sobre el que se puede erigir una comunidad" ²¹⁰. La idea del pacto social contiene el paso del "estado de naturaleza" al "estado de derecho público", o si se quiere, gracias a ese acto el pueblo se constituye como Estado:

" El acto por el que el pueblo mismo se constituye como Estado -aunque, propiamente hablando, sólo la idea de éste, que es la única por la que puede pensarse su legalidad- es el contrato originario, según el cual todos (omnes et singuli) en el pueblo renuncian a su libertad exterior, para recobrarla en seguida como miembros de una comunidad, es decir, como miembros del pueblo considerado como Estado (universi); y no puede decirse que el Estado, el hombre en el Estado, haya sacrificado a un fin una parte de su libertad exterior innata, sino que ha abandonado por completo la libertad salvaje y sin ley, para encontrar de nuevo su libertad en general, íntegra, en la dependencia legal, es decir, en un estado jurídico; porque esta dependencia brota de su propia voluntad legisladora" ²¹¹.

El contrato social no es un hecho, sino una "idea" de la razón que tiene realidad práctica, y que en este caso consiste en obligar al legislador a que dicte las leyes como si pudieran haber emanado de la voluntad unida de todo un pueblo, constituyendo así la piedra de toque de la legitimidad de la ley pública, de su adecuación al concepto moral de derecho y de la correspondiente facultad de coaccionar ²¹². Es la razón la que nos prescribe que nos unamos bajo leyes jurídicas justas en una Constitución civil, pues ella es la única capaz de garantizar la libertad de cada uno, la libertad de todos y la colegislación de

²¹⁰. Gemein, p. 36; Ak, VIII, p. 297

²¹¹. Mds, p. 146; Ak., VI, pp. 315-16.

²¹². Cfr. Gemein, pp. 36-40; Ak., VIII, pp. 296-300.

cada miembro y así la paz perpetua. La justificación del Estado descansa, por tanto, en fundamentos morales, en la libertad de cada persona y en la obligación de cada uno a reconocer y respetar la libertad de los demás. Según la idea de contrato social, cada persona elegirá vivir en una condición jurídica que pueda institucionalizar pacíficamente el ejercicio externo de la libertad humana de igual forma para todos. El contrato no puede descansar en el concepto de algún fin, sea éste un fin que nosotros mismos nos proponemos o uno que procede de nuestra naturaleza, por ejemplo, la felicidad como concepto que abarca nuestros fines como individuos empíricos. Por el contrato los hombres no han sacrificado a un fin parte de su libertad externa y, por eso, el contrato es la idea de una unión que es fin en sí misma (fin que cada uno "debe tener") porque se deriva del fin "que en semejante relación externa es en sí mismo un deber, e incluso la suprema condición formal (conditio sine qua non) de todos los demás deberes externos" ²¹³. Este fin es el derecho de los hombres bajo leyes coactivas públicas. Kant rechaza así como fundamento de validez del contrato la idea de felicidad, porque respecto de ella no hay ningún principio universalmente válido que pueda considerarse como ley, es decir, porque "no se trata aquí de la felicidad que al súbdito le cabe esperar de una situación o del gobierno de la comunidad, sino simplemente, y ante todo, del derecho que por ese medio debe ser garantizado a cada uno" ²¹⁴.

El contenido de la idea de contrato social es la de "voluntad unida de todos" ²¹⁵. Esta voluntad unida no es la

²¹³. ~~Loc. cit.~~, p. 26; Ak., VIII, p. 289.

²¹⁴. ~~Loc. cit.~~, p. 38; Ak., VIII, p. 298.

²¹⁵. Cfr. MdS., p. 143, Ak., VI., 313-14. "Tal voluntad no puede ser sino la voluntad del pueblo entero (ya que todos deciden sobre todos y, por ende, cada uno sobre sí mismo), pues sólo contra sí mismo nadie puede cometer injusticia, mientras que, tratándose de otro distinto de uno mismo, la mera voluntad de éste no puede decidir sobre uno mismo nada que pudiera ser justo; consiguientemente, su ley requeriría aún otra ley que limitara su legislación, y por ello ninguna voluntad particular

voluntad dada o efectiva del conjunto de los individuos empíricos, sino que es una idea a priori derivada de la razón ²¹⁶. No es la voluntad de la mayoría, ni tampoco la voluntad de todos, es una categoría racional. Estamos ante una pacto prescrito por la razón, que no quiere saber cómo el pueblo decide, sino cómo debería decidir: "De ahí que sólo la voluntad concordante y unida de todos, en la medida en que deciden lo mismo cada uno sobre todos y todos sobre cada uno, por consiguiente, sólo la voluntad popular universalmente unida puede ser legisladora" ²¹⁷. La voluntad unida no es fruto de la decisión pública como es el caso de la voluntad general de Rousseau, sino que se traslada a nivel de la razón como "idea" previa de la razón práctica ²¹⁸. Esta característica de la doctrina kantiana es la que marca la diferencia entre el Estado republicano, conforme a la idea de contrato y establecido de conformidad a los principios de la libertad, la dependencia de todos a una única legislación común y la igualdad ²¹⁹; y el

puede ser legisladora para una comunidad". Asimismo, sobre este tema Cfr. Gemein, p. 33-34; Ak., VIII, p. 294.

²¹⁶. Cfr. MdS, pp. 150; Ak., VI, 319.

²¹⁷. Loc. cit., p. 143; Ak., VI., p. 314.

²¹⁸. Cfr. Rubio Carracedo, J., "El influjo de Rousseau en la filosofía práctica de Kant". En AA.VV. (ed. E. Guisán), Esplendor y miseria de la ética kantiana, Anthropos, Madrid, 1988, pp. 59-60

²¹⁹. Cfr. EF, p. 15; Ak., VIII, p. 349-50. Sobre lo que por "republicana" y "ciudadano" entiende Kant, dice Jaspers: "Por 'republicano' no entiende Kant una forma de Estado (como la democrática, la aristocrática o la monárquica), sino una forma de gobierno. Lo opuesto a la forma republicana de gobierno es el despotismo. La forma republicana de gobierno está basada, primero, en la libertad de los miembros de la sociedad; segundo, en la dependencia de todos de una legislación común, y tercero en la ley de la igualdad. Los hombres que viven bajo una Constitución como ésta son hombres libres; dependen, en cuanto súbditos, de una misma legislación y son iguales en cuanto ciudadanos. Bajo el concepto de 'ciudadano' no quiere decir Kant una clase en contraposición a la nobleza o al proletariado, sino la calidad de miembros de una sociedad libre que compete a todas las personas que integran una nación" Jaspers, K., Conferencias y ensayos sobre Historia de la Filosofía. Gredos, Madrid, 1972, p. 167-68.

Estado democrático en el que la voluntad empírica del pueblo se impone a cada uno sin restricciones y que supone necesariamente un despotismo ²²⁰. De esta forma, aunque Kant mantiene que la voluntad legisladora de todo el pueblo debe administrar el derecho de forma universal, eso no significa que el poder ejecutivo deba ser ejercido por todos. La forma de gobierno, conforme a derecho, es la "representativa". La forma de gobierno democrática, donde el poder ejecutivo es ejercido por todos es una contradicción en sí misma "porque funda un poder ejecutivo donde todos deciden sobre y, en todo caso, también contra uno (quien, por tanto, no da su consentimiento), con lo que todos, sin ser todos, deciden; esto es una contradicción de la voluntad general consigo misma y con la libertad" ²²¹. Parece claro, pues, que es la razón la que nos prescribe que nos unamos en una Constitución civil, única capaz de garantizar la libertad de cada uno, la igualdad de todos y la colegislación de cada miembro y así la paz perpetua ²²².

En el sexto principio de Idee Kant mantiene que la creación de una sociedad civil universal en la que sea posible conciliar la máxima libertad de cada uno con el máximo respeto a la libertad de los otros es el "problema más difícil y el que más tardíamente será resuelto por la especie humana". Es el problema más difícil pues el hombre, como criatura racional, desea y reconoce la necesidad de un límite racional de su libertad, por otro lado, sin embargo, su natural inclinación egoísta le induce a exceptuarse él mismo de ese límite, por eso "precisa por tanto de un señor que quebrante su propia voluntad y le obligue a obedecer a una voluntad universalmente válida, de modo que cada cual pueda ser libre" ²²³. Necesita un "señor" que ponga límites

²²⁰. Cfr. EF, p. 18; Ak., VIII, p. 352-3. Cfr. Colomer, J.L., "I. Kant". En AA.VV. (ed. Vallespín), Teoría política, vol. III, Alianza, Madrid, 1991, p. 270.

²²¹. EF, pp. 18-19; Ak., VIII, p. 352.

²²². Cfr. Herrero. F.J., O.C., p. 164.

²²³. Idee, p. 12; Ak., VIII, p. 23.

a la libertad de cada uno, un señor que sea intérprete y garante de la voluntad unida, siendo indiferente que se trate de una sola persona o de varios. Ese jefe supremo debe "ser justo por sí mismo sin dejar de ser un hombre" ²²⁴. En tanto que hombre, el jefe supremo estará también él mismo sometido a las mismas pasiones que él está encargado de reprimir. Por eso no cabe duda de que es un gran problema para la especie humana llegar al establecimiento de la constitución perfecta y que no podrá llegarse más que por aproximaciones sucesivas; y así, dice Kant, la "naturaleza sólo nos ha impuesto la aproximación a esa idea" ²²⁵. Sólo muy tardíamente y después de muchas tentativas fallidas, podrán darse a la vez tres requisitos indispensables para la realización del ideal: los "conceptos" precisos sobre la naturaleza de la constitución, una gran "experiencia" ejercitada por un dilatado transcurso del mundo y, sobre todo, una "buena voluntad", dispuesta a reconocerla y aceptarla ²²⁶.

Ahora bien, condición necesaria para la formación de una sociedad civil perfecta es además la unión de todos los Estados por el derecho cosmopolita: "El problema del establecimiento de una constitución civil perfecta depende a su vez del problema de una reglamentación de las relaciones interestatales y no puede ser resuelto sin solucionar previamente esto último" ²²⁷. De nada serviría que un pueblo trabajara a favor del establecimiento de una Constitución civil conforme a leyes interindividuales si en sus relaciones externas con otros Estados defiende o busca una libertad desenfrenada. Las relaciones entre los Estados participan del mismo antagonismo existente en las relaciones interindividuales. También aquí es la tendencia a la insociabilidad, que provoca las guerras y los enfrentamientos entre ellos, la causa de un progreso hacia la creación ahora de

²²⁴. Ibidem.

²²⁵. Cfr. Ibidem.

²²⁶. Cfr. Idee, p.13; Ak., VIII, p. 23-24.

²²⁷. Loc. cit., p. 13; Ak., VIII, p. 24.

una "Confederación de pueblos" (Foedus Amphictyonum), que habrá de ser una "federación de la paz" (foedum pacificum) bien distinta al pacto de paz (pactum pacis). Mientras éste busca acabar con una guerra, aquélla busca acabar con todas las guerras ²²⁸. Esa Federación sólo es posible, como garantía para la paz, en el marco de una "Constitución cosmopolita" según la idea de un derecho también cosmopolita, "que no resulta una representación fantástica ni extravagante, sino que completa el código no escrito del derecho político y del derecho de gentes en un derecho público de la humanidad, siendo un complemento de la paz perpetua, al constituirse en condición para una continua aproximación a ella" ²²⁹. Es, por tanto, un deber para nosotros realizar ese estado de derecho que culmina con la idea racional de una "comunidad pacífica universal" ²³⁰, ya que el establecimiento duradero y universal de la paz constituye "la totalidad del fin final de la doctrina del derecho, dentro de los límites de la mera razón" ²³¹. Esa idea, la de la mejor Constitución posible, es la única que puede conducir "en continua aproximación al bien supremo político, a la paz perpetua" ²³². Ciertamente Kant considera que la paz perpetua, como fin último del derecho de gentes, es irrealizable ²³³, pero no por eso deja de ser un deber para nosotros actuar según la idea de dicho fin, ya que aunque no exista la menor probabilidad teórica de que pueda ser realizado, tampoco puede demostrarse su imposibilidad. Aunque la guerra es el medio del que se sirve la naturaleza para lograr el desarrollo de nuestras disposiciones naturales favoreciendo así el progreso en la cultura y en la legalidad de nuestras acciones, ello es, sin embargo, compatible con la

²²⁸. Cfr. EF, p. 24; Ak., VIII, p. 356.

²²⁹. Loc. cit., p. 30; Ak., VIII, p. 360; Cfr. MdS, p. 192; Ak., V, p. 352.

²³⁰. MdS, p. 192; Ak., VI, p. 352.

²³¹. Loc. cit., p. 195; Ak., VI, p. 355.

²³². Ibidem

²³³. Cfr. Loc. cit., p. 190; Ak., VI, 350.

condena radical de la guerra que hace nuestra razón y que se expresa en un veto total de la misma: "no debe haber guerra; ni guerra entre tú y yo, ni guerra entre nosotros como Estados"²³⁴.

La aproximación, si no la realización perfecta, de este ideal de una sociedad cosmopolita como único medio posible de garantía de la paz perpetua es, por tanto, realizable porque está fundamentada en un deber incondicional de la razón. Ciertamente el "moralista político" niega esa esperanza justificando que "el hombre no querrá nunca lo que se le exige para realizar el fin conducente a la paz perpetua"²³⁵. En definitiva niegan, en nombre de la práctica, la efectividad de la teoría manteniendo que ese concepto de sociedad cosmopolita es un ideal vacío, y, por tanto, irrealizable. Frente a éste, que se forja una moral útil a las conveniencias del hombre de estado, el "político moral" considera que es posible la coexistencia de los principios de la habilidad política con los de la moralidad²³⁶. Para Kant, por tanto, la verdadera política no puede oponerse a la moral, siendo la garantía de la paz el acuerdo de la política con la moralidad, esto es, el respeto por parte de los gobernantes de las máximas de los filósofos: "La verdadera política no puede dar un paso sin haber antes rendido pleitesía a la moral, y, aunque la política es por sí misma un arte difícil, no lo es, en absoluto, la unión de la política con la moral, pues ésta corta el nudo que la política no puede solucionar cuando surgen discrepancias entre ambas"²³⁷. La idea de esta sociedad cosmopolita, en la que la especie humana logrará el pleno desarrollo de sus disposiciones naturales, tiene un carácter moralmente obligatorio:

²³⁴. Loc. cit., p. 195; Ak., VI, p. 354.

²³⁵. EF, p. 46-47; Ak., VI, p. 371.

²³⁶. Cfr. loc. cit., p. 48; Ak., VIII, p. 372.

²³⁷. Loc. cit., p. 60; Ak., VIII, p. 380.

" Por tanto, la cuestión no es saber si la paz perpetua es algo o es un absurdo, y si nos engañamos en nuestro juicio teórico si suponemos lo primero; sino que hemos de actuar con vistas a su establecimiento como si fuera algo que a lo mejor no es, y elaborar la constitución que nos parezca más idónea para lograrla (tal vez el republicanismo de todos los Estados sin excepción) y acabar así con la terrible guerra, que es el fin al que, como su fin principal, han dirigido hasta ahora todos los Estados sin excepción sus disposiciones internas" ²³⁸.

Esta idea, la del logro de una constitución exterior e interior perfecta, es hacia la que tiende el desarrollo de la especie y la que nos permite considerar la historia de la especie humana en su conjunto como la ejecución de un plan de la naturaleza ²³⁹. Con relación a esta idea, piensa Kant que su época, gracias al desarrollo de la ciencia y del arte, ha alcanzado un alto grado de cultura que pone de manifiesto el avance en todo tipo de cortesía social y en los buenos modales. Pero aunque se haya alcanzado, hasta ese momento del desarrollo histórico, un alto grado de civilización, nos queda mucho para considerarnos moralizados: "Pues si bien la idea de la moralidad forma parte de la cultura, sin embargo, la aplicación de tal idea, al restringirse a las costumbres de la honestidad y de los buenos modales externos, no deja de ser mera civilización" ²⁴⁰. Lejos está todavía el desarrollo moral de la especie, y los Estados no están precisamente muy dispuestos a favorecer esa moralización que exige el libre uso de la razón, pues en él ven ellos una restricción intolerable a su autoridad ²⁴¹. Con todo, es evidente para Kant que la libertad va ganando terreno poco a

²³⁸, Mds, p.195; Ak., VI, p. 354.

²³⁹. Cfr. Idee, p. 17; Ak., VIII, p. 27.

²⁴⁰. Loc. cit., p. 17; Ak., VIII, p. 26. Cfr. Anthropologie, p. 87; Ak., VII, p. 130.

²⁴¹. Cfr. Idee, p. 17, Ak., VIII, p. 26. "La cultura y la civilización para Kant no están condenados a ser para siempre una farsa hipócrita o una maquinaria de opresión. El Estado puede ser un instrumento de moralidad". Despland, M., Q.c., p. 87.

poco y así, podemos buscar en la experiencia algún "indicio" de que la marcha efectiva de la humanidad se dirige hacia la realización de ese plan de la naturaleza: "Por eso serán tan importantes para nosotros los débiles indicios de que nos aproximamos a ese momento. Actualmente los estados mantienen entre sí unas relaciones tan ficticias que ninguno puede rebajar su cota cultural sin perder poder e influencia ante los otros, quedando así bastante asegurado por la ambición política el mantenimiento -ya que no el progreso- de ese objetivo de la Naturaleza. Por otra parte, tampoco puede atentarse hoy en día contra la libertad civil sin perjudicar con ello a todas las actividades profesionales, particularmente al comercio, lo cual repercutiría en detrimento de las fuerzas del Estado de cara a sus relaciones exteriores" ²⁴².

III.3.3.- SIGNOS DEL PROGRESO HISTÓRICO DE LA HUMANIDAD

a) Indicios en el pasado del triunfo de la libertad sobre la naturaleza

En su artículo Conjeturas sobre el inicio de la historia humana Kant trata de explicar racionalmente el momento en que el hombre rompió con la naturaleza y comenzó su historia. Como ha señalado Philonenko, si "en las Idee Kant determinaba el porvenir trascendental de la humanidad, en las Conjeturas lo que le interesaba era el pasado trascendental" ²⁴³. Kant está convencido de que pueden ensayarse suposiciones sobre el inicio de las acciones humanas. Además ese inicio no tiene por qué ser inventado, sino que puede ser reconstruido por la experiencia siempre y cuando supongamos que ésta no ha variado desde entonces: "un presupuesto conforme a la analogía de la Naturaleza

²⁴². Idee, pp. 18-19; Ak., VIII, p.,. 27-28.

²⁴³. Philonenko, A., La philosophie kantienne de l'histoire, ed. cit., p. 147.

y que no conlleva osadía alguna" ²⁴⁴. El hilo conductor de ese supuesto inicio de la historia lo encuentra Kant en la Biblia. Este texto le servirá de guía (Karte) porque cree que es el documento más antiguo que conocemos y además el más respetado, por eso dice: "espero que me sea permitida la licencia de utilizar un texto sagrado a guisa de plano e imaginar que mi expedición (llevada a cabo con las alas de la imaginación, aunque no sin hilo conductor anudado a la experiencia por medio de la razón) encuentra exactamente la misma ruta que describe aquel testimonio histórico" ²⁴⁵.

Comienza esa historia cuando el hombre ya ha dado un paso gigantesco en la habilidad para servirse de sus propias fuerzas: en ese momento en que se le puede representar como capaz de mantenerse erguido y andar, y también capaz de hablar e incluso de pensar. En ese momento el hombre obedecía únicamente a la voz del instinto y se encontraba feliz y a su gusto. Ahora bien, cuando la razón se despierta en él, busca para satisfacer sus inclinaciones otros objetos bien distintos a los que le habían indicado sus necesidades y así se produce la tentación, y, por tanto, la caída. Y es que la característica de la razón es que es capaz de satisfacer los instintos contrariándolos. Ayudada por la imaginación puede crear deseos infinitamente variados. Cuando se da cuenta de esa capacidad de sobrepasar los límites de la mera satisfacción de sus instintos, se produce el primer intento de la razón de poner trabas a la naturaleza; en definitiva, se produce el primer ensayo de elección libre. ¿Qué ocasionó este descubrimiento de la libertad? En primer lugar una satisfacción momentánea, pero pronto se apoderó del hombre el miedo y la angustia, ya que se abrían ante él una infinidad de deseos que le sumían en la más absoluta perplejidad. Tras el despertar de la razón, vino la pérdida de la inocencia originaria. Así el primer paso dado por el hombre para alejarse del estado de naturaleza le supuso, desde el punto de vista moral y físico, un

²⁴⁴. Anfang, pp. 57-58; Ak., VIII, p. 109.

²⁴⁵. Loc. cit., p. 58; Ak., VIII, p. 109-110.

castigo; pues desde ese momento se vio sometido a males y sufrimientos anteriormente desconocidos para él:

" Antes de que se despertara la razón no existía ningún mandato ni prohibición y, por consiguiente, tampoco transgresión alguna; mas tan pronto como emprendió su tarea y se mezcló -débil cual es- con la animalidad y las fuerzas de ésta, tuvieron que originarse males y, lo que es peor, junto a una razón cultivada surgieron vicios que eran totalmente ajenos al estado de ignorancia y, por lo tanto, a la inocencia. Así, pues, el primer paso para alejarse de este estado significó en el aspecto moral una caída; en el aspecto físico la consecuencia de esa caída se tradujo en una multitud de males desconocidos hasta entonces por la vida, esto es, en un castigo" ²⁴⁶.

La razón, una vez despierta, le llevó a abandonar la alimentación que le indicaba el instinto y le incitó a buscar una nueva. De la misma manera, tampoco tardó en probar su influencia sobre el instinto sexual para velar por la conservación de la especie. Ayudado de nuevo por la imaginación, el hombre descubrió que podía prolongar e incluso acrecentar la excitación sexual. Sustrajo así el apetito sexual a la ley de la periodicidad y la uniformidad, aprendiendo a abstenerse, esto es, a rechazar lo que su inclinación le reclamaba. De este modo apareció el dominio de la razón sobre los instintos: "La hoja de parra fue, por lo tanto, el producto de una manifestación de la razón mucho mayor que la evidenciada en la primera etapa de su desarrollo" ²⁴⁷. Gracias a esa capacidad de abstenerse, pasamos del mero deseo animal al "amor", de la impresión de lo agradable al gusto por lo "bello", primero apreciado en la especie humana y después en toda la naturaleza. El sentido de la "decencia", o del decoro, supone ya un dominio sobre él mismo, convirtiéndose en el primer

²⁴⁶. Loc. cit., p. 66; Ak., VIII, p. 115.

²⁴⁷. Loc. cit., p. 62; Ak., VIII, 113.

fundamento de la sociabilidad y, por ende, nos permite ver al hombre como un ser capaz no sólo de una vida social, sino también moral, y a este respecto dice: "Un comienzo nimio, pero que hace época al conferir una orientación completamente nueva a la manera de pensar, siendo más importante que toda la interminable serie de logros culturales dados posteriormente" ²⁴⁸. El siguiente paso dado por la razón es la "reflexiva expectativa de futuro", es decir, la capacidad de previsión. Esta capacidad de representarse un tiempo por venir es una característica fundamental que distingue al hombre del animal. Gracias a la previsión, somos capaces de reflexionar sobre el futuro y ordenarlo de acuerdo a los fines que queramos conseguir. Ahora bien, esta capacidad es también una fuente inagotable de preocupaciones y de aflicciones, de las que están exentos los animales, al percatarnos de la fatiga incesante del trabajo al que está necesariamente obligados. Esa capacidad nos ha llevado también, y fundamentalmente, a anticipar la muerte ²⁴⁹. Como ha señalado Philonenko, para el hombre, desde la perspectiva kantiana, la muerte no es una idea innata, ni tampoco natural, la comprensión lógica y racional de la muerte ha sido una conquista de la razón ²⁵⁰.

El último paso dado por la razón lo constituye el hecho del reconocimiento del hombre como "fin de la naturaleza". Cuando el hombre le dijo al animal: "la piel que te cubre no te ha sido dada por la Naturaleza para ti, sino para mí (Génesis, V, 21)" ²⁵¹, toma conciencia de su situación de privilegio en el mundo y le hace considerar a todo lo que no es él como medio o instrumento para la consecución de sus propios fines. Fue ese mismo hecho lo que le llevó a darse cuenta de que mientras podía tomar todas las cosas de la naturaleza, menos a él mismo, como

²⁴⁸. Loc. cit., p. 63; Ak, VIII., p. 113.

²⁴⁹. Cfr. Loc. cit., pp. 63-4; Ak., VIII, pp. 113-14.

²⁵⁰. Cfr. Philonenko, A, La théorie kantienne de l'histoire, ed. cit., pp. 161-62.

²⁵¹. Anfang, p. 64; Ak., VIII, p. 114.

medios o instrumentos a su servicio, no le era permitido hacer tal cosa con los otros hombres; debía, más bien, considerarlos como partícipes iguales en los dones de la naturaleza. Se preparaba así para las limitaciones que un día la razón le impondría a la voluntad en la consideración de los semejantes: "Lo cual es mucho más necesario para el establecimiento de la sociedad que el afecto y el amor" ²⁵². De esta manera, bien puede decirse que en este último paso dado por la razón, el hombre viene a colocarse en pie de igualdad con el resto de los seres racionales en lo que hace a su pretensión de ser considerado como un ser que es un "fin en sí mismo" (selbst Zweck zu sein) y que no ha de ser utilizado, por tanto, simplemente como medio para otros fines: "En esto, y no en la razón considerada como mero instrumento para la satisfacción de las distintas inclinaciones, está enraizado el fundamento de la absoluta igualdad de los hombres incluso con seres superiores que les aventajen de modo incomparable en materia de disposiciones naturales, pues esta circunstancia no le concede a ninguno de ellos el derecho de mandar caprichosamente sobre los seres humanos" ²⁵³.

El hombre ha abandonado así la tutela de la naturaleza y del instinto bajo la cual llevaba una existencia despreocupada, se ha "emancipado" de la naturaleza y ha conquistado la "libertad". Ese tránsito le ha arrojado desde el "jardín en el que se abastecía sin esfuerzo" a un mundo en el que le esperan preocupaciones y fatigas desconocidas para él. Es comprensible que ante la dureza de esa situación, el hombre sueñe y se imagine el estado de naturaleza como un paraíso en el que su vida estaría exenta de las dificultades y de los males en los que ahora se ve sumido. Entre el hombre y ese imaginario paraíso se interpone la razón, que le impide regresar a aquel estado de tosquedad y de simpleza del que ella le ha sacado, y le obliga a penetrar en el arriesgado ámbito de la libertad: "La razón le incita a aceptar

²⁵². Ibidem

²⁵³. Anfang, pp. 64-5; Ak., VIII, p, 114.

pacientemente la fatiga que detesta, a perseguir el oropel que menosprecia y a olvidar la propia muerte, que tanto le horroriza, olvidándose de todas aquellas menudencias cuya pérdida teme todavía más" ²⁵⁴. En este tránsito, que supone el paso de la animalidad a la "humanidad", de la supremacía del instinto al triunfo de la "razón", el individuo, por haber usado la libertad contra el instinto, se hace física y moralmente más débil, lo que supone para él una pérdida; sin embargo, para la "especie" representa un "progreso" de lo peor hacia lo mejor: "Por consiguiente, el individuo tiene motivos para autoinculparse de todos los males que padece y atribuirse a sí mismo toda la maldad que comete, pero al mismo tiempo también los tiene para admirar y alabar la sabiduría y regularidad de ese orden en tanto que miembro de la totalidad (de una especie)" ²⁵⁵.

El mal, que ha sido introducido por la libertad, se manifiesta no sólo por la dura necesidad del trabajo, sino que, como sabemos, son las "guerras" las que más desgracias afligen a los pueblos. Ahora bien, es necesario reconocer en el propio horror de los enfrentamientos sangrientos entre los hombres un medio para favorecer el desarrollo de los pueblos: "Así pues, dado el nivel cultural en el que se halla todavía el género humano, la guerra constituye un medio indispensable para seguir haciendo avanzar la cultura; y sólo después de haberse consumado una cultura -sabe Dios cuándo- podría sernos provechosa una paz perpetua, que además sólo sería posible en virtud de aquélla" ²⁵⁶. La segunda insatisfacción del hombre es la "brevedad de la vida". Sin embargo, todo parece indicar, piensa Kant, que no sería conveniente que se prolongara más la duración de la vida. En ese sentido, se observa en primer lugar que de manera muy infantil se teme a la muerte sin llegar a amar la vida. Por otro lado, si las dificultades que hemos de superar para obtener recursos para mantener una vida tan corta son tantos y tan

²⁵⁴. Loc. cit., p. 65; Ak., VIII, p. 115.

²⁵⁵. Loc. cit., pp. 66-67; Ak., VIII, p. 116.

²⁵⁶. Loc. cit., p. 74; Ak., VIII, p. 121.

penosos, la prolongación de la vida aumentaría nuestros tormentos hasta el punto de que el destino más digno para una humanidad tan longeva sería la de desaparecer de la faz de la tierra ²⁵⁷. La tercera insatisfacción es la "nostalgia de la edad de oro" en la que imaginamos una vida despreocupada y supuestamente feliz; pero el retorno a esa etapa no sólo es imposible, sino que tampoco es deseable: "La futilidad de este deseo de retorno a una época de sencillez e inocencia queda bien patente en la descripción que hicimos anteriormente del estado originario: el hombre no puede mantenerse en él porque no le satisface, por lo tanto menos inclinado se hallará a volver de nuevo a ese mismo estado; así que siempre ha de atribuirse a sí mismo y a su propia elección el actual estado de penalidades" ²⁵⁸.

En definitiva, los males de los que los hombres se quejan no pueden serle imputados a la Providencia, ni tampoco pueden considerarse como resultado de un pecado original cometido por nuestros primeros padres. Esos males sólo pueden sernos imputados a nosotros mismos como consecuencia de un mal uso de nuestra razón. En la historia de la caída reconocemos nuestra propia historia, ya que en las mismas circunstancias, nosotros hubiéramos hecho exactamente lo mismo que nuestros primeros padres, y el primer uso de nuestra razón habría consistido en abusar de ella contra la indicaciones de la naturaleza ²⁵⁹. De esta manera, y después de haber imaginado el probable inicio de la historia humana, no cabe duda de que esa historia ha supuesto un progreso para la especie, y esto exige: "satisfacción con la Providencia y con el curso de las cosas humanas en su conjunto, que no avanza elevándose de lo bueno a lo malo, sino que se despliega poco a poco hacia lo mejor partiendo de lo peor; progreso al que cada uno está llamado por la naturaleza a colaborar en la parte que le corresponda y en la medida de sus

²⁵⁷. Cfr. Loc. cit., p. 75; Ak., VIII, p. 122.

²⁵⁸. Loc. cit., pp. 76; Ak., VIII, p. 122-23.

²⁵⁹. Cfr. Loc. cit., p. 76; Ak., VIII, p. 123.

fuerzas" ²⁶⁰.

b) Un signo histórico de progreso: La Revolución Francesa

No menos importante que el intento de hallar en el pasado histórico el triunfo de la libertad sobre la naturaleza, es el de encontrar en el presente indicios de ese progreso. Kant considera efectivamente que en su época el género humano ha avanzado realmente en comparación con todas las épocas anteriores. Indicio de ese progreso es que las Constituciones de los Estados y las relaciones entre ellos mejoran, lo que supone claramente la conquista progresiva de una plena libertad civil ²⁶¹. Hay otro segundo hecho que es igualmente un "signo" histórico de ese progreso y que supondrá el triunfo de la libertad: la Revolución francesa.

Para responder a la pregunta de si el género humano se halla en constante progreso hacia lo mejor, el filósofo trascendental tenía que "adivinar" (wahrsagen) en alguna experiencia colectiva del género humano, en algún hecho de la historia, esa posibilidad del progreso. Adivinar no es hacerse una representación anticipada o retrospectiva de un hecho, es sentir o presentir, como ha dicho Proust, en el hecho lo que hace de él un acontecimiento ²⁶². Ese hecho podría ser utilizado como indicación de progreso, como signo histórico de que a través del aparente caos de la historia empírica, la historia transcurre tal y como nos la representamos a priori. Ese hecho no podría ser

²⁶⁰. Loc. cit., pp. 76-77; Ak., VIII, 123. Cfr. Ureña, E.M., O.C., pp. 41-44.

²⁶¹. Cfr. Idee, p. 19; AK, VIII, p. 27.

²⁶². "El adivino no es un especialista del futuro, tiene, por el contrario, sentido del presente, de lo que, en lo que es pasado, presente o futuro, llega ahora, actualmente, jetz. Ni profeta del futuro ni profeta del pasado, el adivino adivina el presente, busca y encuentra lo que, en el tiempo, hace brecha, lo para y lo suspende. Lo que hace brecha emite signos. Es sensible a los signos: los identifica y los entiende". Proust, F., Kant le ton de l'histoire, Payot, Paris, 1991, p. 239.

un mero dato intuitivo (Gegebenes), sino que tendría que ser un auténtico acontecimiento que "se da", que indicaría (hinweisen), pero no probaría (beweisen), que la humanidad es capaz de ser la causa y la autora de su progreso. Ese acontecimiento (Begebenheit) no será, sin embargo, la causa del progreso sino tan sólo la indicación de que la humanidad es capaz de erigirse en autora de su progreso: "En la especie humana ha de presentarse alguna experiencia que indique, de facto, la índole y la capacidad de ésta para ser causa de un progreso hacia lo mejor, así como (puesto que dicho progreso debe ser obra de un ser dotado de libertad) la autora del mismo" ²⁶³.

Ese acontecimiento no podrá cifrarse en acciones relevantes, ni tampoco en crímenes terribles realizados por los hombres, para Kant dicho acontecimiento será el "entusiasmo" (Enthusiasm) experimentado por los espectadores de la Revolución francesa. En esa simpatía cercana al entusiasmo se delata públicamente la manera de pensar de los espectadores, en él se revela una toma de partido desinteresada, incluso peligrosa, que pone de manifiesto un carácter moral de la especie humana "que no sólo permite esperar el progreso hacia lo mejor, sino que ya lo entraña, por cuanto la capacidad de tal progreso basta por el momento" ²⁶⁴. Así, la Revolución francesa, por cruel y dolorosa que haya podido ser, es un acontecimiento histórico porque en ella podemos ver un "signo" de progreso. Ese acontecimiento, dada su capacidad para marcar una época, se nos presenta como algo que el alma humana reconoce como deber y que posee un fundamento moral, y consiste en la evolución hacia una constitución jurídica y moralmente buena ²⁶⁵. Y ciertamente no lo es tanto para los actores históricos de ese acontecimiento, cuya manera de pensar es siempre impura, mezcla de amor a la libertad y de gusto por el bienestar, como para los "espectadores" que no están

²⁶³. SF, p. 107; Ak., VII, p. 84. Cfr. Lyotard, J. F., O.c., pp. 63-64.

²⁶⁴. SF, p. 108; AK, VII, p. 85.

²⁶⁵. SF, p. 112; Ak., VII, p. 88.

comprometidos en el juego de las grandes revoluciones ²⁶⁶. Estos espectadores tampoco han de verse impulsados a repetir una experiencia de ese tipo, ya que cada experiencia es única e irrepetible, mientras que un sentimiento como el que produce un acontecimiento tal, una vez que se ha producido, es indestructible e irreversible:

" La revolución de un pueblo pletórico de espíritu, que estamos presenciando en nuestros días, puede triunfar o fracasar, puede acumular miserias y atrocidades en tal medida que cualquier hombre sensato nunca se decidiese a repetir un experimento tan costoso, aunque pudiera llevarlo a cabo por segunda vez con fundadas esperanzas de éxito y, sin embargo, esa revolución -a mi modo de ver- encuentra en el ánimo de todos los espectadores (que no están comprometidos en el juego) una simpatía rayana en el entusiasmo, cuya manifestación lleva aparejado un riesgo, que no puede tener otra causa sino la de una disposición moral del género humano" ²⁶⁷.

Esa simpatía universal y desinteresada que se apodera de los espectadores de ese acontecimiento hasta llegar al entusiasmo, se ciñe siempre a lo ideal, a lo puramente moral y constituye así una "participación efectiva en el bien" ²⁶⁸. Un afecto es un modo de sentir que pone al espíritu fuera de sí, le saca de su estado de reposo o de tranquilidad: "El afecto es un ataque por sorpresa de la sensación, con que resulta abolida la presencia de ánimo (animus sin compos). Es, pues, precipitada, esto es, crece veloz hasta un grado del sentimiento que hace imposible la reflexión (aturde)" ²⁶⁹. El afecto es un sentimiento al borde del límite, un sentimiento poco sensible, por eso es siempre

²⁶⁶. Sobre el significado de los "espectadores", Cfr. Arendt, H., Juger. Sur la philosophie politique de Kant, Seuil, Paris, 1991, pp. 89-104.

²⁶⁷. SF, p. 12; Ak., VII, p. 85.

²⁶⁸. Cfr. Loc.cit., p. 113-14; Ak., VII, p. 86.

²⁶⁹. Anthropologie p. 185; Ak., VII, p. 252.

sublime y así puede decirse que en esto radica la diferencia entre un sentimiento (Gefühl) y un afecto (Affect) ²⁷⁰. Como afecto que es, el entusiasmo es capaz de comunicar al alma un impulso más poderoso que el relacionado con cualquier representación sensible, porque en él la imaginación se deshace de todo freno y desborda todo límite. Estamos ante una locura pasajera en la que puede caer la mente más sana, no tiene que ver, por tanto, con el delirio de la razón o Schwärmerei ²⁷¹. Lo sublime, dice Kant, tiene que ver con el modo de pensar, es decir, de "proporcionar en máximas a las ideas intelectuales y de la razón una fuerza superior sobre la sensibilidad" ²⁷². Aunque para las ideas la intuición no puede presentar nada como objeto, en la KU, Kant plantea la posible presentación indirecta, por analogía, esto es, simbólica de las mismas. Lo sublime, ciertamente, no puede estar encerrado en forma sensible alguna, se refiere a ideas de la razón que serán traídas al espíritu justamente por esa inadecuación propia de lo sublime para con nuestra facultad de conocer ²⁷³. Precisamente porque lo sublime supone una disponibilidad de ánimo para las ideas, es necesario que el espectador se haya cultivado a sí mismo. En el propio acontecimiento que produce en nosotros, espectadores del mismo, un entusiasmo, se da una comunicabilidad de lo sublime que tiene, como vimos, un fundamento moral. Lo sublime, por tanto, "constituye una presentación 'como sí' de la idea de sociedad civil y hasta cosmopolita, es decir, de la idea de moralidad en la experiencia cuando en realidad ésta no puede ser presentada. Lo sublime es pues un signo" ²⁷⁴. El solo hecho de darse ese acontecimiento indica ya que ha habido y hay un progreso hacia lo mejor. Ese acontecimiento manifiesta el progreso del género humano y la tendencia de la humanidad hacia una mayor

²⁷⁰. Cfr. Proust, F., O.c., p. 258.

²⁷¹. Cfr. KU, § 29, p. 258; Ak., V, p. 271 y ss.

²⁷². Loc. cit., p. 257; Ak., V, p. 275.

²⁷³. Cfr. KU, § 23, p. 238; Ak., V, p. 245-6.

²⁷⁴. Lyotard, J.F., O.c., p. 85.

racionalidad, y así la historia puede ser concebida como la historia del progreso hacia el fin de la razón, es decir, hacia la libertad:

" De acuerdo con los indicios de nuestros días, creo poder pronosticar al género humano -aunque sin ánimo profético- la consecución de este objetivo y, con ello, que a partir de ese momento ya no se darán serios retrocesos en su progreso hacia lo mejor. Porque un fenómeno semejante no se olvida jamás en la historia humana, pues ha revelado en la naturaleza humana una disposición y una capacidad de mejora que político alguno hubiera podido argüir a partir del curso de las cosas acontecidas hasta entonces, constituyendo lo único que aún en el género humano naturaleza y libertad según principios jurídicos internos, si bien, por lo que respecta al tiempo, sólo podía augurarse como un acontecimiento indeterminado y contingente" ²⁷⁵.

B.- MORALIDAD: HACIA UNA COMUNIDAD SOCIAL ÉTICA

III.3.4.- LA ILUSTRACIÓN COMO MOTOR DEL PROGRESO MORAL

El progreso promovido por la dinámica conflictiva de las tendencias egoístas de los hombres sólo alcanza hasta la constitución de una buena organización del Estado. Estamos ante el progreso en la dimensión de la "legalidad". Ahora bien, el hombre es, ante todo, un ser moral y no puede dejar de aspirar al progreso en la dimensión de la "moralidad". Mientras la insociable sociabilidad constituía el motor del progreso en la legalidad, la "ilustración", por su parte, contribuirá al desarrollo del progreso moral ²⁷⁶. Kant nos ha dejado bien claro lo que entiende por Ilustración:

²⁷⁵. SF, p. 116-17; Ak., VII, p. 88.

²⁷⁶. Cfr. Menéndez Ureña, E., "Ilustración y conflicto en la filosofía de la historia de Kant". En AA. VV., Kant después de Kant, ed. cit., pp.226-27.

"La Ilustración es la salida del hombre de su autoculpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad para servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro. Uno mismo es culpable de esta minoría de edad cuando la causa de ella no reside en la carencia de entendimiento, sino en la falta de decisión y valor para servirse por sí mismo de él sin la guía de otro. *Sapere aude!* ¡Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la Ilustración" ²⁷⁷.

El concepto de Ilustración también tiene un sentido histórico, en cuanto que significa un momento determinado de la historia, su propia época, que ocupa un lugar en el proceso histórico, y que es interpretado por Kant como el paradigma del progreso: "Si nos preguntamos si vivimos ahora en una época ilustrada, la respuesta es no, pero sí en una época de Ilustración. Todavía falta mucho para que los hombres, tal como están las cosas, considerados en su conjunto, puedan ser capaces o estén en situación de servirse bien y con seguridad de su propio entendimiento sin la guía de otro en materia de religión. Sin embargo, es ahora cuando se les ha abierto el espacio para trabajar libremente en este empeño, y percibimos inequívocas señales de que disminuyen los obstáculos para una Ilustración general, o para la salida de la autoculpable minoría de edad. Desde este punto de vista, nuestra época es el tiempo de la Ilustración o el siglo de Federico" ²⁷⁸.

²⁷⁷. Aufk., p. 17; Ak., VIII, p. 36.

²⁷⁸. Loc. cit., p. 23; Ak., VIII, p. 40. C. Flórez ha señalado que se pueden distinguir tres perspectivas del concepto de Ilustración tal y como es presentado por Kant: a las dos ya señaladas, añade otra, la *hermenéutica*, la Ilustración como modelo de interpretación, como paradigma para enjuiciar a los hombres en relación con su manera de actuar. Cualquiera de ellas, piensa, presenta un elemento en común, que es el de que todas ellas hacen referencia a la razón, no entendida como facultad de conocimiento, sino como disposición humana a la racionalidad, que debe ser realizada y actualizada por el hombre en el tiempo, es

En definitiva, el dinamismo propio de la Ilustración es el de nuestra propia razón, que actúa y se desarrolla siempre que no le pongan impedimentos. ¿Cuáles pueden ser esos posibles obstáculos? No sólo el "interés despótico de los gobiernos" bajo el pretexto de que el pueblo es rebelde por naturaleza y necesita, por tanto, el látigo para mantenerse pacífico. También la "pereza" y la "cobardía" son las causas de que gran parte de los hombres permanezcan aún, y además gustosamente, en minoría de edad dejando que sean otros los que dirijan su pensamiento, ya que resulta mucho más cómodo dejarse guiar por otros que hacer el esfuerzo de pensar por sí mismos: "¡Es tan cómodo ser menor de edad! Si tengo un libro que piensa por mí, un director espiritual que reemplaza mi conciencia moral, un médico que me prescribe una dieta, etc., entonces no necesito esforzarme. Si puedo pagar, no tengo necesidad de pensar; otros asumirán por mí tan fastidiosa tarea!"²⁷⁹. Es más cómodo y atractivo dejarse engañar, que hacer el esfuerzo de desenmascarar las malas intenciones de aquéllos a los que les interesa mantener a los hombres en esa situación de dependencia; en definitiva, el pueblo "quiere ser dirigido, es decir, quiere ser engañado"²⁸⁰. Aunque resulta difícil para los hombres salir de esa situación de minoría de edad, convertida ya en segunda naturaleza, es posible sin embargo que lleguen a superar esa limitación en la que se hallan sumidos. Esto será posible si hacen uso de la "libertad", una libertad que como nos indica el propio Kant es no sólo la libertad de pensamiento, sino también de expresión: "Se puede decir que el poder externo que priva a los hombres de la libertad de comunicar públicamente sus pensamientos los priva también de la libertad de pensar, y ésta es el único tesoro que todavía nos queda en medio de todas las cargas civiles y también lo único que puede aportar un remedio contra todos los males inherentes a esa

decir, en la historia. Cfr. Flórez Miguel, C., "Comunidad ética y Filosofía de la historia en Kant". art. cit., p. 207.

²⁷⁹. Aufk., p. 18; Ak., VIII, p. 35.

²⁸⁰. SF, p. 39; Ak., VII, p. 31.

condición" ²⁸¹. Ahora bien, aunque para Kant la condición de posibilidad de que un público se ilustre a sí mismo es que se le deje en libertad, no exige de los poderes públicos una libertad absoluta de discusión. El límite de esa libertad será la libertad del "uso público" de la razón. Este uso es el que alguien hace como especialista ante el público de los lectores, mientras que el uso privado de la razón es el que puede hacerse desde un cargo público o como funcionario del Estado.

" Por todas partes encontramos limitaciones de la libertad. Pero ¿Qué limitación impide la Ilustración? y, por el contrario, ¿cuál la fomenta? Mi respuesta es la siguiente: el uso público de la razón debe ser siempre libre; sólo este uso puede traer Ilustración entre los hombres. En cambio, el **uso privado** de la misma debe ser a menudo estrechamente limitado, sin que ello obstaculice, especialmente, el progreso de la Ilustración" ²⁸².

En realidad, lo que está proponiendo Kant es un compromiso entre la libertad y el orden coercitivo del Estado, y se refiere así a tres sectores fundamentales del mismo: el Ejército, la Hacienda, y la Iglesia. El militar ha de obedecer a sus superiores; sin embargo no se le puede prohibir, como especialista en el tema, que haga observaciones sobre los defectos del sistema militar y los exponga ante el público. Tampoco puede el ciudadano negarse a pagar sus impuestos, pero puede discutir públicamente contra la inconveniencia o injusticia de los mismos. Por último, el sacerdote debe enseñar a sus catecúmenos según la doctrina oficial de la religión que profesa, pero puede, como docto, exponer al público sus pensamientos acerca de los posibles defectos de esa doctrina y proponer

²⁸¹. Was heisst; sich im Denken orientiren, p. 60-61; Ak., VIII, p. 144. Sobre la razón como razón compartida Cfr. M. Ureña. E., "Ilustración y conflicto en la filosofía de la historia de Kant". Art. cit., p.227.

²⁸². Aufk, pp. 19-20; Ak., VIII, pp. 36-7.

mejoras en las instituciones de la religión y de la Iglesia ²⁸³. En definitiva, esta limitación de la libertad supone que no es una revolución la que puede llevar a cabo el proceso de emancipación de los hombres, pues una revolución rompe con una serie de prejuicios, pero establece otros nuevos, y lo que se necesita realmente no es otra cosa que una verdadera "reforma" del "modo de pensar", una reforma en la interioridad de los hombres, que sólo puede llevarse a cabo lentamente y dentro del orden establecido: "De ahí que el público pueda alcanzar sólo lentamente la Ilustración. Quizá mediante una revolución sea posible derrocar el despotismo personal junto a la opresión ambiciosa y dominante, pero nunca se consigue la verdadera reforma del modo de pensar, sino que tanto los nuevos como los viejos prejuicios servirán de riendas para la mayor parte de la masa carente de pensamiento" ²⁸⁴.

Aunque la humanidad no está todavía totalmente ilustrada, está, sin embargo, en proceso de ilustración, y a pesar de los obstáculos que de hecho se dan, hay, lo hemos visto ya, indicios, síntomas de que caminamos en esa dirección ya que están disminuyendo los obstáculos para una ilustración general, esto es, para lograr la salida de la minoría de edad de la razón ²⁸⁵. Para que se produzca ese proceso es necesario, ante todo, y de forma prioritaria, la transformación del modo de pensar de los hombres para que posteriormente se lleve a cabo la transformación

²⁸³. Cfr. loc. cit., p. 20-21; Ak., VIII, 37-38.

²⁸⁴. Loc. cit., p. 19; Ak., VIII, p. 36.

²⁸⁵. ~~M. Foucault, en su artículo ¿Qué es Ilustración?, ha indicado el interés de este texti en tanto en cuanto en él Kant pretendería analizar la cuestión del presente como suceso filosófico al que pertenece el filósofo que lo tematiza: "De este modo vemos que para el filósofo plantear la pertenencia a este presente ya no consistirá en absoluto en reclamarse de una doctrina o de una tradición, ni tampoco de una comunidad humana en general, sino plantearse su pertenencia a un determinado 'nosotros', a un nosotros que se enraiza en un conjunto cultural característico de su propia actualidad". Foucault, M., "¿Qué es Ilustración?". En Saber y verdad, Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1985, p. 199.~~

de la organización social y política. En este sentido, el ideal de la Constitución republicana exige que el pueblo se encuentre preparado para darse a sí mismo una Constitución, esto es, sea capaz de regirse por sí mismo. Mientras esto no sea así puede mantenerse un poder soberano despótico con una Constitución otorgada, siempre y cuando el soberano, que gobierna también despóticamente, lo haga con espíritu republicano, lo que exige que favorezca la ilustración y la discusión pública tanto en materia religiosa cuanto en lo que se refiere a las leyes por él mismo otorgadas: "Un Estado puede gobernarse como una república aún cuando, según la Constitución vigente, posea un poder soberano despótico: hasta que el pueblo se haga, poco a poco, capaz de recibir la influencia de la idea de la autoridad de la ley (como si ésta poseyese fuerza física) y se encuentre preparado para darse a sí mismo su legislación (que está fundada originariamente en el derecho)" ²⁸⁶. Esta es la forma de gobernar que llevaba a cabo Federico II de Prusia y que se resumía en la siguiente afirmación: "¡Razonad todo lo que queráis y sobre lo que queráis, pero obedeced" ²⁸⁷. Todo parece indicar que para que el proceso de Ilustración llegue a buen término no se hace necesario una revolución, ni tampoco la libertad absoluta. Será necesario, más bien, una libertad que permita que el hombre se desarrolle con arreglo a sus facultades y favorezca la reforma lenta del modo de pensar del pueblo, lo que supondrá además que los gobiernos lleguen a comprender la necesidad de tratar a los hombres, que no son simples máquinas, según la dignidad que les caracteriza. Y así dice Kant: "Una vez que la naturaleza, bajo esta dura cáscara, ha desarrollado la semilla que cuida con extrema ternura, es decir, la inclinación y vocación al libre pensar, este hecho repercute gradualmente en el sentir del pueblo (con lo cual éste se va haciendo cada vez más capaz de la libertad de actuar) y llega incluso hasta los principios del gobierno, que encuentra ya posible tratar al

²⁸⁶. EF, p. 49; Ak., VIII, p. 372.

²⁸⁷. Aufk., p. 25; Ak., VIII, p. 41.

hombre, que es algo más que una máquina, conforme a su dignidad"²⁸⁸. En el proceso de desarrollo de la ilustración, como medio para conseguir la moralización de la sociedad, el poder político ha de contribuir a ese desarrollo y, por tanto, a la moralización de los individuos y lo hará, por un lado, favoreciendo la libertad de pensamiento y de expresión y, por otro, controlando todo abuso de la libertad que pueda actuar contra el proceso de ilustración²⁸⁹. Todo parece indicar que las trabas que el poder político y el poder religioso imponían a los hombres para impedirles salir de la minoría de edad, se están empezando a romper. Observamos incluso, piensa Kant, que el Estado comienza a darse cuenta de la necesidad de colaborar en el proceso de ilustración. Empieza a verse como posible el tránsito de la mera civilización a la moralización en sentido estricto, es decir, se empieza a vislumbrar el tránsito de la cultura de la habilidad y de la disciplina al dominio incondicionado de la razón. No otra cosa expresa este lema de la Ilustración: "¡Ten el valor de servirme de tu propio entendimiento!". Efectivamente, así dicho, la Ilustración significa la instauración de la autonomía de la razón frente a todo prejuicio y a toda superstición.

III.3.5.- LA COMUNIDAD SOCIAL ÉTICA COMO REALIZACIÓN DEL BIEN MORAL

El progreso en la dimensión de la legalidad, cuyo motor era la insociable-sociabilidad y la guerra entre los Estados, ha dado ya sus frutos en la forma de una Constitución civil justa y nos aproximamos a la consecución de una Constitución cosmopolita, esto es, a la Federación de todos los Estados bajo un Derecho internacional común que acabará con la guerra y establecerá la paz perpetua entre los Estados. Esta Constitución que es un quiliasma filosófico no deja de ser un ideal, pero no una "vana quimera": "Una sociedad civil organizada de acuerdo con ella supone su ejemplificación en la experiencia según leyes de la

²⁸⁸. Ibidem

²⁸⁹. Cfr. M. Ureña, E., O.C., pp. 66-67.

libertad (republica phaenomenon) y sólo puede conseguirse arduamente, tras muchas guerras y hostilidades" ²⁹⁰. Ahora bien, no es suficiente con el progreso en la legalidad, se hace necesario aspirar a la configuración de un "todo moral" que suponga el progreso de la moralidad y por eso, como dice Herrero, "Kant ha podido concebir una filosofía de la historia política porque encontró en la naturaleza del hombre una garantía que aseguraba el sentido de las acciones efectivas de la humanidad. Pero ese sentido político atañe sólo a la libertad externa. La libertad interna del hombre debe realizarse también en la historia y hacer efectivo en ella el reino de la moralidad o reino de Dios" ²⁹¹. Parece que el progreso en la dimensión de la legalidad prepara el camino para el logro del progreso moral. Sólo en el seno de una sociedad presidida por una Constitución justa podrán desarrollarse todas las disposiciones originales del género humano. Esta es la tarea más alta de la naturaleza para con la especie humana: "Una constitución civil perfectamente justa tiene que ser la más alta tarea de la Naturaleza para con la especie humana, ya que la Naturaleza sólo puede conseguir el resto de sus designios para con nuestra especie proporcionando una solución a dicha tarea y ejecutándola" ²⁹². Si por lo que respecta a la finalidad natural de la cultura el género humano progresa hacia mejor, también lo está haciendo por lo que respecta a la finalidad moral de su ser; tal progreso podrá ser interrumpido pero jamás roto y así no duda en afirmar Kant:

" Además, se pueden ofrecer muchas pruebas de que el género humano en su conjunto ha hecho realmente considerables progresos, incluso por el camino de su perfeccionamiento moral, si se compara nuestra época con todas las anteriores (breves detenciones no pueden probar nada en contra); y el clamor ante el continuo aumento de su degeneración se debe precisamente a que, habiéndose situado en un nivel de moralidad más alto, tiene ante sí más amplios horizontes, y su

²⁹⁰. SF, p. 116; Ak., VII., p. 91.

²⁹¹. Herrero, F. J., O.c., p. 209.

²⁹². Idee, p. 11; Ak., VIII, p. 22.

juicio sobre lo que se es en comparación con lo que debe ser -por tanto, su autocensura- se vuelve tanto más estricto cuantos más niveles de moralidad hayamos ascendido en el curso del mundo que hemos llegado a conocer" ²⁹³.

De este modo, y como señala Ureña, entre el progreso legal y el progreso moral hay, en primer lugar, una relación temporal en tanto en cuanto aquel primer progreso, cuyo motor es la insociable sociabilidad, ha ido preparando las condiciones para que el proceso de la Ilustración pueda desembocar en la moralización plena de los hombres. Además, en segundo lugar, parece que ambos progresos deberían estar íntimamente relacionados, ya que la constitución exterior e interior perfecta también parece exigir la moralización de los hombres que componen la sociedad: "Kant está intentando mostrar que la sociedad humana, pese a la negativa experiencia histórica de todos los tiempos pasados, es **moralizable**. O dicho de otra manera más burda: la ley moral inscrita en los corazones de los hombres es perfectamente **realizable** en la vida social o política, ya que el cumplimiento de esa ley conduciría hasta la misma configuración externa (legal) que resultaría, y que de hecho va resultando históricamente, del comportamiento conflictivo (inmoral) de los hombres" ²⁹⁴.

En este sentido, si una sociedad legalmente perfecta debe apoyarse en la moralidad del pueblo, se hace necesaria una asociación de los hombres para el bien moral, esa asociación regida exclusivamente por leyes de la virtud será una comunidad social ética (etisches gemeins Wesen) o una sociedad ético-burguesa (ethischbürgerliche Gessellschaft) ²⁹⁵. De la misma

²⁹³. Gemein, pp. 55-56; Ak., VIII, p. 310.

²⁹⁴. Ureña, E., "Ilustración y conflicto en la filosofía de la historia de Kant", art. cit., p. 231.

²⁹⁵. Cfr. Rel., p. 66; Ak., VI, p. 97. Cfr. Sobre este cambio de orientación de la tercera parte de la Religión desde el punto de vista del individuo al de la sociedad. Cfr. Wood, A.W., Kant's Moral Religion. ed. cit., p. 190.

manera que el estado de naturaleza jurídico o político era entendido como un estado de guerra de todos contra todos; el estado de naturaleza ético será aquél en el que el principio del bien que hay en toda persona se halla obstaculizado por el principio del mal. En ambos estados no hay ninguna autoridad ejecutiva pública que establezca por medio de leyes lo que constituye el deber de cada cual y que haga que se cumplan esas leyes. Ahora bien, como era necesario, desde el punto de vista jurídico, salir de esa situación y entrar en un estado político-civil, se hace igualmente necesario evitar esa situación en lo que se refiere a los principios de la virtud; por eso es un deber promover el bien supremo comunitario: "Ocurre, empero, que el bien moral supremo no llega a lograrse por el solo esfuerzo de la persona individual en pro de su propia perfección moral, sino que exige una unión de todas las personas formando un conjunto que tienda a este mismo objetivo de constituir un sistema de personas bien dispuestas interiormente" ²⁹⁶. En esa sociedad, orientada a implantar el reino de la moralidad entre los hombres, el pueblo no podrá ser considerado él mismo legislador, pues estamos ante leyes dirigidas a fomentar la moralidad de los actos. En este caso, se necesitará como legislador público un legislador distinto del pueblo, y éste sólo podrá ser Dios: "Dicho legislador ha de tener también, por consiguiente, el poder de penetrar los corazones para poder leer incluso lo más íntimo de las intenciones de cada cual y, tal como ha de hacerse en toda comunidad pública, para dar a cada uno lo que merece según sus obras. Pero éste es el concepto de Dios como señor moral del mundo. Por tanto, una comunidad pública moral sólo se hace posible concebirla como un pueblo sometido a leyes divinas, o sea, como un pueblo de Dios, regido por leyes de la virtud" ²⁹⁷. Esa sociedad ético-burguesa, que se constituye como pueblo de Dios, no sólo tiene que tener a Éste como legislador, sino que la empresa de fundar ese pueblo no puede ser realizada más que por Dios mismo. Los hombres, corrompidos como están en su

²⁹⁶. Rel, p. 105-6; Ak., VI, pp. 97-98.

²⁹⁷. Loc. cit., p. 107; Ak., VI, p. 99.

disposición moral, no pueden por sí mismos formar esa comunidad moral y es que "¿cómo cabe esperar que de tan torcida madera pueda hacerse algo recto?" ²⁹⁸. Como cuando nos habló de la conversión individual del hombre, ahora la instauración del Pueblo de Dios sólo es posible con la ayuda de Dios, aunque esto no puede significar que el hombre deba permanecer inactivo, y así dice explícitamente que en lo que se refiere a la moralidad del género humano "más bien debe el hombre proceder como si todo dependiera de él, y sólo con esa condición puede esperar que una sabiduría superior dará el cumplimiento a sus esfuerzos llenos de buenas intenciones" ²⁹⁹.

La comunidad ética, regida por una legislación moral divina, es a lo que Kant llama una Iglesia y, en tanto que esa Iglesia no es objeto de una experiencia posible, considera que se trata de una "Iglesia invisible", entendida como "simple idea de la asociación de todos los justos bajo el gobierno universal divino directo y también moral, que sirve de modelo a toda asociación que hayan de fundar los hombres" ³⁰⁰. Esa Iglesia invisible habrá de servir de ideal a la Iglesia visible, esto es, nos permitirá juzgarla y discriminar sus formas legítimas de aquellas otras que no lo sean. De este modo, puede decirse que es en función de la norma establecida por la idea de Iglesia invisible como podrá ser comprendida la realidad de la Iglesia visible. Los caracteres de la verdadera Iglesia son establecidos por Kant a partir de su terminología categorial. Desde el punto de vista de la cantidad, la Iglesia es una y universal. La Iglesia debe ser construida sobre unos principios que hagan posible unirse a todos los seres racionales. Las Iglesias visibles deben evitar la escisión en sectas y tender hacia una unidad final conforme a la universalidad de la Iglesia invisible. Desde el punto de vista de la cualidad, la Iglesia es una asociación llevada a cabo bajo móviles puramente morales; y debe,

²⁹⁸. Loc. cit., p. 108; Ak., VI, p. 100.

²⁹⁹. Loc. cit., p. 109; Ak., VI, p. 101.

³⁰⁰. ibidem

por tanto, rechazar la superstición y el fanatismo. Desde el punto de vista de la relación, la Iglesia ha de ser libre y esto tanto en la relación que los miembros de la misma establezcan entre sí como en la relación exterior que la Iglesia mantenga con el Estado. Debe rechazar la jerarquía y aceptar siempre el libre uso de la razón de todos sus miembros y eso en todas las relaciones. Por último, desde el punto de vista de la modalidad, la Iglesia es inmutable en lo que se refiere a los principios de su constitución, que son los de la razón práctica dirigidos hacia una comunidad ética ³⁰¹. Esta comunidad ética no tendrá una constitución parecida a la constitución política, en cuanto que no debe ser ni monárquica, ni aristocrática, ni tampoco democrática; para ella no sirven los modelos de la sociedad política. Más bien conviene compararla con los lazos de sangre que unen a una familia bajo la dirección de un padre ³⁰². La constitución de toda Iglesia visible parte siempre de una "fe histórica", que se funda en una Escritura sagrada, y, que sin embargo, puede servir de modelo para llegar a la "fe religiosa pura", que como fe racional es la única capaz de fundar una Iglesia universal ³⁰³.

En cuanto que hemos de comportarnos como ciudadanos de una comunidad ética en la tierra, esa comunidad requerirá de una legislación estatutaria para que regule la administración y los asuntos públicos de la Iglesia. Esta, como institución que es, tendrá sus principios fundamentales, dogmas, y sus leyes, su organización, su disciplina y también sus funcionarios, los sacerdotes. La materialización de la Iglesia en una institución se debe a la necesidad de tener que expresar lo inteligible a través de lo sensible y, por eso, es necesario que el reino de Dios "pueda ser representado en la forma sensible de una Iglesia, cuya organización han de establecer, pues, los hombres como una

³⁰¹. Cfr. loc. cit., pp. 109-10; Ak., VI, p. 101-2.

³⁰². Cfr. Ibidem

³⁰³. Cfr. loc. cit., p. 123; Ak., VI, p. 115.

obra que les está encomendada y que puede exigirse de ellos"³⁰⁴. La Iglesia positiva, su fe y sus instituciones, han de ser juzgadas en función de las normas de la religión moral pura. Esta última, por lo tanto, no es lo opuesto a la fe eclesiástica, sino más bien la esencia racional de la fe eclesiástica que se convierte así en el vehículo y en el medio capaz de promover la fe pura. La Religión tiene, por lo tanto, una parte empírica y otra pura. Mientras que la fe eclesiástica es una religión empírica condicionada históricamente y basada en las afirmaciones de una revelación divina, contiene además principios que están basados exclusivamente en la razón práctica³⁰⁵. La fe eclesiástica es, por tanto, un vehículo imperfecto de la fe pura en cuanto que ella no basa sus afirmaciones exclusivamente en la razón, sino en simples hechos, no pudiendo así alcanzar la verdadera universalidad que se le exige a la fe pura. Puede ocurrir que la fe eclesiástica sustituya los deberes morales reconocidos como mandamientos divinos por deberes especiales a Dios promulgados por una jerarquía cuasi-política³⁰⁶. En este caso la fe eclesiástica a menudo busca apaciguar a Dios o ganar el favor divino por otros medios bien distintos a los de una conducta moralmente buena. Pensar, pues, que en la fe estatuaría es esencial el culto divino entraña el peligro de convertirla en delirio religioso, es decir, en un falso culto, originándose así un concepto de religión cultural, en vez del concepto de una religión moral pura³⁰⁷. En una fe basada exclusivamente en el culto, los miembros de la Iglesia cumplen los deberes de la fe estatuaría para obtener la salvación y de este modo la Iglesia se convierte en una tiranía teocrática dependiendo de los móviles del miedo y de la felicidad basados en la superstición. Esa Iglesia será despótica en espíritu al restringir la libertad que es esencial a toda verdadera religión. En ella sus miembros

³⁰⁴. Rel., p. 156; Ak., VI, pp. 151-52.

³⁰⁵. Cfr. Rel., p. 31; Ak., VI, p. 12.

³⁰⁶. Cfr. Wood, A. W., Θ.ε., p. 195.

³⁰⁷. Cfr. Rel., p. 171; Ak., VI, p. 168; Cfr. Loc. cit., pp. 111-12; Ak., VI, p. 103.

permanecen en un perpetuo tutelaje de las afirmaciones de un clero que domina, y que se considera el único interprete competente y autorizado de las Escrituras y, por tanto, de la voluntad del legislador invisible, considerándose provisto de un poder tal que no necesita convencer, sino únicamente mandar ³⁰⁸. Así, ese delirio religioso que supone un falso servicio a Dios consiste en la subversión del orden de subordinación que debe existir entre la observancia a las leyes estatutarias y la buena conducta. Las leyes estatutarias que exigen una religión positiva (revelación) no son legítimas más que cuando se las considera como medios al servicio de la comunidad ética. El culto religioso no puede ser agradable a Dios más que en relación a una conducta moralmente buena; al contrario del delirio religioso, que hace del culto el fin del hombre en cuanto lo considera como la condición que le permitirá ser agradable a Dios y promover así su ayuda o su favor. En tal caso, la obligación moral se pone al servicio del culto promoviéndose la heteronomía, que hace imposible la virtud moral y la verdadera religión ³⁰⁹. Como ha señalado Bruch, éste es el "pecado original" de la Iglesia, que supone la subordinación de la ley moral a las necesidades del miedo y del deseo, es decir, como en el caso del individuo, el mal radical de la Iglesia "subordina la razón a la sensibilidad y reproduce las condiciones del mal radical. Es el mal radical de la Iglesia. Por eso no puede haber término medio, ni transición entre el verdadero y el falso culto" ³¹⁰. Así pues, para que el culto a Dios, propio de las religiones reveladas, sea legítimo se necesita la subordinación del medio cultural al fin moral que definirá el verdadero culto a Dios: " La norma fundamental de una creencia eclesiástica que ha de permitir a ésta remediar o prevenir todo delirio religioso es la que dice que dicha creencia, junto a los dogmas estatutarios de los cuales por el momento no puede prescindir del todo, ha de poseer en sí al propio tiempo un principio que haga de la religión de la buena

³⁰⁸. Loc. cit., p. 183; Ak., VI, p. 180.

³⁰⁹. Cfr. loc. cit., p. 172; Ak., VI, p. 182.

³¹⁰. Bruch., J.L., Q.c., p. 191.

conducta el fin al que propiamente hay que tender, para poder prescindir algún día de aquellos dogmas" ³¹¹.

La Iglesia visible, su fe y sus instituciones deben, pues, ser juzgadas en función de las normas de la religión moral. La Iglesia visible debe intentar acercarse cada vez más al ideal de una comunidad moral de hombres a través del uso de nuestra razón. La fe eclesiástica no es, por lo tanto, sólo el vehículo para la fe religiosa pura, sino que también la precede históricamente de modo natural, aunque, desde el punto de vista moral, debiera suceder a la inversa: "En la actuación de los hombres en pro de una comunidad pública moral, la fe de la Iglesia precede de un modo natural a la fe religiosa pura, de modo que hubo templos (edificios consagrados al culto público) antes que iglesias (lugares de congregación de los fieles para ser adoctrinados e iniciados en los sentimientos morales), y hubo sacerdotes (ministros de las prácticas piadosas) antes que eclesiásticos (doctores de la religión moral pura), y tal orden expresa aún, en gran parte, el valor que el pueblo atribuye a esas instituciones y personas" ³¹². Ahora bien, la Iglesia visible debe esforzarse por mantener un equilibrio entre los compromisos que le supone su carácter de institución eclesiástica y las exigencias de la razón práctica ³¹³. Todavía queda lejos, sin embargo, la construcción del Estado ético que se presenta más bien para nosotros como un ideal difícil de conseguir en este mundo. La Iglesia visible tendrá que esforzarse por ser menos estatutaria, menos dogmática; en definitiva, debe, sin abandonar su carácter institucional, reducir al mínimo los dogmas y las ceremonias evitando así caer en una fe supersticiosa. Este acercamiento al ideal de la fe racional pura no puede suponer la supresión de la fe eclesiástica, este avance supone un progreso que sólo puede llevarse a cabo lentamente "por medio de una

³¹¹. Rel., p. 178; Ak., VI, p.175.

³¹². Rel., p. 114; Ak., VI, p. 106.

³¹³. Cfr. Rel., p. 157; Ak., VI, p. 153.

reforma gradual según principios fijos" ³¹⁴. Kant no duda en afirmar que en su época se están poniendo también las bases para el progreso hacia una comunidad ética ³¹⁵. En esa época, en la época de la Ilustración, el hombre se está preparando para alcanzar la mayoría de edad en materia religiosa liberándose de la sujeción a leyes estatutarias arbitrarias y de una tradición histórica particular, y preparando el camino a una religión que incluya a todos los hombres como seres racionales en una sola Iglesia. No se trata entonces tanto de que desaparezca la fe eclesiástica, sino de que ésta se convierta en el verdadero vehículo de la fe moral pura, que es la esencia de toda fe verdadera. Kant espera con ilusión la época en que la fe eclesiástica se convierta ciertamente en el verdadero vehículo de esa fe pura, de modo que aquella fe eclesiástica "se va desprendiendo progresivamente de todos los principios empíricos y de todos los estatutos que se basan en la historia y que, por medio de una fe eclesiástica, realizan una asociación provisional de los hombres para el fomento del bien; con lo cual la religión pura de la razón acaba por dominar sobre toda otra 'para que Dios sea todo en todo'" ³¹⁶.

Kant está convencido de que el cristianismo, de entre todas las religiones positivas, es la que mejor puede ser considerada como una religión revelada con una verdadera enseñanza moral ³¹⁷. Esta religión es concebida como "salida de la boca del primer Maestro en forma de religión no estatutaria sino moral" ³¹⁸. Como fe histórica, Kant considera que su historia es oscura y desde ese punto de vista no resulta para él ninguna buena recomendación, pues fueron apareciendo en ella los síntomas de

³¹⁴. Rel., p. 130; Ak., VI, p. 122.

³¹⁵. Sobre los síntomas del progreso religioso en su época, Cfr. Rel., p.139; Ak, VI, p.132-141.

³¹⁶. Loc. cit., p. 129; Ak., VI, p. 122.

³¹⁷. Cfr. Sullivan, R.J., Inmanuel Kant's Moral Theory, ed. cit., p. 268.

³¹⁸. Rel., p. 170; Ak., V, p. 167.

intolerancia y dogmatismo que caracterizan al resto de las religiones reveladas ³¹⁹. Así, el cristianismo es considerado por Kant como una religión de razón y también como una religión positiva, una fe eclesiástica basada en una revelación. En definitiva, parece tratarse de una fe eclesiástica que contiene una esencia racional dentro de una concha histórica, y como tal tiene que ser considerada por el filósofo de la religión. Aunque la dogmática cristiana presente las dificultades propias de las religiones históricas, la enseñanza de Jesús le parece a Kant que coincide con las exigencias de la moral más pura, ya que El predicó una religión pura e inteligible para todos. Hizo de esa religión universal de la razón la condición suprema de toda fe religiosa, enseñando que lo que puede hacer agradable al hombre ante Dios es la actitud moral pura de corazón y no la observancia de los deberes eclesiásticos externos, cívicos o estatuarios. Esta intención moral se demuestra en acciones que se realizan públicamente y con el ánimo, y no con acciones forzosas y hechas de modo servil. De modo que los deberes que nos impone se resumen así:

"1) En una regla general (que comprende en sí las relaciones morales de los hombres tanto internas como externas), a saber: cumple tu deber no teniendo otro móvil que no sea la estima inmediata del mismo, es decir, ama a Dios (el legislador de todos los deberes) sobre todas las cosas; 2) en una regla particular referente a las relaciones externas con los demás hombres consideradas como deber general: ama a tu prójimo como a ti mismo, es decir, procura su bien por una benevolencia directa hacia el mismo, y no por una benevolencia que proviene de unos móviles que miran al propio provecho" ³²⁰.

Por lo que se refiere a la recompensa en el mundo futuro, la doctrina moral de Jesucristo (Maestro del Evangelio) no ha hecho de ella el móvil de las acciones morales, sino únicamente el objeto de la complacencia moral más intensa para la razón que

³¹⁹. Rel, p. 138; Ak., VI, pp. 130-31.

³²⁰. Rel, p. 164; Ak., VI, p. 160-61.

juzga de ese modo la totalidad del destino del hombre. Y en este punto, piensa Kant, su propio planteamiento coincide plenamente con el espíritu de la moral evangélica. En este sentido, no duda en afirmar que aunque toda Iglesia contiene algunas doctrinas morales que pueden ser conocidas por la sola razón, el cristianismo es la que mejor expresa la esencia de una religión pura, de una religión ética racional, que se descubre más allá del simbolismo de sus numerosos dogmas y rituales: "Tenemos aquí, pues, una religión completa que puede hacerse inteligible a todos los hombres y puede serles expuesta de un modo convincente echando mano únicamente de su propia razón, religión que, además, se ha hecho intuitiva en un ejemplo en que aparece la posibilidad e incluso la necesidad que hay de que su fundador sea para nosotros un modelo de imitación" ³²¹. Puede decirse, pues, que el cristianismo supuso una revolución total en las doctrinas de la fe como paso de las religiones cúllicas a la religión moral. Pero además Kant no duda en afirmar que la "amabilidad moral" que el cristianismo lleva consigo se hace más resplandeciente "en la época de máxima ilustración que conocieron los hombres y es lo único que a la larga, ata sus corazones" ³²².

Todo parece indicar que hay una estrecha relación entre la comunidad ética como Pueblo de Dios y la comunidad política o Estado, ya que los individuos que formen parte de aquélla deberán ser ciudadanos de algún Estado. En definitiva, la influencia moral sobre empírico, que alcanza su máximo grado de desarrollo en la idea de la comunidad social ética entendida como Pueblo de Dios bajo leyes morales, parece que debería ser previamente preparada por la construcción de una sociedad legal justa. Se trataría, por lo tanto, de promover la consecución de un Estado justo y de una comunidad moral. De esta manera la realización del todo legal sólo es pensable como realización a su vez del todo moral, porque en la sociedad sólo una progresiva transformación moral de los individuos podría producir el establecimiento de un verdadero todo legal

³²¹. Loc. cit., p. 166; Ak., VI, p. 162.

³²². Das Ende aller Dinge, Ak., VIII, p. 339.

perfecto. Y es que si el motor del progreso legal y de la convivencia entre los hombres es el antagonismo, sólo cabe esperar que sea el obrar de acuerdo a la ley moral, en tanto que ley de nuestra razón, la que nos permita construir una sociedad justa y en la que triunfe el desarrollo pleno de la libertad.

CONCLUSIÓN

Hemos elegido analizar el problema de la libertad pues creímos encontrar en él una buena perspectiva desde la que enfrentarnos al análisis de algunos de los aspectos que consideramos más importantes de la filosofía crítica. En este sentido, y tras el desarrollo de nuestro trabajo, estamos ciertamente convencidos de que hay un asunto que de manera muy especial impulsa la reflexión filosófica kantiana: el deseo de proponer un modelo que apunte hacia la moralización del hombre y del mundo. Este perfeccionamiento moral no puede pretender exclusivamente el desarrollo individual del hombre, sino que ha de tener como telón de fondo su realización en la comunidad. Estudiar el origen de la libertad nos situó ante la necesidad de ocuparnos del conflicto antinómico de la razón teórica donde la libertad y la necesidad natural se oponen como la tesis y la antítesis de dicho conflicto. En el seno mismo de la problemática cosmológica se constata que aún siendo dos conceptos que se oponen, nuestra razón puede legítimamente pensarlos sin entrar en contradicción siempre que se asuma la necesidad de adscribir cada uno de estos dos conceptos bien sea al mundo inteligible (libertad), bien sea al mundo sensible (necesidad natural). En este mismo contexto aparece señalado otro tema que resulta de capital importancia para la reflexión crítica: el reconocimiento de que la libertad se presenta no en lo inteligible como tal, sino en la relación de lo inteligible como causa con el fenómeno como efecto.

En la primera Crítica está ya, pues, perfectamente señalada una de las preocupaciones más importantes y en torno a la cual girará gran parte de la reflexión kantiana posterior: la necesidad de relacionar los dos objetos de la legislación humana, esto es, la libertad y la naturaleza. Como hemos dicho, todo parece indicar que Kant está profundamente convencido de la idea

de que la libertad ha de producir en el mundo sensible un mundo nuevo proveniente de la razón. En este sentido, nuestro trabajo se ha desarrollado siguiendo una doble perspectiva: el análisis del problema de la libertad y el de las relaciones entre este concepto y el de la necesidad natural. Ahora bien, sólo aparentemente podemos hablar de doble perspectiva, pues resulta evidente que los dos temas están tan íntimamente ligados que el tratamiento de uno de ellos nos lleva de forma casi inexorable al tratamiento del otro.

En relación al tema de la libertad creemos que el examen y posterior desarrollo de este concepto en el seno de la filosofía crítica nos permite afirmar que la complejidad del análisis kantiano responde a la complejidad misma de la libertad humana. Si la libertad aparece en un principio en el contexto de la problemática cosmológica, pronto se reconoce, sin embargo, que será en el ámbito práctico, es decir, moral, en el que dicho concepto hallará pleno desarrollo. Kant está convencido de que el intento de fundamentación de la moral llevado a cabo en la KpV es el único posible cuando no hay una experiencia moral que confirme la determinación de nuestra voluntad por la conciencia del deber, y cuando se rechaza igualmente la idea de que el sujeto moral posee una intuición intelectual que le indique directamente la actividad de la razón pura práctica. Por su parte el reconocimiento de la impotencia de nuestra libertad, debida a nuestra propia finitud, hace que la tarea moral que nos incumbe y por la que hemos de esforzarnos consista en la conquista de lo que realmente nos hace libres: el cumplimiento de la ley moral, que constituirá nuestro auténtico destino como personas. Somos, por lo tanto, plenamente responsables de nuestra elección moral, es decir, libremente elegimos nuestro destino. Pero el mal existe y es obra de nuestra razón. Eso sí, Kant está convencido de que aunque elijamos el mal, nuestro destino es siempre el bien por lo que no duda de la posibilidad de la conversión; en definitiva, no duda de la posibilidad del triunfo de la disposición natural al bien presente en nuestra naturaleza. De esta forma puede decirse que la doctrina kantiana de la libertad recoge las

aspiraciones y las limitaciones de nuestra voluntad finita y, por ello, no separa la posibilidad del mal, entendida como caída, de la posibilidad de la conversión al bien. En efecto, teniendo claro que el bien es esencial a la libertad y que donde aquél falta ésta no existe, la aparición del mal no puede destruir la ley moral ni la disposición al bien. Y de este modo, la elección del principio del mal no puede suponer de ningún modo un acto de libertad, sino más bien su destrucción total.

Por otro lado, el planteamiento crítico del tema de la libertad no sólo remite al reconocimiento de la necesidad de la realización por parte del sujeto de un acto que le lleve a cumplir la ley moral, sino que además la misma ley nos ordena promover la realización del bien supremo en el mundo. El tema del bien supremo nos introdujo en la dialéctica de la razón práctica donde una nueva antinomia intentó definir la relación causal entre la felicidad, un bien en el mundo sensible, y la virtud como perteneciente al mundo inteligible. El análisis de este conflicto nos ha permitido observar que la solución que la razón teórica encontró para las antinomias dinámicas ha dejado abierto el camino para la solución de la nueva antinomia. En efecto, el intento de la antinomia de la razón práctica de definir la relación causal entre la felicidad y la virtud surgió de la afirmación ya realizada por la razón teórica de que era posible la relación entre las condiciones sensibles y un incondicionado suprasensible. Hay otra consideración, sin embargo, que se deriva todavía del examen de la antinomia práctica y es aquella que nos indica que la libertad debe realizarse en el mundo, al que quiere transformar para adecuarlo a sus principios y así moralizarlo. Y de la misma manera que en la tercera antinomia teórica se hacía posible "pensar" tanto la libertad como la necesidad natural, se ha avanzado en el uso práctico hasta la necesidad de transformar el mundo natural teniendo como modelo el mundo moral.

Ahora bien, a fin de que la libertad pudiera someter a la naturaleza a su fin, ésta última debía aparecer como hecha para este fin. Así pues, la naturaleza aparecía como un todo final con

un fin último, que había de ser también el fin último del hombre. Sólo de esta manera se hacía posible el tránsito de la naturaleza a la libertad. El tema de la finalidad objetiva, esto es, el análisis del juicio teleológico sirve así para constatar que la unidad del mecanicismo y la teleología en un fundamento superior, como causa intencional de la naturaleza, permite establecer la consistencia del concepto de fin natural. Una vez aceptada y justificada la finalidad en la naturaleza resulta posible plantearse la necesidad de realizar el bien supremo en el mundo, en tanto en cuanto él es el objeto de la razón pura práctica y la ley moral impulsa a su realización. Desde tal consideración, la libertad ha de realizarse para Kant tanto en la legalidad como en la moralidad. En el ámbito de la legalidad, se trata de examinar si es posible esperar que lo incondicionado, el bien supremo, se dé dentro de la evolución temporal de la comunidad humana. Se trata, en definitiva, de estudiar el pasado y el presente histórico desde la perspectiva de un futuro que se espera y que habrá de ser creado por la acción común de los hombres. De esta manera puede decirse que el progreso indefinido exigido por el ideal del bien supremo para su cumplimiento se ha ido trasladando del plano del perfeccionamiento moral del individuo al de la especie, esto es, a la historia.

El hombre aspira además a instaurar un todo moral en el mundo, es decir, a establecer, más allá de una constitución legal justa, una comunidad ética como la unión de los hombres bajo leyes no sólo jurídicas, sino también morales. El mundo ha de ser moralizado, esto es, los hombres tienen la obligación moral de instaurar una comunidad encaminada a favorecer la virtud. Kant consideraba que esta comunidad ética sólo podía ser pensada como un "Pueblo de Dios según leyes de la virtud". Por lo tanto, legalidad y moralidad coinciden ambas en su aspiración a realizar el incondicionado. Parece, pues, que para Kant la realización del todo legal sólo es pensable como realización a su vez de un todo moral. Y esto debe ser así porque considera que en la sociedad sólo una progresiva transformación moral de los individuos puede producir el establecimiento de un verdadero todo legal perfecto.

Quizá deba ser así porque si el motor del progreso legal y de la convivencia social entre los hombres es la insociable sociabilidad, sólo cabe esperar que sea el obrar de acuerdo con la ley moral, en cuanto que ella es una ley de nuestra razón, la que nos pueda permitir la construcción de una sociedad justa en la que triunfe el desarrollo pleno de la libertad.

BIBLIOGRAFIA

I.- Textos

a) Originales

Kants gesammelte Schriften, Hrsg. von der Preussischen und der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Bände I-VII. Druck und Verlag von G. Reimer. Berlin, 1910-17. Bände VII-XXVIII, W. de Gruyter und Co., Berlin und Leipzig, 1923-72. (Todas las citas de Kant se hacen por esta edición con el título de la obra abreviado, el tomo en números romanos y las páginas en números arábigos).

b) Selección de traducciones utilizadas

Crítica de la razón pura, prólogo, traducción, notas e índices por P. Ribas, Alfaquara, Madrid, 1978.

Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres, trad. de G. Morente, Espasa-Calpe, 1980

Crítica de la razón práctica, trad. de E. Miñana Villagrasa y M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1975.

Crítica del Juicio, trad. de M. García Morente, Ed. Porrúa, México, 1978.

La religión dentro de los límites de la sola razón, trad. y preámbulo por J.M. Quintana Cabanas, P.P.U., Barcelona, 1989.

Prolegómenos, trad. de J. Besteiro, Ed. Aguilar, B. Aires, 1975.

Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física (Opus postumum), trad. de F. Duque, Ed. Nacional, Madrid, 1983.

Primera introducción a la "Crítica del Juicio", trad. J.L. Zalabardo, Ed. Visor, Madrid, 1987.

Cómo orientarse en el pensamiento, trad., prólogo y notas de C. Correas, Ed. Leviatán, B. Aires, 1982.

Respuesta a la pregunta: ¿Qué es la Ilustración?. En AA.VV, ¿Qué es Ilustración?, estudio preliminar de A. Maestre y trad. de A. Maestre y J. Romagosa, Tecnos, Madrid, 1989.

Filosofía de la historia (diversos artículos), trad. E. Estiú, Ed. Nova, B. Aires, 1964.

Ideas para una historia universal en clave cosmopolita y otros escritos sobre Filosofía de la Historia, estudio preliminar de R. R. Aramayo y trad. de C.Roldán Panadero y R.R. Aramayo. Tecnos, Madrid, 1987.

Teoría y Práctica, estudio preliminar de R.R. Aramayo y trad. de J.M. Palacios, M.F. Pérez López y R.R. Aramayo, Tecnos, Madrid, 1986.

La paz perpetua, trad. de J. Abellán, Tecnos, Madrid, 1985.

Antropología, trad. de J. Gaos, Alianza Ed. Madrid, 1991.

El conflicto de las facultades, trad. E. Taberning, Losada, B. Aires, 1963.

Lecciones de Ética, trad. de R.R. Aramayo y C. Roldán Panadero, Ed. Crítica, Barcelona, 1988.

Pedagogía, Trad. L. Luzuriaga y J.L. Pascual, Ed. Akal, Madrid, 1983.

La Metafísica de las costumbres, trad. y notas de A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Tecnos, Madrid, 1989.

Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff, trad. de F. Duque, Tecnos, Madrid, 1987.

c) Selección de estudios sobre el tema

Al-Azm, S.J., The Origines of Kant's Arguments in the Antinomies, Clarendon Press, Oxford, 1972.

Aleu, J., Filosofía y libertad, PPU, Barcelona, 1987.

Allison, H.E., Kant's Theory of Freedom, Cambridge University Press, 1990.

"Practical and Trascendental Freedom in the Critique of Practical Reason. En Kant-Studien 73 (1982), pp.271-290.

Alquié, F., La critique kantienne de la Métaphysique, P.U.F., Paris, 1968.

Andaluz Romanillos, A.Mª., La finalidad de la naturaleza en Kant. Un estudio desde la "Crítica del Juicio", Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, 1990.

- Arendt, H., Juger. Sur la philosophie politique de Kant, Seuil, Paris, 1991.
- Artola Barrenechea, J.M., "Limitación y transcendencia del conocimiento en la filosofía de Kant". En Estudios filosóficos, Vol. XXX, 83, (1981), pp. 123-148.
- Beck, L.W., A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason, The University of Chicago Press, 1966.
- Bennet, J., La "Crítica de la razón pura" de Kant, Alianza Universidad, Madrid, 1981 (2. La Dialéctica).
- Broad, C.D., Kant. An Introduction, Cambridge University Press, 1987.
- Bruch, J.L., La philosophie religieuse de Kant, Aubier-Montaigne, Paris, 1968.
- Brunschvicgs, L., Écrits philosophiques, P.U.F., Paris, 1951.
- Castillo, M., Kant et l'avenir de la culture, P.U.F., Paris, 1990.
- Carnois, B., La cohérence de la doctrine kantienne de la liberté, Seuil, Paris, 1973.
- Carvajal Cordon, J., "Kant y la fundamentación del discurso de la Metafísica". En Anales del Seminario de Metafísica XX (1985), pp. 47-80.
- Cassirer, E., Kant, vida y doctrina, F.C.E., México, 1974.
- Cohen, H., Kants Begründung der Ethik, Br. Cassirer, Berlin, 1910.
- Kants Theorie der Erfahrung, Br. Cassirer, Berlin, 1918, 2 vols.
- Collingwood, R.G., Idea de la historia, F.C.E., México, 1987.
- Cortina Orts, A., Dios en la filosofía trascendental de Kant, Universidad Pontificia, Salamanca, 1981.
- Cruz, M., El historicismo. Ciencia social y filosofía, Montesinos, Barcelona, 1981.
- Daval, R., La métaphysique de Kant, P.U.F., Paris, 1951.
- Delbos, V., La philosophie pratique de Kant, P.U.F., Paris, 1969.

- Despland, M., Kant on History and Religion, McGill Queen's University Press, Montreal and London, 1973.
- Derrida, J., La Filosofía como Institución, Eds. J. Granica, Barcelona, 1984.
- England, F.E., Kant's Conception of God, Humanities Press, New York, 1968.
- Evellin, F., La raison pure et les antinomies. Essai critique sur la philosophie kantienne, Felix Alcan, Paris, 1907.
- Ewing, A.C., A Short Commentary on Kant's Critique of Pure Reason, University of Chicago Press, 1967.
- Fackenheim, E.L., "Kant's Concept of History. En Kant-Studien 48 (1956), pp. 381-398.
- Ferry, L., Filosofía política. II.- El sistema de las filosofías de la historia, F.C.E., México, 1991.
- Florez Miguel, C., Génesis de la razón histórica, Ediciones Universidad de Salamanca, 1983.
- Foucault, M., "¿Qué es Ilustración?". En Saber y Verdad, Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1985.
- García Morente, M., La filosofía de Kant, Espasa-Calpe, Madrid, 1982.
- Golmann, L., Introducción a la filosofía de Kant, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.
- Gómez Caffarena, J., El teísmo moral de Kant, Eds. Cristiandad, Madrid, 1984.
- González Vicen, F., La filosofía del Estado en Kant, Universidad de la Laguna, 1952.
- Granja Castro, D.Mª (Coord.)., Kant: de la "Crítica" a la filosofía de la religión, Anthropos, Barcelona, 1994.
- Gueroult, M., "Canon de la raison pure et Critique de la raison pratique". En Revue internationale de Philosophie 8 (1954), pp.333-357.
- "L'antidogmatisme de Kant et de Fichte". En Revue de Métaphysique et de morale, (1920), pp. 181-223.
- Guisán, E., (Coord)., Esplendor y miseria de la ética kantiana, Antropos, Barcelona, 1988.

- Hartnack, J., La teoría del conocimiento de Kant, Cátedra, Madrid, 1977.
- Inmanuel kant. An Explanation of his Theory of Knowledge and Moral Philosophy, Humanities Press, Atlantic Highlands, N.J., 1974.
- Hegel, G.W.F., Principios de filosofía del derecho, Edhasa, Barcelona, 1988.
- Heimsoeth, H., "Zum kosmotheologischen Ursprung der kantischen Freiheitsantinomie". En Kant-Studien 57 (1966), pp. 206-29.
- Heinrich, D., "Der Begriff der sittlichen Einsicht und Kants Lehre vom Faktum der Vernunft". En Prauss, G., Kant: Zur Deutung seiner Theorie von Erkennen und Handeln, Kiepenheuer & Witsch, Köln, 1973.
- "Die Deduktion des Sittengesetzes". En Schawn, A., Denken in Schatten des Nihilismus, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1975.
- Heller, A., "La 'primera' y la 'segunda' ética de Kant". En Crítica de la Ilustración, Península, Barcelona, 1984.
- Herder, J.G., Ideas para una Filosofía de la Historia de la Humanidad, Alfaguara, Madrid, 1982.
- Herrero, F.J., Religión e historia en Kant, Gredos, Madrid, 1975.
- Jaspers, K., Conferencias y ensayos sobre Historia de la Filosofía, Gredos, Madrid, 1972
- Kemp Smith, N., A commentary to Kant's "Critique of Pure Reason", Macmillan Press, London, 1979.
- Körner, S., Kant, Alianza, Madrid, 1977.
- Krüger, G., Critique et morale chez Kant, Beauchesne, Paris, 1961.
- Lafuente, M^aI., Ideas, principios y dialéctica, Contextos, León, 1990.
- Lapalma, O.G., "Kant y la filosofía de la historia". En Sapientia 136 (1980), pp. 111-148.
- Lebrun, G., Kant et la fin de la Métaphysique, Armand Colin, Paris, 1970.
- López Molina, A.M., Razón pura y juicio reflexionante en Kant, Universidad Complutense, Madrid, 1983.

- LLano Cifuentes, A., Fenómeno y transcendencia en Kant, Ediciones Universidad de Navarra, 1973.
- Lyotard, J.F., El entusiasmo, Gedisa, Barcelona, 1987.
- McCarthy, M. H., "Kant's Application of the Analytic/Synthetic Distinction to Imperatives". En Dialogue 18 (1979), pp. 373-91.
- "Kant's Rejection of the Argument of Groundwork III". En Kant-Studien 73 (1982), pp. 169-90.
- MacFarland, J.D., Kant's Concept of Teleology, Edinburgh University Press, 1970.
- Martin, G., Kant. Ontología y Epistemología, Universidad de Córdoba, 1960.
- Martínez Marzoa, F., Releer a Kant, Anthropos, Barcelona, 1989.
- Mattern, Ch.D., Personal Freedom within the Third Antinomy, Philadelphia, 1941.
- Moltke, S.G., "Kant's Duplication Problem". En Dialéctica 34 (1980), pp. 18-59.
- Montero Moliner, F., El empirismo kantiano, Universidad de Valencia, 1973.
- Muguerza, J. y Rodríguez Aramayo, R. (editores), Kant después de Kant. En el Centenario de la "Crítica de la razón práctica", Tecnos, Madrid, 1989.
- Murphy, J.G., Kant. The Philosophy of Right, MacMillan, London, 1970.
- O'Connor, D., "Good and Evil Disposition". En Kant-Studien 75 (1985), pp. 288-302.
- Palacios, J.M., El Idealismo transcendental: teoría de la verdad, Gredos, Madrid, 1979.
- Paton, H.J., The Categorical Imperative, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1971.
- Pereyra, C., "Libertad y necesidad en Kant". En El sujeto de la historia, Alianza, Madrid, 1984.
- Pérez, I., "El tópico de la revolución copernicana en Kant". En Studium 9 (1969), pp. 439-487.

- Philonenko, A., L'Oeuvre de Kant, 2 vols., J, Vrin, Paris, 1972.
- La théorie kantienne de l'histoire, J.Vrin, Paris, 1986.
- "L'antinomie du jugement téléologique chez Kant". En Revue de Métaphysique et de Morale, 82, (1977), pp.13-37.
- Proust, F., Kant le ton de l'histoire, Payot, Paris, 1991.
- Rábade Romeo, S., Kant. Problemas gnoseológicos de la "Crítica de la razón pura", Gredos, Madrid, 1969.
- "Razón y sistema en la Dialéctica trascendental". En Anales del Seminario de Historia de la Filosofía, II, (1981), pp. 137-148.
- Raschke, C.A., Moral Actions, God, and History of Inmanuel Kant, American Academy of Religion and Scholar Press, Missoula, 1975.
- Reath, A., "Kant's Theory of Moral Sensibility: Respect for the Moral Law and the Influence of Inclinations", En Kant-Studien 80 (1989), pp. 42-72.
- Reboul, O., Kant et le problème du mal. Presses de l'Université de Montreal, 1971
- "La dignité humaine chez Kant". En Revue de Métaphysique et de Moral 76 (1970), pp. 188-217.
- Reiner, H., Duty and Inclination. The Fundamentals of Morality Discussed and Redefined with Special Regard to Kant and Schiller, Martinus Nijhoff, The Hague, 1983.
- Ricoeur, P., Le conflit des interprétations. Essai d'Hermeneutique, Seuil, Paris, 1969.
- Rodríguez García, R., La fundamentación formal de la ética, Universidad Complutense, Madrid, 1983.
- Rodríguez Aramayo, R y Vilar, G., (editores)., En la cumbre del criticismo, Antropos, Barcelona, 1992.
- Ross, D., Kant's Ethical Theory. A commentary on the "Grundlegung zur Metaphysik der Sitten", Oxford Clarendon Press, 1969.
- Rousset, B., La doctrine kantienne de l'objectivité, J. Vrin, Paris, 1967.
- Rovira Madrid, R., Teología ética. E. Encuentro, Madrid, 1986.

- Schopenhauer. A., Los dos problemas fundamentales de la ética (Parte I: Sobre el libre albedrío; Parte II: El fundamento de la moral), Aguilar, B. Aires, 1965.
- Sevilla Segura, S., Análisis de los imperativos morales en Kant, Publicaciones del Dpto. de Hª de la Filosofía, Universidad de Valencia, 1979.
- Silber, J.R., "The Copernican Revolution in Ethics". En Kant-Studien, 51 (1959), pp. 85-101.
- Souriau, M., Le jugement réfléchissant dans la philosophie critique de Kant, Felix Alcan, Paris, 1926.
- Sullivan, R.J., Inmanuel Kant's Moral Theory, Cambridge University Press, 1989.
- Strawson, P.F., Los límites del sentido, Revista de Occidente, Madrid, 1975.
- Thiebaut, C.ED., La herencia ética de la Ilustración, Ed. Crítica, Barcelona, 1991.
- Torretti, R., Kant, Charcas, Buenos Aires, 1980.
- Torrevejano, M., Razón y Metafísica en Kant, Narcea, Madrid, 1982.
- Ureña, E.M., La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant, predecesor de Marx y Freud, Tecnos, Madrid, 1979.
- Vaihinger, H., The Philosophy of "As if". "A system of the Theoretical, Practical and Religious Fictions of Mankind", Cox & Wyman Ltd., London, 1965.
- Vallespín, F., (ed)., Teoría política, 3 vols, Alianza, Madrid, 1990-91.
- Van Riet, G., "Liberté et espérance chez Kant". En La Revue philosophique de Louvain, 78 (1980), pp. 185-224.
- Villacañas Berlanga, J.L., Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant, Tecnos, Madrid, 1987.
- Vlachos, G., La pensée politique de Kant, P.U.F., Paris, 1962.

- Walsh, W.H., Kant's Criticism of Metaphysics, Edinburgh University Press, 1975.
- "Kant's Concept of Practical Reason". En Körner, S., (ed), Practical Reason, Yale University Press, New Haven, 1974.
- Weil, E., Problèmes kantiennes, J. Vrin, Paris, 1970.
- Weldon, T.D., Kant's Critique of Pure Reason, Oxford University Press, 1858.
- Wike, V.S., Kant's Antinomies of Reason, University Press of America, Washington, 1982.
- Williams, T.C., The Concept of the Categorical Imperative, Oxford Clarendon Press, 1968.
- Wood, A., Kant's Moral Religion, Cornell University Press, Ithaca and London, 1970.
- Yovel, Y., Kant of the Philosophy of History, Princeton University Press, 1980.
- Zeldin, M-B., "The Summum Bonum, the Law Moral, and the Existence of God". En Kant-Studien 62 (1971), pp. 43-54.
- Zumbach, C., "A Note on the Thesis Argument of The Third Antinomy". En Ratio XXIII (1981), pp. 114-123.