

TESIS DOCTORAL

2020



EL PROBLEMA DE LA LIBERTAD Y SU SOLUCIÓN EN EL MARCO DE LA FILOSOFÍA KANTIANA

Fernando José García Martín

Licenciado en Ciencias Físicas

Licenciado en Filosofía

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

Director de tesis: Jacinto Rivera de Rosales Chacón

**Catedrático de Filosofía (Universidad Nacional de
Educación a Distancia)**

El problema de la libertad y su solución en el marco de la filosofía kantiana

**Programa de Doctorado en Filosofía de la Escuela de Doctorado de la
Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)**

Doctorando: Fernando José García Martín

Licenciado en Ciencias Físicas (Universidad Complutense de Madrid).

Licenciado en Filosofía (Universidad Nacional de Educación a Distancia).

Director de Tesis: Jacinto Rivera de Rosales Chacón

Catedrático de Filosofía (Universidad Nacional de Educación a Distancia)

Agradecimientos

Mi más sincero y profundo agradecimiento al Prof. Dr. D. Jacinto Rivera de Rosales Chacón por la inestimable ayuda y comprensión que me ha concedido en la realización de la presente tesis doctoral y en el completo proceso de formación de mi conciencia filosófica. Sin él, nada hubiera sido posible.

Abreviaturas

Antropología: Anthropologie in pragmatischer Hinsicht (Antropología en sentido pragmático)

Comienzo: Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (Comienzo presunto de la historia humana)

El nacimiento de la tragedia: Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik (El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo)

Fundamentación: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Fundamentación de la metafísica de las costumbres)

KpV: Kritik der praktischen Vernunft (Crítica de la razón práctica)

KrV: Kritik der reinen Vernunft (Crítica de la razón pura)

KU: Kritik der Urteilskraft (Crítica del juicio)

Lógica: Logik (herausgegeben von Jäsche) (Lógica)

Metafísica: Metaphysik der Sitten (Metafísica de las costumbres)

Post Scriptum: Post Scriptum a La lógica de la investigación científica

Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff: Welche sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und 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?)

Prolegómenos: Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia)

Religión: Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft (Religión dentro de los límites de la mera razón)

Índice

1.	Introducción.....	8
1.1	Cuestionamiento de la idea de libertad dentro de la Modernidad.....	9
1.2	Relevancia filosófica de la respuesta que se dé a la cuestión acerca de la realidad o no de la libertad.....	18
1.3	Centralidad de la libertad en la obra kantiana.....	23
2.	La libertad en el mundo de los fenómenos.....	48
2.1	¿Es la libertad un «objeto» de la filosofía teórica?.....	49
2.1.1	Nuevas teorías científicas y vigencia de la reflexión trascendental.....	51
2.1.2	Los «elementos» del conocimiento teórico.....	57
2.1.3	La libertad no es un objeto del conocimiento teórico.....	64
2.1.4	Espacio y tiempo como condiciones epistémicas y no como condiciones psicológicas ni ontológicas.....	69
2.2	¿Es compatible la causalidad natural con la causalidad por libertad?.....	75
2.2.1	El reto de la Física cuántica a la explicación por causalidad natural: azar e indeterminación.....	77
2.2.2	Interpretaciones fuerte y débil del principio de causalidad natural.....	82
2.2.3	Reinterpretación de los resultados de la Física cuántica a la luz de las interpretaciones del principio de causalidad natural: la hipótesis del determinismo y el indeterminismo en la naturaleza.....	95
2.2.4	Relación entre la causalidad natural y la causalidad por libertad.....	102
3.	La libertad como hipótesis desde la filosofía teórica.....	106
3.1	Determinismo científico como objeción a la realidad de la libertad....	106
3.2	Irrealizabilidad del determinismo científico a la luz de las Antinomias de la <i>KrV</i>	119
3.3	Compatibilidad de la causalidad natural y la libertad trascendental desde el punto de vista teórico: la Tercera Antinomia de la <i>KrV</i>	142
3.4	El encadenamiento de los fenómenos según el modo de la libertad....	154
3.5	El determinismo científico como programa de investigación científica.....	160
4.	De la libertad trascendental a la libertad práctica: el problema del «Canon» de la <i>KrV</i>	165
4.1	Determinismo científico psíquico como objeción a la realidad de la libertad.....	166
4.2	Irrealizabilidad del determinismo científico psíquico a la luz de las Antinomias de la <i>KrV</i>	172
4.3	El determinismo científico psíquico como programa de investigación científica.....	180
4.4	La libertad psicológica como experiencia específicamente humana....	188
4.5	La libertad práctica.....	192
4.6	Las relaciones entre la libertad trascendental y la libertad práctica en la Dialéctica trascendental y en el Canon de la <i>KrV</i>	200
5.	La libertad práctica como ley.....	215
5.1	Conceptos negativo y positivo de libertad.....	216
5.2	La libertad como norma.....	221
5.3	Deducción de la ley de la libertad: el imperativo categórico.....	226

5.4	La problemática derivada del «formalismo» kantiano.....	240
5.5	La necesaria autonomía de la voluntad como condición de la normatividad.....	243
6.	La libertad fundante: <i>Fundamentación de la metafísica de las costumbres</i>	252
6.1	El intento de deducción de la moralidad en la parte tercera de la <i>Fundamentación</i>	254
6.2	La problemática del círculo vicioso.....	260
6.3	Contextualización de la tercera parte de la <i>Fundamentación</i>	268
7.	La libertad fundada: <i>KpV</i>	272
7.1	Caracterización y justificación del «hecho de la razón».....	274
7.2	La libertad como libertad transcendental.....	286
8.	¿Quién es libre?, ¿qué es ser libre?: la distinción entre <i>Wille</i> y <i>Willkür</i>	299
8.1	Diferentes acepciones de los términos « <i>Wille</i> » y « <i>Willkür</i> ».....	299
8.2	¿En qué consiste ser libre?.....	303
9.	Los obstáculos de la libertad individual: el mal moral.....	312
9.1	El rigorismo moral kantiano.....	313
9.2	El origen del mal según Kant.....	321
9.3	Las disposiciones originales al bien.....	330
9.4	La propensión universal al mal.....	337
10.	Desarrollo y triunfo de la libertad individual: virtud y santidad.....	346
10.1	Deberes jurídicos y deberes de virtud (éticos).....	347
10.2	La virtud como práctica de la libertad.....	356
10.3	El ideal del Bien Supremo.....	362
10.4	El ideal de santidad.....	372
11.	De la libertad individual a la libertad comunitaria.....	380
11.1	De lo individual a lo comunitario.....	382
11.2	Modos pragmático y moral de hacer política. Sus modelos de político y de Estado asociados.....	386
11.3	Los «estados» en las agrupaciones humanas.....	394
11.4	El modelo de Estado kantiano.....	404
11.4.1	Los principios de la libertad, la igualdad y la independencia.....	404
11.4.2	La negación del derecho a la rebelión y la «libertad de pluma».....	415
11.4.3	El monopolio en el uso de la fuerza.....	419
11.4.4	Valoración del modelo de Estado kantiano.....	420
11.4.5	Las formas de Estado y los modos de gobierno.....	427
11.5	El «estado» de realización plena de la libertad.....	434
12.	La realizabilidad de la libertad en el marco de la naturaleza: el juicio teleológico.....	438
12.1	Explicación del comportamiento humano en términos de finalidad.....	438
12.2	Explicación de la marcha del Universo en términos de finalidad.....	442
12.3	Determinismo finalista como objeción a la realidad de la libertad.....	452
12.4	Licitud o no del determinismo finalista desde el marco de la comprensión científica del Universo.....	456
12.5	Licitud o no del determinismo finalista desde el marco de la comprensión teleológica del Universo.....	459
12.6	Licitud o no del determinismo finalista desde la consideración del Universo como un todo.....	473

12.7	El hombre como fin del Universo y la realización en la naturaleza de los fines humanos.....	482
12.8	El carácter formal del lenguaje como base material para el desarrollo de la intencionalidad.....	487
12.9	Fines en el Universo y libertad: conclusiones.....	489
13.	El conflicto entre la idea de libertad y la idea de Dios.....	492
13.1	La idea de Dios en el marco de la filosofía teórica kantiana.....	493
13.2	La idea de Dios en el marco de la filosofía práctica kantiana.....	498
13.3	Intentos kantianos de resolución de la conflictividad entre la idea de libertad y la de Dios.....	501
14.	El desarrollo de la libertad a la luz de la historia.....	515
14.1	La libertad como principio de comprensión de lo que ocurre.....	518
14.2	La realización de la libertad en la historia.....	520
14.3	La «historia <i>a priori</i> ».....	524
14.4	El progreso en el orden de la legalidad.....	543
14.5	El progreso deseado y atisbado en la moralidad.....	546
14.6	El progreso deseado en la felicidad.....	567
15.	La libertad en el sistema de las facultades: el juicio estético.....	574
15.1	La capacidad judicativa humana.....	576
15.2	El juicio reflexionante estético.....	582
15.3	La libertad en los juicios estéticos: el libre juego de las facultades.....	586
15.4	El genio como modelo de hombre libre.....	601
16.	La educación del hombre para la libertad.....	606
16.1	La educación moral del género humano.....	608
16.2	La educación estética del hombre.....	616
17.	Epílogo: ¿en qué consiste la libertad?, ¿qué significa ser libre?.....	630
18.	Bibliografía.....	634

1.- Introducción

«La libertad, Sancho, es uno de los más preciosos dones que a los hombres dieron los cielos; con ella no pueden igualarse los tesoros que encierra la tierra ni el mar encubre; por la libertad así como por la honra se puede y debe aventurar la vida, y, por el contrario, el cautiverio es el mayor mal que puede venir a los hombres»¹.

No cabe ninguna duda de que, si se pudiese hacer un registro de los términos abstractos más aludidos durante los últimos siglos, tanto de manera escrita como verbalmente o por medio del pensamiento, el término «libertad» sería uno de ellos. Las frecuentes alusiones que a la libertad se hacen en los procesos de reflexión y de comunicación humanos admiten ser valoradas como una prueba más de que la reflexión filosófica continúa teniendo vigencia en el mundo en el que vivimos, no habiendo quedado todavía ésta limitada al restringido terreno que la creciente tendencia a la especialización institucionalmente dirigida parece asignarle. Pero además, ocurre que la presencia de la idea de la libertad no queda limitada al ámbito del debate filosófico, sino que su radical relevancia le permite rebasar este concreto ámbito para situarse en el terreno de otras reflexiones, como la jurídica, la sociológica, la psicológica, etc., lo cual supone una buena muestra adicional del papel central que esta idea desempeña en la presente civilización y cultura occidental.

Ciñéndonos al ámbito estrictamente filosófico y suscribiendo la idea de que la Filosofía tiene como objeto de reflexión propio lo incondicionado, podría ciertamente detectarse un tránsito en la historia del pensamiento desde la atribución de tal papel a la felicidad y/o a Dios a la asignación del mismo a la libertad. Pero, a continuación, habría asimismo que preguntarse si no ocurre que en el pensamiento filosófico contemporáneo la idea de la libertad haya perdido ya esta posición hegemónica, habiendo sido ocupado su lugar por otro objeto de reflexión. E incluso, si no podría irse más allá planteando la

¹ Cervantes, M. de, *Don Quijote de la Mancha*, Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española-Editorial Santillana, Madrid, 2004, segunda parte capítulo LVIII: «Que trata de cómo menudearon sobre Don Quijote aventuras tantas, que no se daban vagar unas de otras», pp. 984-985.

cuestión de que tal vez este modo de pensamiento hubiese procedido en el momento presente eliminando de sus supuestos básicos la convicción de que debe desarrollarse necesariamente a partir de una instancia fundamentadora que lo legitime, pasando de este modo a configurarse exclusivamente como un conjunto de saberes inconexos sobre diversos ámbitos que renuncian a su armonización en una unidad de orden superior.

1.1 Cuestionamiento de la idea de libertad dentro de la Modernidad

Aunque la presencia de la idea de libertad en el debate filosófico, e incluso en el teológico, ya se detecta durante el Renacimiento², su surgimiento y consolidación como centro del discurso filosófico puede situarse con mayor propiedad en los movimientos de la Ilustración y del Romanticismo. Pero, asimismo, ya durante estos períodos culturales, y sobre todo con posterioridad a ellos, se desarrolla un proceso que, tal vez como consecuencia del mismo espíritu de crítica que hizo de la libertad el centro de la empresa filosófica, extiende la duda y la sospecha sobre ella misma.

Indicios de esta crítica a la que va a ser sometida la idea de libertad en el pensamiento contemporáneo pueden encontrarse en algunos pasajes de la obra de Nietzsche. En estos pasajes el ataque nietzscheano a la cultura contemporánea toma como objetivo la supuesta disposición humana para la moralidad, que se considera posible sólo porque se atribuye al hombre la condición de ser libre³. La paradoja, de la que sin embargo parece no haber sido consciente Nietzsche, consiste en pretender «liberar» al hombre de la según él pesada carga de la moralidad por medio precisamente de la crítica de su caracterización como «ser libre».

En tiempos más recientes, Fromm apunta por su parte a un proceso de destrucción de la libertad desde sí misma en su obra *El miedo a la libertad*. La causa de tal autodestrucción se encontraría en que el concepto de libertad que resultó de las

² Así, por ejemplo, en el *Discurso sobre la dignidad del hombre*, de Pico della Mirandola, donde Dios le dice al hombre que puede elegir su modo de ser, frente al modo determinado por Dios que tienen todas las demás «creaturas». O en la construcción de la casa propia como espíritu renacentista, frente al teocentrismo medieval. O en Lorenzo Valla y en Pomponazzi, que son quienes filosóficamente dan comienzo al tema y al conflicto de la libertad humana frente a Dios. O incluso, dentro ya de una vertiente teológica, en las disputas entre los luteranos y calvinistas y los católicos, donde el conflicto entre la libertad humana y la Gracia divina salvadora jugó un papel central.

³ Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, Editorial Edaf, Madrid, 1999, apartado «Para la historia de los sentimientos morales» aforismo 40, pp. 71-72.

Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, apartado «Los cuatro grandes errores» par. 7, pp. 68-69.

transformaciones que se produjeron en la mentalidad occidental como consecuencia del auge del capitalismo y de la irrupción de las ideas religiosas protestantes carecería de contenido positivo, quedándose exclusivamente en una concepción de la conducta libre como un modo de comportamiento caracterizado por la ausencia de restricciones. Este concepto incompleto y parcial de la libertad es el que, según este autor, explicaría el florecimiento de los rasgos autoritarios de muchas de las conductas de los individuos, lo que finalmente habría propiciado como consecuencia suya el éxito de los regímenes totalitarios del siglo XX y su consecuente destrucción de la libertad⁴.

Pero serán tal vez Horkheimer y Adorno quienes, en su *Dialéctica de la Ilustración*, más explícitamente denuncien en el momento presente el proceso de autodisolución de los valores ilustrados, entre ellos el de la libertad, que se produce como consecuencia del desarrollo civilizatorio al que la Ilustración misma ha dado lugar⁵. Esto es así porque, como la propia Ilustración procede del mito, posee una dinámica propia que la conduce a la mitologización de su propia interpretación de la realidad («el mito es ya Ilustración; la Ilustración recae en mitología»⁶). De esta manera, ocurre que la objetivización de la naturaleza que la ciencia lleva a cabo por medio de la búsqueda de lo común en los fenómenos naturales con el fin de obtener las leyes que los rigen, permitiendo así su dominio técnico en beneficio del cumplimiento de las aspiraciones humanas, habría terminado aplicándose finalmente sobre el hombre mismo, pasando así éste a ser considerado nada más que como un mero objeto natural susceptible también de ser controlado técnicamente⁷. El resultado final de este proceso tiene como una de sus notas características la negación cultural de todos aquellos rasgos que dotaban de singularidad a la condición humana, constituyendo uno de ellos la consideración tradicional de cada ser humano como un ser dotado de libertad que es capaz de disponer de su propio futuro⁸.

⁴ Fromm, E., *El miedo a la libertad*, Editorial Paidós, Madrid, 1975, apartado «La emergencia del individuo y la ambigüedad de la libertad», pp. 63-64.

Fromm, E., *El miedo a la libertad*, ob. cit., apartado «Libertad y democracia», pp. 300-301.

⁵ Horkheimer, M.-Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Editorial Trotta, Madrid, 1998, apartado «Prólogo [1944 y 1947]», p. 53.

Horkheimer, M.-Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, ob. cit., apartado «Concepto de ilustración», p. 93-95.

⁶ Horkheimer, M.-Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, ob. cit., apartado «Prólogo [1944 y 1947]», p. 56.

⁷ Horkheimer, M.-Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, ob. cit., apartado «Concepto de ilustración», p. 53.

⁸ Horkheimer, M.-Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, ob. cit., apartado «Prólogo [1944 y 1947]», pp. 54-55.

En definitiva, tal como Arendt nos advierte en su obra *La condición humana*, «resulta fácilmente concebible que la Época Moderna -que comenzó con una explosión de actividad humana tan prometedora sin precedentes- acabe en la pasividad más mortal y estéril de todas las conocidas por la historia»⁹, constituyendo la puesta en duda de la condición libre del hombre uno de los elementos propiciadores de esta dinámica.

Por ello, la primera tarea que debe asignársele a la libertad en el momento presente de nuestra cultura es la de su propia defensa. Pero el inconveniente con el que se encuentra la reflexión filosófica en la realización de esta tarea es que no puede proceder de modo dogmático, pues ello supondría una recaída en el lugar desde el que se elevó, que fue el del mito y la superstición, sino que ha de tratar de cumplir la misión que se impone a sí misma valiéndose exclusivamente de aquellas herramientas que le son propias. Estas herramientas son las de la racionalidad y el diálogo aplicados con la intención de comprender los distintos modos según los cuales se articulan las experiencias humanas y la realidad misma.

Investigar acerca de la realidad o no correspondiente a la idea de libertad requiere en primer lugar hacer referencia a los obstáculos con los que en la historia del pensamiento ha tenido que enfrentarse la defensa de la realidad de la libertad. De una u otra manera estos obstáculos adquieren la forma de supuestas dependencias de las que no podría evadirse el ser humano, por lo que resultarían ser condicionamientos ineludibles de su comportamiento a la hora de dirigir la acción. Uno de ellos supondría su dependencia física en relación con lo que ocurrió en el pasado que se seguiría del carácter omnicomprendivo que se pretende para la causalidad natural. El otro consistiría en la dependencia de carácter teológico previsiblemente resultante de la consideración de los seres humanos como seres creados por Dios.

El primer obstáculo apuntado se deriva del establecimiento de la causalidad natural como principio explicativo de la sucesión de eventos en el tiempo y en el espacio. Este principio, al menos dentro de los primeros estadios del desarrollo de la ciencia moderna, pretende para sí un carácter de exclusividad como herramienta desde la que considerar dicha sucesión temporal. El éxito en su aplicación, del que constituyen

Horkheimer, M.-Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, ob. cit., apartado «Concepto de ilustración», pp. 78-82.

⁹ Arendt, H., *La condición humana*, Editorial Paidós, Barcelona, 1993, p. 346, cita recogida en Beiner, R., «Hannah Arendt y la facultad de juzgar», en Arendt, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Ediciones Paidós, Buenos Aires (Argentina), 2003, p. 264.

una muestra los desarrollos científicos y técnicos con los que se cuenta en la actualidad, parecería avalar su pretensión de exclusividad en relación a la comprensión de la realidad, por lo que en un primer momento podría resultar lícito que el recurso a él en el proceso de explicación de los sucesos naturales se extendiese desde el limitado ámbito científico-técnico a la totalidad de las perspectivas desde las que considerar tanto al mundo como a los seres y cosas que hay en él, es decir, a todos los modos de ser. Se estaría entonces autorizado a sostener que, si toda sucesión de eventos en el tiempo es explicable mediante la causalidad natural, todo sería asimismo predecible, pues se estima que los principios de la causalidad natural admiten ser explicitados en forma de leyes que pueden ser matematizadas, de manera que todo lo que se diese se encontraría determinado de antemano, y podría haber sido calculado previamente a su darse a partir del orden inicial del Universo. De esta manera, a lo sumo, sólo en el caso de que se admitiese una causación inicial del Universo, podría corresponder a tal acción causal un acto de libertad, resultando encontrarse todo lo demás que a continuación hubiese ocurrido necesariamente condicionado (determinado) por ese orden inicial causalmente configurado (capítulos 2 y 3).

El determinismo natural presenta una primera concreción en el ámbito físico conocida como «determinismo físico». Pero la hegemonía que muchos pretenden para él como principio explicativo único hace que sus tesis fundamentales también se intenten aplicar dentro del ámbito del comportamiento humano, pudiéndose seguir como consecuencia de su aplicación el que en el presente trabajo será aludido como «determinismo psíquico» (capítulo 4).

E incluso, suscribiendo la exposición de Bergson en relación con el mecanicismo y el finalismo en *La evolución creadora*, podría considerarse un tercer tipo de determinismo, que admitiría ser etiquetado como «determinismo finalista» o teleológico, de acuerdo con el cual todos los estados intermedios del Universo se encontrarían ya determinados de antemano a su darse como consecuencia de la afirmación concerniente a la necesidad de realización en él de unos fines¹⁰.

¹⁰ Bergson, H., *La evolución creadora*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1973, apartado «De la evolución de la vida: mecanicismo y finalidad», p. 47.

Bergson, H., *La evolución creadora*, ob. cit., apartado «Del significado de la vida: el orden de la naturaleza y la forma de la inteligencia», pp. 200-201.

García Morente, M., *La filosofía de Henri Bergson*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1972, apartado «El problema de la vida: mecanicismo y finalismo», pp. 107-108.

Deleuze, G., *El bergsonismo*, Ediciones Cátedra, Madrid, 1987, apartado «El impulso vital como movimiento de la diferenciación (Vida, inteligencia y sociedad)», p. 110.

Adhiriéndose a esta concepción, la diferencia entre el determinismo físico y el finalista o teleológico estribaría exclusivamente en que, si en el primero es el origen el que determina todo lo que sucede a continuación, en el segundo es el que haya un fin que ha de cumplirse el que dispone los medios por cuya acción él será llevado a efecto (capítulo 12).

Al menos en primera instancia, podría resultar evidente que, admitiendo cualquiera de estas formas de determinismo, el valor de verdad correspondiente a la idea de libertad quedase cuestionado al momento. Esto es así porque resulta en principio plausible sostener que, conforme todo fuese explicándose, con independencia de cuál fuese el nivel (físico, psíquico) en el que la explicación se desarrollase, iría entrando dentro de una red de relaciones mediada por la necesidad, pues la forma matemática de las leyes de causalidad natural que las posturas deterministas manejan no admite excepciones. La contingencia en el carácter de las relaciones establecidas entre eventos presentaría entonces la forma de una «ilusión» que iría disipándose a medida que la ciencia natural fuese avanzando. Si se entiende además que esta ciencia natural es precisamente la que la Ilustración ha encumbrado y legitimado como modelo de progreso, tal como Horkheimer y Adorno entre otros nos la han presentado, resulta entonces plenamente comprensible que se haya llegado a la situación de «autodisolución» del ideal ilustrado mismo de libertad sostenida en muchos ámbitos contemporáneos del saber a la que anteriormente se ha aludido.

Planteada la cuestión desde la radicalidad que es propia del contemporáneo «espíritu de la sospecha», que tiene en las figuras de Marx, Nietzsche y Freud a sus más distinguidos predecesores, según nos señala Ricœur, la pregunta que surge por tanto de manera ineludible es la de si a la idea de libertad le corresponde alguna realidad, o si no se trata más bien de una «ilusión» resultante de un error necesario de la conciencia o incluso de una ficción «inoculada» en la mente humana con no se sabe qué oculta intención o con qué beneficio evolutivo.

En relación con la primera posibilidad, debe indicarse que en *La genealogía de la moral* Nietzsche desarrolla una explicación de la conciencia de la libertad, de acuerdo con la cual ella es consecuencia del error que se comete cuando se concibe que tras toda acción ha de haber algo (una causa) desde la que surja. Esta errónea presunción, una de cuyas manifestaciones sería según este autor la defensa kantiana de la realidad de la «cosa en sí», les sirve a los débiles para asignar un valor positivo (afirmativo) a su

modo de obrar, por medio del recurso de derivarlo de un acto originario de elección llevado a cabo en virtud de la condición libre de su voluntad por ellos supuesta. Pero en realidad los débiles no son libres, sino que su conducta posee carácter necesario, pues son incapaces de plantearse la posibilidad de actuar de una manera distinta a como lo hacen. Esta forma de proceder de los débiles no resulta por cierto indiferente a la valoración nietzscheana, sino que es interpretada como una manifestación nihilista más del mundo, pues encubre engañosamente el verdadero valor de su estado presente bajo la ilusión de que él es consecuencia de la acción humana libre, otorgando de esta manera al presente un valor positivo del que según este autor en realidad carece¹¹.

En relación con la segunda posibilidad, al hilo de una de las reflexiones que Nietzsche hace en *La genealogía de la moral* en su intento por explicar el surgimiento de los valores «morales»¹², se propone en el presente trabajo la hipótesis de que el origen de esta ficción pudo encontrarse en la necesidad sentida de proceder a desarrollar medios que permitiesen estabilizar las agrupaciones humanas mediante un modo de sometimiento en el que no fuese preciso tener que recurrir de manera generalizada y continua a la práctica de la violencia. Tal objetivo se habría logrado inculcando en los hombres un sentimiento de «responsabilidad moral» que propiciase la adopción como propias de las normas que rigen la colectividad, para que así su seguimiento se hiciese más sencillo y quedasen mitigados los problemas que toda coerción de la voluntad humana conlleva. Para ello se habría hecho necesario crear previamente en los seres humanos una conciencia que les dijese en cada ocasión cuál es el modo correcto de obrar y cuál el incorrecto. Un medio útil para desarrollar esta disposición habría consistido en hacerles creer que en todo momento son libres de decidir cómo habrán de comportarse. Ahora bien, si en efecto así hubiese ocurrido en realidad, qué duda cabe

¹¹ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, apartado «“Bueno y malvado”, “bueno y malo”» par. 13, pp. 59-61.

En *El viajero y su sombra* pretende mostrar Nietzsche que la creencia en la voluntad libre se debe a un error, consistente en este caso en suponer que la realidad se cifra en la concatenación de hechos aislados, lo que propicia que hechos distintos resulten identificados falsamente como idénticos, cuando en realidad el verdadero carácter de la realidad es el de un continuo donde no se dan tales unidades identificables entre sí (Nietzsche, F., *El viajero y su sombra*, Editorial Edaf, Madrid, 1999, segunda parte: «El viajero y su sombra» aforismo 11, pp. 154-155).

Esta simplificación tiene como consecuencia suya el placer o el disgusto «moral» experimentados como correlato de la acción, de donde se procede concluyendo que existe algo así como una voluntad libre (Nietzsche, F., *El viajero y su sombra*, ob. cit., segunda parte: «El viajero y su sombra» aforismo 12, p. 155).

¹² Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, ob. cit., apartado «“Culpa”, “mala conciencia” y similares» par. 2, pp. 77-79.

que se habría logrado el «más difícil todavía» de proceder al sometimiento de unas gentes que al mismo tiempo que son sometidas se creen «libres» de tal sometimiento.

Resulta indudable por tanto la existencia de una corriente en el pensamiento filosófico moderno y contemporáneo que trata la idea de libertad desde el exclusivo aspecto de su utilidad en relación con el favorecimiento del proceso civilizatorio. Este exclusivismo en el tratamiento de la libertad tiene como una de sus consecuencias el cuestionamiento de su estatuto de realidad, constituyendo las palabras de Gazzaniga al respecto una buena muestra del escepticismo resultante:

El intérprete humano... ha creado la ilusión del yo y, con ella, el sentimiento de que los seres humanos somos agentes y tomamos «libremente» decisiones sobre nuestras acciones. En muchos respectos, es una capacidad estupenda y positiva que poseemos los humanos... El intérprete proporciona el guión y la narrativa, y todos creemos que somos agentes actuando por nuestra propia libre voluntad y tomando importantísimas decisiones. La ilusión es tan poderosa que ningún monto de análisis cambiará nuestra sensación de que todos actuamos voluntariamente y con un propósito¹³.

El debate contemporáneo en torno a la defensa de la realidad de la libertad o a la mera concesión a su idea de un valor pragmático olvida una objeción que en el pasado tuvo gran vigencia contra la afirmación de la realidad de la libertad que también será abordada en el presente trabajo, consistente en la incompatibilidad que se supone entre el carácter como creaciones de Dios (criaturas) que el cristianismo atribuye a los hombres y su condición de seres libres. El origen de esta presunta incompatibilidad se encuentra en el procedimiento analógico al que comúnmente se recurre cuando pretende comprenderse el modo en el que Dios pudo haberse configurado como creador del mundo en general y de los seres humanos en particular. De acuerdo con él, puesto que todo acto humano de creación supone que son los creadores quienes establecen el fin que lo creado ha de cumplir por medio del desarrollo de un dispositivo que haga que tal fin se cumpla, se estima que, si el acto divino creador se concibe en términos equiparables a los humanos, no resulta al menos en un principio fácil admitir que un ser creado por Dios como el hombre pueda ser capaz de plantearse fines que Él mismo no le haya previamente fijado. Esta necesaria subordinación a los planes divinos del modo de

¹³ Gazzaniga, M., *Who's in Charge? Free will and the science of the brain* (The Gifford Lectures, 2009), Harper Collins Publishers, Nueva York (USA), 2011, citado en Moya, C., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2017, apartado «Desafíos empírico-científicos para el libre albedrío», p. 181.

obrar humano plantea asimismo el alcance que pueda concederse a la supuesta condición libre del hombre, surgiendo en consecuencia una presumible oposición entre la afirmación de la defensa de la realidad de Dios (su existencia) y la de la libertad humana.

Esta relación de oposición entre el modo de ser divino (creador) y el del hombre (criatura «libre») tal vez constituya el motivo por el que muchos ilustrados (principalmente los «ateos» franceses) pero también post-ilustrados, aunque sus fuentes se encuentren todavía en la Ilustración (como es el caso de Nietzsche), tiendan a ver la relación entre la realidad de la idea de libertad y/o su realización y la realidad de la existencia divina como elementos enfrentados¹⁴, de manera que el ascenso de una habría de acarrear como consecuencia necesaria el descenso de la otra, y viceversa. En el caso de la filosofía nietzscheana, la tarea que consecuentemente se impone al género humano consiste en la «liberación» de las potencialidades humanas (ejemplificadas en la figura del Superhombre: *Übermensch*), para lo cual será preciso negar previamente toda realidad asociada a la idea de Dios («muerte de Dios»: *Tod Gottes*) como medio que permita superar la «moralidad» y el nihilismo cultural de ella resultante¹⁵.

Por tanto, se tiene que, si en el caso del obstáculo de las formas de determinismo antes referidas el riesgo para la libertad consistía en que con la aplicación omnicompreensiva del principio de causalidad natural las relaciones entre estados de cosas quedan revestidas de carácter necesario, en este determinismo de índole religioso teísta el obstáculo radica en que afirmando la existencia de Dios (ser necesario omnipotente y creador *ex nihilo*) se deja al arbitrio de su voluntad la de sus «creaturas», que pasan así a ser contingentes en su existencia y dependientes de la voluntad divina.

¹⁴ Así, por ejemplo, Diderot escribe en 1771: «Cada siglo tiene su propio espíritu característico. El espíritu del nuestro parece ser la libertad. El primer ataque contra la superstición fue violento, desenfrenado. Una vez el pueblo se ha atrevido de alguna manera a atacar la barrera de la religión, esta misma barrera que es tan impresionante y a la vez la más respetada, ya es imposible detenerlo. Desde el momento en que lanzaron miradas amenazadoras contra la celestial majestad, no dudaron en dirigir las a continuación contra el poder terrenal. La cuerda que sujeta y reprime a la humanidad está formada por dos ramales: uno de ellos no puede ceder sin que el otro se rompa». Mcphee, P., *La Revolución Francesa, 1789-1799: una nueva historia*, Editorial Crítica, Barcelona, 2003, p. 38.

¹⁵ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, Editorial Akal, Madrid, 1988, libro quinto: «Nosotros, los intrépidos» aforismo 343, pp. 253-254.

Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, apartado «Prólogo» par. 3, pp. 36-37.

Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, ob. cit., apartado «“Culpa”, “mala conciencia” y similares» pars. 24-25, pp. 123-124.

Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, ob. cit., apartado «Los cuatro grandes errores» par. 8, pp. 69-70.

En el contexto de la tradición de pensadores de orientación religiosa, no faltan intentos por hacer que esta dependencia no resulte excluyente para la defensa de la afirmación de la libertad humana. Así, por ejemplo, Kierkegaard indica que es precisamente por ser omnipotente el creador del hombre (Dios) por lo que puede resultar compatible la condición humana en tanto que ser creado con su libertad¹⁶. Esta propuesta kierkegaardiana puede resultar coherente con una intuición muy común que concibe que, si algo no puede ser efecto de un determinado estado de cosas, tendrá que ser posible que lo sea de su negación. Conforme a ella, puesto que los artefactos creados por los seres humanos no poseen el atributo de la libertad, para que de alguna manera pueda ser compatible la condición como creado de un ser con su libertad, el fundamento de tal posibilidad habría de ser buscado no en la falta de omnipotencia de su creador, como ocurre en el caso del ser humano y de sus creaciones, sino exclusivamente en la atribución al ser divino de la omnipotencia como uno de sus rasgos definitorios. Ahora bien, debe subrayarse que el concepto de omnipotencia divina se extiende comúnmente no sólo a su acto creador, sino que incluye también las acciones dirigidas a la conservación de lo creado, de manera que los actos limitados en su capacidad de ser llevados a efecto por parte del ser humano podría también legítimamente sostenerse que colisionarían con la ilimitación propia de la fuerza de ese dios creador actuante en el mismo ámbito en que se da la existencia humana, volviendo a plantear nuevamente como presumiblemente incoherente la existencia concurrente de seres dotados de libertad y la de un ser caracterizado precisamente por su omnipotencia.

En términos generales, puede afirmarse que el rasgo común que comparten los intentos por hacer compatible la condición libre del hombre con la dependencia de una instancia de índole omnipotente consiste en la caracterización de Dios como Padre, quien procedería de manera similar a como el padre doméstico protege a sus hijos, dejándoles al mismo tiempo «libertad» para que se desarrollen autónomamente. Pero tal vez, empleando esta misma imagen metafórica del padre y del hijo, habría de concebirse que el fin pleno de la dependencia sólo pueda ser alcanzado por medio de la emancipación consumada respecto de la figura del padre que se llevase a efecto mediante el acto de abandonar de manera definitiva el «hogar paterno», lo que en términos de las relaciones religiosas del hombre hacia Dios habría de cifrarse en la

¹⁶ Torralba Roselló, F., *Poética de la libertad: lectura de Kierkegaard*, Caparrós Editores, Madrid, 1998, apartado «La omnipotencia de Dios, fundamento de la libertad», p. 125, citando a Kierkegaard en *Papirer*, VII 1 A181.

asunción del ateísmo por parte de la humanidad, como Nietzsche propuso en su ideal de vida concretado en las figuras del «espíritu libre» (*Freigeist*) y del Superhombre. Por este motivo, estimamos que, desde una perspectiva meramente filosófica, el recurso consistente en presentar las relaciones entre el ser humano y Dios como análogas a las que mantienen un padre y su hijo se revela también como insatisfactorio cuando por medio suyo pretende solventarse de una manera conciliadora el presumible conflicto existente entre la caracterización del hombre como ser creado por Dios y la defensa de la realidad de la libertad humana (capítulo 13).

1.2 Relevancia filosófica de la respuesta que se dé a la cuestión acerca de la realidad o no de la libertad

En el caso de que la pregunta acerca de la realidad de la idea de libertad sea contestada afirmativamente, se plantea la cuestión de qué puede seguirse de ello tanto en lo que respecta para la *praxis* individual como para la comunitaria, pues desde luego que de la afirmación fundamentada de la realidad de la libertad han de derivarse consecuencias relevantes por las perspectivas que necesariamente introduce tanto en lo que atañe al comportamiento individual de los seres humanos como en lo referente al modo como se forman y rigen las agrupaciones humanas y a la manera como éstas deberán establecer sus relaciones mutuas.

Así, por ejemplo, Arendt pone de manifiesto la centralidad de la idea de libertad en lo relativo a la *praxis* del individuo concreto y a la conformación y desarrollo de la vida social en su conjunto indicando que:

La acción y la política son las únicas cosas en las que no podemos ni siquiera pensar sin asumir al menos que la libertad existe: no podemos abordar un solo tema político sin tratar, implícita o explícitamente, el problema de la libertad del hombre; la libertad no es uno más entre los muchos temas políticos, como son la justicia, el poder o la igualdad; la libertad es, en rigor, la causa de que los hombres vivan juntos en una organización política; sin ella la vida política como tal no tendría sentido. La *raison d'être* de la política es la libertad, y el campo en el que se aplica es la acción¹⁷.

¹⁷ Arendt, H., «What is freedom?», en *Between Past and Future*, Penguin Books, Nueva York (USA), 1968, p. 440 (edición castellana en *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre reflexión política*, Ediciones Península, Barcelona, 2003, p. 231), cita recogida en Granja, D. M., *Lecciones de Kant para hoy*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2010, segunda parte: «¿Qué debo saber?» capítulo siete: «El principio kantiano de publicidad», pp. 233-234 y en Granja, D. M., *Lecciones de Kant para hoy*, ob. cit.,

Por este motivo, tal como ya ha sido apuntado con anterioridad al tratar acerca de la crítica nietzscheana a la realidad de la libertad, aun en el caso de que la pregunta antes planteada fuese contestada negativamente, pudiera ocurrir que no por ello la idea misma de libertad careciese de valor alguno, sino que a su falta de verdad sucediese un valor «pragmático» suyo, consistente en que ella pudiera ser útil en la medida en que fuese capaz de ejercer como medio para alcanzar un determinado fin considerado superior y por ello mismo deseable en el más alto grado posible, adquiriendo tal idea en este caso su «valor» precisamente en la medida en que así lo lograrse.

El más evidente de estos fines es aquél que sitúa el objetivo a cumplir por medio de la *praxis* humana en la formación y consolidación de agrupaciones de individuos. Así, por ejemplo, algunos defienden que la idea de libertad es útil y por ello ha de ser propiciada su vigencia en la presente sociedad, pues bajo la común creencia en ella, propia de las democracias liberales, se ha logrado una forma de producción, como es la capitalista, que ha conseguido elevar el rendimiento en la explotación del planeta dando lugar a un excedente de productos y que al situar el intercambio como uno de sus modos preferentes de producción de riqueza ha hecho contraproducente e innecesaria la guerra a gran escala al tiempo que ha favorecido las relaciones humanas pacíficas, todo ello bajo la común e incuestionada consideración de esta forma de vida (en la que las necesidades materiales están en gran medida satisfechas, donde las relaciones entre los hombres son generalmente pacíficas) como la preferible de entre todas las posibles.

Ahora bien, la sola asignación de un mero valor pragmático para la idea de libertad, que es lo que resulta cuando exclusivamente le es atribuido el carácter de constituir una «ficción útil» negándose que se trate de una «verdad», puede parecer, al menos en primera instancia, que pone en entredicho el sentido y el alcance mismo de la reflexión filosófica. Esto se debe a que ésta se planteó en sus comienzos como una toma de postura a favor de la verdad, constituyendo la figura de Sócrates un modelo paradigmático de este originario modo de concebir la Filosofía. En efecto, frente a los sofistas, para quienes la reflexión debía estar orientada a la consecución del valor «pragmático» del éxito, este referente indiscutible del pensamiento de todos los tiempos pretendió dejar bien claro desde el principio que lo que se buscaba ante todo con este modo de reflexión desprejuiciado y «libre» (la ironía socrática) era alcanzar la verdad

tercera parte: «¿Qué me es permitido esperar?» capítulo diez: «Virtud y felicidad: la doctrina kantiana del bien supremo», p. 311.

de las cosas, su ser más íntimo. Esta apuesta incondicional a favor de la verdad es por cierto la que también resuena en la declaración que Aristóteles hizo cuando procedió a negar el valor de verdad de la doctrina de las Ideas platónicas, alegando que «aunque seamos amigos de Platón somos más amigos de la verdad»¹⁸. Como además ocurre que para poder juzgar acerca de la verdad de las cosas se precisa poder distanciarse respecto del interés (pragmático) que a ellas pudiera unirnos, ser libres parece por tanto constituir una condición ineludible para poder acercarse a ellas desde la perspectiva de la verdad y no desde la de su mero valor pragmático y del interés de él resultante, y que este modo de acercamiento no sería de ningún modo posible si no se asumiese que el hombre es un ser realmente libre, o al menos que puede llegar a serlo. Al respecto, Aristóteles presenta en su *Metafísica* a la Filosofía como la única ciencia que en verdad admite ser caracterizada como «ciencia libre», pues sólo ella depende exclusivamente de sí misma a la hora de abordar el ser de las cosas, por lo que será la única que podrá alcanzar lo más íntimo de ellas, es decir, lo absolutamente incondicionado que en las mismas haya¹⁹.

Sin embargo, de manera contraria a este modo de atender a la procedencia y misión de la reflexión filosófica, hay corrientes en el pensamiento contemporáneo que sostienen que no es cierto que la posibilidad misma de todo discurso filosófico dependa necesariamente de la supuesta condición humana libre, sino que es posible desarrollar un discurso que sea filosófico en su espíritu y que niegue al mismo tiempo todo valor de verdad a la idea de libertad. Para ello, bastaría sin más con desplazar el ámbito desde donde el problema es abordado en términos de su verdad o falsedad al de aquello para lo que se afirma que sirve como fin la idea de libertad en la medida en la que constituye un medio efectivo para su logro. Lo relevante según estas corrientes sería por tanto que el fin para el que esta idea ejerce como medio fuese en sí verdadero, o al menos tuviese un valor propio considerado como supremo. Así, por ejemplo, suscribiendo la doctrina del

¹⁸ La frase «Amicus Plato, sed magis amica veritas» se la atribuye Ammonio a Aristóteles en su obra *La vida de Aristóteles*.

El origen de esta atribución hay que buscarlo en la justificación de la crítica a la idea platónica de Bien que Aristóteles desarrolla en su *Ética Nicomáquea* (Aristóteles, «Ética Nicomáquea», libro I: «Refutación de la idea platónica del Bien», 1096a, en Aristóteles, *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*, Editorial Gredos, Madrid, 1988, p. 135).

¹⁹ Aristóteles, *Metafísica*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1988, libro I par. II, p. 41.

En el diálogo *El Sofista*, Platón también presentó la actividad del filósofo como la propia de un hombre libre (Platón, *El Sofista*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, p. 164, 253c).

En nota al pie de página núm. 169 de esta edición se recogen otras alusiones a la filosofía como ciencia propia de los hombres libres realizadas en el marco de la filosofía grecorromana: Cicerón, M. T., *Tusculanas*, V 3 8-10, Diógenes Laercio, *Vidas y doctrinas de los filósofos ilustres*, VIII 8).

darwinismo social, la idea de libertad poseería un indudable valor pragmático independiente de su posible valor veritativo, pues las sociedades que disponen de ella se adaptan mejor al medio en el que se desarrollan y por ello resultan triunfantes (el valor que ellos consideran supremo) cuando entran en confrontación con las que carecen de esta idea.

Este desplazamiento del valor de la idea de libertad, desde su consideración como fin en sí misma a la de medio útil para la consecución de un objetivo que resulta externo a ella misma, podría sostenerse que no tiene ni tan siquiera que suponer necesariamente el abandono de la figura humana como centro de la reflexión filosófica. Esto es así porque la crítica filosófica contemporánea ha atacado en tan gran medida la tradicional consideración de la existencia de una «naturaleza humana» (entendida ésta en el sentido genérico de disposiciones, tanto de tipo sensible como intelectual) fija e inamovible en su caracterización y universalmente compartida por los seres humanos, que hoy en día la apelación a una supuesta esencia humana como recurso válido para la fundamentación de cualquier afirmación ya no resulta fructífera. Así, por ejemplo, un gran número de pensadores sostienen que la aspiración al placer y la orientación del comportamiento humano hacia la satisfacción del deseo son tan «humanas», si no más, como pueda serlo una existencia dirigida a la realización de la libertad, tanto en su vertiente individual como en la comunitaria. Por este motivo, si la idea de libertad se revela como útil de cara a la satisfacción de los deseos humanos, en cuanto que los modos de organización social que se configuran a partir de la creencia de que somos libres facilitan un estado de abundancia y de falta de grandes conflictos armados, según estos pensadores ya su mero valor instrumental habría de ser bienvenido, pues la común creencia en la realidad de la libertad contribuye favorablemente al objetivo perseguido por su pragmatismo reflexivo, que es el de la maximización del placer de la colectividad humana, o al menos de la parte de ésta a la que ellos pertenecen.

Pero aun así, es decir, si se procediese a asumir que la idea de libertad no posee ciertamente un valor de verdad aunque sí un incuestionable valor pragmático, probablemente quedaría una cierta decepción debida a que, incluso admitiendo que la creencia en la realidad de la libertad pudiera ser el resultado de la tendenciosidad de la educación y la parcialidad en el proceso de endoculturación, perduraba la ilusión y el anhelo que veía en ella la manifestación más genuina de que en el ser del hombre se encontraba algo «sublime» que lo hacía digno de una nobleza que lo diferenciaba del

resto de seres vivos y al tiempo lo engrandecía. Este valor supremo concedido a la libertad es el que explica que a lo largo de la historia haya habido pensadores que han procedido identificando la condición libre del hombre con lo divino que hay en él. Así, por ejemplo, San Ireneo de Lyon afirmó que «el hombre es racional, y por ello semejante a Dios; fue creado libre y dueño de sus actos»²⁰. Descartes, al comparar el diferente grado en el que se dan en Dios y en los hombres las diferentes capacidades, sostuvo que «sólo la voluntad o libertad del albedrío la siento en mí tan grande, que no concibo idea de otra más amplia y extensa: de suerte que es ella principalmente la que me hace saber que estoy hecho a imagen y semejanza de Dios»²¹. Y Hölderlin indicó que la libertad del hombre «debe ser en su germen de naturaleza divina»²².

Enfrentarse a la cuestión de la defensa de la atribución de una realidad para la idea de libertad o proceder a su negación precisa en primer lugar clarificar qué se entiende por realidad. Por este motivo, si, tal como sostuvo Aristóteles en su *Metafísica*, el «ser se entiende de muchas maneras, pero estos diferentes sentidos se refieren a una sola cosa, a una misma naturaleza, no habiendo entre ellos sólo comunidad de nombre»²³, deberá admitirse también que la idea de libertad pueda y deba ser contemplada desde varias perspectivas y que, aunque se admita que es una única idea la que las recorre transversalmente, cada una de ellas se encuentre dotada de una concepción propia respecto a aquello en lo que consiste «ser real».

Las concepciones según las cuales se abordará en el presente trabajo la realidad posible de la libertad, tal y como se irá viendo en sus sucesivos capítulos, son las siguientes: «realidad subjetiva», «realidad objetiva», «realidad objetiva teórica», «realidad objetiva práctica», «realidad subjetiva que se convierte en realidad objetiva», «realidad en potencia», «realidad hecha actual».

Por otra parte, a la hora de plantear el problema de la realidad de la libertad, habrá de tenerse en cuenta que el objeto último al que se dirige esta investigación no puede ser otro que el albedrío humano. En su obra *El libre albedrío. Un estudio*

²⁰ Ireneo de Lyon, *Adversus haereses* (Contra los herejes), 4 4 3, http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s1c1a3_sp.html [Consultado el 9/3/2019].

²¹ Descartes, R., «Meditaciones metafísicas», apartado «Meditación cuarta: De lo verdadero y de lo falso», en Descartes, R., *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, Editorial Óptima, Barcelona, 1997, p. 167.

²² Hölderlin, F., *Hiperión, o el eremita en Grecia*, Ediciones Hiperión, Madrid, 2007, volumen segundo libro segundo, pp. 188-189.

²³ Aristóteles, *Metafísica*, ob. cit., libro IV par. II, p. 102.

También en Aristóteles, *Metafísica*, ob. cit., libro VI par. II, pp. 172-173.

filosófico, Moya indica que la caracterización del arbitrio humano en términos de libertad supone la atribución al hombre en tales casos de un control sobre sus acciones, especificando a continuación cuatro tipos de control que deben ejercerse sobre las mismas para que el sujeto práctico que las ejecuta pueda asignarse a sí mismo la condición de ser libre. En primer lugar, debe poder haber un «control volitivo», en el sentido de que la ejecución de la acción ha de responder a la intención o voluntad del sujeto de llevar a efecto ese curso concreto de comportamiento. En segundo lugar, ese sujeto tiene que poder contar con posibilidades alternativas de acción, ejerciendo así un «control plural» sobre el ámbito natural en el que ésta se ejecuta. En tercer lugar, la acción debe quedar justificada según criterios de racionalidad, es decir, ha de encontrarse sujeta a «control racional» y no responder simplemente a un deseo vago o caprichoso. Y, en cuarto lugar, el protagonista de la acción tiene que ser capaz de ejercer un «control de origen o fuente» sobre su comportamiento, no resultando ser su acción una consecuencia necesaria del influjo irresistible de una instancia ajena a sí mismo, como pudieran ser su constitución genética, el efecto que sobre él mismo hubieran ejercido determinados fármacos o cualquier otro factor de índole cultural o ambiental que fuese capaz de condicionar de manera determinante su modo de comportamiento²⁴.

En relación con esta especificación del concepto de libertad en términos de control sobre la acción, es preciso hacer constar que en el presente trabajo se considerará que la presencia conjunta de estos cuatro tipos de control constituye una condición necesaria para poder hablar con fundamento de la «realidad» de la libertad práctica, lo que supone que el concepto de libertad sobre el que se desarrollará esta investigación corresponderá a un concepto «fuerte» y no a uno «débil» o «comparativo» suyo.

1.3 Centralidad de la libertad en la obra kantiana

Kant indicó en *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* que la realidad de la libertad en conjunción con la idealidad de espacio y tiempo constituían los

²⁴ Moya, C., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, ob. cit., apartado «Breve introducción al concepto de libertad», p. 33.

dos «ejes» (*Angeln*) básicos de su filosofía²⁵, sosteniendo asimismo en el Prólogo a la *KpV* que la idea de libertad era la «piedra angular» (*Schlußstein*) desde el que se había de desplegar el sistema de la razón (*Vernunft*), tanto de la teórica como de la práctica²⁶. Estas dos anotaciones tuyas constituyen una muestra clara del carácter fundante atribuido a la idea de libertad en la filosofía crítica, así como de la suposición sobre la que ésta se asienta, según la cual a dicha idea le corresponde una «realidad». Puesto que además fue este autor uno de los primeros que asignó una posición central en el discurso filosófico a esta idea, se seguirá en el presente trabajo su estela a la hora de abordar de manera panorámica la difícil y amplia cuestión del ser y de la realidad a ella correspondiente y se planteará la problemática asociada a la idea de libertad desde los ámbitos a través de los cuales la reflexión filosófica kantiana se desplegó, tratando de concretar la mencionada cuestión en mayor medida, aun a sabiendas de que tal tarea nunca podrá ser dada por concluida debido a la complejidad y profundidad de la temática de la libertad.

El tratamiento de la libertad en el marco de la filosofía kantiana que se emprende en el presente trabajo parte de la indicación que nuestro autor hace acerca de cuál es la misión última asignada a la Filosofía. Según Kant expone en su *Lógica* y en el Canon de la *KrV*, la reflexión filosófica pretende en último término dar respuesta a la pregunta «¿qué es el hombre?» (*was ist der Mensch?*), considerando que para el cumplimiento de tal tarea es preciso a su vez responder de manera convincente tres preguntas

²⁵ «Ahora bien, tal es efectivamente el caso de la metafísica cuando la crítica de la razón presta cuidadosamente atención a todos sus pasos y examina a dónde, en definitiva, la llevan. Hay dos ejes sobre los que gira: *en primer lugar*, la doctrina de la idealidad del espacio y el tiempo, que por lo que hace a los Principios teóricos se limita a apuntar a lo suprasensible como a algo para nosotros incognoscible, mientras que en su camino a esa meta, en el cual tiene que ver con el conocimiento a priori de los sentidos, es dogmático-teórica; *en segundo lugar*, la doctrina de la realidad del concepto de libertad como concepto de algo suprasensible [pero] cognoscible; en este caso, empero la metafísica es sólo dogmático-práctica. Ambos ejes están como hincados en el pilar del concepto racional de lo incondicionado en la totalidad de todas las condiciones subordinadas entre sí, allí donde debe eliminarse la apariencia provocada por una antinomia de la razón pura, debida a la confusión de los fenómenos con las cosas en sí mismas, y que en esta dialéctica misma contiene una guía para la transición de lo sensible a lo suprasensible». Kant, I., *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, Editorial Tecnos, Madrid, 1987, apartado «Sobre el Tema del concurso para el año 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff? Segundo manuscrito. Apéndice para una visión de conjunto», p. 311, AA XX 311.

²⁶ «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». Kant, I., *KpV*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1997, apartado «Prólogo», p. 16, AA V 3-4.

fundamentales como son: «¿qué puedo saber?» (*was kann ich wissen?*), «¿qué debo hacer?» (*was soll ich thun?*) y «¿qué me está permitido esperar?» (*was darf ich hoffen?*)²⁷.

La radical distinción establecida en la actividad filosófica misma como consecuencia de las respuestas dadas por nuestro autor a las preguntas acerca de qué se puede saber y qué se debe hacer constituye un rasgo distintivo de su planteamiento en relación con estas cuestiones. Pero como al final es una misma Razón la que para satisfacer sus intereses (*Interessen*) debe solventar cada una de ellas, las consideraciones que hayan de hacerse en relación con una cualquiera de las mismas necesariamente habrán de ser puestas en conexión con las propias de las otras. Por todo ello, la razón humana habrá de ser contemplada como una unidad que se despliega a través de diferentes ámbitos o perspectivas, cada uno de los cuales aparece dotado de una legalidad propia constituyente, pero debiendo todos ellos remitir al sujeto humano mismo como su elemento final de unidad. En particular, la pregunta acerca de qué es lo que se puede saber introduce la reflexión dentro del ámbito de la filosofía teórica, cuya respuesta no deberá considerarse aisladamente respecto de los ámbitos propios de las otras dos cuestiones (filosofía práctica, estética y teleología) sino en conexión con ellas.

El primer ámbito en el que se despliega la filosofía kantiana es el teórico. La cuestión relativa al ser de las cosas en él se desarrolla desde la perspectiva de su conocimiento objetivo. En relación con esta perspectiva, algo será real cuando pueda ser objeto de conocimiento y lo real de una cosa será lo que de ella pueda conocerse. Respecto de la idea de libertad, lo que tratará de dilucidarse en el presente trabajo es si la libertad puede ser un objeto de conocimiento (*Erkenntniß*) o, al menos, si desde la consideración de las cosas en cuanto que son objetos de conocimiento resulta posible derivar algún tipo de realidad que corresponda a esta idea, o bien si esta atribución no puede hacerse, o incluso si ha de negarse que a la libertad le corresponda algún tipo de realidad desde este modo concreto de consideración. La dilucidación de toda esta problemática se llevará a efecto en el presente trabajo tomando como referencias fundamentales la Analítica y la Dialéctica transcendentales de la *KrV* (capítulos 2 y 3).

²⁷ Kant, I., *Lógica. Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*, Editorial Akal, Madrid, 2000, apartado «Introducción», p. 92, AA IX 25.

Kant, I., *KrV*, Editorial Alfaguara, Madrid, 1989, apartado «El Canon de la razón pura», pp. 629-630, A804-806/B832-834.

En la Estética y en la Analítica trascendentales de la *KrV* Kant expone las condiciones que debe cumplir algo para poder ser objeto de conocimiento teórico (*theoretische Erkenntniß*). Estas condiciones consisten en la espacio-temporalidad a través de la cual ese algo debe ser dado a la conciencia por medio de la impresión que deja en los sentidos y la conformidad con las categorías como modos que constituyen el objeto mediante la unificación de esa multiplicidad sensible dada. La conclusión que se obtiene cuando estas condiciones son aplicadas a la idea de libertad con la intención de dilucidar si a tal idea le corresponde o no un objeto de este tipo de conocimiento es que a ella no le corresponde ninguna realidad, es decir, la libertad no podrá ser encontrada nunca en el ámbito de los fenómenos (*Erscheinungen*) como un objeto suyo. De esta manera, queda anulada una de las posibilidades que se presentan para la libertad, consistente en su consideración como un objeto del conocimiento teórico (capítulo 2).

Ante la imposibilidad de que la libertad constituya un objeto del conocimiento teórico, se plantea la necesidad de examinar si es posible atribuirle un estatuto de realidad desde su consideración como un modo de causación. Al respecto, debe tenerse en cuenta que nuestro autor establece que la categoría de causalidad natural da cuenta en el ámbito del fenómeno del modo como se produce la concatenación temporal sucesiva de lo que ocurre en el mundo, por lo que la temática acerca de la realidad de la libertad en primera instancia habrá de ser puesta en conexión con la del alcance que Kant confiere en este ámbito a la categoría de causalidad natural. Lo que aquí se encuentra es que nuestro autor concede carácter exclusivo a la categoría de causalidad natural en el ámbito del fenómeno, de manera que la libertad necesariamente también queda excluida de él, ya que admitir que un modo de causación libre pudiese operar en este ámbito supondría aceptar que pudiesen darse fenómenos que no estuviesen causados por otros fenómenos, rompiendo de esta manera la legalidad propia del ámbito y la unidad de la experiencia objetiva. Este carácter exclusivo concedido por Kant a la categoría de causalidad natural en el ámbito del fenómeno concuerda con la consideración de índole determinista que el pensamiento científico atribuye a la naturaleza, de acuerdo con la cual todo lo que suceda en ella ha de ser efecto de una causa de índole natural. Como tratará de exponerse en el presente trabajo, esta exclusividad resulta válida incluso en el caso de la aparentemente «anómala» moderna Física cuántica (capítulo 2).

Podría parecer por ello que dentro de la esfera teórica de consideración del ser de las cosas habría de quedar eliminada cualquier referencia que se hiciese en relación

con la libertad, pero las contradicciones en las que se ve envuelta la razón cuando pretende dar el paso a la totalidad y a lo incondicionado, que nuestro autor explicita en su exposición de las Antinomias de la razón pura de la Dialéctica trascendental de la *KrV*, revelan que no resulta lícito extender el presupuesto determinista de índole científico a la totalidad de los modos desde los que es posible abordar la realidad, pues mediante una cadena de fenómenos donde cada uno de ellos es causado por otro no se llega en ningún caso a una totalidad cerrada ni a un elemento incondicionado, por lo que no resulta lícito ni proceder afirmando la realidad de la libertad ni hacerlo negándola. No obstante, esta imposibilidad de totalizar la realidad bajo presupuestos deterministas introduce la posibilidad de concebir un nuevo modo de realidad para ella. Pero ésta no será una realidad constatada en el ámbito del fenómeno, sino que tendrá que remitir a otro alternativo a él desde el que seguir considerando el ser de las cosas, tal como es el ámbito de la realidad en sí. El concepto que Kant introduce en la Tercera Antinomia de la Dialéctica trascendental de la *KrV* para la libertad asignada a este ámbito es el de libertad trascendental (*transscendentale Freiheit*), concibiendo bajo tal concepto la absoluta espontaneidad a la hora de iniciar una serie de eventos (fenómenos) en el mundo (capítulo 3).

Hasta este momento lo más que ha podido establecerse respecto de la cuestión de la realidad de la libertad es la defensa de su posibilidad (lógica), siempre que ella quede referida exclusivamente al ámbito de la realidad en sí. Pero, puesto que la realidad correspondiente a este ámbito de momento al menos sólo puede mantenerse de manera hipotética, sigue en pie la duda de si esta libertad establecida como posible dentro del ámbito de la realidad en sí no será nada más que una «ilusión» o una simple idealidad. Tal atribución parece que quedaría corroborada en el caso de que se objetase que los efectos en el ámbito del fenómeno de la libertad trascendental de ningún modo pudiesen ser atribuidos como tales fenómenos a ella misma, ya que en tal caso podría uno preguntarse qué clase de realidad es la que correspondería a esa libertad cuya huella no deja sentirse empíricamente de manera alguna.

Respecto de las relaciones que pueden mantenerse entre la tesis de índole determinista, defensora del carácter exclusivo de la causalidad natural a la hora de dar lugar a los eventos del mundo, y la que defiende la realidad de la libertad en la originación de algunos de ellos, se dispone en el debate filosófico de dos posicionamientos básicos. El posicionamiento de índole compatibilista mantiene la

posibilidad de defender de manera concurrente la causalidad natural como causalidad operante en el ámbito empírico y la realidad de la actuación libre del hombre. Por el contrario, la posición incompatibilista sostiene que causalidad natural y libertad constituyen planteamientos ontológicamente contradictorios en relación con la atribución de un efecto en el mundo, de manera que, o bien se mantiene la realidad de la causalidad natural, y entonces toda afirmación de la realidad de la práctica libre es una ilusión, o bien se sostiene la realidad de la libertad, en cuyo caso el alcance universal de la causalidad natural a la hora de dar lugar a los eventos del mundo es el que resulta negado. Esta segunda posibilidad corresponde al libertarianismo, para el que la práctica de la libertad constituye una actividad que supone la suspensión momentánea de la vigencia de las leyes físicas en el ámbito de la naturaleza.

En el presente trabajo se sostiene que la distinción kantiana entre aquellos sucesos «que se originan» (*erfolgen*) a partir de sus condiciones naturales fenoménicas y aquellos otros que simplemente «resultan» (*folgen*) de las mismas posibilita racionalmente conjeturar desde el ámbito mismo del fenómeno qué efectos son debidos exclusivamente a la acción de la causalidad natural (los primeros) y cuáles son resultado también de la intervención de una voluntad libre que ha actuado causalmente (los segundos), sin para ello tener que recurrir a suscribir la tesis libertarianista, de acuerdo con la cual la práctica de la libertad ha de suponer necesariamente una suspensión de la vigencia de las leyes naturales en el ámbito del fenómeno, debido a la ruptura del encadenamiento por causalidad natural de los eventos del mundo que ella supuestamente traería consigo (capítulo 3).

La cuestión que se plantea entonces es la de determinar cuál es el rango de verdad, o lo que es lo mismo, el ámbito de aplicación y validez correspondiente a la causalidad natural y al presupuesto determinista bajo el que se aplica. La conclusión a la que se ha llegado en la presente investigación es que la causalidad natural constituye el modo según el cual se procede a la hora de explicar lo que en el ámbito del fenómeno ocurre y que el determinismo es el presupuesto conforme al que ha de obrarse cuando pretendan darse explicaciones científicas. Por ello que no resulte lícito interpretar el determinismo como un carácter que pudiera ser aplicable a toda la realidad y a todos los modos en los que ella admite ser considerada, o a todo tipo de realidad que racionalmente pudiera ser concebido, sino que más bien haya de serlo como un rasgo de

la objetividad teórica y del modo de ser de los objetos en ella involucrados (capítulos 2 y 3).

El segundo ámbito de despliegue de la filosofía kantiana es el práctico. El ser de las cosas en él es abordado desde una perspectiva que considera dichas cosas como sujetos que actúan y que como consecuencia de ello exhiben un comportamiento. La realidad correspondiente a la idea de libertad en este caso ya no podrá ser sólo una realidad objetiva, según la cual lo que se trata de ver es si los sujetos que actúan son o no libres, desarrollándose esta investigación desde una instancia exterior a ellos mismos, sino que, examinando la acción desde su interior, se indagará si el pensamiento de la realidad de la libertad puede de alguna manera influir o configurar la acción en algún sentido específico. Si así fuese, podría sostenerse con algún fundamento que a la idea de libertad le corresponde una realidad, pero esta realidad ya no será tanto una índole «objetiva» como «subjetiva». Este peculiar carácter de realidad atribuible a la idea de libertad en este caso le vendría conferido por la relación que se estableciese entre ella y el sujeto que la tomase como elemento determinante de su comportamiento, de manera que la realidad de la libertad sería en esta situación consecuencia de la acción real y consciente de sí que protagoniza un sujeto (capítulo 4).

En la Dialéctica trascendental de la *KrV* Kant se refirió a la libertad bajo el concepto de libertad trascendental. Éste es un concepto de aplicación cosmológica que en lo que atañe al comportamiento individual considera que sólo se es libre en el caso de que se sea capaz de iniciar una serie de sucesos (fenómenos) en el mundo con independencia del estado físico-psíquico en que uno se encuentre. Pero en el Canon de la *KrV* nuestro autor parece dar marcha atrás en cuanto a la radicalidad desde la que aborda la problemática de la libertad, manejando un concepto alternativo suyo como es el de libertad práctica (*praktische Freiheit*), conforme con el cual se podría ser libre sin que se tuviese por ello que ser libre «trascendentalmente», sino bastando tan sólo con serlo «comparativamente», lo que supondría suscribir un concepto relativo de libertad y no uno absoluto. La aparente contradicción existente entre la libertad trascendental de la Dialéctica trascendental y la libertad práctica del Canon de la *KrV* ha sido objeto de numerosas consideraciones. Algunos han defendido que efectivamente se asiste a una contradicción manifiesta entre lo sostenido en una y otra parte de la *KrV*, siendo ella debida a la mezcla ilegítima de fragmentos correspondientes a una supuesta fase precrítica kantiana (los del Canon) con otros pertenecientes a una plenamente crítica

(los de la Dialéctica trascendental), de lo cual podría resultar la derogación de la relevancia del Canon dentro del conjunto de la obra kantiana, pues lo equipararía con unas posiciones que se consideran ya superadas por su producción crítica (capítulo 4).

El motivo de esta aparente contradicción tiene su origen en la declaración kantiana del Canon según la cual la libertad (práctica) puede ser probada (*bewiesen*) por la experiencia (*Erfahrung*), de manera que parece que la libertad podría ser un objeto de la experiencia, cuando precisamente lo que fue defendido con anterioridad en la solución dada en la Dialéctica trascendental a la tercera de las Antinomias es que la libertad como tal no puede darse como fenómeno, pues las relaciones que se establecen dentro de este ámbito no admiten otro modo de causalidad que no sea la causalidad natural (determinismo causal). Esta contradicción desaparece si se atiende a que los objetivos que se persiguen en la Dialéctica trascendental y en el Canon son distintos, y que por tanto lo han de ser también las perspectivas desde las que es abordada la libertad en una y en otra parte de esta primera *Crítica*. Así, en la Dialéctica trascendental, el objetivo que guiaría la investigación sería el de mostrar que efectivamente se puede ser libre, lo que necesariamente ha de desembocar en la consideración relativa a la posibilidad de ser independiente respecto de cualquier condicionamiento de carácter natural, ya que sólo así podrá iniciarse una serie causal de fenómenos. Por el contrario, en el Canon, lo que se buscaría sería aclarar de qué manera se debe obrar, para lo cual no haría falta entrar a considerar si se es o no libre transcendentamente, ni en qué medida se es o se deja de serlo, sino que bastaría con proceder bajo la suposición de que efectivamente se es libre, por lo que en el ámbito del fenómeno necesariamente habrían de poderse encontrar los efectos de esa libertad supuesta bajo la que se actúa. De ello se deduce que, ya por la mera suposición de que se es libre, podría afirmarse la realidad de la libertad, aunque en este caso se tratase exclusivamente de una realidad subjetiva y no de la realidad objetiva cuya posibilidad o no de prueba constituye el objetivo principal que pretende ser dilucidado en el presente trabajo (capítulo 4).

La realidad de la libertad ha quedado puesta en duda al menos en primera instancia por la existencia de una causalidad de índole natural que somete a su normatividad la sucesión de eventos en la naturaleza. Aún sin haberse llegado a constatar el carácter real que la libertad tiene o habría de tener, puede plantearse la cuestión de si su ejercicio por parte de un sujeto podrá hacerse en ausencia de toda

norma, ya que podría pensarse que, así como unida a la causalidad natural se encuentra la existencia de una normatividad, la práctica de la libertad habría de caracterizarse precisamente por la carencia de normatividad alguna. Esta manera de concebir el ejercicio de la libertad se corresponde con un cierto concepto romántico suyo. El problema con el que se encuentra este modo de comprender la práctica libre estriba en que la falta de normatividad imposibilitaría que la libertad misma pudiese ser la guía efectiva del comportamiento humano, de manera que ella terminaría por ser absolutamente irrelevante para el hombre, o incluso la posesión de su idea podría llegarle a resultar destructiva y contraproducente. Por este motivo, si la libertad ha de ejercer algún papel decisivo a la hora de dirigir el comportamiento, habrá de tener necesariamente una concreción normativa. Pero si la norma dijese al hombre qué objeto es el que debe tratar de hacer realidad con su acción, entonces se tendría que la norma misma se encontraría determinada por ese objeto, haciendo que la voluntad no fuese libre. De aquí concluye Kant en los dos primeros capítulos de la *Fundamentación* y en la Analítica de la *KpV* que la norma o ley moral (*moralisches Gesetz*) que habrá de seguir una voluntad para que pueda ser calificada como libre no podrá prescribir objeto concreto alguno a hacer realidad en el mundo como consecuencia de la acción (materia), sino que tendrá que limitarse exclusivamente a indicar el modo como habrán de ser queridos esos objetos cuya realidad se pretende. De esta manera, ocurrirá que la ley moral poseerá un carácter formal (capítulo 5).

Por otra parte, en relación con la normatividad que debe guiar el comportamiento libre, debe tenerse también en cuenta que el hombre no es un ser racional puro, sino uno sensiblemente afectado. Esta condición dual suya hace que el modo según la cual haya de ser seguida la ley moral por él tenga que ser el de un imperativo (*Imperativ*). Pero no podrá tratarse de un imperativo hipotético (*hypothetischer Imperativ*), pues el cumplimiento concreto de cada uno de ellos se encuentra subordinado a la coincidencia (contingente) de los fines que cada individuo se plantee en un momento determinado y al objeto concreto que previsiblemente pueda resultar de la acción orientada a su realización, sino que habrá de consistir en un imperativo categórico (*kategorischer Imperativ*), que requiera al hombre de manera ineludible (necesaria, obligatoria) al cumplimiento de su tarea moral en todas las ocasiones de su existencia (capítulo 5).

La *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* constituye la primera gran ocasión en que Kant aborda de manera temática la cuestión acerca de qué se debe hacer. En sus dos primeras partes busca la fórmula que la ley moral habría de tener para un ser racional finito como es el hombre procediendo de manera hipotética, es decir, suponiendo que la moralidad es una realidad, llegando a las tres conocidas formulaciones del imperativo categórico. Pero, cuando en la tercera parte de esta obra pretende pasar a fundamentar la realidad de esa moralidad presupuesta, se encuentra con que no basta para ello con la mera suposición de la libertad (realidad subjetiva de la libertad), sino que es preciso probar que la libertad es real (realidad objetiva). Ahora bien, como en ese preciso momento no dispone de elementos suficientes que den cumplida cuenta de la realidad precisada para esa libertad pretendida, la obra concluye dejando en el aire la fundamentación de la realidad objetiva de la libertad. De esta manera, ocurre que esta primera obra kantiana de temática específicamente práctica no supone un avance significativo dentro de la tarea de investigación acerca de la realidad de la idea de libertad que nos hemos propuesto en la presente investigación, aunque sí contribuya a su esclarecimiento, fundamentalmente por la formulación del imperativo categórico llevada a cabo en ella y por haber puesto en la propia libertad como momento esencial de la autonomía el motivo impulsor de la acción moral: hacer el deber por el deber mismo, o lo que resulta equivalente: ser libre por la misma libertad (capítulo 6).

En el Canon de la *KrV* y en la *Fundamentación* los conceptos de libertad manejados no eran conceptos suficientemente «fuertes». Ello se debía a que en ambos casos ellos no se encontraban arraigados en el carácter real (objetivo) de la libertad, sino exclusivamente en su suposición. Esta suposición de la realidad de la libertad era aceptada no obstante, pues la intención que guiaba su consideración era la de tratar de dilucidar con su ayuda cual habría de ser el modo como tendría que guiarse el ser humano para que su comportamiento admitiese ser calificado de «moral». En la *KpV* nuestro autor dará un paso más en lo relativo a la cuestión de la realidad de la libertad, procediendo tanto a fijar un concepto «fuerte» suyo, equiparable al de la libertad transcendental de la Dialéctica transcendental de la *KrV*, como a probar la realidad (objetiva) del mismo. Ambas tareas son llevadas a efecto por medio de la apelación al *Faktum der Vernunft*, consistente en la conciencia (*Bewußtsein*), más allá de la cual no puede irse en el orden de la fundamentación, de que la moralidad es una exigencia

(realidad objetiva) que sólo es posible bajo el supuesto de una libertad que busca su plena realización. La concepción kantiana de la libertad adquiere así su concreción y relación definitiva respecto de la moralidad, según la cual la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad, mientras que la libertad constituye su *ratio essendi* (capítulo 7).

En la Introducción de la *Metafísica de las costumbres* Kant distingue dentro de la completa facultad volitiva humana entre la *Wille* (voluntad) y la *Willkür* (arbitrio o albedrío), atribuyendo a la primera la función legislativa, mientras que a la segunda le asigna la ejecutiva. De esta manera, ocurre que es la *Wille* quien proporciona la ley moral a la *Willkür*, pero es esta última quien elabora la máxima concreta de la actuación (capítulo 8).

La cuestión que entonces se plantea es cuál de estas dos facultades es la que es realmente libre. Con objeto de dar respuesta a esta pregunta, en el presente trabajo se consideran dos momentos posibles a la hora de tratar acerca de la libertad. Un primer momento corresponde a una cierta libertad potencial todavía no realizada. En él sería la *Wille* la que es libre, pues sólo desde su libertad se entiende que pueda haber algo (la ley moral) que se le presente al hombre al margen del influjo procedente de sus inclinaciones sensibles. Pero hay un segundo momento a tener en cuenta, que es aquél en el que la libertad originaria puede realizarse tanto en el sentido de la ley moral como en su contra, siendo ahora exclusivamente a la *Willkür* a quien podría atribuírsele la condición de libre, pues es a ella a quien le compete la posibilidad de aceptar o rechazar el ofrecimiento que la *Wille* le hace (capítulo 8).

En la *Religión dentro de los límites de la mera razón* Kant aborda la problemática en torno al carácter, origen y causa del mal (*das Böse*). Para ello, lleva a cabo un análisis de lo que ocurre cuando se obra mal, llegando a la conclusión de que el mal comportamiento consiste en la subordinación del motivo moral del cumplimiento de la ley moral a los motivos de índole no moral derivados de la aspiración a la felicidad (*Glückseligkeit*). De acuerdo con esta conclusión, el mal moral no sería en último término imputable a la naturaleza sensible del ser humano, sino a su propia libertad, que decidiría anteponer las demandas procedentes de su sensibilidad a los requerimientos que se hace a sí misma en orden a la realización plena de su condición libre (capítulo 9).

La distinción kantiana entre la *Wille* y la *Willkür* obtenida a partir del análisis de la conducta humana en conjunción con el análisis kantiano acerca del mal moral posibilita la consideración de una doble dimensión desde la que legitimar la atribución al hombre de su condición de ser libre. En primer lugar, el hombre es libre porque dispone de la capacidad de sobreponerse a su condición sensible (concepto negativo de libertad), dando así lugar a nuevos ámbitos de realidad (concepto positivo). En segundo lugar, el ser humano es libre debido a que posee la capacidad de elegir si su comportamiento se hace realidad conforme a estos nuevos ámbitos inaugurados o en su contra. Así, puesto que la libertad humana puede realizarse tanto en conformidad con su modo de ser (bien moral: *das Gute*) como negándose a sí misma (mal moral: *das Böse*), constituyendo en última instancia esta negación también una consecuencia de esa misma libertad humana, es el hombre mismo quien en último término es el responsable definitivo del buen o del mal uso de su libertad, por lo que puede afirmarse que ella es una libertad «radical» que le configura desde la esencia más íntima de su ser (capítulo 9).

La condición del ser humano como ser racional sensiblemente afectado plantea la moralidad como una tarea que nunca llegará a completarse, marcando sus diversos niveles de realización los diferentes grados de virtud (*Tugend*) que es posible alcanzar, expuestos por Kant en la *Religión*. Pero como el cumplimiento del deber moral (*das Sollen*) siempre resultará incompleto, la realización plena de la virtud presenta la forma de ideal de santidad (*Heiligkeit*) al que toda persona se encuentra requerida, aun a sabiendas de que nunca podrá alcanzar a consumarlo de manera plena. La realización de la libertad por parte del ser humano toma así la forma de un ideal que ha de regir como objetivo final al que han de dirigirse sus esfuerzos morales («libertad como tarea») (capítulo 10).

La libertad presenta por tanto la forma de una tarea a cuya realización todo ser humano se encuentra racionalmente requerido de manera incondicional. Ahora bien, de acuerdo con el planteamiento crítico kantiano, el hombre no podría encontrarse llamado a la realización de una tarea de índole moral si no contase con elementos racionales suficientes que le permitan albergar una fundada confianza de que ésta podrá llegar a culminarse o, al menos, que fundamenten convenientemente que la intención que mueve a su cumplimiento no se encontrará continuamente amenazada por el fracaso. Esta esperanza en la realizabilidad de la libertad es recogida por Kant en la Dialéctica de la

KpV al plantear la libertad como uno de los postulados (*Postulate*) de la razón práctica, siendo los otros la inmortalidad del alma (*die Unsterblichkeit der Seele*) y la existencia de Dios (*das Dasein Gottes*).

Los postulados de la razón práctica de la Dialéctica de la *KpV* suponen el tránsito desde las cuestiones relativas a qué puede saberse y qué debe hacerse (primera y segunda preguntas que Kant se planteaba como cuestiones a resolver por medio de la filosofía) a las relacionadas con qué es lo cabe esperar (tercera pregunta). De esta manera, el discurso kantiano se introduce en el ámbito de la esperanza (*Hoffnung*), articulándose en torno a los interrogantes básicos de carácter escatológico planteados por la tradición filosófica: ¿es inmortal el alma humana?, ¿existe Dios? Lo distintivo del planteamiento kantiano consiste en que la respuesta buscada no será proporcionada por la razón teórica, pues ha quedado probada en la Dialéctica transcendental de la *KrV* la incapacidad de ésta para demostrar la inmortalidad del alma (en los Paralogismos) y la existencia de Dios (en El Ideal de la razón pura), sino que sólo podrá ser otorgada por la razón práctica, configurando las tesis en relación con la inmortalidad del alma humana y la existencia de Dios como garantes necesarios de la realización plena de la moralidad y de sus requerimientos. Esto supone que, aunque la problemática de carácter escatológico se presente como un rasgo propio del ámbito del ser, sea desde la perspectiva propia que introduce el deber ser donde obtenga su solución definitiva en el marco de la filosofía crítica kantiana (capítulo 10).

Al planteamiento kantiano se le cuestiona con frecuencia la necesidad de tener que recurrir a estos dos objetos (inmortalidad del alma y Dios) como supuestos necesarios para dar cuenta del comportamiento moral. Puede objetarse que, puesto que la Analítica de la *KpV* ha dejado claro que el respeto (*Achtung*) a la ley moral constituye el motivo único del que puede derivarse el comportamiento moral, resultaría completamente redundante la introducción de nuevos elementos para tratar de dar cuenta suya. Y, si así se hiciese, estaría cometiéndose el mismo error que en el Canon de la *KrV*, donde las promesas de la vida futura y de la felicidad eran admitidas como alicientes (incentivos) para el comportamiento moral, lo que podría considerarse que desvirtuaría el ámbito mismo de la moralidad, ya que supondría la introducción de unos elementos que los críticos estiman como no morales dentro de un ámbito de discurso considerado legítimamente como autónomo. Pero, en descargo de la posición textual kantiana, debe indicarse que el papel que la inmortalidad del alma y la existencia de

Dios juegan en la *KpV* es distinto del que jugaron la promesa de la vida futura y de la felicidad en la *KrV*, pues el nivel en el que participan en la determinación moral del modo de obrar no es el mismo, debido al diferente grado de fundamentación que alcanza la moralidad en una y otra obra. De esta manera, puesto que la moralidad todavía no ha sido suficientemente fundamentada desde el punto de vista crítico en la primera *Crítica*, como consecuencia del carácter todavía hipotético que presenta la idea de la libertad humana, estos dos elementos admiten entrar en la determinación misma de la voluntad como «alicientes» («incentivos» o «resortes»: *Triebfedern*, como los denomina Kant) para el comportamiento moral y determinantes últimos suyos. Por el contrario, debido a la fundamentación de la moralidad a partir de la realidad probada de la libertad (realidad objetiva de la libertad) que se hace en la *KpV*, ellos intervienen ciertamente en la configuración de la acción, pero no lo hacen en la determinación primera de la voluntad, sino, pudiéramos decir, en la «corroboración» del sentido hacia el que ha de dirigirse esa voluntad ya determinada de antemano moralmente. Esta restricción en el alcance del influjo de las ideas de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios en el momento de conformar el sentido de la acción ha sido posible precisamente por haberse constatado en esta segunda *Crítica* desde un punto de vista práctico la realidad del carácter esencialmente (radicalmente) libre del ser humano, capacitando a todo hombre para disponer correctamente (moralmente) de su libertad (capítulo 10).

Otra cuestión diferente es la del contenido que quepa dar a estos dos postulados y si Kant acertó o no a la hora de fijar los objetos a los que se referían. El sentido literal que nuestro autor concede al postulado de la inmortalidad del alma es el de una duración transtemporal de carácter indefinido que permitiría la realización del ideal de santidad individual al que antes se ha apuntado, mientras que Dios juega el papel de elemento que haría converger y garantizaría la felicidad acorde con la práctica de la virtud, tanto en esta vida como en la futura antes aludida al proceder a la defensa de la inmortalidad del alma. Pero, aparte de estos dos contenidos, que exclusivamente atañen a la existencia individual, también es posible entender la figura divina misma como ideal moral de justicia, de modo que la defensa de la existencia (realidad) divina signifique la posibilidad de realización de tal ideal. En el fundamento de su posibilidad de realización se encontraría precisamente nuestra condición de seres libres, constituyendo la inmortalidad del alma la condición «*a priori*» que garantizaría que él

se hará realidad en cualquier caso y no quedará sin más como una mera ficción (capítulo 10).

Las cuestiones acerca de lo que cabe esperar no se agotan en el plano de lo escatológico, sino que cabe hablar también de que el modo moral de realización de la libertad en el mundo (bien moral) introduce unos fines que el hombre moral (efectivamente libre) necesariamente ha de cumplir y que contribuyen a configurar la marcha del mundo en un determinado sentido y no en otro. Kant se refiere a ellos en la Doctrina de la virtud de la *Metafísica*, indicando que ellos consisten en la búsqueda de la perfección propia (*eigene Vollkommenheit*) y el fomento de la felicidad ajena (*fremde Glückseligkeit*). Ya el mero planteamiento precisamente de estos fines y no otros ha de ser interpretado como una consecuencia necesaria e inevitable de la originaria libertad humana, postulada por nuestro autor previamente en la Dialéctica de la *KpV*. En efecto, si el hombre fuese un ser determinado por lo sensible, los fines que cada uno de nosotros pudiéramos proponernos no serían otros que los de la felicidad propia, como ideal a alcanzar que atañe al estado psicofísico propio de cada uno, y la perfección de los demás, en la medida en que ella nos resultase útil como medio para el favorecimiento de nuestra propia felicidad particular, tal y como ocurriría en una sociedad de servicios «perfecta» donde los hombres resultasen ser mutuamente útiles como medios para el logro de sus respectivas felicidades y satisfacciones particulares. Pero constituye precisamente la «radical» condición libre del ser humano, entendiendo por tal su falta de determinación por lo sensible (concepto negativo de libertad), el elemento esencial posibilitante de que todo hombre sea capaz de plantearse unos fines alternativos a los que le movería su condición sensible (concepto positivo), resultando encontrarse asimismo interpelado a su realización incondicional («libertad como tarea») (capítulo 10).

Aunque el planteamiento acerca de la realidad de la libertad en el marco de la filosofía kantiana desarrollado en el presente trabajo sea llevado a cabo en diálogo con las objeciones que a la misma plantean las posturas deterministas, no podrá dejarse de lado la problemática que introduce en él la concepción cristiana del hombre como ser creado por Dios de la que Kant mismo también se hizo eco. Haciendo uso de una imagen gráfica, puede decirse que el problema del conflicto entre la idea de libertad y la idea de Dios es el problema del reloj y el relojero. La creación de un reloj por un relojero supone que ese reloj sea ciertamente capaz de funcionar de manera autónoma,

pero, puesto que el modo como lo hace se encuentra subordinado a la configuración que el relojero ha hecho de la materia empleada para su construcción, la autonomía (libertad) aparentemente observada del reloj no es «absoluta» sino «relativa», ya que depende en última instancia de ese acto concreto de creación ejecutado por el relojero (capítulo 13).

La solución kantiana a esta problemática en la *Religión* va a consistir en referir el acto de creación divina al ámbito nouménico y no al fenoménico. De esta manera, piensa nuestro autor, queda preservada la espiritualidad divina, al no hacerse necesaria la intervención divina en un ámbito, como es el del fenómeno, en el cual rigen con exclusividad las leyes naturales y las formas a priori espaciotemporales de la sensibilidad, propias del ser humano y ajenas en todo caso a Dios. Pero esta solución plantea el problema de que entonces son referidas a un mismo ámbito (el de la realidad en sí) dos actividades, como son la de la libertad y la de la creación divina, que resultan ser mutuamente contradictorias, pues una de ellas es finita (la de la libertad) mientras que la otra se distingue por su falta de limitación (la divina, ya que es la propia de un Dios caracterizado en su definición precisamente por su omnipotencia). Kant mismo termina reconociendo en esta obra suya de temática específicamente religiosa, aunque siempre enmarcada dentro de la prioridad concedida en su filosofía a la problemática práctica, las dificultades que presenta su solución, pero estima que es la única plausible, pues las demás soluciones que él hipotéticamente se plantea como posibles resultan ser incluso menos comprensibles (capítulo 13).

Una alternativa considerada en el presente trabajo al modo kantiano de solventar este conflicto podría consistir, en la línea de lo que nuestro autor defiende en la *KU*²⁸ en su intento por dar cuenta del modo como se origina la vida en cada individuo concreto, en la defensa de un acto de creación puntual por parte divina en el ámbito del fenómeno consistente en la creación de la materia y en la causación inicial en el Universo. Bajo tal supuesto, a partir del momento de la creación del Universo se asistiría exclusivamente en él a una sucesión de configuraciones de la materia originaria conforme a las leyes naturales. De esta manera, ocurriría que el conflicto con la omnipotencia divina quedaría limitado al antes referido enfrentamiento entre el supuesto carácter determinista de ese mundo derivado de la voluntad divina y la pretendida defensa de la

²⁸ Kant, I., *KU*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1991, apartado «Metodología del juicio teleológico» § 81, p. 409, AA V 424.

realidad cosmológica de la libertad, sin tenerse que hacer necesariamente referencia por ello a la conflictividad existente dentro de cada persona entre su condición de ser libre y la de ser creado por Dios (capítulo 13).

El carácter incondicionado concedido por Kant a la ley moral plantea también la cuestión de su posible incoherencia con el modo divino de proceder cuando éste es caracterizado precisamente en términos de absoluta incondicionalidad, no resultando tarea fácil al menos en primera instancia la de proceder a la compatibilización de ambas índoles. Esto es así porque, en el caso de que se conceda prioridad a la prescripción de la moralidad, ocurriría que la figura divina quedaría rebajada en su plenitud, pues se llegaría a que Dios mismo habría de obedecer también a la ley moral, haciendo de Él por tanto un ser supeditado a una determinada legalidad. Pero si lo que se hace es conceder a la voluntad divina la preferencia, queda ineludiblemente cuestionada la realidad de la libertad y el carácter necesario de su ley. Una posible línea de solución de esta problemática queda apuntada en el presente trabajo siguiendo el modo de pensar fichteano que procede identificando la ley moral con la esencia divina misma, abriendo así diversos nuevos modos de considerar lo divino ajenos a la tendencia «entitativa» propia de gran parte de la tradición filosófica y religiosa occidental (capítulo 13).

La pregunta acerca de la realidad o no de la libertad ha sido planteada en primera instancia en relación exclusivamente con el ámbito del ser humano en cuanto individuo. Pero el hombre es un ser que tiene como uno de sus rasgos característicos su inclinación a entrar en sociedad con sus semejantes. Así, por ejemplo, Aristóteles hablaba del ser humano como un animal político (*zoom politikón*) tanto en la *Ética Nicomáquea* como en su *Política*²⁹.

Esta tendencia humana a la sociabilidad hace que en el presente trabajo, una vez abordada la cuestión acerca de la realidad de la libertad en su vertiente individual, sea preciso pasar a tratar la de su posible realidad desde el punto de vista comunitario (capítulos 11 y 14).

En el caso del planteamiento de la realidad de la libertad en relación con el hombre considerado en su dimensión de individualidad, la cuestión fundamental a dilucidar era la de si éste es o no un ser libre, resultando insuficiente a la hora de

²⁹ Aristóteles, «Ética Nicomáquea», 1097b, en Aristóteles, *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*, ob. cit., libro I: «Refutación de la idea platónica del Bien», pp. 140-141. Aristóteles, *Política*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, libro I capítulo II, p. 48.

legitimar la atribución de tal índole que el ser humano ciertamente se otorgue a sí mismo tal condición libre (realidad subjetiva de la libertad), pues fácilmente podría ocurrir, como ya antes ha sido apuntado, que lo que él toma como una realidad (su libertad) no se trate en el fondo nada más que de una ficción «inoculada» en él (por medio de la educación, la propaganda, la ideología, etc.) con el objetivo de hacer de él un ser responsable y, en esa misma medida, controlable.

Pero cuando la cuestión acerca de la realidad de la libertad se aborda desde la vertiente comunitaria, junto al planteamiento de la libertad como propiedad que resulta legítimo o no atribuir a una comunidad (libertad política: *politische Freiheit*), deberá tenerse también en cuenta que la sola referencia a su idea como eje que articula la agrupación comunitaria la dota ya de una realidad («realidad subjetiva que se convierte en realidad objetiva»). La cuestión de la realidad de la libertad queda desplazada de esta manera a la de cómo ha de organizarse una sociedad cuando se pretenda que en ella se realice la idea de la libertad, que equivale a su vez a la de cómo debe regirse una sociedad bajo tal idea (capítulo 11).

La resolución de esta problemática es además especialmente relevante respecto de la afirmación o negación de un estatuto de realidad para la libertad individual, pues, como ha sido apuntado en el anterior apartado de esta Introducción, sólo en el marco de una sociedad regida por la idea de libertad es donde podrá cada individuo concreto ejercer plenamente su propia libertad y hacer realidad los fines que desde ella se proponga. Una condición necesaria para el ejercicio de esta libertad individual lo constituye el reconocimiento como ser libre que los demás han de hacer de cada individuo concreto. Este reconocimiento mutuo entre los miembros de una sociedad desempeña en relación con la cuestión de la realidad de la libertad un papel semejante al que llevaba a cabo la apelación a la capacidad de ser comunicado que había de poseer lo tenido de modo particular como verdadero para que pudiese legítimamente pasar a ser aceptado universalmente como tal (capítulo 11).

El problema con el que se encuentra la conformación de la sociedad de acuerdo con la idea de libertad radica en la condición dual del hombre ya anteriormente referida, que hace de él un ser dotado de una disposición para la racionalidad práctica, pero al mismo tiempo sensiblemente condicionado, caracterizándolo de esta manera precisamente como un ser racional finito. Este condicionamiento sensible del ser humano es el causante de que cuando los hombres entran en sociedad constituya la

maximización de su libertad externa con la intención de incrementar así su propio beneficio el interés inmediato (natural, empírico) de cada uno de ellos, aun cuando esta maximización se realice en detrimento de la libertad de los demás. La solución kantiana a esta problemática se aborda principalmente en la Doctrina del derecho de la *Metafísica*, tomando la forma de un requerimiento que se hace al género humano en su totalidad. Este requerimiento consiste en la búsqueda de una conformación de índole legal de la sociedad en la que queden maximizadas las libertades de sus individuos componentes, pero de manera tal que estas libertades suyas maximizadas resulten ser mutuamente compatibles. El modo como Kant plantea esta problemática y su consecuente solución pueden resultar triviales a primera vista, pero es preciso señalar que suponen un doble reconocimiento. En primer lugar, el de que en toda sociedad debe haber una autoridad que posea la capacidad de limitar las libertades externas individuales y, en segundo lugar, el de que las relaciones que se establezcan dentro de cualquier sociedad han de encontrarse reguladas por medio de una legalidad racional y justa (capítulo 11).

La problemática con la que se encuentran los seres humanos en el uso de sus libertades individuales al entrar en sociedad, que es en definitiva la de los conflictos que se dan entre sus respectivas libertades externas, se repite cuando las diversas sociedades se relacionan mutuamente. Esta conflictividad es aun si cabe más grave en este caso, pues da lugar con frecuencia a guerras en las que se compromete la realización de las libertades individuales de un gran número de personas, resultando además que estos conflictos bélicos causan grandes sufrimientos y son origen de muchas penalidades. Nuestro autor aborda la temática relativa a la conflictividad del ser humanos en obras como *La paz perpetua* e *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, consideradas ambas pertenecientes a lo que podría denominarse su «cuarta Crítica». Su solución se encuentra en la línea de la defendida para el caso de las sociedades particulares, requiriendo al ser humano a la constitución y conformación de una sociedad de naciones (*Völkerbund* la denomina Kant) que regule legalmente las relaciones que entre sí establezcan los diversos Estados (capítulo 14).

Como puede observarse, la solución explícita kantiana a la conflictividad potencial introducida por la idea de libertad en la comunidad consiste en la configuración de unidades supraindividuales (Estados) que se encuentren regidas legalmente. Pero parece evidente que el pensamiento filosófico no puede ni debe

quedarse en este tipo de soluciones, sino que ha de dar cabida al ámbito moral resultante de la condición racional y libre del ser humano en su solución (capítulos 11 y 14).

Kant apunta hacia este tipo de solución en varios pasajes de sus obras. En la *Religión* en concreto aboga por la constitución de una «iglesia invisible» (*unsichtbare Kirche*) que realice la idea de «reino de fines» (*Reich der Zwecke*) anticipada en la *Fundamentación* y que complemente moralmente la regulación estrictamente legal de la sociedad. El tránsito desde un tipo de sociedad jurídicamente regida a uno de relaciones mutuas de carácter moral constituye un paso relevante hacia adelante en la condición libre humana, ya que supone un incremento de la racionalidad práctica de los seres humanos que además les habilita de manera creciente para la contención de las influencias egoístas derivadas de su índole natural como seres finitos. (capítulo 11).

La cuestión que entonces se plantea es la de cómo alcanzar la constitución y extensión de este tipo de sociedad moralmente regida. En su opúsculo *¿Qué es la Ilustración?* nuestro autor se distancia de todas aquellas propuestas que cifran la posibilidad de mejora del género humano exclusivamente en un cambio de régimen político y apunta que esta mejora, concebida en el sentido de una mayor racionalidad (ilustración: *Aufklärung*), sólo puede ser consecuencia de un largo proceso educativo dirigido desde arriba (desde los ilustrados hacia el pueblo) que propicie la propia «revolución interior» que cada cual debe llevar a cabo desarrollando de esta forma su disposición hacia la moralidad (realización de la libertad) (capítulos 11, 14 y 16).

La constatación de la condición libre del ser humano plantea asimismo la cuestión de la realizabilidad en el mundo de las intenciones morales (libres) de los hombres. Esta cuestión admite ser abordada desde dos modos de consideración distintos, aunque en el fondo ambos hayan de considerarse como mutuamente complementarios, por cuanto el ejercicio de la libertad posee tanto una dimensión privada como una comunitaria.

El primero se refiere de manera preferente a los hombres tomados en su individualidad, consistiendo en la cuestión de si ellos pueden contar con elementos de carácter cognoscitivo que fundamenten suficientemente su aspiración a concretar en forma de bien moral su libertad (individual). Los postulados de la Dialéctica de la *KpV* concernientes a la libertad y a la inmortalidad del alma anteriormente apuntados constituyen el grado más alto de conocimiento al que es posible llegar en este terreno en

respuesta a la pregunta acerca de qué cabe esperar cuando el comportamiento es moral (libre) (capítulo 10).

El segundo modo de consideración, cuyo tratamiento admite también ser ligado a la pregunta acerca de lo que puede fundadamente esperarse como consecuencia del modo moral de obrar, lo hace en relación con los seres humanos tomados de manera prioritaria en cuanto que son seres que conforman una colectividad, planteando la cuestión desde el punto de vista de lo que la consideración empírica del mundo puede aportar en relación con la realizabilidad en él de los fines que los hombres se plantean como consecuencia de su radical condición libre (capítulo 12). Esta cuestión admite a su vez ser desdoblada dando lugar a dos puntualizaciones diferentes.

La primera hace referencia a la realizabilidad de la libertad dentro del marco de la naturaleza. Kant aborda esta vertiente en las consideraciones que hace en la *KU* acerca de la facultad de juzgar teleológica (capítulo 12).

En la *KrV* se ha considerado la naturaleza desde el modo de la causalidad eficiente. De acuerdo con este modo, la naturaleza evoluciona por efecto de una causalidad de carácter mecanicista, lo que supondría que cada uno de los estados del mundo contendría potencialmente dentro de sí el estado que habría de seguirle. Dejando aparte la manera como pueda producirse esta conexión entre estados, si la naturaleza fuese simplemente una máquina, parece que se carecería de elementos suficientes en el mundo que permitiesen fundamentar racionalmente la realizabilidad de los fines que un ser libre como es el hombre pudiese proponerse hacer realidad en él. Pero esta dificultad quedaría allanada en el caso de que se llegase a la constatación de que el mundo o los seres del mundo presentan una finalidad (*Zweckmäßigkeit*) que pudiera objetivar la finalidad que los hombres libremente se propongan. A la hora de abordar la finalidad en el mundo, nuestro autor llega a dos conclusiones fundamentales al respecto.

En primer lugar, desde la exclusiva perspectiva de su conocimiento teórico no puede asegurarse objetivamente que el mundo en su totalidad presente una finalidad y mucho menos queda asegurado que sea posible apuntar cuál podría ser esa finalidad que podría suponerse para él, por lo que el determinismo de índole finalista o teleológica planteado al comienzo de la Introducción a este trabajo ha de ser rechazado. Pero esta conclusión no excluye que lo que sucede en el Universo mismo admita ser abordado, a efectos de su investigación científica, como si (*als ob*) así fuese. Esta incapacidad de

anticipar teóricamente cual será la marcha del mundo, pero al mismo tiempo dejando abierta la posibilidad de llevar a cabo conjeturas acerca de ella, da lugar a que el Juicio teleológico (*teleologische Urtheilskraft*) no tome la forma de Juicio determinante (*bestimmende Urtheilskraft*), en el que el concepto ya se encuentra dado y únicamente se plantea la cuestión de su aplicación a cada caso concreto, sino la de Juicio reflexionante (*reflectirende Urtheilskraft*), en el que el concepto no está dado, sino que ha de buscarse. De esta manera, no resulta ciertamente posible afirmar categóricamente que el mundo se encuentre configurado de tal forma que la realización de la libertad en él quede favorecida, como resultaría si pudiese afirmarse, por ejemplo, que es obra de un ser omnipotente que hubiese introducido mediante su acto creador una finalidad en el mismo acorde con la finalidad que los hombres se proponen que hiciese posible la realización de la libertad en el mundo. Pero al menos se dispone de elementos de carácter cognoscitivo que permiten confiar que así es, o al menos que la finalidad del mundo no es contraria a la finalidad que el ser humano moral pretende realizar en él, por lo que puede suponerse razonablemente la posibilidad de la realización en el mundo de la libertad humana (capítulo 12).

En segundo lugar, cuando los seres humanos son considerados como individuos que presentan una cierta autonomía en su comportamiento, resultante de su condición de organismos vivos, se dispone de más elementos que permitan fundamentar la postura que afirma que ellos se encuentran dotados de una constitución conforme a la idea de finalidad, por lo que parece que podría concluirse sosteniendo que efectivamente poseen una finalidad que les es propia. Esta fundada suposición de la posesión por su parte de una finalidad propicia finalmente que puedan cumplir el papel de garantías de que la configuración del mundo es compatible con la idea de finalidad y que por ello la esperanza de la realizabilidad en el mundo de los fines de la libertad se encuentre racionalmente justificada. Este carácter de suposición relativa a la adecuación del mundo para los fines de la libertad humana constituye desde el ámbito cognoscitivo lo máximo que respecto de la cuestión de la finalidad en el mundo puede alcanzarse a obtener meramente desde la mera reflexión filosófica trascendental (capítulo 12).

La segunda de estas puntualizaciones hace referencia a la realizabilidad de la libertad en el mundo desde el lado del desarrollo histórico de la humanidad, admitiendo tal realizabilidad a su vez dos perspectivas desde las que ser considerada: la estética y la estrictamente histórica.

En primer lugar, del examen de las relaciones que mantienen entre sí las distintas facultades en el Juicio estético (*ästhetische Urtheilskraft*) se deduce que éste no consiste en un Juicio determinante, sino en uno reflexionante. La actividad de la imaginación (*Einbildungskraft*) en este tipo de juicios es libre, ya que al esquematizar no se encuentra completamente determinada por las categorías del entendimiento (*Verstand*), sino que busca guiándose por el sentimiento estético sus propias formas en un proceso sin fin. Por tanto, la libertad a la que se asiste dentro de los juicios estéticos posibilita la interpretación de la actividad estética como una genuina manifestación de la constitutiva libertad humana (capítulo 15).

El genio (*Genie*), en cuanto él dispone de la capacidad para dar la regla al arte, es así, acorde con el modo de filosofar kantiano que aquí pretende resaltarse (según el cual es el Yo el que da la forma al objeto) del que se harán cargo los románticos, quien de manera mejor puede alcanzar a ejemplificar las potencialidades de la condición humana como la propia de un ser libre, manifestándose ésta por medio de su disposición a la creatividad, tanto en lo que atañe a la dimensión natural de su existencia como en lo que se refiere a la espiritual (capítulo 15).

La manifestación de la libertad que se produce por medio de los juicios estéticos permite también considerar un modo de educación «estético» (*«ästhetische Erziehung»*) la denominará Schiller en una carta enviada a Kant el 1 de marzo de 1795³⁰). Este modo, que resultaría alternativo al estrictamente «moral» (*moralische Erziehung*), ejercitaría al ser humano en el uso de su libertad favoreciendo la promoción de la libertad en el mundo (capítulo 16).

En segundo lugar, cuando Kant dirige la mirada a la historia en varios de sus opúsculos dedicados al tema así como en la Metodología de la *KU* con la intención de rastrear lo que ella nos muestra en relación con la realizabilidad de la libertad en el mundo, pronostica que se producirá un incremento del carácter justo y racional de las legalidades que regirán las sociedades humanas y las acciones de los hombres en ellas. Este incremento es consecuencia de la «insociable sociabilidad» (*ungesellige Geselligkeit*) del ser humano, que hace que éste no pueda desarrollar su existencia de

³⁰ «Besonders wünschte ich, daß Sie die darin vorkommenden Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen, als zu deren Verfasser ich mich gegen Sie bekenne Ihrer Prüfung werth finden möchten. Es sind dies die Fürchte, die das Studium Ihrer Schriften bei mir getragen, und wie sehr würde es mir zur Aufmunterung gereichen, wenn hoffen könnte, daß Sie den geist ihrer Philosophie in dieser Anwendung derselben nicht vermissen». AA XII 8.

otra manera que no sea en sociedad, pero que al mismo tiempo le lleva a desear continuamente su alejamiento de la misma como modo de afirmación de su propia individualidad. Esta doble tendencia antagónica que se da en todo hombre es precisamente la que, ante el espectáculo lamentable de las calamidades y penurias que resultan de la confrontación mutua que mantienen tanto los individuos como las sociedades, mueve (prudentemente) al ser humano a «querer» un todo regido legalmente donde las libertades individuales «salvajes» (*wild*) sean reguladas de modo que resulten compatibles entre sí las libertades de todos y cada uno de los individuos componentes de la sociedad, y de todas y cada una de las sociedades en su conjunto (capítulos 11 y 14).

Nuestro autor no va más allá de pronosticar un incremento de las formas legales justas y racionales en el mundo, pero en el presente trabajo se plantea asimismo la cuestión de si no habrá elementos que permitan aventurar que este perfeccionamiento en el orden de la legalidad irá acompañado asimismo de uno equivalente en el de la moralidad, de manera que como consecuencia de la realización de la libertad externa resulte también un incremento de la libertad interna misma. Aunque Kant indique que no cabe esperar una elevación de la condición moral del hombre en cuanto especie (*Gattung*), estimamos que algunos puntos de su filosofía permiten aventurar que este incremento también se llevará a efecto en lo que respecta a la moralidad. Así, por ejemplo, aquella anotación kantiana que establece la influencia favorecedora que sobre el modo de pensar moral puede ejercer el legaliforme, por cuanto que éste induce a asumir como obligación propia la de procurar que los preceptos que guían el comportamiento de uno mismo posean también validez universal (capítulo 14).

De esta manera, se consideran recorridos todos los modos en que puede ser planteada la problemática de la libertad en la obra kantiana, quedando como objeto de ulteriores investigaciones la tarea de desarrollar la profundización en cada uno de ellos.

La presente investigación constituye un primer paso de un proyecto más amplio consistente en la confrontación del pensamiento nietzscheano con el kantiano. Esta confrontación se tomó como objetivo de un proyecto inicial de tesis doctoral bajo el título «Conocimiento y voluntad: Nietzsche versus Kant». Pero la constatación de la inmensa magnitud de tal empresa hizo que debiese limitarse el ámbito de diálogo mutuo entre ambos pensadores exclusivamente a la temática de la libertad. Y, finalmente, dada todavía la amplitud de la tarea resultante, tuviese que ceñirse la investigación al más

reducido ámbito del análisis de la libertad exclusivamente en la obra kantiana. No obstante, quedan huellas en el presente trabajo de la intención y alcance del proyecto inicial de investigación, por lo que serán frecuentes en él las alusiones a la obra filosófica de Nietzsche así como a su figura humana. Estas alusiones se hacen especialmente útiles si se tiene en cuenta la relevancia del pensamiento nietzscheano en la formación y desarrollo de esa parte considerable de la filosofía contemporánea que niega la realidad de la libertad, e incluso objeta que la práctica filosófica misma deba proceder a partir de la búsqueda de un Incondicionado desde el que obtenga su fundamento y consecuente justificación.

2.- La libertad en el mundo de los fenómenos

En el Canon de la *KrV*³¹ Kant presenta su actividad filosófica como un proceder dirigido en último término por la intención de dar respuesta a las preguntas: ¿qué puedo saber? (*was kann ich wissen?*), ¿qué debo hacer? (*was soll ich thun?*) y ¿qué me está permitido esperar? (*was darf ich hoffen?*). Por otra parte, en su *Lógica*³² recoge estas mismas preguntas, pero añadiendo una cuarta: ¿qué es el hombre? (*was ist der Mensch?*), que vendría a culminar enlazándolas las respuestas proporcionadas a las tres anteriores.

La respuesta a la primera pregunta configura la filosofía como actividad que responde al interés teórico (*theoretische Interesse*) de la razón (*Vernunft*), mientras que la dada a la segunda lo hace como actividad que da cuenta de su interés práctico (*praktische Interesse*).

Un rasgo distintivo de la filosofía kantiana es la autonomía de los modos de discurso relativos a cada uno de estos intereses. Pero como al final tanto un modo de discurso como el otro versan sobre un mismo conjunto de objetos, sólo que abordados desde puntos de vista diferentes, se tiene que esos dos modos de discurso deben ser contemplados como dos perspectivas diferentes desde las que relacionarse con un único conjunto de entidades³³.

La respuesta a la tercera pregunta involucra tanto elementos pertenecientes a la perspectiva teórica de abordar el ser de las cosas como a la práctica de hacerlo, pues lo que cabe esperar depende de lo que se haya hecho (*praxis*), pero, además, puesto que se trata de anticiparlo por medio de su conocimiento, remite de manera necesaria a las consideraciones de orden teórico que se hagan³⁴. De esta manera, es en el ámbito de

³¹ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», p. 630, A804-805/B832-833.

³² Kant, I., *Lógica*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 92, AA IX 25.

³³ Torralba apunta que «nunca se insistirá lo suficiente en que Kant no propone la existencia de dos mundos, sino de dos *legalidades*: la de los principios teóricos y la de los principios prácticos. Cada una de estas clases de principios funda una esfera (*Gebiet*) en la que sus conceptos son legisladores sobre los objetos correspondientes (*KU*, AA V 174-175). Los dos “mundos” o “naturalezas”, a los que con frecuencia se refiere Kant, son más bien dos esferas de una misma realidad». Torralba, J. M., *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, Georg Olms Verlag, Hildesheim (Alemania), 2009, apartado «Reflexión y determinación en la aplicación de la ley moral», p. 206.

³⁴ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», p. 630, A805-806/B833-834.

cuestiones propias que introduce la tercera pregunta donde finalmente convergen los intereses teórico y práctico de la razón.

2.1 ¿Es la libertad un «objeto» de la filosofía teórica?

La autonomía que nuestro autor establece entre los modos de discurso teórico y práctico posibilita un desdoblamiento del concepto de «realidad objetiva», según dicha realidad sea considerada, bien desde la perspectiva del interés teórico de la razón («realidad objetiva teórica»), o bien desde la del práctico («realidad objetiva práctica»). Pero, además, puesto que este interés práctico se concreta tomando la forma de fines que han de ser hechos realidad por la *praxis*, se hace posible hablar de un modo de realidad según el cual, por el mero hecho de que ella se haya configurado desde la suposición de la realidad correspondiente a una idea (en este caso la idea de libertad), ya se estará legitimado a conceder a dicha idea un cierto carácter de realidad («realidad subjetiva»).

La Estética y la Analítica trascendental de la *KrV* son los lugares donde Kant dilucida de manera preferente cuáles son las entidades a las que les corresponde una «realidad objetiva teórica». El modo de hacerlo es uno indirecto, pues el objetivo explícito de estas secciones de la primera *Crítica* es más bien el de la búsqueda de las condiciones que hacen posible el conocimiento teórico. Pero, puesto que puede entenderse que esta investigación desemboca finalmente en la distinción entre lo que, por ser objeto de conocimiento objetivo teórico, posee legítimamente un estatuto de realidad objetiva teórica y lo que, por no poder serlo, no puede aspirar legítimamente a tal posesión, puede concebirse que nuestro autor termina por caracterizar desde la consideración meramente teórica qué es lo objetivamente real y lo que no puede aspirar a tal condición.

La búsqueda kantiana de las condiciones que hacen posible el conocimiento objetivo teórico requiere en primer lugar identificar qué es lo que se considera como tal conocimiento. En el Prólogo de la segunda edición de la *KrV*, nuestro autor pone como paradigmas de conocimiento objetivo teórico la Matemática y la Física (o Ciencia Natural) por medio de la asignación a las mismas del estatuto de ciencias. Aunque Kant sólo menciona a Tales como representante de la primera y a Torricelli y Galileo en

relación con la segunda³⁵, puede suponerse que a lo que está refiriéndose por medio de la alusión genérica que hace a la Matemática y a la Física es a los cuerpos teóricos correspondientes a la Geometría euclidiana y a la Física newtoniana. El modo del que se vale para llevar a cabo su caracterización como ciencias parte de la confrontación entre el carácter seguro y cierto que poseen estas disciplinas, lo que da lugar a que en ellas efectivamente se realicen «progresos» (*Fortschritte*), y el carácter incierto que presenta la Metafísica hasta entonces practicada (dogmática), cuyo rasgo distintivo lo constituye la indeterminación y el continuo oscilar de sus afirmaciones básicas, haciendo que nuestro autor presente así a esta última como «un campo de batalla» (*ein Kampfplatz*) donde ninguna de las partes que contienden (dogmáticos y escépticos) obtiene un triunfo definitivo³⁶.

³⁵ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Prólogo de la segunda edición», pp. 17-18, BX-XIV.

³⁶ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Prólogo de la segunda edición», p. 19, BXIV-XV.

También alude Kant a este conflicto en *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 393, A422-423/B450-451, en *KrV*, ob. cit., apartado «La Disciplina de la razón pura», p. 595, A746-747/B774-775 y en *KrV*, ob. cit., apartado «La Disciplina de la razón pura», p. 598, A751-752/B779-780.

Resulta interesante asimismo la interpretación que nuestro autor hace de la historia de la filosofía en su *Lógica*, especialmente en lo que atañe a la situación presente en su época, contraponiendo el avance que se está produciendo en la «filosofía de la naturaleza», con el estancamiento propio de la «metafísica», que conduce al «indiferentismo» hacia a ella. Ahora bien, sus investigaciones «críticas» en este terreno dejan abierta la posibilidad de poner fin a esta situación, propiciando un renacimiento de la filosofía («En nuestros tiempos está floreciendo la *filosofía de la naturaleza*. Hay grandes nombres entre los investigadores de la naturaleza, como por ejemplo *Newton*. A decir verdad no es posible designar en la actualidad a filósofos modernos como nombres eminentes destinados a permanecer, porque todo marcha por así decir como la corriente. Lo que uno construye lo derriba el otro.

En la filosofía moral no hemos avanzado más que los antiguos. En lo concerniente a la metafísica parece que con la investigación de verdades metafísicas nos hubiésemos quedado perplejos. Se hace gala actualmente de una especie de indiferentismo frente a esta ciencia, ya que parece cosa de honor el hablar despectivamente acerca de las investigaciones metafísicas como si se tratase de meras *sofisterías*. ¡Y sin embargo la metafísica es la auténtica, la verdadera filosofía!

Nuestra época es la época de la *crítica*. Habrá que ver lo que *resultará de los experimentos críticos de nuestro tiempo en relación con la filosofía y en particular con la metafísica*». Kant, I., *Lógica*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 97, AA IX 32-33).

El «fracaso» de la metafísica a la hora de llegar a conocimiento alguno de lo suprasensible también es denunciado en *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* («Esta vuelta atrás, que convertía en nada todo plan ulterior, se fundaba en que todos los intentos de la metafísica se habían *malogrado* enteramente. Pero, ¿en dónde cabría reconocer este malograrse y ese fracaso de los grandes planes de esos intentos? ¿Acaso los había refutado la experiencia? ¡En modo alguno! Pues lo proclamado por la razón como ampliación *a priori* de su conocimiento de los objetos de la experiencia posible -tanto en la matemática como en ontología- son pasos efectivamente progresivos, que con seguridad la hacen ganar terreno. No: estaba en las intenciones y pretensiones de conquista en el campo de lo suprasensible, allí donde se trata de lo que ningún sentido capta: del todo absoluto de la naturaleza así como de Dios, la libertad y la inmortalidad; aquí, y especialmente en estos tres últimos objetos, en los que tiene la razón su interés práctico, toda tentativa de ampliación fracasa; pero lo que nos hace ver tal fracaso no es un conocimiento más profundo de lo suprasensible, una metafísica más alta que nos enseñara tal vez tesis contrarias a esas opiniones, dado que es imposible comparar lo suprasensible con ellas porque trasciende nuestro conocimiento; se trata más bien de que en nuestra razón se hallan Principios que contraponen a toda proposición extensiva acerca de esos objetos otra proposición contraria igual de bien fundada al parecer, con lo que es la razón la que reduce a nada sus propios intentos». Kant, I., *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, ob. cit., apartado «Sobre el Tema del concurso para el año 1791

2.1.1 Nuevas teorías científicas y vigencia de la reflexión trascendental

Las alusiones kantianas indirectas a la Física newtoniana y a la Geometría euclidiana han sido interpretadas a menudo como compromisos que Kant asume implícitamente con ellas que harían depender ineludiblemente el valor de verdad de su filosofía teórica en particular, así como los resultados de su tarea crítica en general, de la verdad o de la vigencia de tales teorías³⁷. De esta forma, con frecuencia se aduce que, puesto que estas teorías han quedado «superadas» en la actualidad por las modernas Física cuántica y relativista y las Geometrías no euclidianas, la filosofía kantiana también lo habría sido y, por tanto, carecería de valor³⁸. Respecto de la temática de la realidad de la libertad de la que aquí nos ocupamos, parece que también podría sostenerse entonces por ello que, ya que el planteamiento kantiano en torno a ella se encuentra íntimamente ligado al carácter fenoménico del mundo natural, en el caso de que su teoría trascendental sobre la objetividad del mundo hubiese decaído, también habría dejado de tener sentido su planteamiento completo acerca de la realidad de la

propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff? Primer manuscrito. Prólogo», p. 13, AA XX 263).

³⁷ «Los juicios sintéticos a priori presupuestos por nuestra mente en un campo determinado no tienen por qué ser evidentes y puede resultar difícil que lo sean. Sólo los descubrimos cuando los buscamos en las zonas o en los rasgos permanentes de nuestro pensamiento. Por supuesto que tal búsqueda puede malograrse. Sucede a veces que lo que consideramos como un logro permanente del pensamiento humano, incapaz de progreso alguno, es tan sólo transitorio. Los presupuestos que se creen permanentes en nuestro pensar sobre un tema en cuestión se mostrarían sólo como algo relativo. Uno puede sentirse inclinado a distinguir las proposiciones sintéticas *a priori* relativas a las absolutas o simplemente a dejar de hablar de las últimas, pero siempre para especificar el ámbito en el que se presuponen.

El mismo Kant no hace esta distinción ya que cree haber descubierto todos los presupuestos sintéticos absolutos de nuestro pensamiento que son, en concreto, los de la aritmética y la geometría euclidiana, los de la física newtoniana y, en cierto sentido, los de la lógica tradicional. Puesto que concibe esos mismos ámbitos del pensamiento como los logros últimos y permanentes de la mente humana, considera, naturalmente, sus presupuestos como absolutos.

Ante los grandes cambios que desde la época de Kant se han producido en todas las ciencias cuyos juicios sintéticos *a priori* él trató de descubrir y examinar, sería difícil encontrarlos con que todos ellos son necesarios a todo pensamiento sobre cuestiones de hecho. Más tarde llamaré la atención sobre algunos que se hayan implicados en la geometría euclidiana, aunque no en toda geometría [Körner, S., *Kant*, ob. cit., apartado «Espacio, tiempo y matemáticas», pp. 37-39], y en la física newtoniana, si bien no en toda física [Körner, S., *Kant*, ob. cit., apartado «El sistema de los principios sintéticos a priori», pp. 90-94]. Körner, S., *Kant*, Alianza Editorial, Madrid, 1977, apartado «El plan de la filosofía crítica», p. 25.

También en la interpretación que hace Buchdahl de la Segunda Analogía de experiencia kantiana, recogida por Allison en «Causality and causal law in Kant: A critique of Michael Friedman», en Allison, H. E., *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge (Reino Unido), 1996, prefacio, p. 81.

³⁸ Castrejón, G., «La idealidad del espacio en Kant y las geometrías no euclidianas», *Revista Filosofía* n° 24, Universidad de Los Andes, Mérida (Venezuela), 2013, p. 9.

Rodríguez, R., «Y adiós Kant... Sobre las nociones de espacio y tiempo en ciencia», <http://www.creces.cl/Contenido?art=193> [Consultado el 8/3/2019].

libertad, convirtiendo su reflexión filosófica al respecto en una «reliquia» del pasado sin utilidad alguna dentro del debate actual en relación con la libertad.

Resulta ineludible por tanto llevar a cabo un análisis de la manera en que podría verse alterado el estatuto de verdad de la filosofía crítica kantiana y la vigencia de sus tesis fundacionales como consecuencia del desarrollo científico experimentado desde el momento en que esta filosofía fue formulada. Para ello, habrá de examinarse, en primer lugar, cuáles son los modos como pueden ser concebidas las relaciones mantenidas entre las diversas teorías científicas desarrolladas a lo largo de la historia y, en segundo lugar, si las nuevas teorías científicas suponen o no una refutación de la filosofía kantiana y/o de su modo de proceder, así como en qué medida lo hacen o podrían hacerlo.

Por lo que se refiere a la primera cuestión (la de los modos como pueden ser concebidas las relaciones mantenidas entre las diversas teorías científicas), es preciso comenzar indicando que las relaciones que podrían establecerse entre las modernas teorías físicas y matemáticas y las antiguas Física newtoniana y Geometría euclidiana en lo que atañe a la cuestión de la verdad o falsedad de estas últimas y la supuesta verdad de las primeras admiten ser desglosadas en tres grandes tipos o modos.

En primer lugar, puede entenderse que las antiguas teorías siguen teniendo validez (son todavía verdaderas) por poder ser derivadas de las modernas cuando el objeto sobre el que se aplican es el mesocosmos.

En segundo lugar, es posible concebir que, puesto que las modernas teorías explican hechos empíricos que no son en absoluto explicables desde las antiguas (por ejemplo, el fenómeno de la difracción) o incluso entran en contradicción con lo que desde estas antiguas teorías podría esperarse (por ejemplo, mientras que según la Física clásica el átomo colapsaría pues los electrones que se mueven alrededor del núcleo emiten energía de manera continua, por lo que su energía terminaría por agotarse y caerían sobre el núcleo, la moderna Física cuántica establece la cuantificación de la energía de dichos electrones, dando lugar a órbitas en las que ellos se mueven de manera estable, de modo que únicamente esta última es capaz de explicar lo que la Física clásica no podía hacer: la estabilidad del átomo), únicamente resultaría factible aplicar a las nuevas teorías la consideración de verdaderas, de manera que las antiguas habrían quedado desacreditadas en el presente como teorías falsas (no verdaderas) o a lo

sumo su pretensión de verdad (considerando en este caso una concepción relativista de aquello en lo que consiste la verdad, según la cuál las condiciones que han de cumplir las teorías para ser verdaderas van variando a lo largo del tiempo en función de los hechos empíricos que se conocen y que han de ser explicados por ellas, de forma que, si han surgido nuevos hechos empíricos que antes resultaban desconocidos, una teoría podría haber sido verdadera pero ya no serlo) sólo podría aceptarse legítimamente desde la convicción de que estas antiguas teorías efectivamente explican de modo satisfactorio el conjunto de hechos empíricos que en la época en que fueron formuladas se valoraban como problemáticos, quedando por ello limitada su validez exclusivamente a tal momento histórico.

En tercer lugar, ya que se considera que los supuestos sobre los que se asientan las modernas teorías entran en contradicción flagrante con los de las antiguas, podríamos decir que no comparten cosmovisión (*Weltanschauung*), carece de sentido hablar de la verdad o falsedad de las teorías científicas, sino que de lo más que podrá hablarse será a lo sumo de la mayor o menor «idoneidad» o «aptitud» de cada teoría para explicar unos u otros hechos, lo cual supondría un desplazamiento del término respecto al cual las teorías son valoradas, que dejaría de ser un criterio veritativo para pasar a ser el del mero valor pragmático de cada teoría en la resolución de los problemas con los que se enfrenta.

Estas tres maneras de relacionar unas teorías con otras dan cuenta de dos modos distintos de interpretar la marcha de la Ciencia. Mientras uno de ellos considera que hay continuidad en ella³⁹, el otro aprecia primordialmente discontinuidad, o incluso ruptura,

³⁹ La clasificación de las teorías científicas que hace Penrose da lugar a tres grandes grupos. El primer grupo se encuentra constituido por las que él denomina como «teorías soberbias». En este grupo se incluyen teorías como la geometría euclídea, la nueva geometría resultante de las teorías de la relatividad de Einstein, la teoría de la estática de Arquímedes, Pappus y Stevin, las ideas acerca de la dinámica de Galileo, la teoría mecánica de Newton y su teoría de la gravitación universal, la teoría electromagnética de Maxwell, las teorías de la relatividad especial y general de Einstein, la mecánica cuántica y la electrodinámica cuántica formulada por Dirac a partir de los trabajos de Jordan, Heisenberg y Pauli. Aparte de la extraordinaria elegancia de todas ellas y de la amplitud de los campos sobre las que se aplican, este autor destaca la excepcional precisión de las mismas en la predicción de nuevos fenómenos y en la explicación de lo que sucede en la naturaleza. El segundo grupo de teorías lo componen las que él califica como «teorías útiles». Dentro de este grupo coloca teorías como el modelo de quarks de Gell-Mann-Zweig, la teoría que combina las fuerzas electromagnéticas con las interacciones débiles debida a Glashow, Salam, Ward y Weinberg y la teoría de *Big Bang* acerca del origen del Universo. Estas teorías también presentan unas aceptables cotas de precisión cuando son aplicadas a la predicción de los fenómenos naturales, pero su grado de precisión es menor que el que tienen las «teorías soberbias». Finalmente presenta un tercer grupo, el de las «tentativas», como las teorías de Kaluza-Klein, la de la supersimetría o supergravidad o la teoría de cuerdas o supercuerdas, caracterizadas de manera común por no poseer ningún soporte experimental significativo, por lo que, aunque algunas ciertamente puedan resultar ser semillas de un ulterior avance en el ámbito del conocimiento científico, otras, por el contrario,

entre las diversas teorías que se suceden, bien porque considera que la verdad de las nuevas relega a las antiguas a la condición de falsas, bien porque considera que respecto de la cuestión de la verdad teórica no puede establecerse ninguna comparación entre ellas.

Respecto de la segunda cuestión planteada (la de si las nuevas teorías científicas suponen o no una refutación de la filosofía kantiana y/o de su modo de proceder), el segundo modo de interpretación (discontinuidad o ruptura) resultaría especialmente peligroso para el supuesto valor de verdad de la filosofía kantiana, pues establece una contraposición tajante entre teorías y filosofías a ellas asociadas ya no tenidas por verdaderas y otras consideradas como verdaderas, o incluso se atreve a atribuir exclusivamente el carácter de verdad de las teorías mismas a la esfera que le es propia a cada de una de ellas, considerando que no es posible un universo de discurso científico que las transite «transversalmente», por lo que no tendría sentido alguno hablar acerca de las diversas teorías científicas en términos de «verdad» y «falsedad», sino a lo sumo en los de su «éxito» o «fracaso» a la hora de resolver las problemáticas concretas del momento histórico en que fueron formuladas. Pero, aun optando por el primer modo de interpretación, el valor de verdad correspondiente a la filosofía kantiana, en el supuesto de que se la haga depender de la verdad de la Física newtoniana y la Geometría euclidiana, podría quedar enmarcado dentro de una concepción relativista de la verdad, de acuerdo con la cual la determinación de aquello en lo que consista la verdad y qué sea lo verdadero depende del ámbito concreto del Universo sobre el que se aplique. De esta manera, hablar de la verdad de la filosofía teórica kantiana sólo podría hacerse circunscribiéndola a los conocimientos científicos que *de facto* se tenían en el momento histórico en que se desarrolló (Física newtoniana y Geometría euclidiana) y al ámbito del Universo al que se aplicó (mesocosmos), careciendo de sentido la pregunta por su

no dejan de ser teorías artificiosas o descaminadas respecto al objetivo de alcanzar la verdad científica. Lo decisivo de la clasificación de Penrose es que supone una visión de la ciencia en la que se asiste a una evolución cuya según la cual la sucesión dentro de las «teorías soberbias» se produce en el sentido de que las nuevas teorías complementan a las antiguas, haciéndolas más precisas y con mayor poder predictivo, pero sin reducir a las antiguas a la condición de teorías falsas. Este progresivo perfeccionamiento también se produce cuando se relacionan algunas de las «teorías útiles» con las «teorías soberbias», aunque no en todos los casos sea posible incluir a las primeras (las «teorías útiles») dentro de las segundas (las «teorías soberbias»). Así, por ejemplo, las leyes de Kepler pueden incluirse dentro de la teoría de la gravitación universal de Newton y verse como un preciso sistema de cálculo previo a la formulación de la teoría newtoniana, que alcanzó en esta teoría su fundamentación; pero no ocurrió lo mismo con el sistema ptolemaico, que si bien permitió llevar a cabo cálculos relativos a las posiciones de los cuerpos celestes y predicciones de los fenómenos celestes, no pudo ser suficientemente fundamentado, por lo que finalmente hubo de ser abandonado también como herramienta de cálculo (Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, Editorial Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1991, apartado «El mundo clásico», pp. 195-203).

verdad, o dejando de ser verdadera dicha filosofía, si se la considerase desde otro momento histórico distinto o se la aplicase a otro ámbito del Universo diferente de los que le fueron propios en el momento de su formulación.

Pero, a modo de defensa de la vigencia de la filosofía kantiana que podría sostenerse que es puesta en duda por los nuevos desarrollos científicos, puede hacerse constar que estas valoraciones acerca de la filosofía kantiana parten de un error que se deriva del modo como con relativa frecuencia esta filosofía es interpretada en su vertiente teórica. De esta manera, si, tal como a menudo ocurre, la filosofía teórica kantiana se interpreta como la búsqueda «*a priori*» de conocimientos («conocimientos *a priori*»), queda claro que su verdad cae con la de las teorías que toma como referencias, o en todo caso resulta ser relativa al igual que les sucede a ellas. Así, por poner un ejemplo, de acuerdo con este modelo interpretativo, el «conocimiento *a priori*» que pueda tenerse del espacio y del tiempo dentro de la Física clásica sería distinto del que fuese posible obtener suscribiendo como verdadera la Física relativista de Einstein, pues mientras que la primera separa conceptualmente el tiempo del espacio, en la segunda ambos se encuentran fundidos en el concepto de espacio-tiempo⁴⁰. Pero la situación es distinta en el caso de que se considere que el objetivo de esta filosofía lo constituye el objetivo transcendental de determinar cuáles son los «*a priori*» del conocimiento. Conforme a este modelo alternativo, la filosofía kantiana aspiraría exclusivamente a la determinación *a priori*, es decir, previamente a la aplicación concreta a una supuesta teoría para decidir si en efecto es teoría o no lo es, y sin que para ello se los haya procedido a generalizar a partir de la observación de saberes considerados en la tradición como teorías científicas con el objetivo de así obtener sus notas comunes (lo que constituiría un procedimiento «*a posteriori*»), qué es lo que haría que los saberes aportados pudiesen considerarse conocimientos (*Wissen*) y no simplemente opiniones (*Meinen*) o creencias (*Glauben*).

Tanto en el Canon de la *KrV* como en su *Lógica* Kant distingue entre estos tres grados posibles relativos al saber que de algo puede tenerse. Conocimiento de algo según nuestro autor lo habrá exclusivamente cuando el tener por verdad posea un fundamento tanto subjetivo como objetivo. Si el fundamento con el que se cuenta es tan

⁴⁰ Minkowski anunció en 1908 la idea de que el espacio y el tiempo deberían ser considerados como una única entidad: «En lo sucesivo el espacio por sí mismo, y el tiempo por sí mismo, están condenados a desvanecerse en meras sombras, y sólo una especie de fusión entre los dos mantendrá una realidad independiente». Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, ob. cit., apartado «El mundo clásico», p. 250, citando a Minkowski.

sólo subjetivo, únicamente se dispondrá de una creencia; mientras que si éste no es ni subjetivo ni objetivo, lo más que se alcanzará a tener será una opinión. Por otra parte, la suficiencia del fundamento subjetivo constituye la convicción (*Überzeugung*), mientras que la del fundamento objetivo es la certeza (*Gewißheit*)⁴¹.

Esta manera alternativa de interpretar la filosofía teórica kantiana (filosofía trascendental), según la cual su objetivo es la búsqueda de los «*a priori*» del conocimiento y no la de «conocimientos *a priori*», hace que su valor de verdad resulte ser independiente de la verdad de la Física newtoniana y de la Geometría euclidiana, pues considera lo dicho en ellas como conocimiento teórico (*theoretische Erkenntniß*) y no necesariamente como conocimiento verdadero, pues no entra a dilucidar si los datos aportados por la experiencia concuerdan o no con lo afirmado por estas teorías ni en qué medida lo hacen o dejan de hacerlo. De esta forma, ocurre que la problemática de la determinación de qué es lo que ha de tener una teoría científica para ser verdadera o la de cuándo una teoría científica es falsa o deja de ser verdadera, más que constituir cuestiones que habría que abordar desde la reflexión trascendental kantiana, quedan como tareas pendientes de dilucidación por parte de la moderna Filosofía de la ciencia⁴².

⁴¹ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», pp. 640-641, A822/B850.

Kant, I., *Lógica*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 125, AA IX 66.

Kant, I., *Lógica*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 128, AA IX 70.

Kant, I., *Lógica*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 129-130, AA IX 72.

También en Kant, I., *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, ob. cit., apartado «Sobre el Tema del concurso para el año 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff? Segundo manuscrito. Solución al problema de la Academia», pp. 87-89, AA XX 297-298.

⁴² En términos kantianos, Muñoz expone en su artículo «La posibilidad del error epistémico en la caracterización kantiana de las categorías» que las categorías constituyen la condición de posibilidad de la objetividad de los juicios empíricos, pero su aplicación mediante la síntesis judicativa no implica el necesario carácter verdadero de cualquier juicio empírico. Los «errores epistémicos» no serían por tanto debidos al entendimiento, sino a la facultad judicativa, que no habría sido capaz de advertir el influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento, causante de la confusión entre los fundamentos objetivos y subjetivos de ese juicio empírico erróneo concreto. (Muñoz, J. «La posibilidad del error epistémico en la caracterización kantiana de las categorías», en Leyva, G.-Peláez, A.-Stepanenko, P. (eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica I. Filosofía Teórica*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2018, prefacio, p. 53.

También en:

Muñoz, J., «La posibilidad del error epistémico en la caracterización kantiana de las categorías», en Leyva, G.-Peláez, A.-Stepanenko, P. (eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica I. Filosofía Teórica*, ob. cit., apartado 1: «La tensión inherente a la caracterización kantiana de las categorías», pp. 55.

Muñoz, J., «La posibilidad del error epistémico en la caracterización kantiana de las categorías», en Leyva, G.-Peláez, A.-Stepanenko, P. (eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica I. Filosofía Teórica*, ob. cit., apartado 1: «La tensión inherente a la caracterización kantiana de las categorías», pp. 57.

Muñoz, J., «La posibilidad del error epistémico en la caracterización kantiana de las categorías», en Leyva, G.-Peláez, A.-Stepanenko, P. (eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde*

Por todo ello, estimamos que, con independencia de las teorías científicas actualmente vigentes y de sus relaciones con las que lo estaban en el momento histórico en que nuestro autor desarrolló su reflexión filosófica, la filosofía trascendental kantiana sigue siendo válida para afrontar el problema de la «realidad objetiva teórica» o no de la libertad que en el presente trabajo nos ocupa.

2.1.2 Los «elementos» del conocimiento teórico

La pregunta que se plantea entonces es la de si puede tenerse un conocimiento teórico objetivo de la libertad, o lo que es lo mismo, si del conocimiento teórico objetivo resulta la libertad como una de las entidades sobre las que él se aplica o podría aplicarse.

La investigación trascendental kantiana acerca de las condiciones que hacen posible el conocimiento teórico objetivo se desarrolla desde la suposición básica de que todo conocimiento de este tipo presenta dos facetas. En primer lugar, este conocimiento se produce respecto de un objeto con referencia al cual se desarrolla el proceso cognoscitivo. En segundo lugar, tal conocimiento lo es para un sujeto para el que adquiere un valor cognoscitivo.

Dentro de este modelo básico del conocimiento, debe comenzarse indicando que lo específico del conocimiento teórico humano radica en que para que haya conocimiento teórico objetivo, algo ha de ser dado al sujeto cognoscente (pasividad, receptividad), pero esto dado sólo llega a convertirse en objeto de conocimiento por medio de una actividad específica de ese sujeto (actividad)⁴³.

Hispanoamérica I. Filosofía Teórica, ob. cit., apartado 2: «Análisis de la primera parte de la tensión», pp. 61.

Muñoz, J., «La posibilidad del error epistémico en la caracterización kantiana de las categorías», en Leyva, G.-Peláez, A.-Stepanenko, P. (eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica I. Filosofía Teórica*, ob. cit., apartado 3: «La posibilidad del error epistémico», pp. 70).

La «piedra de toque» que, según Muñoz, constituye en la filosofía trascendental kantiana el elemento que permite pasar de la validez meramente subjetiva de un juicio de conocimiento, que vendría garantizada por la utilización de las categorías, a su validez objetiva, consiste en la capacidad que ha de poseer dicho juicio de ser comunicado. (Muñoz, J., «La posibilidad del error epistémico en la caracterización kantiana de las categorías», en Leyva, G.-Peláez, A.-Stepanenko, P. (eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica I. Filosofía Teórica*, ob. cit., apartado 3: «La posibilidad del error epistémico», p. 70). Al respecto, podríamos añadir que este proceso, por medio del cual se dota en la Ciencia Moderna de validez objetiva a un juicio de conocimiento, supone el sometimiento a experimentación contrastable por la comunidad científica de lo sostenido en dicho juicio.

⁴³ Kant, I., *Antropología en sentido pragmático*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, primera parte: «Didáctica antropológica» libro primero: «De la facultad de conocer» § 7, p. 33, AA VII 140.

Nuestro autor se refiere al carácter ineludible para que haya conocimiento teórico objetivo de estos dos elementos cuando indica en la *KrV* que, «aunque todo nuestro conocimiento empiece *con* la experiencia (*mit der Erfahrung*), no por eso procede todo él *de* la experiencia (*aus der Erfahrung*)»⁴⁴. Lo que es «objeto» de conocimiento y lo que de él se predica constituye aquello que procede de la experiencia. Mientras que lo que no tiene en ella su origen se produce a partir de la actividad ideal (o lógico-transcendental) propia del entendimiento, que da como resultado suyo los juicios y de la que se derivan las categorías, las cuales establecen el modo como se lleva a cabo esa predicación⁴⁵. Es precisamente porque este proceder judicativo no es exclusivo de una teoría científica particular, ni siquiera de la actividad científica en general, sino que resulta común a las actividades humanas cotidianas cuando éstas se orientan hacia el conocimiento teórico objetivante, por lo que la determinación transcendental de las condiciones de este modelo cognoscitivo no puede quedar restringida de manera exclusiva al concreto caso del conocimiento científico y mucho menos a una teoría científica particular, sino que ha de ser extendida a la totalidad del conocimiento teórico de objetos.

Los objetos nos han de ser dados siempre por medio de una intuición (*Anschauung*), se ha dicho, por lo que podría pensarse que por un lado existen los objetos y por otro se da una aproximación a tales objetos donde éstos son reconocidos dando lugar finalmente a su conocimiento. Esta interpretación supondría seguir un modelo realista de conocimiento. En realidad, hablar de objetos que nos son dados en el contexto de la teoría del conocimiento kantiana es una simplificación. Algo ha de ser dado, siendo ésta una condición ineludible (necesaria) para que haya conocimiento objetivo, pero el objeto en cuanto conocido no se encuentra ya constituido en eso dado, sino que es constituido como tal objeto de conocimiento por medio de las categorías (*Kategorien*), que actúan de modo necesario como formas sobre el material o contenido de la intuición. Esta anotación es relevante, pues permite distinguir entre el criterio tradicional de verdad y el propio del idealismo transcendental kantiano. Para el criterio tradicional de verdad, ésta consiste en la identificación de lo «conocido» con lo «real en

⁴⁴ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Introducción», pp. 41-42, B1-2.

También se refiere a ello en:

Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Estética transcendental», p. 65, A19/B33.

Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Lógica transcendental», p. 92, A150/B74.

Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Dialéctica transcendental», pp. 300-301, A298-299/B355-356.

⁴⁵ Kant, I., *Antropología*, ob. cit., primera parte: «Didáctica antropológica» libro primero: «De la facultad de conocer» § 40, p. 110, AA VII 195.

sí», es decir, del objeto conocido con el objeto real e independiente de la subjetividad. Pero para el idealismo transcendental, puesto que no hay tal objeto «real en sí», ni, aunque lo hubiese, sería posible salir de las estructuras del conocimiento para compararlo con el objeto conocido («ideal»), el criterio de verdad toma la forma de coherencia de lo conocido (el objeto) con las condiciones generales del conocimiento (espacio-temporalidad, estructuras categoriales) y con el resto del conocimiento (experiencia: *Erfahrung*)⁴⁶. De este modo, el requisito de coherencia constituye en último término el elemento que determina qué es lo que forma parte de la experiencia y lo que no lo hace, posibilitando por ello la existencia misma de una experiencia⁴⁷.

La necesidad de conjunción de estos dos elementos (materia y forma) para que pueda haber conocimiento teórico objetivo hace que tenga que distinguirse entre la actividad exclusivamente pensante del sujeto, que no requiere que algo le sea dado a ese sujeto, y su actividad cognoscitiva, en la que el pensamiento se aplica sobre lo que le es dado, por lo que de alguna manera algo le ha de ser dado a ese sujeto para que pueda producirse⁴⁸. Esta distinción de índole transcendental entre pensar (*denken*) y conocer (*erkennen*) un objeto constituye precisamente una de las claves que habrán de atenderse según Kant para evitar caer en el estado de «entusiasmo» (*Schwärmerei*) en el que había caído la Metafísica (dogmática, racionalista) de su tiempo al pretender que con el mero pensamiento bastaba para el conocimiento de algunos objetos (Dios, el alma).

Se ha indicado que, como primera condición para que pueda darse el conocimiento teórico objetivo, se precisa que algo sea dado. Ahora bien, para el conocimiento humano los objetos sólo pueden ser dados afectando a la sensibilidad (*Sinnlichkeit*). Un requerimiento ineludible para que algo pueda afectar a la sensibilidad es que ese algo se encuentre situado en un espacio concreto y se dé en un tiempo determinado. Por otra parte, la segunda condición para que sea posible el conocimiento es que a ese objeto de conocimiento le sea atribuida una propiedad o predicado. Esta atribución se realiza por medio de la experiencia, pero las distintas maneras como puede llevarse a cabo la predicación son las recogidas en la tabla de las categorías⁴⁹, que Kant

⁴⁶ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Lógica transcendental», pp. 97-100, A57-62/B82-86.

Kant, I., *Lógica*, ob. cit., apartado «Introducción», pp. 111-113, AA IX 49-53.

⁴⁷ «Todos nuestros conocimientos residen en la experiencia posible tomada en su conjunto, y la verdad transcendental, que precede a toda verdad empírica y la hace posible, consiste en la relación general con esa experiencia». Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento», p. 188, A146/B185.

⁴⁸ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Deducción transcendental», p. 163, B146.

⁴⁹ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Analítica de los conceptos», p. 113, A80/B106.

deduce a partir de la tabla de los juicios⁵⁰, fundamentando esta deducción en la suposición de que todo conocimiento admite ser puesto en la forma básica de un juicio («S es P») donde a un sujeto (S) se le atribuye un predicado (P). Las categorías representan así en primera instancia aquello que puede predicarse de los objetos de conocimiento, por lo que el producirse según las categorías constituye un requisito ineludible para que sea posible atribuir una propiedad o predicado a un objeto. Pero es el Juicio (*Urtheilskraft*) quien lleva a cabo la atribución de la categoría al objeto de conocimiento, haciendo que lo conocido por medio suyo (el objeto cognoscible) se ponga en relación con quien lo conoce (el sujeto cognoscente).

En la forma más elemental de los juicios hay una intuición (lo que es) y un concepto (qué es). Pero ocurre que en una forma menos elemental un juicio puede no consistir en una intuición y su concepto, sino en un concepto del que se predica otro concepto. En este caso, el criterio para que haya conocimiento objetivo no varía en lo sustancial, aunque toma una nueva forma, según la cual el concepto que es sujeto de predicación ha de poderse conectar por medio de juicios en último término con una intuición. De esta manera, la existencia de una intuición sensible que de manera directa o indirecta se conecte con el sujeto de un juicio se presenta como condición ineludible para que ese juicio (*Urtheil*) pueda aspirar a la dignidad de ser un juicio de conocimiento objetivo teórico y no meramente un pensamiento que corresponda a una creencia o a una opinión.

Kant contrapone en su formulación sistemática el conocimiento por conceptos (o conocimiento discursivo) con el otro tipo de conocimiento posible, que es el conocimiento por medio de una intuición intelectual (que de ahora en adelante de manera simplificada se denominará «conocimiento intuitivo»). La diferencia entre uno y otro radica en que, si en el conocimiento discursivo el objeto es dado al sujeto por medio de una intuición sensible, en el «conocimiento intuitivo» es el objeto mismo el que es creado por medio de una intuición. La intuición que corresponde al «conocimiento intuitivo» es una intuición intelectual (*intellectuelle Anschauung*), atribuyendo nuestro

Kant, I., *Prolegómenos*, ob. cit., apartado «Segunda parte de la principal cuestión trascendental: ¿Cómo es posible la ciencia pura de la naturaleza?» § 21, p. 141, AA IV 303.

⁵⁰ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Análítica de los conceptos», p. 107, A70/B95.

Kant, I., *Prolegómenos*, ob. cit., apartado «Segunda parte de la principal cuestión trascendental: ¿Cómo es posible la ciencia pura de la naturaleza?» § 21, p. 141, AA IV 302-303.

autor de modo hipotético tal tipo de conocimiento exclusivamente al «Ser Primordial» (*Urwesen*) (Dios)⁵¹.

Bien porque no se trata en este momento de determinar si hay o no otros seres distintos del hombre que pudieran conocer del modo como él lo hace, bien porque la filosofía teórica no puede en absoluto decidir acerca de la existencia de ese otro hipotético Ser que pudiera conocer haciendo uso de una posible capacidad suya para tener intuiciones intelectuales (Dios), de manera que mucho menos podrá aspirarse a saber qué es lo que Él conoce, Kant procede a identificar en su filosofía crítica el conocimiento (*Erkenntniß*) con el conocimiento humano. La consecuencia de esta identificación es el mero papel de «concepto-límite» (*Grenzbegriff*) respecto del conocimiento discursivo asignado en la filosofía teórica al «conocimiento intuitivo».

Anteriormente se afirmó que el conocimiento teórico se produce por medio de juicios. A la hora de hablar de juicios es preciso distinguir con Kant entre juicios analíticos (*analytische Urtheile*) y juicios sintéticos (*synthetische Urtheile*)⁵². Los juicios analíticos no aportan estrictamente hablando nada nuevo al conocimiento, pues lo dicho en el predicado ya se encuentra incluido en el concepto del sujeto. Antes bien, ocurre que el conocimiento sólo es posible por medio de juicios sintéticos. Un juicio de este tipo establece una conexión entre un sujeto y un predicado en la que lo dicho en el predicado acerca del sujeto no se encontraba ya contenido en el concepto del sujeto. Para que esta atribución sea legítima se precisa por ello un tercer elemento, que es la experiencia (en el caso de los juicios sintéticos en general) o la posibilidad de la misma (en el de los juicios sintéticos *a priori*).

El criterio de verdad de los juicios analíticos se encuentra recogido en el Principio Supremo de los juicios analíticos, siendo éste el criterio de no contradicción⁵³. Su cumplimiento constituye una condición necesaria de carácter lógico para que pueda atribuirse realidad (objetiva) al sujeto de un juicio, pero no alcanza a constituir una condición suficiente suya, permitiendo tan sólo sostener la posibilidad lógica del sujeto del juicio. La crítica a la prueba ontológica de la existencia de Dios presentada en El ideal de la razón pura de la *KrV* ejemplifica la ilicitud que supone la derivación de la

⁵¹ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Estética trascendental», p. 90, B72.

También en Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Dialéctica del juicio teleológico» § 77, pp. 386-387, AA V 406.

⁵² Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Introducción», pp. 47-48, A6-7/B10-11.

⁵³ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Sistema de todos los principios del entendimiento puro», pp. 191-193, A150-153/B189-193.

existencia de un objeto partiendo exclusivamente del supuesto de la ausencia de contradicción lógica del concepto a él asociado⁵⁴.

Un requerimiento más para poder llegar a afirmar la realidad (objetiva) del sujeto de un juicio lo aporta el Principio Supremo de los juicios sintéticos⁵⁵, del que Kant deduce que «las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen, a la vez, las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia*» (*die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung*)⁵⁶. Estas condiciones a las que se alude son las de que al sujeto del juicio ha de corresponderle un espacio y un tiempo y ha de ser conforme con las categorías. Pero el requisito del cumplimiento de estas condiciones continúa siendo únicamente una condición necesaria para poder hacer juicios verdaderos, en este caso juicios sintéticos, sin llegar a alcanzar a constituir una condición suficiente de su verdad, de manera que a lo más que con él se llega es a poder defender, cuando es cumplido, la posibilidad real del sujeto del juicio (categoría de posibilidad: *Möglichkeit*⁵⁷, dentro de las categorías de modalidad de la tabla de los juicios).

La relación que la filosofía guiada por el interés teórico de la razón (*Vernunft*) establece con las cosas radica en el conocimiento que de ellas tiene. En correspondencia con este modo de relación con las cosas (su conocimiento teórico) se tiene un concepto de realidad según el cual «real» es lo que es objeto de conocimiento y lo «real» de una cosa es lo que de ella puede conocerse. Puesto que el conocimiento teórico establece una relación entre un sujeto cognoscente y lo conocido por él (un objeto), el concepto de realidad que desde el conocimiento teórico de las cosas pueda asignarse a lo conocido es un concepto de «realidad objetiva». Abordar la cuestión de si a la idea de libertad le corresponde o no una realidad objetiva desde la perspectiva teórica de consideración de las cosas consistirá en decidir si a esta idea le corresponde o no un objeto que pueda ser

⁵⁴ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Ideal de la razón pura», pp. 500-506, A592-602/B620-630.

⁵⁵ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Sistema de todos los principios del entendimiento puro», pp. 194-196, A154-158/B193-197.

⁵⁶ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Sistema de todos los principios del entendimiento puro», p. 196, A158/B197.

También en Kant, I., *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, ob. cit., apartado «Sobre el Tema del concurso para el año 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff? Primer manuscrito. Tratado», p. 38, AA XX 274 y en Kant, I., *Metafísica Dohna*, Editorial Sígueme, Salamanca, 2007, apartado «Metafísica general (filosofía trascendental) u ontología», p. 62, AA XXVIII 654-655.

⁵⁷ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Analítica de los conceptos», p. 113, A80/B106.

conocido teóricamente. Para poder decidir esta cuestión será preciso examinar si el modo de ser de la libertad es abordable o no desde las condiciones que hacen posible el conocimiento teórico de objetos. En caso afirmativo, a la idea de libertad le corresponderá una «realidad objetiva teórica»; mientras que en el negativo no será posible asignarle tal tipo de realidad, pero en este caso habrá todavía que considerar si desde otros ámbitos de discurso es posible o no atribuir a esta idea algún otro tipo o modo de realidad.

La realidad objetiva teórica del sujeto del juicio sólo puede predicarse cuando al cumplimiento de los dos Principios antes aludidos (el cumplimiento del Principio Supremo de los juicios analíticos resulta redundante si se cumple el Principio Supremo de los juicios sintéticos, pues la posibilidad real comprende dentro de sí la lógica, ya que la Lógica formal es un canon de la forma del pensamiento en general mientras que la Lógica transcendental es un canon de la forma del conocimiento transcendental de los objetos de la experiencia⁵⁸) se le añada una efectiva «dación» del objeto en forma de sensación (*Empfindung*) correspondiente a él o pueda llegarse a tal sensación en el avance de la experiencia⁵⁹. Este requerimiento es recogido por nuestro autor por medio de la categoría de realidad (*Wirklichkeit*)⁶⁰, correspondiente a las categorías de modalidad, y en su correspondiente Principio (Segundo Postulado del pensar empírico⁶¹).

⁵⁸ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Lógica transcendental», pp. 95-97, A55-57/B79-82.

«La lógica es por tanto algo más que mera crítica. Es un *canon* que posteriormente sirve como crítica, es decir, como principio del enjuiciamiento de todo uso del entendimiento en general, bien que sólo de su corrección atendiendo a la mera forma, ya que no es *organon* alguno, al igual que no lo es la gramática general.

Como propedéutica de todo uso del entendimiento, la lógica general se distingue a la vez por otra parte de la *lógica transcendental*, en la cual el objeto mismo se representa como un objeto del mero entendimiento; la lógica general, por el contrario, concierne en general a todos los objetos». Kant, I., *Lógica*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 84, AA IX 15.

Esta misma dependencia de la lógica transcendental respecto de la lógica general queda recogida en la Reflexión 1603 (AA XVI 33) y en la Reflexión 1624 (AA XVI 42) (Kant, I., *Lógica*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 84 en nota a pie de página núm. 13).

Heidegger explica la subordinación de la Lógica formal a la Lógica transcendental por la unidad del fundamento desde el que se originan ambas, pues tanto una como otra resultan de la actividad sintética de la imaginación transcendental, que, al dar como resultado los objetos del conocimiento sobre los que se aplica el pensamiento, ha de dar lugar también a las reglas generales (lógicas) del pensamiento mismo (Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993, apartado «La fundamentación de la metafísica en su originariedad», p. 130).

⁵⁹ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Sistema de todos los principios del entendimiento puro», p. 245, A225/B272.

⁶⁰ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Analítica de los conceptos», p. 113, A80/B106.

⁶¹ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Sistema de todos los principios del entendimiento puro», p. 241, A218/B266.

La aplicación de la teoría crítica del conocimiento kantiana a la determinación de lo que puede ser objeto de conocimiento objetivo desemboca en la tesis de que sólo es posible el conocimiento teórico (*theoretische Erkenntniß*) de fenómenos (*Erscheinungen*) y no el de cosas en sí (*Dinge an sich*)⁶². Por fenómeno se entienden los objetos en cuanto que son conocidos, produciéndose este conocimiento conforme a unas determinadas estructuras que los espacializan y los hacen temporales a la vez que los conforman a las categorías. Por cosa en sí son concebidos estos mismos objetos, pero considerados con independencia de las estructuras (facultades) de conocimiento, lo que precisamente hace que resulten incognoscibles.

2.1.3 La libertad no es un objeto del conocimiento teórico

Abordar la realidad de la libertad desde la perspectiva del conocimiento teórico precisa por tanto en primer lugar ver si ella es un objeto propio de este modo de conocimiento, es decir, si es un fenómeno (*Phänomenon*). Todo fenómeno tiene una forma y una materia sensible. La forma de un fenómeno es la espaciotemporalidad por la que aquello que será objeto de conocimiento teórico es dado a la conciencia mediante de una intuición sensible. La libertad no se da en un espacio y en un tiempo, luego no tiene las formas de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*). La materia de un fenómeno es el contenido de realidad que le corresponde, siendo éste recogido en la categoría de realidad (*Realität*), perteneciente al grupo de categorías de cualidad⁶³. La realidad que pueda corresponder a la idea de libertad no es la de una sensación (*Empfindung*) que de algo se tenga. Por este motivo, a la libertad no le serán aplicables de manera objetiva las categorías de cantidad (unidad, pluralidad, diversidad)⁶⁴, pues no presenta la forma de un fenómeno, ni tampoco las de cualidad (realidad, negación, limitación)⁶⁵, ya que no puede corresponderle un contenido en la conciencia. Por ello, desde el ámbito teórico de la filosofía no podrá alcanzarse un conocimiento teórico objetivo de la libertad

⁶² Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Prólogo a la segunda edición», p. 25, BXXV-XXVII.

De manera temática, la distinción entre fenómeno y cosa en sí (noúmeno) es abordada en la *KrV* en el apartado «El fundamento de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos», perteneciente a la *Analítica de los principios* (I: Kant, *KrV*, ob. cit., apartado «Analítica de los principios», pp. 259-275, B294-315/A235-260).

⁶³ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Analítica de los conceptos», p. 113, A80/B106.

⁶⁴ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Analítica de los conceptos», p. 113, A80/B106.

⁶⁵ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Analítica de los conceptos», p. 113, A80/B106.

(*Wissen*), pues ésta no se presenta como un fenómeno⁶⁶, constituyendo tan sólo una opinión (*Meinen*) o una creencia (*Glauben*) lo más que de ella podrá tenerse. Ahora bien, puesto que la realidad objetiva teórica que pueda afirmarse para la libertad, tanto en un caso (creencia) como en el otro (opinión), nunca alcanzará la categoría de la «certeza» (*Gewißheit*), sino que, a lo sumo, en el caso de la creencia, se quedará en el grado de la «convicción» (*Überzeugung*), la realidad que pueda predicarse de la libertad en el marco del ámbito de reflexión teórico sólo podrá ser por tanto una realidad válida para mí (realidad subjetiva), sin ser posible llegar a afirmar que sea universal y necesariamente válida para todos los seres racionales (realidad objetiva).

Las relaciones mantenidas con el concepto de «conocimiento» por parte del concepto de «opinión» y el de «creencia» parece en primera instancia que podrían asimilarse a las mantenidas entre el concepto de «conocimiento intuitivo» y el concepto de «conocimiento discursivo», ya que es posible pensar que, así como el concepto de «conocimiento intuitivo» ejerce el papel de «concepto-límite» respecto del de «conocimiento discursivo», el concepto de «conocimiento» ejercería ese mismo papel de «concepto-límite» respecto del de «opinión» y del de «creencia». Sin embargo, se dan dos diferencias respecto al tipo de relaciones mantenidas en un caso y otro entre los conceptos contenidos en cada una de las clasificaciones. En primer lugar, en el caso de la distinción entre el concepto de «conocimiento intuitivo» y el de «conocimiento discursivo» el objeto de estudio es este último («conocimiento discursivo»), mientras que en el de la distinción entre los conceptos de «conocimiento», «opinión» y «creencia» es el primero («conocimiento»). En segundo lugar, mientras que el «conocimiento intuitivo» no pasaba de ser una hipótesis, cuya formulación resultaba ciertamente legítima desde la mera lógica, pero de la que no se disponía de elementos suficientes para afirmar su realidad; en el caso del «conocimiento», la posesión de éstos es para Kant un hecho (*Faktum*) y no simplemente una hipótesis o aspiración, tal y

⁶⁶ Kant indica en la *KpV* que «la libertad de una causa eficiente, sobre todo en el mundo de los sentidos, no puede ser comprendida de ningún modo, según su posibilidad» (Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Aclaración crítica a la analítica de la razón pura práctica», p. 120, AA V 94), en la Reflexión 4724 que «no podemos demostrar la libertad *a posteriori*, ya que la carencia de percepción de causas determinantes no aporta prueba alguna respecto a su existencia. Tampoco somos capaces de reconocer su posibilidad *a priori*, puesto que la posibilidad de la causa originaria, es decir, aquella que no se ve determinada por cualquier otra, no se deja concebir en modo alguno. Por lo tanto, no nos es posible demostrarla teóricamente, sino como una hipótesis prácticamente necesaria» (Kant, I., *Kant. Antología*, Ediciones Península, Barcelona, 1991, «Reflexión 4724», p. 123, AA XVII 688) y en la Reflexión 5977 que «no puedo explicar la libertad: eso tiene en común con otras fuerzas básicas. Pero tampoco puedo demostrarla empíricamente; pues es una mera idea que no pertenece en absoluto a la experiencia» (Kant, I., *Kant. Antología*, ob. cit., «Reflexión 5977», p. 137, AA XVIII 412-413).

como lo atestiguan la Física y la Geometría por él conocidas, es decir, la Física newtoniana y la Geometría euclidiana. Podría incluso irse más allá y decir que es precisamente porque tenemos conocimientos teóricos por lo que nos planteamos la cuestión de en qué consisten éstos y que si careciésemos de conocimiento alguno no podría haberse originado cuestionamiento alguno al respecto. Rivera de Rosales, partiendo de un texto kantiano correspondiente a la Deducción trascendental de las categorías de la *KrV*⁶⁷, cifra precisamente en esta «vuelta hacia atrás» (análisis) a partir de la síntesis dada que somos (en este caso aquélla de la que ha resultado el conocimiento que tenemos) una de las claves de comprensión del método trascendental kantiano, de manera que, si esta síntesis no existiese previamente, no podría haber cuestión alguna relacionada con el análisis, por lo que habríamos quedado «desactivados» para toda reflexión filosófica de índole trascendental⁶⁸.

Para la filosofía trascendental kantiana el conocimiento teórico (*theoretische Erkenntniß*) lo es de fenómenos (*Erscheinungen*) y nunca de cosas en sí (*Dinge an sich*). Esta conclusión admite ser interpretada de varias maneras. Una interpretación posible suya es que, mientras que hay objetos que pueden ser conocidos teóricamente (los fenómenos), hay otros que no pueden ser conocidos (las cosas en sí). Otras interpretaciones establecen que la distinción no se lleva a cabo tanto entre objetos como entre maneras diferentes de «acercarse a» o «relacionarse con» unos mismos objetos. Pero tanto unas como otras dejan claro que no resulta legítima la aspiración de suponer que a partir del conocimiento cada vez más completo del fenómeno se llegará en el «límite» a un conocimiento de la cosa en sí. Luego nunca será posible en el marco de la

⁶⁷ «Como esta facultad ha de llamarse entendimiento, para distinguirla de la sensibilidad, toda combinación (seamos o no consciente de ella, trátase de combinar lo vario de la intuición o varios conceptos, sea, en el primer caso, combinación de la intuición sensible o de la no sensible) constituye un acto intelectual al que daremos el nombre general de *síntesis*. Con ello haremos notar, a la vez, que no podemos representarnos nada ligado en el objeto, si previamente no lo hemos ligado nosotros mismos, y que tal combinación es, entre todas las representaciones, la única que no viene dada mediante objetos, sino que, al ser un acto de la espontaneidad del sujeto, sólo puede ser realizada por éste. Se advierte fácilmente que este acto ha de ser originariamente uno, indistintamente válido para toda *combinación* y que la disolución, el *análisis*, que parece ser su opuesto, siempre lo presupone. En efecto, nada puede disolver el entendimiento allí donde nada ha combinado, ya que únicamente *por medio del mismo entendimiento* ha podido darse la facultad de representar algo que aparezca ligado». Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Deducción trascendental», pp. 152-153, B30.

⁶⁸ Rivera de Rosales defiende que nuestro propio cuerpo posee una conciencia prerreflexiva como resultado de una síntesis de la imaginación que precede a la del concepto, basándose en dicha síntesis todo posterior análisis o separación reflexiva (Rivera de Rosales, J., *Kant: la «Crítica del Juicio teleológico» y la corporalidad del sujeto*, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, 1998, capítulo segundo: «Analítica del concepto de fin: si el fin se hace naturaleza aparece como organismo» par. 3: «El concepto de fin», pp. 38-39. Rivera de Rosales, J., *Kant: la «Crítica del Juicio teleológico» y la corporalidad del sujeto*, ob. cit., capítulo tercero: «Dialéctica del concepto de fin en la naturaleza» par. 9: «La subjetividad prerreflexiva», pp. 139-140).

filosofía teórica kantiana alcanzar a tener un conocimiento teórico acerca de la realidad de la libertad, pues su ubicación ha quedado descartada del ámbito de los fenómenos. Kant concluye al respecto en su *Metafísica* indicando que «el concepto de *libertad* es un concepto puro de la razón (*Vernunft*) que, precisamente por ello, es transcendente (*transscendent*) para la filosofía teórica, es decir, es un concepto tal que no puede ofrecerse para él ningún ejemplo adecuado en cualquier experiencia posible; por tanto, no constituye objeto alguno de un conocimiento teórico, posible para nosotros, y no puede valer en modo alguno como un principio constitutivo de la razón especulativa, sino únicamente como uno regulativo y, sin duda, meramente negativo [...]»⁶⁹.

La metafísica dogmática establecía por contra que sí resultaba posible un conocimiento de esas cosas en sí. Entre otras, se refería a los objetos correspondientes a las ideas de Dios (teología racional) y del alma inmortal (psicología racional) a los que atribuía una existencia (realidad) en un mundo transcendente. Por otra parte, estos objetos no tenían una existencia ociosa limitada a este mundo transcendente, sino que se manifestaban de una manera u otra también en el mundo sensible.

Así, considerando la metafísica platónica, la idea de Dios se desdoblaba en la del demiurgo creador del mundo y en las Ideas o modelos conforme a los cuales se llevaba a cabo dicha creación, que consistía en un proceso por el que la materia informe era dotada de formas, tal como se exponía en el *Timeo*⁷⁰. Y, tomando como referencia la metafísica cristiana, que tiene en las *Confesiones* de Agustín de Hipona uno de sus textos más representativos, estas dos ideas (la de demiurgo, o hacedor, y la de las Ideas) se unificaban en la idea de Dios, de modo que Dios no era sólo quien creaba, sino también el modelo mismo según el cual se llevaba a cabo la creación, pues las ideas conforme a las que lo hacía se encontraban en el entendimiento divino mismo⁷¹. Pero, tanto en un caso como en el otro, se aceptaba la existencia de una manifestación empíricamente accesible de esa entidad transcendente que era Dios, pues los efectos de

⁶⁹ Kant, I., *Metafísica de las costumbres*, Editorial Tecnos, Madrid, 2002, apartado «Introducción a la metafísica de las costumbres», p. 26, AA VI 221.

⁷⁰ Platón, «Timeo», 46c-d, en Platón, *Ión, Timeo, Critias*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, pp. 84-85.

Platón, «Timeo», 53a-b, en Platón, *Ión, Timeo, Critias*, ob. cit., pp. 92-93.

Platón, «Timeo», 68e-69a, en Platón, *Ión, Timeo, Critias*, ob. cit., pp. 112-113.

⁷¹ Agustín de Hipona, *Confesiones*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1997, libro XI apartado 5: «Actividad humana y creación divina» apartado 6: «Palabra humana y palabra de Dios» y apartado 7: «Eternidad de la palabra de Dios», pp. 382-385.

También en Agustín de Hipona, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, cuestión 46: «Las Ideas», en Agustín de Hipona, *Obras completas de San Agustín* tomo XL, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1995, pp. 122-123.

su acto creador, se sostenía, se encontraban también en ese mismo mundo sensible, siendo por tanto accesibles al modo de conocimiento humano por conceptos (discursivo).

Respecto de la idea de alma, tanto la metafísica platónica como la cristiana establecían que o bien es en un componente del alma o en toda ella donde reside lo que hace diferente la existencia humana de la del resto de seres vivos (animales, plantas) al tiempo que permite individualizar la existencia de cada uno de los hombres dotándoles de personalidad. Además, se decía que a esta parte del alma o a su totalidad no le correspondía un tipo de existencia como la del resto de cosas sensibles, que son perecederas, sino que su existencia se extendía más allá de esta vida presente (inmortalidad), según expone Platón en el *Fedro*⁷², Agustín de Hipona en su tratado *La inmortalidad del alma*⁷³ y Tomás de Aquino en la *Suma de Teología*⁷⁴. Pero en todo caso esta componente del alma cuya existencia transtemporal se afirmaba pertenecía a un ser (el hombre) existente en el mundo sensible, por lo que de alguna manera también resultaba accesible a ese mismo modo humano de conocimiento por conceptos.

A la libertad no le corresponde ciertamente una realidad del tipo de la que tienen los fenómenos. Pero ello no quita para que deba examinarse si su modo de ser es de alguna manera equiparable al de estos dos objetos propios de la metafísica dogmática (cosas en sí) como son Dios y el alma inmortal, pues pudiera ocurrir que, aceptando los supuestos de la metafísica dogmática respecto del conocimiento de las cosas en sí, resultase posible acceder desde esta misma metafísica dogmática a un hipotético conocimiento suyo.

Ahora bien, el modo de ser de la idea de libertad no es el que les corresponde a las ideas de Dios y del alma inmortal en la metafísica dogmática, pues en éstas cabe distinguir entre su existencia como objetos en un mundo trascendente y su actividad capaz de afectar al mundo sensible. Más bien ocurre que en la idea de libertad no se piensa un objeto que exista aparte del mundo sensible, sino que por medio de ella se considera un tipo de relación que se establece entre estados de cosas o ítems (objetos) de este mundo sensible. No obstante, esta diferencia en cuanto a su modo de ser, que en

⁷² Platón, «Fedro», 245a-246e, en Platón, *El banquete, Fedón, Fedro*, Editorial Orbis, Barcelona, 1983, pp. 313-315.

⁷³ Agustín de Hipona, «La inmortalidad del alma», apartados I-II, en Agustín de Hipona, *San Agustín*, Editorial Gredos, Madrid, 2012, pp. 570-572.

⁷⁴ Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001, parte I cuestión 75 artículo 6, pp. 679-680.

el caso de la libertad no es entitativo sino relacional, no quita para que pueda plantearse la cuestión de si de alguna manera son reconocibles en el mundo fenoménico sus efectos, cuestión que será abordada más adelante en este trabajo, sobre todo en el apartado 3.4: «El encadenamiento de los fenómenos según el modo de la libertad».

Por todo ello, ha de concluirse que, siguiendo la teoría kantiana del conocimiento teórico, no hay en el ámbito del fenómeno espacio posible para afirmar la realidad objetiva de la libertad. Esto es así en última instancia porque a ella no le corresponde la categoría de cualidad de realidad (*Realität*) ni la modal de realidad o efectividad (*Wirklichkeit*), ya que ni se dispone de una sensación suya ni se puede conectar en el avance de la experiencia con sensación alguna.

2.1.4 Espacio y tiempo como condiciones epistémicas y no como condiciones psicológicas ni ontológicas

Antes de seguir adelante se hace necesario precisar el alcance que el espacio y el tiempo y las categorías como condiciones de los objetos poseen en la teoría kantiana del conocimiento. Con anterioridad se ha sostenido que la espaciotemporalidad y la necesidad de ser determinados por medio de las categorías son condiciones de posibilidad de los objetos del conocimiento teórico. Pero ello no elimina desde la mera lógica que pueda haber «objetos» que no sean objetos del conocimiento teórico, empleándose en esta ocasión el término «objeto» exclusivamente en un sentido metafórico (sentido débil del término «objeto», que atribuiría este término a cualquier realidad). Lo que se mantiene es que, si han de ser objetos para el conocimiento teórico (sentido fuerte), necesariamente habrán de ser espacio-temporales y tendrán que conformarse a las categorías. Esta consideración se encuentra a la base de todo el sistema filosófico kantiano al hablar de dos ámbitos: el del «ser» y el del «deber ser», y de la irreductibilidad mutua de sus respectivos modos de discurso⁷⁵. Por medio de ella se evita la «falacia del ser y el deber ser» que Hume denunciara en el *Tratado de la*

⁷⁵ «El *deber* expresa un tipo de necesidad y de relación con fundamento que no aparece en ninguna otra parte de la naturaleza. El entendimiento sólo puede conocer de esta última *lo que es*, fue o será. Es imposible que algo *deba ser* en la naturaleza de modo distinto de como es en realidad en todas estas relaciones temporales. Es más, el deber no posee absolutamente ningún sentido si sólo nos atenemos al curso de la naturaleza. 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». Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 472, A547/B575.

*naturaleza humana*⁷⁶ y que según Rivera de Rosales no debe ser identificada con la «falacia naturalista» de la que habló Moore en sus *Principia Ethica*⁷⁷, por cuanto la primera consiste en la errónea suposición de que, a partir del modo como las cosas son, es posible obtener conclusiones acerca del modo como ellas deberían ser, mientras que la segunda se limita a denunciar la común identificación del adjetivo «bueno» con aquellos aspectos de las cosas considerados buenos⁷⁸.

Tal como hace Allison en varios pasajes de sus obras, la manera más adecuada de hablar del espacio y tiempo y de las categorías es hacerlo como condiciones epistémicas⁷⁹. Una condición epistémica es una condición que necesariamente ha de cumplirse para que pueda haber conocimiento teórico objetivo y según la cual se produce necesariamente todo conocimiento de este tipo. Esta caracterización de lo que es una condición epistémica contemplada desde el lado del objeto supone que las condiciones epistémicas sean las condiciones que necesariamente habrá de cumplir algo para que sea posible tratar acerca de su cognoscibilidad teórica objetiva. Sin embargo, debe tenerse presente que, como se ha indicado, hablar de la cognoscibilidad teórica objetiva de algo no es hacerlo de su verdad, pues un supuesto conocimiento teórico objetivo puede concordar con los caracteres que definen la cognoscibilidad teórica objetiva y sin embargo no ser verdadero (percepciones que corresponden a ilusiones ópticas, teorías científicas que son refutadas, etc.).

El carácter de condiciones epistémicas del espacio y tiempo y de las categorías kantianas las diferencia tanto de las condiciones psicológicas como de las ontológicas, por lo que será preciso explicar en qué consisten éstas últimas y cuáles son los rasgos que las diferencian de las primeras.

⁷⁶ Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, Editorial Tecnos, Madrid, 2005, libro III parte I sección 3: «Las distinciones morales no se derivan de la razón», pp. 632-633, 468-469.

⁷⁷ Moore, G. E., «El tema de la ética», en Gómez Sánchez, C. (ed.), *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid, 2014, pp. 103-104, a partir de Moore, G. E., *Principia Ethica*, capítulo I apartado 10.

⁷⁸ Rivera de Rosales, J., «El ser y los cuatro ámbitos de la acción moral. Un ensayo de ética filosófica», en Granja, D. M.-Santiago, T. (coords.), *Moral y derecho. Doce ensayos filosóficos*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México, 2011, p. 390 en nota a pie de página núm. 10.

⁷⁹ Allison, H. E., *El idealismo trascendental de Kant*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1992, apartado «Una introducción al problema», pp. 39-44.

Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, Cambridge (Reino Unido), 1990, apartado «Introduction», p. 4.

Allison, H. E., «Transcendental idealism: a retrospective», en Allison, H. E., *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*, ob. cit., I., pp. 4-6.

Por condición psicológica se entiende un mecanismo o un aspecto del aparato cognitivo humano al cual se apela a fin de proporcionar una descripción genética de una determinada creencia o una explicación empírica de por qué percibimos las cosas de una concreta manera. Por ello, estas condiciones se derivan de la constitución empírica del sujeto que tiene sensaciones. Puesto que su fundamento se encuentra en la constitución empírica del sujeto, las condiciones psicológicas no tienen carácter de universalidad, lo que las distingue de las condiciones epistémicas, aunque no pueda excluirse que posean carácter de generalidad. Esta carencia propicia que, partiendo exclusivamente de ellas, no sea posible fundar ni el conocimiento teórico objetivo en general ni el conocimiento científico en particular, pues éstos requieren universalidad y necesidad en lo dicho y éstas no puede proceder de las generalizaciones que se hagan haciendo uso, por ejemplo, de la capacidad abstractiva presente, aunque en distintos grados, en todos los seres humanos. Un ejemplo de condición psicológica es la capacidad para apreciar los colores o para percibir los sabores distinguiéndolos claramente. Como rasgo de las condiciones psicológicas pueda apuntarse asimismo el que admitan una gradación entre los diversos sujetos.

Pero cuando se habla de condiciones epistémicas tampoco se habla de condiciones ontológicas. Como ejemplo de condiciones ontológicas pueden aportarse el espacio y el tiempo dentro de la concepción que de ellos tiene Newton. Lo propio de las condiciones ontológicas es que no son condiciones del conocimiento teórico de los objetos, sino condiciones de los objetos mismos con independencia de su conocimiento teórico, diferenciándose así de las condiciones epistémicas. Kant descarta en la Estética transcendental que el espacio y el tiempo puedan ser condiciones de los objetos independientemente de su conocimiento teórico, es decir, condiciones de las cosas en sí⁸⁰. La argumentación kantiana al respecto en este apartado de su primera *Crítica* indica que, si ellos fuesen condiciones de las cosas en sí, no sería posible tener ningún conocimiento «*a priori*» suyo, pero, puesto que la Matemática nos ofrece un conocimiento «*a priori*» de ellos, se tiene que éstos han de ser necesariamente condiciones de las cosas en cuanto conocidas, es decir, condiciones de los fenómenos⁸¹.

⁸⁰ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Estética transcendental», p. 71, A26/B42.

Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Estética transcendental», p.72, A27/B43.

Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Estética transcendental», p. 76, A32-33/B50.

Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Estética transcendental», pp. 77-78, A34-35/B51.

Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Estética transcendental», p. 78, A35-36/B52.

⁸¹ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Estética transcendental», p. 70, B40-41.

Sin embargo, desde la mera consideración lógica, podría objetarse que ello no quitaría para que el espacio y el tiempo pudiesen ser, no sólo condiciones de las cosas en cuanto que son conocidas teóricamente (fenómenos), sino también condiciones de ellas con independencia de su conocimiento teórico (cosas en sí).

Kant descarta esta posibilidad ya en la Estética trascendental⁸². Un argumento que aporta al respecto es que, al no darse al sentido nada más que representaciones de relación, las condiciones de los objetos sólo pueden serlo respecto de su conocimiento teórico y no en lo referente a ellos mismos considerados como cosas en sí⁸³. Por otra parte, si el espacio y el tiempo fuesen también condiciones de las cosas en sí, entonces no se entendería por ellos lo que desde el punto de vista trascendental se entiende, que es que son exclusivamente condiciones del conocimiento teórico de las cosas (es decir, de los fenómenos), pues lo que se entendiese como espacio y tiempo en cuanto condiciones de las cosas en sí no podría ser anticipado y, en consecuencia, no resultaría posible tener conocimiento «*a priori*» alguno suyo, siendo este conocimiento que de ellos tenemos el que caracteriza el concepto suyo que nos formamos cuando pensamos en ellos⁸⁴. A todas estas apreciaciones, añade nuestro autor que, la consideración del espacio y del tiempo como condiciones de las cosas en sí, conduciría en último término al absurdo de considerar el mundo externo meramente como una apariencia (Berkeley) y no como una entidad poseedora de realidad independientemente de la medida en que un sujeto tenga una representación suya⁸⁵. Además de estos argumentos en defensa del exclusivo carácter del espacio y el tiempo como condiciones del conocimiento de las cosas (es decir, de los fenómenos), nuestro autor indica también en la Estética trascendental, al modo como los leibnizianos objetaron a los newtonianos el carácter del espacio y el tiempo como entidades reales que éstos últimos defendían, que, si ellos fuesen condiciones de las cosas en sí, Dios necesariamente quedaría sometido a ellos, lo que supondría hacer de Él un ser espacial⁸⁶.

No obstante estas argumentaciones kantianas, es en la Primera Antinomia de la razón pura, perteneciente a la Dialéctica trascendental de la *KrV*, donde el posible carácter dual del espacio y del tiempo como condiciones no sólo del conocimiento de las cosas en cuanto conocidas (es decir, de los fenómenos) sino también como

⁸² Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Estética trascendental», p. 81, A39-40/B56-57.

⁸³ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Estética trascendental», p. 87, B67.

⁸⁴ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Estética trascendental», pp. 85-87, A46-49/B64-66.

⁸⁵ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Estética trascendental», p. 89, B70-71.

⁸⁶ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Estética trascendental», pp. 89-90, B71-72.

condiciones de las cosas consideradas con independencia de su conocimiento (cosas en sí) queda definitivamente refutado. En esta Antinomia, Kant atribuye el origen del conflicto dialéctico entre las posiciones de la tesis y de la antítesis a la nota definitoria del realismo transcendental, consistente en su suposición básica de que el conocimiento lo es de cosas en sí, motivo por el cual el espacio y el tiempo habrán de ser también condiciones de esas mismas cosas en sí. De esta manera, sólo negando cualquier carácter suyo como cosas en sí es como se hace posible solventar el carácter dialéctico que presenta la razón cuando trata de dar solución a las cuestiones cosmológicas relativas a la extensión en el espacio y en el tiempo del mundo⁸⁷, habiéndose de concluir por ello que «ese mismo espacio, juntamente con ese tiempo, a la vez que fenómenos todos, no son *cosas* en sí mismas, sino meras representaciones, y no pueden existir fuera de nuestro psiquismo (*Gemüth*)»⁸⁸.

En este punto, debe hacerse notar asimismo que el carácter de condiciones epistémicas del espacio y del tiempo no significa en ningún caso que éstos queden reducidos a ser meramente las «estructuras» que hacen posible el conocimiento, pues a ellos les corresponde también una «realidad empírica» (*empirische Realität*), consistente en ser reales en cuanto que, al ser condiciones de los fenómenos, son tan reales como ellos mismos, tal como Kant se esfuerza en remarcar en la Estética transcendental distinguiendo su posición de la de los leibnizianos⁸⁹.

Puede plantearse entonces cuál es el papel que en el conjunto de las facultades humanas juegan las facultades de conocimiento kantianas⁹⁰. Una primera posibilidad es contemplar estas facultades como aquello que permite el conocimiento de unos objetos que por lo demás ya estarían constituidos en sus propiedades previamente a su conocimiento. Estas facultades vendrían a ser entonces la «llave» que abriría la posibilidad de conocer estos objetos. Una segunda posibilidad consiste en concebir estas facultades como las que establecen una distinción entre la consideración de los objetos en cuanto objetos de conocimiento teórico (fenómenos) y la que de ellos se hace en

⁸⁷ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 446, A504-505/B532-533.

⁸⁸ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 438, A492/B520.

⁸⁹ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Estética transcendental», p. 72, A28/B44.

Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Estética transcendental», p. 78, A35/B52.

Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Estética transcendental», pp. 79-80, A37-38/B54.

⁹⁰ Kant divide en la Introducción a la *KU* las facultades totales del espíritu en facultad de conocer (*Erkenntnißvermögen*), sentimiento de placer y dolor (*Gefühl der Lust und Unlust*) y facultad de desear (*Begehrungsvermögen*), y las facultades de conocer en entendimiento (*Verstand*), facultad de juzgar (*Urtheilskraft*) y razón (*Vernunft*) (Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Introducción» par. IX, p. 128, AA V 198).

cuanto que no nos son conocidos teóricamente (cosas en sí). La distinción entre fenómenos y cosas en sí vendría a ser así según esta segunda posibilidad una distinción resultante de la aplicación de un «criterio de demarcación» a un único conjunto de entidades, dando como resultado la distinción entre ellas en cuanto que son objetos de conocimiento teórico y en cuanto que no lo son.

Esta segunda posible interpretación en relación con el alcance de las facultades de conocimiento kantianas aquí defendida admite ser confrontada en términos de similitud con el papel que Nietzsche concede a la Ciencia y a sus categorías en la formación de los sujetos particulares y de la cultura en general. Siguiendo la doctrina heraclíteica acerca del devenir⁹¹, lo definitorio de la realidad según este autor sería su eterno fluir⁹². Pero la necesidad pragmática de orientarse en este flujo permanente e ilimitado es la que habría desarrollado las diferentes categorías, en particular las científicas, de manera que su valor no sería nada más que el valor instrumental (pragmático) de constituir herramientas que pueden resultar útiles para el desarrollo de la vida de quien las suscribe y para la supervivencia de la cultura en la que se dan⁹³. La Ciencia vendría a ser de esta forma según Nietzsche tan sólo una de las posibles «redes de ficciones» (metáforas) a las que se puede recurrir a la hora de interpretar la realidad, no resultando lícita entonces la atribución que frecuentemente ella se hace a sí misma por mediación de los «científicos» de poseer un valor incondicionado⁹⁴. En este punto, debe hacerse constar que este valor meramente pragmático de la Ciencia que este autor le asigna se relaciona directamente con la concepción relativista de la verdad por él

⁹¹ Platón, *Crátilo*, fragmento 402a, recogido en Kirk, G. S.-Raven, J. E.-Schofield, M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, Editorial Gredos, Madrid, 1987, p. 284.

⁹² Nietzsche, F., *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, Alianza Editorial, Madrid, 1998, apartado «El nacimiento de la tragedia» aforismo 3, p. 79.

⁹³ Nietzsche, F., «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», en M. Garrido (ed.), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Editorial Tecnos, Madrid, 2010, pp. 32-33.

Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, ob. cit., libro tercero aforismo 110, pp. 149-151.

Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, ob. cit., libro tercero aforismo 111, pp. 151-152.

Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, ob. cit., libro tercero aforismo 112, pp. 152-153.

Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, Alianza Editorial, Madrid, 1990, apartado «De los prejuicios de los filósofos» aforismo 4, p. 24.

Nietzsche, F., KSA 13 11 [415], pp. 193-194, recogido en Rivera de Rosales, J., «Un poco de caos para alumbrar una estrella danzarina. Nietzsche y el espíritu trágico», *Convivium* no. 25, 2012, p. 121. También en el fragmento KSA 13 17 [3], pp. 520-521, recogido en Rivera de Rosales, J., «Un poco de caos para alumbrar una estrella danzarina. Nietzsche y el espíritu trágico», *Convivium* no. 25, ob. cit., p. 120.

⁹⁴ Nietzsche, F., «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», en M. Garrido (ed.), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, ob. cit., p. 25.

Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, ob. cit., apartado «De las cosas primeras y últimas» aforismo 19, p. 55.

suscrita, según la cual «las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son»⁹⁵, posición esta que parece ser del máximo agrado de un pensador postmoderno como Vattimo⁹⁶.

Ahora bien, es preciso enfatizar que aunque las teorías del conocimiento de Kant y de Nietzsche dispongan de un punto en común en lo relativo al primado concedido en ambas al sujeto de conocimiento, por cuanto tanto una como la otra le otorgan un papel activo en el proceso cognoscitivo, media entre ellas una diferencia fundamental. Esta diferencia consiste en que, mientras que la teoría kantiana reconoce en último término que hay una distinción entre conocimiento verdadero y conocimiento falso, la nietzscheana no se plantea tal cuestión, sino que identifica el valor del conocimiento exclusivamente con su valor pragmático de constituir una metáfora útil para la vida.

2.2 ¿Es compatible la causalidad natural con la causalidad por libertad?

La realidad objetiva teórica ha quedado descartada para la libertad, pues, como se ha visto, la libertad no comparte el modo de ser de los fenómenos. En todo caso, de corresponder algún tipo de realidad objetiva a esta idea, ella habría de tenerse en el ámbito de la cosa en sí (o realidad en sí) y no en el del fenómeno. Con el objetivo de tratar de precisar cómo podría ser tal realidad, se ensayará un camino consistente en partir de la interpretación que habitualmente se hace de la libertad para, a continuación, tratar de dilucidar con mayor precisión su concepto asociado y los modos según los cuales ella pueda ser concebida. De acuerdo con este modo de proceder, es menester comenzar indicando que por libertad se entiende una relación entre estados de cosas no sujeta (o al menos no totalmente sujeta) a la categoría de causalidad natural.

Las categorías de relación establecen los diferentes tipos de relaciones transcendentales que pueden darse entre las cosas o ítems del mundo sensible⁹⁷. Pero es posible hacer abstracción de esta exclusiva referencia a los elementos del mundo sensible (fenómenos), que es una referencia que se hace mediante la imaginación transcendental y sus esquemas, pasando a considerarlas como relaciones de tipo lógico establecidas entre las cosas o ítems en general. Conforme con este uso como hilo

⁹⁵ Nietzsche, F., «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», en Garrido, M. (ed.), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, ob. cit., p. 28.

⁹⁶ Vattimo, G., *Adiós a la verdad*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2010, apartado «Más allá del mito de la verdad objetiva», pp. 23-25.

⁹⁷ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Analítica de los conceptos», p. 113, A80/B106.

conductor permiten tomar distintas perspectivas desde las que considerar la libertad y abordar su problemática. En primer lugar se encuentra la relación substancia-accidente (*Subsistenz und Inhärenz*). Respecto de la libertad tratará de verse en qué medida la libertad puede atribuirse a un ser como propiedad que le sea inherente (libertad individual como atributo). En segundo lugar, la relación causa-efecto (*Ursache und Wirkung*). Ahora la libertad ya no será concebida como una propiedad inherente a un sujeto, sino como un modo de causación de efectos en el mundo (libertad individual como práctica). En tercer lugar, la relación de interacción recíproca (*Wechselwirkung*). En lo referente a la libertad, este modo de relación abre la perspectiva de considerar las relaciones mutuas establecidas entre los seres del mundo como relaciones mediadas bajo el concepto de libertad (libertad comunitaria). Esta clasificación de las perspectivas desde las que abordar el modo de ser de la libertad será precisamente la que se tome de ahora en adelante como eje articulador de la presente investigación en torno a la realidad de su idea, distinguiendo entre las cuestiones relativas a la libertad individual y las referidas a la libertad comunitaria, aunque examinando también las relaciones mutuas establecidas entre ambas formas según las cuales la libertad puede darse o hacerse real en el mundo.

El «análogo» de realidad teórica que pueda corresponder a la idea de libertad desde la filosofía teórica deberá buscarse en primer término poniendo en relación su idea con el alcance que le corresponda a la categoría de causalidad natural (*Kausalität*)⁹⁸ perteneciente al grupo de categorías de relación. De esta manera, si a la hora de hablar de las relaciones entre estados de cosas o ítems en la naturaleza le correspondiese a la causalidad natural un carácter exclusivo (lo que en términos generales puede calificarse como «determinismo»), no podría hablarse de que de alguna manera la libertad es real en la naturaleza. Por contra, si ella no tuviese tal carácter exclusivo, quizás pudiera sostenerse de alguna manera la «realidad» de la libertad en la naturaleza o, al menos, su presencia en la misma.

Asumiendo la distinción kantiana entre ámbito del fenómeno y ámbito de la cosa en sí y considerando que la causalidad natural queda exclusivamente restringida al ámbito del fenómeno, desde el punto de vista de la mera lógica son posibles las siguientes relaciones entre la causalidad natural y la causalidad por libertad:

⁹⁸ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Analítica de los conceptos», p. 113, A80/B106.

- a) Compatibilismo de tipo 1 de la libertad. Es posible que situándose dentro del ámbito del fenómeno sea compatible la causalidad natural con la causalidad por libertad. Esta compatibilidad de ambos tipos de explicación se entiende en el sentido de que sólo podrá darse cuenta de algunos eventos naturales (fenoménicos) por medio de la causalidad natural, mientras que sólo haciendo uso de la causalidad por libertad se podrá hacerlo de otros.
- b) Incompatibilismo de la libertad. Puede ser que situándose dentro del ámbito del fenómeno no sea compatible la causalidad natural con la causalidad por libertad. Esta incompatibilidad se entiende en el sentido de que la explicación por medio de la causalidad natural constituye el único tipo de interpretación que dentro del ámbito del fenómeno puede utilizarse para dar cuenta de los eventos naturales (fenoménicos). Pero manteniendo el carácter excluido de la explicación por causalidad natural para el ámbito del fenómeno se presentan dos posibilidades:
 - 1.- Negacionismo de la libertad. Es posible que no haya en absoluto ningún otro tipo de explicación en cualquier otro ámbito que pueda utilizarse para dar cuenta de los eventos naturales (fenoménicos).
 - 2.- Compatibilismo de tipo 2 (en absoluto) de la libertad. Puede ocurrir que en otro ámbito, como es el de la cosa en sí, sea posible dar cuenta de algunos de esos eventos naturales que resultaban problemáticos para la causalidad natural recurriendo a la causalidad por libertad.
- c) Compatibilismo de tipo 3 de la libertad (indiferentismo de la libertad). Es posible que situándose dentro del ámbito del fenómeno haya eventos naturales de los que pueda darse cuenta haciendo uso tanto de la causalidad natural como de la causalidad por libertad.

2.2.1 El reto de la Física cuántica a la explicación por causalidad natural: azar e indeterminación

A la hora de abordar las relaciones de compatibilidad o incompatibilidad que puedan darse entre la causalidad natural (*Kausalität*) y la libertad, es preciso tener en cuenta que hoy en día hay una teoría que según la mayoría de los expertos cumple los requisitos metodológicos de la científicidad (entre otros: realiza afirmaciones

significativas, se encuentra contrastada por múltiples experimentos), por lo que en términos kantianos podría ser considerada como un *Faktum* del conocimiento (al igual que para nuestro autor lo fueron la Física newtoniana y la Geometría euclidiana), y, sin embargo, no comparte la visión determinista atribuida a la ciencia clásica. Esta teoría es la moderna Física cuántica.

El problema, y al mismo tiempo el reto que la Física cuántica plantea es doble. Por un lado, sostiene que se da un entrelazamiento entre algunas magnitudes según las Relaciones de Incertidumbre de Heisenberg (momento y posición, por un lado, energía y tiempo, por otro) haciendo que el producto de los errores que se cometen al proceder a su medición simultánea en ninguna situación pueda ser menor que un determinado valor constante (proporcional a la constante de Planck), por lo que nunca podrá llegarse a conocer completamente cuál es el estado de un sistema cualquiera. Por otro, las leyes que rigen las sucesiones de estados no establecen de manera única, tal y como hacían las leyes de la ciencia clásica, el estado que seguirá a un estado observado de un sistema, sino que se limitan a asignar las probabilidades correspondientes a cada uno de los posibles estados futuros. Estas dos características inducen a muchos a afirmar que la Física cuántica evidencia que la naturaleza es de suyo indeterminista, lo que estaría en contra del carácter determinista que supuestamente Kant le atribuyó, al menos en la medida en que ésta se identificaba con el ámbito propio del fenómeno.

Este supuesto carácter indeterminista de la naturaleza puede entenderse de dos maneras⁹⁹. La primera de ellas se lo atribuye a la naturaleza misma. La segunda lo considera introducido en ella desde el momento en que todo proceso de conocimiento de un sistema natural precisa de una observación (realización de medidas) que necesariamente introduce una perturbación en el sistema mismo¹⁰⁰.

La Física clásica también se encontraba con el problema de que ninguna medida puede ser absolutamente exacta, pues todo aparato de medida tiene un error. Este error en las mediciones directas se propaga además a través de las ecuaciones que hacen uso de estas medidas, por lo que los valores que toman las variables que no son medidas directamente sino inferidas a partir de mediciones directas de otras variables también

⁹⁹ Un repaso de las diferentes maneras como puede ser «interpretada» la interpretación de Copenhague de la Mecánica Cuántica en lo que atañe al Principio de Incertidumbre de Heisenberg se encuentra en <http://plato.stanford.edu/entries/qm-copenhagen/> [Consultado el 9/3/2019].

¹⁰⁰ Landau, L. D.-Lifshitz, E. M., *Curso de física teórica vol. 3: mecánica cuántica no-relativista*, Editorial Reverté, Barcelona, 1983, apartado «Conceptos fundamentales de la mecánica cuántica», p. 4.

presentan errores. Pero los errores que se cometen al determinar los valores que toman tanto las variables medidas directamente como las inferidas a partir suyo pueden acotarse dentro de unos márgenes, pudiéndose disminuir estos márgenes haciendo uso del procedimiento de aumentar la precisión de los aparatos de medida.

El problema con el que se encuentra la moderna Física cuántica es que los errores cometidos en la medición de las variables no son susceptibles de ser disminuidos indefinidamente en sus cotas todos ellos a la vez por medio del aumento de la precisión de los aparatos de medida, sino que se establece que, además de la cota máxima correspondiente al error debido a la precisión de los aparatos que miden, hay una cota mínima, resultante del entrelazamiento de magnitudes que a su vez entrelaza errores, por debajo de la cual no puede ajustarse el error de la medida.

Pero aun si se considerase que puede determinarse con exactitud cuál es el estado de cualquier sistema, la Física cuántica establece para su evolución temporal leyes que no fijan de manera única el estado que le seguirá (según hacían las supuestas leyes «deterministas» de la Física clásica), sino que a lo más se limitan a la asignación de probabilidades a los posibles estados futuros, dejando en el aire la cuestión de cuál será el que efectivamente se dará, e incluso si podrá hablarse de que en el futuro el sistema presentará uno concreto de ellos o más bien una combinación de varios.

La tentación en la que puede caerse desde una postura condicionada por la inclinación en favor de la afirmación de la realidad de la libertad consiste en decir que efectivamente la Física cuántica evidencia que la naturaleza es de suyo indeterminista y que, si el determinismo es equivalente a la negación de la libertad en la naturaleza, el demostrado indeterminismo constituye una prueba irrefutable de que ya desde el punto de vista de la naturaleza (fenómenos) la libertad es real.

Popper interpreta precisamente de esta manera los resultados de la Física cuántica, haciendo uso para ello de una interpretación propensivista de la probabilidad¹⁰¹. Según esta interpretación, las probabilidades que se asignan a cada uno

¹⁰¹ Popper, K. R., *El universo abierto: un argumento a favor del indeterminismo. Post Scriptum a La lógica de la investigación científica* vol. III, Editorial Tecnos, Madrid, 1985, apartado «El argumento a favor del indeterminismo», pp. 90-92.

Popper, K. R., *Post Scriptum* vol. III, ob. cit., apartado «Comprensión de la teoría cuántica y de sus interpretaciones», pp. 123-126.

Popper, K. R., *El universo abierto: un argumento a favor del indeterminismo. Post Scriptum a La lógica de la investigación científica* vol. II, Editorial Tecnos, Madrid, 1986, apartado «Cuestiones metafísicas», p. 127.

de los cursos de evolución posible de un sistema físico no deben ser entendidas al modo laplaciano, es decir, como debidas al desconocimiento básico que se tiene de las condiciones en las que se encuentra ese sistema, sino como una característica propia que presenta la configuración de tal sistema en relación con la medición de las variables que le son propias. Así, por ejemplo, no es que al tirar una moneda al aire tengamos que asignar la probabilidad 0'5 al suceso correspondiente a sacar cara como consecuencia de que no sepamos cuál es la exacta posición inicial de la moneda antes de ser lanzada, ni cuál es la exacta fuerza con la que se la lanza, etc., sino que el experimento de lanzar una moneda al aire es tal que se da una igualdad en sus posibles resultados (salir cara o salir cruz). Esta interpretación popperiana de la probabilidad da paso a su consideración de que es la naturaleza misma la que se revela como indeterminada en los fenómenos cuánticos, contrastando su posición con la denominada interpretación de Copenhague de la Mecánica cuántica. Conforme con esta última interpretación, la indeterminación cuántica no constituye un rasgo inherente de los sistemas naturales, sino que es introducida en ellos mediante los procesos de medición de los valores que toman las variables utilizadas para su caracterización.

Un primer cargo de carácter general que puede objetarse a esta forma de proceder es el de qué libertad sería ésta que toma su apoyo en la consideración de que no podemos decir qué estado seguirá a un estado dado de un sistema, pues en tal caso lo que se tendría consistiría más bien en estar sometido al azar. Pero estar sometido al azar no es ser libre, sino que supone encontrarse absolutamente «determinado», pues entonces nada del futuro queda en nuestras manos¹⁰². Debe recordarse al respecto que,

¹⁰² Cortina considera que la indeterminación de los fenómenos no constituye ninguna evidencia científica a favor de la realidad de la libertad, alegando que el que «nuestra voluntad se moviera por el azar o la causalidad no significaría en absoluto que fuera libre», pues «la libertad requiere autodeterminación, capacidad de determinarse a sí misma». (Cortina, A., *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*, Editorial Tecnos, Madrid, 2011, parte III: «La indeclinable libertad», p. 161).

Esta autora descarta asimismo el apoyo a la realidad de la libertad que pueda suponer la consideración del cerebro como un sistema indeterminista, sobre la que se apoya la postura libertarista en su versión «fuerte», pues «la libertad no se identifica en absoluto con la indeterminación, con la arbitrariedad, sino con la autodeterminación. Una acción libre no es simplemente una acción impredecible porque ignoramos las causas por las que va a producirse, que puede ser el azar o la causalidad. Una acción libre es la que se produce por las razones que el sujeto tiene para actuar», asimilando una situación de completa indeterminación a lo que le sucedió al asno de Buridán, que encontrándose a igual distancia de dos recipientes que contenían alfalfa, terminó muriendo al no contar con ningún elemento que le permitiera decidirse por uno de ellos. Por este motivo, concluye asegurando que el «que una conducta sea imprevisible no significa que sea libre, para que sea libre el sujeto debe actuar por razones que influyen en que el acto tenga lugar». (Cortina, A., *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*, ob. cit., parte III: «La indeclinable libertad», pp. 180-181).

Widerker y Schnall objetan asimismo en su «Objeción del Azar» que «una decisión o elección que no está causalmente determinada por factores antecedentes es un acontecimiento azaroso, más allá del

tanto en algunas doctrinas de la Antigua Grecia y de Roma¹⁰³ como en el pensamiento nietzscheano en relación con el Eterno retorno (*Ewige Wiederkunft*)¹⁰⁴, el azar procede necesariamente. Esto es así porque lo que se produce azarosamente es como es y no podría haber sido de otra manera, pues de ningún modo es resultado de la acción de una voluntad que pudiera haber elegido entre el curso de cosas en cuestión y otro alternativo posible. Por ello, se hace comprensible la aparente situación paradójica de que el mundo presente pueda haber surgido como consecuencia del azar y al mismo tiempo posea una constitución necesaria, ya que la existencia del mundo se produce tal y como lo está siendo en el presente momento, por lo que no puede serlo de otra forma, pero ha sido el azar mismo y no otra mediación o instancia la que ha dado lugar a este estado actual concreto del mundo.

Strohmeyer aborda en su artículo «Kausalität und Freiheit. Eine Untersuchung des quantenmechanischen Indeterminismus im Lichte der kantischen Freiheitsantinomie» la cuestión de si la indeterminación que se introduce en el modelo de naturaleza como consecuencia de las investigaciones cuánticas apoya o no la tesis que defiende la realidad de la libertad en la naturaleza. La postura que sostiene que así ocurre en efecto tiene en Peres, Conway y Kochen a algunos de sus representantes, mientras que Schulz constituye un ejemplo de la posición contraria, que es la que también defiende Strohmeyer¹⁰⁵. Cabe destacar que el planteamiento de la cuestión por su parte no se lleva a cabo en los términos simplemente cosmológicos en los que Kant lo hace en la Tercera Antinomia de la Dialéctica trascendental de la *KrV*, sino que el tema objeto de estudio queda conformado una vez que se pasa a considerar este modo de proceder supuestamente indeterminista como efecto de una «decisión libre» (*freier Entschluß*) de índole natural, por lo que, más que hablarse acerca de la realidad o no de

control del agente, y, por tanto, no se puede considerar como un acto libre» («On the luck objection to libertarianism», en Buckareff, A.-Moya, C.-Rosell, S. (eds.), *Agency, Freedom, and Moral Responsibility*, Palgrave MacMillan, Londres (Reino Unido), 2015, pp. 94-115, citado en Moya, C., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, ob. cit., apartado «Desafíos conceptuales para el libre albedrío: el indeterminismo», p. 143).

¹⁰³ Arana, J., *Los filósofos y la libertad. Necesidad natural y autonomía de la voluntad*, Editorial Síntesis, Madrid, 2005, apartado «Introducción histórica», pp. 15-16.

¹⁰⁴ Caro Valverde, M. T., *La escritura del otro*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 1999, p. 175, citando a F. Nietzsche en «Los siete sellos» de «Así habló Zaratustra», en Nietzsche, F., *Obras inmortales* vol. 3, Editorial Teorema, Barcelona, 1985, p. 1647 (Edición consultada: Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, ob. cit., apartado «Los siete sellos (O: La canción “Sí y Amén”»)» par. 3, pp. 321-322).

¹⁰⁵ Strohmeyer, I., «Kausalität und Freiheit. Eine Untersuchung des quantenmechanischen Indeterminismus im Lichte der kantischen Freiheitsantinomie», apartado «Quantenmechanischer Indeterminismus und Freiheit», *Kant-Studien* 104., De Gruyter, 2013, pp. 92-94.

la libertad en la naturaleza, se estaría tratando más bien de si es posible o no que en la naturaleza haya «efectos libres» (*freies Wirken*) debidos a que de alguna manera determinados elementos naturales dispongan de «voluntad libre» (*freier Wille*)¹⁰⁶. En apoyo de su posición negadora de tal posibilidad, Strohmeyer presenta dos argumentos. En primer lugar, alega que un «efecto libre» exige conciencia de ese efecto y la aparición de esta conciencia no se ve concernida con el hecho de que lo que sucede en la naturaleza pueda producirse de manera azarosa. En segundo lugar, indica que lo que da lugar a un «efecto libre» es una causa inteligible, mientras que la causalidad que opera en el mundo cuántico sigue siendo una de índole natural¹⁰⁷.

2.2.2 Interpretaciones fuerte y débil del principio de causalidad natural

Con el objetivo de analizar las repercusiones que sobre la concepción de la naturaleza hayan de tener los resultados de la Física cuántica, resulta necesario proceder a exponer de qué maneras admite ser interpretada en el marco de la filosofía teórica kantiana la categoría de causalidad natural (*Kausalität*) y la Segunda Analogía de la experiencia¹⁰⁸.

Tomando como referencia el análisis que Allison lleva a cabo en varios pasajes de sus obras¹⁰⁹, consideramos que pueden proponerse dos interpretaciones acerca del alcance y sentido de esta categoría y de su correspondiente Principio. El fundamento de la distinción entre ambas es encontraría en qué se estima que es el objeto de la defensa

¹⁰⁶ Strohmeyer, I., «Kausalität und Freiheit. Eine Untersuchung des quantenmechanischen Indeterminismus im Lichte der kantischen Freiheitsantinomie», apartado «Quantenmechanischer Indeterminismus und Freiheit», *Kant-Studien* 104., ob. cit., p. 90.

¹⁰⁷ Strohmeyer, I., «Kausalität und Freiheit. Eine Untersuchung des quantenmechanischen Indeterminismus im Lichte der kantischen Freiheitsantinomie», apartado «Quantenmechanischer Indeterminismus und Freiheit», *Kant-Studien* 104., ob. cit., pp. 96-97.

¹⁰⁸ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Sistema de todos los principios del entendimiento puro», p. 220, A189/B232.

¹⁰⁹ Allison, H. E., *El idealismo trascendental de Kant*, ob. cit., apartado «La “Segunda Analogía”», pp. 335-336.

También en:

Allison, H. E., *El idealismo trascendental de Kant*, ob. cit., apartado «La “Segunda Analogía”», p. 344.

Allison, H. E., *El idealismo trascendental de Kant*, ob. cit., apartado «La “Segunda Analogía”», pp. 351-352.

Allison, H. E., *El idealismo trascendental de Kant*, ob. cit., apartado «La “Segunda Analogía”», p. 355.

Allison, H. E., *El idealismo trascendental de Kant*, ob. cit., apartado «La “Segunda Analogía”», pp. 360-361.

Allison, H. E., *El idealismo trascendental de Kant*, ob. cit., apartado «Entre la cosmología y la autonomía. La teoría kantiana de la libertad en la *Crítica de la razón pura*», p. 492.

Allison, H. E., «Causality and causal law in Kant: A critique of Michael Friedman», en Allison, H. E., *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*, ob. cit., prefacio, p. 80.

kantiana, si se trata de llevar a cabo una salvaguarda de la causalidad frente a la interpretación que Hume hace de ella en la *Investigación sobre el entendimiento humano*¹¹⁰, o si más bien lo que se pretende es protegerla ante el ataque al que este autor la somete en el *Tratado de la naturaleza humana*¹¹¹.

La primera interpretación es una interpretación «fuerte». Según ella, la Segunda Analogía de la experiencia establece de qué tipo son las relaciones que hay en la naturaleza entre estados de cosas o ítems. Tales relaciones son necesariamente relaciones de causalidad natural (mecanicista, según la interpreta Kant). Esta interpretación es una interpretación «ontológica», pues dice cómo son las relaciones entre las cosas. La defensa de su pretensión de legitimidad partiría de dos premisas. Por un lado, se encontraría el alcance universal que en la filosofía teórica kantiana se confiere al principio de causalidad natural como regla para establecer las relaciones entre fenómenos. Por otro, la identificación que el Principio Supremo de los juicios sintéticos establece al sostener que «las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en

¹¹⁰ En la *Investigación sobre el entendimiento humano*, Hume define «una causa como un objeto seguido de otro, donde todos los objetos similares al primero son seguidos de objetos similares al segundo. O, en otras palabras, donde si el primer objeto no se hubiera dado, el segundo nunca hubiera existido» y añade que «la aparición de una causa siempre conduce a la mente, por una acostumbrada transición, a la idea del efecto. De esto también tenemos experiencia. Podemos, por consiguiente, conforme con esta experiencia formar otra definición de causa, y llamarla un objeto seguido por otro, cuya aparición siempre conduce al pensamiento de este último» (Hume, D., *Investigación sobre el entendimiento humano*, Ediciones Istmo, Madrid, 2004, sección VII: «Sobre la idea de conexión necesaria», pp. 181-183). La crítica a la que es sometida la causalidad en esta obra se centra por ello en la falta de legitimidad del paso por el que el efecto resulta inferido a partir de la causa empíricamente constatada, pudiéndose decir que lo objetado es la anticipación del futuro que se lleva a cabo mediante la causalidad natural.

¹¹¹ En el *Tratado de la naturaleza humana*, el interés de Hume se centra en términos mayoritarios en el uso que se hace del concepto de causalidad en el ámbito no estrictamente filosófico como herramienta que permite anticipar el futuro. El valor pragmático de este concepto no es puesto en duda, pues el éxito que acompaña a tal uso constituye una evidencia incuestionable que permite a quien hace uso de él encarar de manera favorable su propia existencia, aunque ello no quite para que sea objetada la legitimidad del concepto mismo desde posicionamientos estrictamente filosóficos.

Sin embargo, ocurre que en una de las primeras secciones del apartado dedicado al conocimiento y a la probabilidad, y con anterioridad al análisis en términos pragmáticos del concepto de causalidad aludido, este autor se pregunta en su título mismo «¿por qué una causa es siempre necesaria?», indicando que «es una máxima general en filosofía que *todo lo que empieza a existir debe tener una causa de su existencia*. Por lo común, se admite la validez de esto en todo razonamiento, sin aducir -ni exigir- prueba alguna. Se supone que está basado en la intuición, y que es una de esas máximas que, aunque puedan ser negadas de palabra, los hombres no pueden poner en el fondo realmente en duda. Pero si examinamos esta máxima según la idea de conocimiento antes explicada [en las secciones anteriores de este mismo apartado], descubriremos que no hay rastro alguno de una tal certeza intuitiva; por el contrario, hallaremos que su naturaleza es por completo extraña a ese tipo de convicción» (Hume, D. *Tratado de la naturaleza humana*, ob. cit., libro I parte III sección III: «¿Por qué una causa es siempre necesaria?», p. 138, 78-79). De esta manera, lo que habría sido sometido a crítica por este autor en estos párrafos de manera preferente habría sido más bien la legitimidad misma del proceso por el son buscadas las causas que dan lugar a los efectos empíricos que se han constatado, es decir, lo que ahora sería cuestionado resultaría ser antes bien el proceso mismo de remontarse hacia el pasado partiendo del presente que la inferencia que del futuro se hace tomando como referencia el presente.

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*¹¹², lo que admite ser interpretado en el sentido de que las condiciones que hacen posible el conocimiento de objetos son las condiciones de posibilidad de la existencia de esos objetos mismos. A partir de la conjunción de estas premisas, parece que se estaría plenamente autorizado a concluir que la causalidad natural es inherente a la existencia misma de los objetos naturales, constituyendo por tanto una propiedad de la naturaleza misma. Esta interpretación supone un modelo interpretativo de corte realista, de acuerdo con el cual por una parte hay una naturaleza constituida según unas leyes no dependientes en su fundamento de la capacidad cognoscitiva humana y por otra un sujeto cognoscente dotado de sus propias leyes cognoscitivas entre las que se encuentra la ley de causalidad, dándose la «feliz» coincidencia de que ambas legalidades coinciden. Esta concepción conduce inevitablemente al problema de cómo puede producirse tal coincidencia. Una de las soluciones lógicamente posibles consiste en establecer que hay una armonía preestablecida entre tales tipos de leyes, pudiéndose desde ahí dar el paso de considerar, al modo leibniziano, que hay un Dios que como manifestación de su bondad establece tal coincidencia. Lo que así vendría a hacer la Segunda Analogía de la experiencia según esta interpretación sería corroborar que también desde el punto de vista de las relaciones entre estados de cosas o ítems la naturaleza es regular. En favor de esta interpretación acerca del alcance de la categoría transcendental de causalidad puede alegarse que Kant mismo estableció como objetivo de la filosofía (metafísica) en varios pasajes de su *Metafísica* y de los *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* la búsqueda de juicios sintéticos *a priori* (principios), por lo que esta búsqueda podría ser entendida como búsqueda «*a priori*» de conocimientos («conocimientos *a priori*») referidos a la naturaleza¹¹³. En relación con la temática de la realidad de la libertad que nos ocupa en

¹¹² Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Sistema de todos los principios del entendimiento puro», p. 196, A158/B197.

También en Kant, I., *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, ob. cit., apartado «Sobre el Tema del concurso para el año 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff? Primer manuscrito. Tratado», p. 38, AA XX 274 y en Kant, I., *Metafísica Dohna*, Editorial Sígueme, Salamanca, 2007, apartado «Metafísica general (filosofía transcendental) u ontología», p. 62, AA XXVIII 654-655.

¹¹³ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la metafísica de las costumbres», pp. 18-19, AA VI 215.

el presente trabajo, lo relevante resultaría ser que, suscribiendo esta interpretación, habría de derivarse la presencia en la naturaleza de un determinismo causal estricto, que incumpliría la exigencia planteada por Moya de tener que poder ejercer un «control plural» sobre la acción para que pueda hablarse de libertad de la voluntad, pues conforme a ella no quedaría abierto espacio alguno para que pudiese darse otro tipo de relación entre las cosas de la naturaleza que no fuese el de la causalidad natural.

La segunda interpretación admite ser categorizada como «débil». De acuerdo con ella, la Segunda Analogía de la experiencia establece no cómo es la naturaleza, la cual no se da si se elimina el sujeto que conoce, sino cuál es la regla (o el «*a priori*») que debe seguirse para su construcción. Conforme con esta interpretación, la naturaleza, más que constituir una entidad externa a un sujeto que se dedicara a conocerla, habría de ser contemplada como un proceso que incluye al propio sujeto en su actividad cognoscente, como también sostiene Duque en su artículo «Causalidad y teleología en Kant»¹¹⁴. A diferencia de lo que suponía la anterior, en este caso se trataría de una interpretación «metodológica» acerca de la naturaleza. Lo que la categoría de causalidad natural y la Segunda Analogía de la experiencia permitirían hacer según ella es convertir la sucesión subjetiva de representaciones en el psiquismo en una objetiva en el objeto por medio del establecimiento de relaciones de causalidad natural entre estados de cosas o ítems. La causalidad natural sería así no un conocimiento de algo en principio externo al sujeto cognoscente, sino una herramienta que permite el paso de la subjetividad de lo tenido por conocido (*Meinen, Glauben*) a la objetividad del conocimiento (*Wissen*). Enfocando la problemática desde una interpretación global de la

Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Ediciones Istmo, Madrid, 1999, apartado «Advertencia preliminar acerca de lo peculiar de todo conocimiento metafísico» § 2, p. 41, AA IV 266.

Kant, I., *Prolegómenos*, ob. cit., apartado «Cuestión general de los *Prolegómenos*: ¿Es, en general, posible la metafísica?» § 4, p. 59, AA IV 273.

Kant, I., *Prolegómenos*, ob. cit., apartado «Cuestión general de los *Prolegómenos*: ¿Es, en general, posible la metafísica?» § 4, p. 61, AA IV 274.

Kant, I., *Prolegómenos*, ob. cit., apartado «Segunda parte de la principal cuestión trascendental: ¿Cómo es posible la ciencia pura de la naturaleza?» § 23, p. 147, AA IV 306.

Kant, I., *Prolegómenos*, ob. cit., apartado «Segunda parte de la principal cuestión trascendental: ¿Cómo es posible la ciencia pura de la naturaleza?» § 16, p. 119, AA IV 295.

Kant, I., *Prolegómenos*, ob. cit., apartado «Segunda parte de la principal cuestión trascendental: ¿Cómo es posible la ciencia pura de la naturaleza?» § 17, p. 119, AA IV 296.

¹¹⁴ Duque recalca también que el principio de causalidad no debe ser visto como una ley «de» la naturaleza, sino como una máxima o regla que ha de seguirse en la investigación natural, resultante de la propia intencionalidad cognoscente del sujeto de conocimiento (Duque, F., «Causalidad y teleología en Kant», apartado «La autoconciencia como condición incondicionada», en Muguerza, J.-Rodríguez Aramayo, R. (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Editorial Tecnos, Madrid, 1989, p. 296).

filosofía teórica kantiana, lo que la Segunda Analogía haría es posibilitar uno de los modos (los otros son el resto de Principios) por los que por medio de la objetivación según la categoría de causalidad natural va «construyéndose» la regularidad de la naturaleza (es decir, la experiencia: *Erfahrung*), no procediendo a realizar como se hacía en la anterior interpretación una afirmación acerca de cómo sea la naturaleza (regular) con independencia de nuestras condiciones epistémicas¹¹⁵.

A la hora de valorar el acierto o desacierto de cada una de estas interpretaciones, así como su fidelidad o infidelidad en relación con el conjunto de la filosofía trascendental kantiana, debe comenzarse indicando que resulta evidente que la interpretación fuerte dice más que la débil. Aceptar la interpretación fuerte implicaría como consecuencia según Allison que causas similares han de producir efectos similares (interpretación de la causalidad natural como «causas similares, efectos similares», o también como «misma causa, mismo efecto»). Esta interpretación vendría a suponer que las relaciones entre estados de cosas o ítems ya se encuentran determinadas de antemano. Si por contra lo que se hace es aceptar la interpretación débil, entonces la causalidad natural resulta debilitada según Allison en cuanto a su alcance «ontológico», viniendo a decir exclusivamente que a todo efecto ha de corresponderle una causa (interpretación de la causalidad natural como «todo efecto, alguna causa»), quedando en esta interpretación como tarea para el investigador la búsqueda de la ley concreta que según la causalidad natural procede en cada caso¹¹⁶.

Tal como acabamos de ver, el análisis de los modos como puede ser interpretada la categoría de causalidad natural y la Segunda Analogía de la experiencia ha revelado desde el punto de vista lógico dos interpretaciones posibles de la causalidad natural kantiana y de su correspondiente Principio. Si se considera que la Física cuántica es un *Faktum*, al igual que lo fueron en su día para Kant la Física newtoniana y la Geometría euclidiana, se hace necesario investigar a continuación si alguna de estas dos interpretaciones cumple la condición de ser coherente tanto con la intención trascendental kantiana como con los resultados que aporta la Física cuántica, e incluso

¹¹⁵ Duque, F., «Causalidad y teleología en Kant», apartado «La regla de la causalidad», en Muguerza, J.-Rodríguez Aramayo, R. (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, ob. cit., pp. 295-296.

¹¹⁶ Las denominaciones de estas interpretaciones mencionadas en este trabajo siguen las que Allison recoge en *El idealismo trascendental de Kant*, ob. cit., apartado «La “Segunda Analogía”», p. 336, quien a su vez se hace eco de las utilizadas por Beck en su artículo «A Prussian Hume and a Scottish Kant» (Beck, L. W., «A Prussian Hume and a Scottish Kant», en Beck, L. W., *Essays on Kant and Hume*, Yale University Press, New Haven (USA), 1978, pp. 111-129).

si, además, cuenta con el apoyo de ser más acorde con la forma misma de proceder de los científicos en su práctica investigadora ajustándose mejor a ella.

Respecto de la cuestión de la mayor fidelidad a la intención trascendental kantiana, debe hacerse notar lo siguiente.

La interpretación fuerte parte de la consideración de que la naturaleza es determinista, de manera que ese determinismo debe ser entendido como una condición ontológica de la naturaleza misma (determinismo ontológico). Por el contrario, la interpretación débil no se inmiscuye en la cuestión de si la naturaleza es de suyo determinista o no lo es, sino que únicamente trata de abordar la naturaleza desde un presupuesto determinista de carácter exclusivamente epistemológico, es decir, sostiene que la naturaleza debe construirse según patrones de índole determinista. Puesto que la interpretación fuerte atribuye a la categoría de causalidad natural el carácter de condición ontológica, mientras que la interpretación débil le asigna únicamente el de condición epistémica, debe concluirse que la interpretación débil de la categoría de causalidad y de la Segunda Analogía de la experiencia es más fiel a la interpretación global que se ha hecho de la intención trascendental kantiana a la hora de dar cuenta del espacio y del tiempo y de las categorías que la interpretación fuerte de dicha categoría y de su Principio (apartado 2.1.4: «Espacio y tiempo como condiciones epistémicas y no como condiciones psicológicas ni ontológicas»).

La interpretación fuerte de la Segunda Analogía de la experiencia establece cómo es la naturaleza. Según con ella, la naturaleza es regular, encontrándose regida la evolución de los sistemas naturales por el principio de causalidad natural. La regularidad de la naturaleza consiste en que las mismas causas producen necesariamente los mismos efectos, de modo que a partir de unas causas o leyes naturales que se aplican sobre un estado del sistema se obtienen unos efectos, que a su vez darán lugar considerados ahora como causas a nuevos efectos y así sucesivamente. Luego la cadena causa-efecto-causa será única. En este caso la cadena posible (la pensada según las leyes causales) ha de coincidir con la cadena real (la observada), por lo que es una cadena necesaria. La interpretación débil de la Segunda Analogía de la experiencia no dice cómo es la naturaleza en sí, sino bajo qué regla (o «*a priori*») debe procederse en su constitución, siendo el principio de causalidad tal regla. De acuerdo con esta interpretación, no puede decirse que la naturaleza obre según el principio de causalidad (dogmatismo) sino algo más modesto, como es el que la naturaleza se construye según

dicho principio. La consecuencia es que en esta interpretación la cadena causa-efecto-
causa posible puede no coincidir con la cadena real, luego no constituye una cadena
necesaria. Lo que el investigador ha de intentar conseguir es hacer coincidir la cadena
real con la cadena posible buscando la ley causal natural concreta bajo la que ello pueda
ocurrir. En el caso de que logre hacerlo, la cadena entonces será vista como cadena
necesaria, pero, mientras no lo logre, se tratará de una contingente.

En apoyo de la interpretación débil de la Segunda Analogía de la experiencia
aquí defendida pueden aportarse varios pasajes de la obra kantiana.

En primer lugar, en la Deducción trascendental de las categorías de la *KrV*,
Kant trata de justificar el carácter necesario que adquieren las categorías en su
aplicación a la experiencia. La forma en que lleva a cabo tal intento consta de un doble
movimiento, pues por una parte trata de mostrar que la multiplicidad sensible es
unificada por medio de las categorías y por otro que sólo la aplicación de las categorías
es la que es capaz de dar lugar a la experiencia. La consecuencia de todo ello consiste en
la constatación de que es nuestro propio entendimiento el que introduce la unidad
necesaria en la multiplicidad sensible, por lo que concluye que «somos, pues, nosotros
mismos los que introducimos el orden y regularidad de los fenómenos que llamamos
naturaleza (Natur)»¹¹⁷. La categoría de causalidad natural admite por tanto ser
entendida como uno de esos elementos de unidad necesarios que hacen posible la
naturaleza y no como una supuesta ley que hubiese de ser confrontada de manera
externa a ella misma con una pretendida naturaleza poseedora de unas peculiaridades
propias independientes del sujeto que aspira a su conocimiento. La tarea que quedará
para este sujeto que investiga la naturaleza será la de buscar la ley natural concreta
según la cual la naturaleza se especifica en cada caso¹¹⁸. Él llevará a cabo esta tarea bajo
el supuesto realista de que la naturaleza actúa causalmente, pero si hubiese emprendido
una investigación trascendental de tal supuesto, habría llegado a la conclusión de
carácter idealista de que su origen no es otro que su propia actividad cognoscente.

En segundo lugar, en la Disciplina de la razón pura de la *KrV*, Kant explicita el
carácter que posee el principio de causalidad natural, enfatizando que éste es un
«principio» (*Grundsatz*) que hace posible la «experiencia» (*Erfahrung*) y no un

¹¹⁷ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Deducción trascendental», p. 148, A125-126.

¹¹⁸ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Deducción trascendental», pp. 148-150, A126-128.

«teorema» (*Lehrsatz*) acerca de esa misma «experiencia»¹¹⁹. No se trata por tanto de que tengamos un conocimiento «*a priori*» de la naturaleza (experiencia), sino de que por medio de la reflexión trascendental llegamos «*a priori*» al conocimiento de que en la construcción de la naturaleza (experiencia) procedemos precisamente haciendo uso de este principio, siendo este conocimiento el que luego aplicamos, en conjunción con el principio heurístico o regulativo de la finalidad en la naturaleza (como se verá en el apartado 12.6: «Licitud o no del determinismo finalista desde la consideración del Universo como un todo»), en la búsqueda de las leyes causales concretas que sean capaces de «deletrear» los sucesos naturales.

En tercer lugar, la formulación kantiana correspondiente a la categoría modal de necesidad (*Nothwendigkeit*) y a su correspondiente Principio (Tercer Postulado del pensar empírico¹²⁰) también habla a favor de esta interpretación. Conforme con ella, la necesidad no es algo que de suyo pertenezca como predicado a la existencia de las cosas, sino que la necesidad es un modo de relación que se establece entre un evento (en este caso, una sucesión de estados) y el conocimiento de la naturaleza del que se dispone en ese momento. Por tanto, un evento se convierte en necesario cuando su «darse», que implica una observación o la conexión por medio de las leyes de la experiencia con una observación (categoría modal de realidad: *Wirklichkeit*), es puesto como deducible a partir de la experiencia ya conocida.

La interpretación (débil) aquí presentada entronca también con alguna de las interpretaciones tradicionales acerca del alcance de la causalidad kantiana y con algunos planteamientos procedentes de la filosofía de la ciencia que se han ocupado de estudiar la lógica de la investigación científica. A continuación se procederá a hacer un breve recorrido por estas interpretaciones y planteamientos que de alguna manera resultan

¹¹⁹ «Ahora bien, toda la razón pura no contiene en su uso meramente especulativo ni un solo juicio directamente sintético formado por conceptos. En efecto, tal como hemos señalado ya, la razón pura es incapaz de formar mediante ideas, juicios sintéticos con validez objetiva. Aunque establece principios seguros gracias a los conceptos del entendimiento, no lo hace directamente a partir de conceptos con algo por entero contingente, a saber, la *experiencia posible*. Al presuponerse ésta (algo en cuanto objeto de la experiencia posible) son apodóticamente ciertos esos principios, pero en sí mismos (directamente) no es posible conocerlos *a priori*. Así, nadie puede conocer sólidamente la proposición “Todo lo que sucede tiene su causa” partiendo sólo de estos conceptos dados. No constituye, pues, un dogma, por más que, desde otro punto de vista, el del único campo de su uso posible, es decir, el de la experiencia posible, pueda ser perfectamente demostrada de modo apodóptico. Aunque tenga que ser probada, se llama *principio*, no *teorema*, ya que posee la peculiaridad de que es ella misma la que hace posible el fundamento de su prueba, es decir, la experiencia posible, y siempre hay que presuponerla en esa experiencia». Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Disciplina de la razón pura», p. 589, A736-737/B764-765.

¹²⁰ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Sistema de todos los principios del entendimiento puro», p. 241, A218/B266.

concurrentes con la interpretación de la categoría de causalidad natural kantiana que en el presente trabajo se pretende defender.

Beck plantea en su *Kants «Kritik der praktischen Vernunft»: Ein Kommentar*, partiendo de una interpretación de la Analítica de la *KrV* en función de la solución dada a la Antinomia del juicio teleológico de la *KU*, una hipótesis interpretativa limitadora del alcance de la categoría de causalidad natural. Según esta hipótesis, la categoría de causalidad natural no poseería carácter constitutivo en la explicación de la naturaleza, sino meramente regulativo¹²¹. Ello se debería a que, junto al modelo interpretativo mecanicista de la regularidad de la naturaleza a que da lugar, podría desarrollarse asimismo un modelo alternativo de interpretación suya en términos finalistas. La licitud de este modelo finalista se constataría ante todo por las insuficiencias del modelo mecanicista a la hora de dar cuenta de todas las especificidades de los seres vivos, que admiten ser explicadas de manera más acertada haciendo uso del esquema que proporciona la causalidad final que del otorgado por la causalidad natural (eficiente). Podría añadirse que, como Kant pone de manifiesto en la resolución de la Antinomia del juicio teleológico de la Dialéctica del juicio teleológico de la *KU*, puesto que el principio mecanicista se revela como insuficiente en la búsqueda de las leyes naturales empíricas, se hace preciso en esas situaciones (las de la búsqueda de la manera como el principio de causalidad se concreta en la naturaleza dando lugar a las diferentes leyes naturales empíricas) dar entrada también en la investigación de la naturaleza a un modelo alternativo que dé cuenta en términos finalistas de lo que en ella ocurre¹²². Ahora bien, esta acotación que hace Beck del alcance de la causalidad natural considero que no es lícito valorarla en el sentido de que la naturaleza en algunas situaciones pudiera no proceder de manera mecánica, sino únicamente en el de que ya que no siempre se encuentra al alcance del investigador una explicación de lo que ocurre en la naturaleza en términos mecanicistas, en tales situaciones, desde el punto de vista metodológico, resultará lícito provisionalmente recurrir a modelos finalistas a la hora de proceder en la investigación de la naturaleza, pero no debiéndose olvidar, como nuestro autor nos recuerda en la Dialéctica del juicio teleológico de la *KU*, que únicamente el modelo mecanicista es el que plenamente posee carácter explicativo, no encontrándonos

¹²¹ Beck, L. W., *Kants «Kritik der praktischen Vernunft»: Ein Kommentar*, Wilhelm Fink Verlag, Múnich (Alemania), 1995, Teil II XI. «Freiheit», pp. 183-184.

¹²² Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Dialéctica del juicio teleológico» § 70, pp. 362-363, AA V 387-388.
Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Dialéctica del juicio teleológico» § 78, pp. 397-398, AA V 414-415.

autorizados «para introducir en la ciencia de la naturaleza un modo de producción particular diferente de la causalidad, según leyes meramente mecánicas de la naturaleza»¹²³.

En los términos en que von Wright plantea en su obra *Comprensión y explicación* el alcance de las explicaciones causales, el problema radica en que, salvo que el consecuente de una supuesta relación causa-efecto se obtenga a partir del antecedente por medio de una deducción lógica, siempre quedarán planteadas varias dudas en la investigación de la naturaleza que no podrán ser plenamente resueltas debido al carácter incompleto de toda inducción que se realice a partir de la experiencia. Una de ellas consistirá en si lo que se ha identificado como antecedente es en efecto lo que ha dado lugar a la causación, pues podría ocurrir que hubiese sido una determinada característica presente en el antecedente y no todo él en su conjunto el que hubiese activado la relación de causalidad. Por esto, puede ocurrir que las relaciones entre acontecimientos en términos de causas y efectos a veces se lleven a cabo en términos excesivamente vagos, por lo que pueden dejar de ser significativas, perdiendo así su carácter explicativo. Otra se produce cuando puede haber varias causas que, independientemente unas de otras o en determinadas relaciones de conjunción mutua, den lugar a un determinado efecto, por lo que de la mera constatación de éste no podrá concluirse definitivamente cuál o cuáles fueron las causas que en ese caso concreto intervinieron, de manera que habrá que seguir investigando en un proceso sin fin para tratar de acercarse más a la especificación de cuál ha sido la causa o conjunción de causas concreta relevante en tal situación, pero revelándose la completa concreción de la misma como una tarea imposible de ser cumplimentada por medios exclusivamente experimentales. Este intento por especificar cuál ha sido con exactitud la causa realmente operante en cada caso concreto y cuál no permite plantear la investigación científica como un doble proceso en el que, si lo que se pretende es explicar cómo un determinado acontecimiento fue posible, habrá que buscar las condiciones necesarias de ese acontecimiento, mientras que si lo que se busca es indicar por qué ocurrió necesariamente ese acontecimiento, será preciso tratar de encontrar las condiciones suficientes suyas¹²⁴.

¹²³ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Dialéctica del juicio teleológico» § 72, p. 366, AA V 390.

¹²⁴ Von Wright, G. H., *Explicación y comprensión*, Alianza Editorial, Madrid, 1987, apartado «Causalidad y explicación causal», p. 81.

Von Wright, G. H., *Explicación y comprensión*, ob. cit., apartado «Las explicaciones en historia y en ciencias sociales», p. 161.

No obstante, debe hacerse hincapié también en que, aunque la interpretación débil del alcance de la categoría de causalidad natural defendida aquí no suponga una defensa del determinismo en la naturaleza, no debe interpretarse la limitación de su alcance como un apoyo a las tesis que defienden el indeterminismo en ella. Afirmar el indeterminismo supondría sostener que en algo (en una sucesión de estados observados) la naturaleza se muestra como no regular. Pero esto también constituye un dogmatismo, equivalente al dogmatismo determinista. Lo ajustado a la interpretación débil del principio de causalidad natural que aquí se ha sostenido consiste en decir que, hasta este preciso momento, las leyes causales empíricas conocidas en su desarrollo y aplicación no logran dar cuenta del evento (sucesión de estados), pero que se plantea como tarea buscar nuevas leyes causales empíricas y/o aplicar (desarrollar) las leyes causales empíricas existentes que den cabida dentro de la experiencia a ese evento concreto hasta entonces inasimilable.

Un ejemplo de que así es en realidad como procede la Ciencia lo encontramos históricamente en lo que ocurrió a principios del siglo XX, donde diversos experimentos a nivel microscópico (radiación del cuerpo negro, etc.) y a nivel macroscópico (experimento de Michelson-Morley, etc.) no pudieron ser explicados según la Física y la Geometría clásica (Física newtoniana, leyes de Maxwell, suposición del éter, Geometría euclidiana, etc.) lo que dio lugar al planteamiento de nuevas hipótesis (Planck, Lorentz) que dieron lugar a la Física cuántica, a la Teoría de la Relatividad (Especial, General) y a las Geometrías no euclidianas. Los científicos, ante la incapacidad explicativa de las antiguas leyes causales empíricas no pasaron a decir que la naturaleza no era regular, es decir, que no se encontraba sujeta al principio de causalidad, sino que siguieron enunciado teorías para intentar dar cuenta de esa no regularidad «aparente» según patrones de regularidad.

En esta misma línea pueden encuadrarse también los intentos llevados a cabo por Bohm más recientemente tratando de suprimir el indeterminismo en la Física cuántica por medio de la elaboración de una «teoría de variables ocultas»¹²⁵. Pese a que

¹²⁵ Jammer, M., *The philosophy of quantum mechanics. The interpretations of quantum mechanics in historical perspective*, John Wiley & Sons Inc., U.S.A., 1974, apartado «Hidden variable theories», p. 255, citando a D. Bohm en «Hidden variables in the quantum theory», en Bates, D. R., *Quantum theory* vol. 3, Academic Press, Nueva York (USA)-Londres (Reino Unido), 1962, p. 348.

Jammer, M., *The philosophy of quantum mechanics. The interpretations of quantum mechanics in historical perspective*, ob. cit., apartado «Hidden variable theories», p. 280.

el Teorema de Bell supone una seria objeción a la realizabilidad de este proyecto¹²⁶, la limitación del alcance de este teorema constatada por algunos científicos¹²⁷ y la defensa por parte de otros de la posibilidad de construir modelos matemáticos de algunos sistemas físicos que permitan implementar una teoría de variables ocultas de esos mismos sistemas¹²⁸, ponen de manifiesto que al menos buena parte de la comunidad científica elabora sus teorías guiada por la intención de que éstas han de ser deterministas y que bajo esta intención misma subyace la común consideración de que la naturaleza de alguna manera permite ser analizada bajo ese patrón determinista, como en el presente apartado de este trabajo estamos tratando de defender.

La distinción que hace Hempel entre un submodelo nomológico-deductivo y uno probabilístico-inductivo dentro de su modelo (o teoría) general de explicación por cobertura legal (*Covering Law Model (or Theory)*) también es coherente con la interpretación y «corrección» que se ha propuesto de las pretendidas «anomalías» que los resultados de la Física cuántica opondrían a la imagen científica clásica del Universo y con la interpretación del proceder habitual de los científicos en su práctica investigadora aquí presentados. En el submodelo nomológico-deductivo, un acontecimiento concreto E queda explicado indicando cuál es el acontecimiento o conjunto de cosas E_1, \dots, E_m que, unido a un conjunto de leyes L_1, \dots, L_n determinado, permiten la deducción lógica de la ocurrencia de dicho acontecimiento E¹²⁹. Los elementos sobre los que se aplica el submodelo probabilístico-inductivo son los mismos que en el nomológico-deductivo, estribando la diferencia entre ambos meramente en que en este caso la deducción de la ocurrencia del acontecimiento E no alcanza la certeza apodíctica, sino que se queda en la constatación de que es «altamente probable» que ese acontecimiento E ocurra cuando se dé el acontecimiento o conjunto de cosas E_1, \dots, E_m ¹³⁰. A primera vista pudiera parecer que entre ambos submodelos explicativos

Marques, R., *Descubrimientos estelares de la física cuántica. El continuum física-metafísica. Un modelo coherente y revolucionario*, Ediciones Indigo, Barcelona, 2004, apartado «La interpretación de David Bohm», pp. 61-65.

¹²⁶ Jammer, M., *The philosophy of quantum mechanics. The interpretations of quantum mechanics in historical perspective*, ob. cit., apartado «Hidden variable theories», p. 306.

¹²⁷ Jammer, M., *The philosophy of quantum mechanics. The interpretations of quantum mechanics in historical perspective*, ob. cit., apartado «Hidden variable theories», p. 312.

¹²⁸ Jammer, M., *The philosophy of quantum mechanics. The interpretations of quantum mechanics in historical perspective*, ob. cit., apartado «Hidden variable theories», pp. 318-319, citando a S. P. Gudder en «Hidden variables in quantum mechanics reconsidered», *Reviews of Modern Physics* 40, 229-231 (1968), letter to the editor.

¹²⁹ Von Wright, G. H., *Explicación y comprensión*, ob. cit., apartado «Dos tradiciones», p. 31.

¹³⁰ Von Wright, G. H., *Explicación y comprensión*, ob. cit., apartado «Dos tradiciones», p. 32.

no se da una diferencia sustancial, sino que la certeza de un caso es sustituida únicamente por la probabilidad en el otro, pero, según expone von Wright, sí que hay una diferencia de principio entre ambos submodelos. Esto es así porque, en el primer caso, cualquier ocurrencia del acontecimiento E se encuentra explicada por medio de su deducción a partir de sus antecedentes causales, mientras que, en el segundo, a lo más que podrá llegarse será a que esa ocurrencia se ha producido debido a su «alta probabilidad». No obstante, en opinión de von Wright, esto no supone que este último submodelo carezca de capacidad explicativa, sino tan sólo que ésta se encuentra limitada o restringida al conocimiento que se disponga en ese momento de las circunstancias antecedentes y del acontecimiento E que pretende explicarse. Esta carencia explicativa puede sin embargo tratar de ser paliada por medio de la búsqueda del estado de cosas E_{m+1} que, en unión con los antecedentes cuya constancia ya se tenía, permita dar cuenta de la ocurrencia del acontecimiento E en términos nomológico-deductivos¹³¹. En el caso de la Física cuántica se supone que esta plenitud explicativa podrá alcanzarse mediante el desarrollo de una «teoría de variables ocultas», como aquí acaba de apuntarse.

El principio de causalidad no debe por tanto ser visto como un «conocimiento *a priori*» sino como un «*a priori*» del conocimiento, es decir, como una regla que permite afirmar que se dispone de un conocimiento de algo y no simplemente una opinión o una creencia suya. De aquí que el falibilismo de Popper sólo tenga aplicación respecto de las leyes causales específicas (que pueden ser verdaderas o falsas) y no en relación con el principio de causalidad mismo (que siempre es verdadero, pues es constitutivo de la experiencia). Es más, aunque en un momento determinado todas las leyes causales específicas hubiesen sido refutadas, no por ello el principio de causalidad vería perder su validez, pues es un principio que indica el modo como debe procederse en la investigación para alcanzar el conocimiento objetivo y no un enunciado acerca de la manera de ser de un supuesto mundo externo a (independiente de) nuestras capacidades (facultades) cognoscitivas. Pero no por ello puede pasarse al extremo contrario y afirmar que el principio de causalidad mismo es independiente de que se constaten o no regularidades en la naturaleza, pues si nunca se hubiese constatado regularidad alguna en ella entonces no tendríamos tal principio, lo cual significa en términos kantianos que a la «idealidad transcendental» (*transscendentale Idealität*) le ha de corresponder

¹³¹ Von Wright, G. H., *Explicación y comprensión*, ob. cit., apartado «Dos tradiciones», pp. 34-35.

también una «realidad empírica» (*empirische Realität*) para que pueda hablarse con legitimidad de que se posee un determinado conocimiento. De esta manera, lo que la reflexión transcendental hace es llevar a la conciencia las condiciones que hacen posible la experiencia, que es un *Faktum*, pero para que ello sea posible tiene que darse, aunque no haga falta que tome la forma de una teoría científica plenamente elaborada y correctamente formulada, ese *Faktum* mismo de la experiencia.

2.2.3 Reinterpretación de los resultados de la Física cuántica a la luz de las interpretaciones del principio de causalidad natural: la hipótesis del determinismo y el indeterminismo en la naturaleza

A la vista de las interpretaciones tanto débil como fuerte que se han hecho de la causalidad natural y de su correspondiente Principio, se plantea la cuestión de cómo admiten ser valorados los resultados que la moderna Física cuántica nos presenta acerca de la naturaleza.

La interpretación fuerte de la Segunda Analogía de la experiencia establece que causas similares producen efectos similares. Esta interpretación trae como consecuencia el determinismo físico, ya que, dado un estado inicial de un sistema, dicho estado actúa como causa del estado que le sigue (efecto), que a su vez es causa del siguiente, y así sucesivamente, y, puesto que el estado inicial de un sistema siempre será único, la cadena de estados subsiguientes también habrá de serlo y por este motivo poseerá carácter necesario. Pero la Física cuántica no establece de manera única cuál será el estado que seguirá a un estado inicial dado, sino que se limita a indicar las probabilidades que corresponden a los estados futuros posibles, luego no establece una única cadena de estados que necesariamente tenga que darse, sino varias cadenas posibles, asociando a cada una de ellas una probabilidad. De esta manera, si la regularidad de la naturaleza se interpreta como un hecho, la Física cuántica representaría, por su suposición de que son posibles varias cadenas de hechos subalternos, un contraejemplo a este hecho de la regularidad de la naturaleza. Por ello, atendiendo a la interpretación fuerte del principio de causalidad natural acerca de la naturaleza, esta nueva modalidad de investigación de la naturaleza supondría la negación de la posibilidad de hacer Ciencia, pues el requisito para poder hacer Ciencia conforme a esta interpretación es que la naturaleza efectivamente sea regular, situación

que parecen contradecir algunos de los resultados a los que ha llegado la investigación en el mundo cuántico. Puede sostenerse que es precisamente esta aparente «ruptura» de los modos habituales como es concebida la naturaleza que parece evidenciar la Física cuántica aquello en lo que consiste el «escándalo» asociado a esta teoría, que tan gran repercusión mediática ha tenido en el pasado y continúa teniendo en el presente.

Pasemos a analizar a continuación la manera como podría afrontar la interpretación débil («todo efecto, alguna causa») el reto que para los modelos científicos clásicos constituye la Física cuántica. Según la interpretación débil de la Segunda Analogía de la experiencia a todo efecto le ha de corresponder una causa. Lo que esta interpretación supone es una reformulación del Principio leibniziano de Razón Suficiente, de acuerdo con el cual nada ocurre sin que haya una razón «suficiente» que lo haga ocurrir¹³². La causalidad natural procede en la interpretación débil no con carácter predictivo, sino explicativo de lo que ha ocurrido. Esto significa que, en su intención primigenia, la causalidad natural iría hacia atrás buscando la causa natural que ha hecho posible el evento (estado del sistema) en cuestión y no se ocuparía de buscar las consecuencias que se derivarían de ese estado del sistema. Este requerimiento explicativo se satisface indicando que el evento presente (estado presente del sistema) es uno de los posibles eventos (estados del sistema) resultante de un determinado evento (estado del sistema) que se considera su causante y que a la sucesión desde este evento (estado del sistema) causante al evento (estado del sistema) resultante le correspondía una determinada probabilidad. La Física cuántica satisfaría de esta manera los requerimientos de la interpretación débil, pues explica el porqué de los eventos. Se trata de una teoría causalista, ya que pone en relación eventos (estados del sistema) bajo la consideración de que unos son causas de otros, pero no determinista, debido a que únicamente alcanza a decir cuáles son los estados (estados del sistema) futuros posibles y a asignar a cada uno de ellos una probabilidad, sin atreverse a indicar con absoluta certeza cuál será el evento (estado del sistema) que sucederá al actual evento (estado del sistema).

De esta manera, si se considera que por medio de la asignación de probabilidades a cada uno de los posibles estados futuros se «construye» la experiencia, la naturaleza sería así el resultado de esta construcción y no algo externo que se

¹³² Entre otras formulaciones, la de «Monadología», pars. 31-32, en Leibniz, G. W., *Escritos filosóficos*, A. Machado Libros, Madrid, 2003, p. 698.

confrontase con la capacidad cognoscitiva humana. Acorde con esta interpretación, el principio de causalidad, tal como lo maneja la Física cuántica, no sería entonces un «conocimiento *a priori*» de la naturaleza, sino un «*a priori*» del conocimiento, es decir, una condición que ha de cumplirse para encontrarse legitimado a decir que hay naturaleza y que hay conocimiento suyo, es decir, que hay experiencia, siendo ésta precisamente la interpretación que en el presente trabajo se está sosteniendo.

La confrontación de la interpretación fuerte de la Segunda Analogía de la experiencia con los resultados que ofrece la Física cuántica introduce un indeterminismo en el paradigma científico, que es consecuencia de la ignorancia en la que deja la constatación de que la naturaleza no es regular. Conforme a esto, la explicación por libertad de la sucesión de eventos (estados del sistema) se encontraría al mismo nivel valorativo que cualquier otro tipo de explicación que pudiese aportarse, luego tampoco habría motivo racional para hacerla preferible a cualquier otra. Sin embargo, si se confronta la interpretación débil de la Segunda Analogía de la experiencia con los resultados que la Física cuántica presenta, se llega a la conclusión de que la naturaleza es regular (explicación desde el presente hacia atrás), pero no es determinista (explicación desde el presente hacia adelante), pues no dice que una cadena de sucesos sea la que deba darse necesariamente, sino que se limita a asignar probabilidades a las diferentes cadenas posibles de sucesos, dejando por ello espacio «ontológico» para la realización de la libertad al posibilitar que pueda darse por parte del sujeto un «control plural» sobre el curso de la acción.

El problema con el que se encuentra la interpretación fuerte de la Segunda Analogía de la experiencia es que supone un modelo realista de conocimiento. Este modelo no puede probar la necesidad del principio de causalidad y a lo más que alcanza es a concederle la «necesidad» de la «costumbre» (*Custom*) (o «hábito»: *Habit*), como Hume expuso tanto en la *Investigación sobre el entendimiento humano* como en el *Tratado de la naturaleza humana*¹³³. El modelo de causalidad que maneja es uno fuerte según el cual causas similares producen efectos similares. Para su realismo epistemológico la conclusión obvia es que su modelo de causalidad, que es determinista, resulta incompatible con la libertad. Pero, además, si la observación

¹³³ Hume, D., *Investigación sobre el entendimiento humano*, ob. cit., sección V: «Solución escéptica de estas dudas», pp. 119-121.

Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, ob. cit., libro I parte III sección 3: «Del conocimiento y la probabilidad», 102-103, p. 171, 102-103.

empírica rompe el carácter fundamentador de la «costumbre» en lo referente al principio de causalidad, no por ello queda afirmada la libertad, sino que más bien surge un «caos» donde todas las explicaciones son igualmente posibles en lo que respecta a su legitimidad y por tanto todas tienen el mismo valor de verdad, que bien podría sostenerse que es ninguno. Por contra, la interpretación débil de la Segunda Analogía de la experiencia se encuentra unida a un modelo idealista de conocimiento. En este modelo no se elimina el carácter necesario de la causalidad natural cuando se explica, pero se procede a limitar su alcance en el momento en que se pretende dar cuenta del porqué de las cosas más allá de su explicación, posibilitando que sea posible hacerlo no sólo desde una perspectiva natural sino desde la de la libertad.

La interpretación aquí defendida de la causalidad natural hace más factible el modelo de naturaleza que Popper atribuye a la interpretación de Copenhague de la Mecánica cuántica que el del propio Popper («modelo propensitivo»)¹³⁴. Esto es así porque, según entiende Popper la interpretación de Copenhague de la Mecánica cuántica, la naturaleza sería de suyo determinista para los seguidores de esta interpretación, ocurriendo que ese determinismo quedaría «distorsionado» por efecto de las necesarias medidas que deben hacerse en los sistemas, las cuales por otra parte resultan imprescindibles para conocer el estado en que ellos se encuentran cuando se tiene la intención de hacer predicciones sobre su evolución, pudiéndose sostener por tanto que en tales situaciones el determinismo de la naturaleza quedaría «oculto» a los ojos de sus investigadores. Suscribiendo este modelo de naturaleza, que niega que en ella se dé un indeterminismo de carácter esencial a ella misma, la tarea de los científicos sería entonces la de tratar de reconducir esta aparente irregularidad de la naturaleza a patrones de regularidad. Al respecto, debe tenerse en cuenta que esta regularidad ya empieza a introducirse en la naturaleza desde el momento en que se asignan probabilidades a los distintos cursos de evolución que puede tener un sistema. Esto es precisamente lo que ocurre cuando el módulo de la función de ondas resultante de resolver la ecuación de Schrödinger en el caso de su aplicación en situaciones físicas concretas se interpreta como distribución de probabilidades de los valores que puede tomar la variable física considerada en cada una de esas situaciones. Pero es que, además, cuando se pasa de la predicción de lo que podría ocurrir a la explicación de lo que efectivamente ha ocurrido, el carácter indeterminado de la evolución de los sistemas

¹³⁴ Popper, K. R., *Post Scriptum* vol. III, ob. cit., apartado «Sobre una interpretación realista y de sentido común de la teoría cuántica», p. 29.

desaparece, por medio del procedimiento de dar cuenta de cuál ha sido la causa concreta que ha hecho que se haya producido concretamente ese tránsito de lo posible a lo real y no otro. Por el contrario, en la interpretación popperiana de la Mecánica cuántica la naturaleza se entiende de suyo como indeterminista. Pero siempre resultará extraño concebir cómo a partir de una naturaleza indeterminista pueda darse cuenta de esa misma naturaleza bajo patrones de regularidad.

Una posible manera de solventar esta paradoja, que además tal vez se encuentre dentro de la línea del «espíritu» que anima la concepción popperiana de la Ciencia y pueda establecer un lazo de unión entre su manera de concebirla y la kantiana, consistiría en considerar que el indeterminismo en la naturaleza es un indeterminismo «mitigado». Las leyes científicas se intercalarían entonces en lo que en la naturaleza no es indeterminista, pero nunca podrían dar una explicación determinista de ella en su conjunto, pues la naturaleza en sí no es determinista, pero en la medida en que sus explicaciones lo fuesen serían «científicas». Esta naturaleza de suyo indeterminista de Popper sería así asimilable a la «cosa en sí» kantiana, en cuanto no puede tenerse un conocimiento suyo, pues lo que en ella hay es indeterminismo y la ciencia sólo puede trabajar utilizando patrones de carácter determinista, mientras que el conocimiento de carácter determinista (el científico) se aplicaría exclusivamente al «fenómeno» kantiano, no pudiendo éste llegar nunca a constituir un conocimiento de la cosa en sí, pues la propia característica definitoria suya es su indeterminismo.

Strohmeier también sostiene que los resultados de la Física cuántica no tienen por qué poner en entredicho los supuestos básicos de la teoría del conocimiento kantiana. Para hacerse partícipe de esta falta de contradicción, será necesario atender al verdadero carácter que los Principios de entendimiento poseen en dicha teoría, que no es el de ser especificaciones acerca del carácter de una naturaleza considerada como entidad en sí, sino el de indicar los modos o reglas metodológicas conforme a los cuales ha de llevarse a cabo su investigación¹³⁵.

En primer lugar se alega la supuesta violación que el principio de indeterminación de Heisenberg introduciría en el supuesto realista según el cual todas las magnitudes propias de cualquier elemento natural se encuentran fijadas en su valor

¹³⁵ Strohmeier, I., «Kausalität und Freiheit. Eine Untersuchung des quantenmechanischen Indeterminismus im Lichte der kantischen Freiheitsantinomie», apartado «Quantenmechanischer Indeterminismus und Freiheit», *Kant-Studien* 104., ob. cit., pp. 98-99.

independientemente de que se proceda o no a su medición. Según la interpretación de Copenhague de la Física cuántica (Bohr, Heisenberg), puesto que no resulta posible determinar de manera simultánea los valores correspondientes a la posición (q) y el momento (p) de ninguna partícula subatómica, se infiere que asimismo que tampoco podrá indicarse cuál es la trayectoria espacial que esas partículas siguen, de donde se concluye que el concepto de trayectoria seguida por una partícula subatómica deja de tener una referencia objetiva, pudiéndose incluso extender este carácter meramente subjetivo al resto de magnitudes físicas que en la Física clásica se empleaban para caracterizar el estado de un partícula o de un sistema de partículas¹³⁶. Ahora bien, esta caída en el subjetivismo se evita si se tiene en cuenta que la inconmensurabilidad de estas magnitudes ha resultado como consecuencia del procedimiento experimental seguido en su medición y no debe ser directamente atribuible al carácter mismo de las partículas. Por este motivo, la indeterminación cuántica que este principio introduce en la imagen del mundo no entraría en conflicto ni con lo afirmado por Kant en los Axiomas de la intuición ni con lo defendido en las Anticipaciones de la percepción, pues en estos Principios se sostiene exclusivamente que a todo elemento natural le corresponde siempre un espacio y un tiempo y que sus cualidades definitorias poseen en todo caso un grado de intensidad, no entrándose en absoluto a afirmar ni que el valor de estas propiedades pueda ser determinado «*a priori*» ni que sea posible medirlo con el grado de precisión que se desee¹³⁷, quedando la determinación completa de los valores que toman todas las magnitudes que identifican el estado de ese elemento natural considerado como un ideal de la razón al que sólo podrá ésta aproximarse asintóticamente por medio de la investigación empírica¹³⁸.

En segundo lugar se enfrenta la supuesta negación del principio de causalidad que supondría la imagen del mundo que se deriva de los resultados que presenta la Física cuántica. Pero esta negación no sería tal, pues la ecuación de ondas de Schrödinger admite interpretar la sucesión temporal de estados en el mundo como una

¹³⁶ Strohmeyer, I., «Kausalität und Freiheit. Eine Untersuchung des quantenmechanischen Indeterminismus im Lichte der kantischen Freiheitsantinomie», apartado «Determinismus und Indeterminismus in der Physik», *Kant-Studien* 104., ob. cit., pp. 74-76.

¹³⁷ Strohmeyer, I., «Kausalität und Freiheit. Eine Untersuchung des quantenmechanischen Indeterminismus im Lichte der kantischen Freiheitsantinomie», apartado «Quantenmechanischer Indeterminismus und Freiheit», *Kant-Studien* 104., ob. cit., p. 95.

¹³⁸ Strohmeyer, I., «Kausalität und Freiheit. Eine Untersuchung des quantenmechanischen Indeterminismus im Lichte der kantischen Freiheitsantinomie», apartado «Philosophische Grundlegung des physikalischen Determinismus und Indeterminismus durch die Transzendentalphilosophie», *Kant-Studien* 104., ob. cit., pp. 83-84.

consecuencia de que todo estado del mundo tenga su causa en algún estado anterior a él en el tiempo que lo haya originado, tanto cuando se considera que el paso de un estado a otro se produce de manera determinista (cuando las magnitudes que interviene son «conmensurables») como cuando lo hace de modo indeterminista (cuando algunas de las magnitudes que intervienen son «inconmensurables», por ejemplo: posición e impulso, o energía y tiempo). Por este motivo, si el principio de causalidad natural kantiano se interpreta como una regla metodológica que ha de guiar la investigación científica y no como un anticipo de lo que ésta mostrará, la imagen del mundo que presenta la Física cuántica sigue siendo compatible con él, tal como en el presente trabajo también se defiende, quedando alterada por efecto de la investigación cuántica en algunos casos exclusivamente la universal imagen determinista de la naturaleza que nos ofrecía la Física clásica, que ahora es sustituida por una imagen parcialmente no determinista suya¹³⁹, aunque, como se ha indicado, esta falta de determinismo en la naturaleza deba también ser matizada, pues sólo ocurre cuando las magnitudes que intervienen son inconmensurables, e incluso en tales casos no se abandona por completo el principio de causalidad natural, sino que tan sólo se modifica, pasando a tomar éste una forma estadística (probabilista)¹⁴⁰.

Strohmeyer concluye por ello indicando que la filosofía trascendental kantiana ofrece fundamento tanto a la imagen física determinista del mundo (Física clásica y en medida parcial la Física cuántica), como a una indeterminista suya (parte de la Física cuántica), pues el indeterminismo de la Física cuántica no supone una negación del principio de causalidad natural kantiano, sino simplemente surge de la aplicación de la ecuación de ondas de Schrödinger a una situación en la que no pueden medirse simultáneamente todas las magnitudes que intervienen en la caracterización del estado de un sistema cuántico con vistas a la consideración de su consecuente evolución temporal¹⁴¹.

¹³⁹ Strohmeyer, I., «Kausalität und Freiheit. Eine Untersuchung des quantenmechanischen Indeterminismus im Lichte der kantischen Freiheitsantinomie», apartado «Philosophische Grundlegung des physikalischen Determinismus und Indeterminismus durch die Transzendentalphilosophie», *Kant-Studien* 104., ob. cit., pp. 89-90.

Strohmeyer, I., «Kausalität und Freiheit. Eine Untersuchung des quantenmechanischen Indeterminismus im Lichte der kantischen Freiheitsantinomie», apartado «Quantenmechanischer Indeterminismus und Freiheit», *Kant-Studien* 104., ob. cit., pp. 97-98.

¹⁴⁰ Strohmeyer, I., «Kausalität und Freiheit. Eine Untersuchung des quantenmechanischen Indeterminismus im Lichte der kantischen Freiheitsantinomie», apartado «Determinismus und Indeterminismus in der Physik», *Kant-Studien* 104., ob. cit., pp. 77-78.

¹⁴¹ Strohmeyer, I., «Kausalität und Freiheit. Eine Untersuchung des quantenmechanischen Indeterminismus im Lichte der kantischen Freiheitsantinomie», apartado «Philosophische Grundlegung

Moya presenta un instructivo ejemplo en el que, sin tener que recurrir a los complejos resultados experimentales de la Física cuántica, queda puesto de manifiesto cómo la introducción del concepto de probabilidad en la explicación de los fenómenos naturales no elimina el concepto de causalidad a la hora de dar cuenta suya. De acuerdo con esta intención, propone pensar el caso del lanzamiento de una piedra contra un vidrio. Como consecuencia del impacto puede ocurrir que el vidrio se rompa o que no lo haga (tal vez debido a la existencia de fenómenos cuánticos), pudiéndose asignar una probabilidad a cada uno de estos dos sucesos, pero, si el vidrio se rompe, queda claro que ha sido el impacto de la piedra contra el mismo el causante de dicha rotura. De todo ello concluye que, «aunque había alguna probabilidad de que el vidrio no se rompiera, la rotura no fue, sin embargo, un fenómeno azaroso, un mero producto del azar, sino que tuvo una causa»¹⁴².

2.2.4 Relación entre la causalidad natural y la causalidad por libertad

A la vista de la interpretación propuesta de la filosofía teórica kantiana y de los resultados científicos de los que se dispone, así como de la marcha misma de la Ciencia, se hace preciso volver sobre el cuadro de las posibilidades lógicas de relación y ubicación respectiva de la causalidad natural y la causalidad por libertad presentado al comienzo del apartado 2.2: «¿Es compatible la causalidad natural con la causalidad por libertad?» con objeto de clarificar cuáles de ellas son posibles, y cuáles no.

Tanto en la interpretación fuerte como en la interpretación débil la naturaleza se contempla como legalidad. La diferencia estriba en que mientras en la interpretación fuerte esta legalidad aparece como dada, es decir, es un rasgo que presenta la naturaleza no pudiéndose descartar que pudiera no manifestarlo, en la interpretación débil la naturaleza es legal debido a que es el resultado de una construcción conforme a un principio de legalidad como es la causalidad natural. Aceptar que a veces será la causalidad natural la que explicará y otras veces será la causalidad por libertad supone que, aunque cada una de ellas cuente con una legalidad propia, la legalidad en conjunto

des physikalischen Determinismus und Indeterminismus durch die Transzendentalphilosophie», *Kant-Studien* 104., ob. cit., pp. 89-90.

Strohmeier, I., «Kausalität und Freiheit. Eine Untersuchung des quantenmechanischen Indeterminismus im Lichte der kantischen Freiheitsantinomie», apartado «Quantenmechanischer Indeterminismus und Freiheit», *Kant-Studien* 104., ob. cit., p. 99.

¹⁴² Moya, C., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, ob. cit., apartado «Desafíos conceptuales para el libre albedrío: el indeterminismo», p. 144.

de la naturaleza (uniformidad) desaparecería, salvo que se encontrase una legalidad de orden superior que las englobase a ambas. Por este motivo debe descartarse el compatibilismo de tipo 1 de la libertad (posibilidad a)¹⁴³.

La filosofía teórica aborda la realidad desde el punto de vista de su conocimiento. Desde esta particular perspectiva acerca de la realidad por ella introducida, conocer significa explicar el porqué de las cosas. Aunque en una segunda instancia puede ocurrir que las leyes que se emplean para explicar puedan también utilizarse para hacer predicciones, en primera instancia el proceso explicativo consiste en una forma de proceder que va «hacia atrás», es decir, desde la ocurrencia del evento pretende retroceder a la determinación de las causas a partir de las que él se origina como efecto. En principio al menos, no puede descartarse que pueda darse cuenta de un mismo evento desde dos puntos de vista diferentes. Pero, si desde un mismo punto de vista (el teórico) se hiciese uso de modelos interpretativos diferentes, quedaría entonces introducida la arbitrariedad en el proceso explicativo. El compatibilismo de tipo 3 (indiferentismo de la libertad) (posibilidad c) no niega que en el ámbito del fenómeno siempre pueda explicarse por causalidad natural, pero deja abierta la posibilidad de que en ese mismo ámbito estos mismos fenómenos también puedan serlo recurriendo a otro tipo de explicación como es la explicación por libertad. Ahora bien, procediendo así podría darse entrada al «prejuicio»¹⁴⁴, pues en principio no se dispondría de criterio alguno, aparte de la mera preferencia personal, para en cada caso concreto determinar qué tipo de explicación es el que se empleará. De aquí resultaría un proceder dogmático, que es contrario a la actitud racional que debe seguirse en la Filosofía y en la Ciencia. Pero este hacer indiferente al nivel del fenómeno tanto la explicación por causalidad natural como la explicación por causalidad por libertad es precisamente lo que se hace

¹⁴³ En este sentido, Colomer recoge la postura incompatibilista acerca de la libertad de Jaspers indicando que «la noción de libertad inteligible no puede ser pensada, escribe Jaspers, como “agujeros o soluciones de continuidad en las leyes de la naturaleza” (pues éstos no existen para Kant), ni como descripciones de “procesos naturales de un tipo específico”; de hecho “no hay libertad si la busco objetivamente, psicológicamente, o como un proceso que puede ser investigado; hasta donde se extiende la investigación, no hay libertad”». Colomer Martín-Calero, J. L., *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995, apartado «Los fundamentos de la ética crítica», pp. 43-44, citando a K. Jaspers en *Die grossen Philosophen* I, Múnich (Alemania), 1957, pp. 300 y 304.

¹⁴⁴ Dentro de los diferentes sentidos distinguidos por Teruel en los que el término «prejuicio» admite ser considerado en la obra kantiana, se trataría de un prejuicio «epistemológico científico», consistente en el error que comete una «razón perezosa» (*ignava ratio, faule Vernunft*) al abandonar la serie unitaria de causas físicas para dar un salto ilícito al orden metafísico (Teruel, P. J., «La noción de prejuicio en la obra de Immanuel Kant», apartado «Articulación de la noción kantiana de prejuicio», *Anales del seminario de historia de la filosofía* vol. 30, Universidad Complutense de Madrid (UCM), Madrid, 2013, pp. 468-469).

cuando se considera el compatibilismo de tipo 3 (indiferentismo de la libertad) (posibilidad c), por lo que éste también habrá de ser descartado.

Dar entrada en el ámbito del fenómeno a la explicación por causalidad por libertad supone un quebranto que afecta al concepto mismo de naturaleza. Desde el punto de vista de la interpretación fuerte no puede descartarse un evento que no sea explicable por causalidad natural. Pero entonces lo que ocurriría es que habría que dejar aparte el presupuesto de la regularidad y consecuente legalidad de la naturaleza. Hume se enfrentó con esta problemática, pues sostuvo un modelo realista transcendental de conocimiento, que es el propio de la interpretación fuerte. Como consecuencia de él, partiendo meramente de la constatación de que algo ha sido siempre así, no puede concluirse que también tendrá que seguir siéndolo el futuro. La causa de los problemas asociados a este modelo de conocimiento radica en que lo que se tiene son representaciones en el psiquismo, pero contando tan sólo con representaciones internas (subjetividad) no puede darse el salto a la realidad exterior al propio sujeto para pasar así a afirmar la objetividad de algo (intersubjetividad). No obstante, en descargo de la posición humeana, debe apuntarse que este mismo autor fue plenamente consecuente con su propio modelo cognoscitivo y procedió a decir tanto en la *Investigación sobre el entendimiento humano* como en el *Tratado de la naturaleza humana* que el principio de causalidad no se asienta en legalidad alguna, sino exclusivamente en un modo (mecanismo) psicológico según el cual proceden los sujetos, consistente en hacerlo conforme a la «costumbre» (*Custom*) (o «hábito»: *Habit*)¹⁴⁵.

La interpretación débil posee la ventaja respecto de la interpretación fuerte de ser «autoinmune» respecto de la posibilidad de dar entrada en el ámbito del fenómeno a otro tipo de consideración acerca del carácter de la naturaleza. El motivo de tal carácter autoinmune se encuentra en que identifica el ámbito del fenómeno con la exclusividad de la explicación por causalidad natural (criterio de demarcación). Si ante un evento no puede hacerse uso de la explicación por causalidad natural, no se desecha el modelo de naturaleza seguido (regular), sino que se hace el requerimiento de que ha de proseguirse la investigación tratando de dar entrada al evento en cuestión dentro del ámbito

¹⁴⁵ Hume, D., *Investigación sobre el entendimiento humano*, ob. cit., sección V: «Solución escéptica de estas dudas», pp. 117-123.

Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, ob. cit., libro I parte III sección 3: «Del conocimiento y la probabilidad», p. 171, 102-103.

explicativo de la causalidad natural. Cuando esto se logra, dicho evento queda incorporado a la experiencia y constituido consecuentemente como naturaleza.

Por tanto, la explicación por causalidad natural posee carácter exclusivo dentro del ámbito del fenómeno ya que resulta constitutiva de dicho ámbito. Dentro de las posibilidades indicadas es el incompatibilismo de la libertad (posibilidad b) el que recoge este carácter exclusivo. Pero, puesto que la exclusión de la explicación por medio de la libertad se produce en el ámbito del fenómeno, no queda descartada ninguna de las dos opciones en las que se desdobra el incompatibilismo de la libertad, ni el negacionismo de la libertad (posibilidad b.1) ni el compatibilismo de tipo 2 (en absoluto) suyo (posibilidad b.2). Ahora bien, tampoco queda favorecido el compatibilismo de tipo 2 (en absoluto) de la libertad (posibilidad b.2) respecto de su negacionismo (posibilidad b.1), pues de momento ha sido exclusivamente en el ámbito del fenómeno en el que se han movido todas las consideraciones que se han hecho, no siendo nada más que una posibilidad de carácter lógico la de la realidad del ámbito de la cosa en sí.

En conclusión, dentro del ámbito del fenómeno la explicación por causalidad natural es el único tipo de explicación objetiva posible. Si situándose en otro ámbito resulta o no factible otro modelo explicativo es algo que queda todavía por decidir. Pero la Analítica trascendental de la *KrV*, al establecer que dentro del ámbito del fenómeno la explicación por causalidad natural constituye el único tipo de explicación que resulta legítimo en él (criterio de demarcación), no llega siquiera a plantear la cuestión de si es concebible otro modelo explicativo que opere en otro ámbito distinto del referido ámbito del fenómeno.

3.- La libertad como hipótesis desde la filosofía teórica

3.1 Determinismo científico físico como objeción a la realidad de la libertad

Constituye un lugar común en el debate intelectual oponer a la afirmación de la realidad de la libertad el determinismo como contrapostura filosófica y científica que resultaría incompatible con dicha afirmación. La amplitud de los términos en los cuales se plantea la cuestión obliga a realizar un análisis que deberá constar de varias etapas. En primer lugar, habrá de considerarse la cuestión de si el determinismo es una postura suficientemente fundamentada como para poder concederle un valor de verdad. En segundo lugar, será preciso analizar si la defensa de la postura determinista resulta incompatible con la afirmación de la realidad de la libertad. Y, finalmente, deberá emitirse un juicio que dé cuenta del efecto que sobre la afirmación de la realidad de la libertad hayan tenido los análisis antes realizados. En el caso que nos ocupa se procederá a adoptar la filosofía kantiana como elemento de referencia desde el que abordar la cuestión.

La amplitud semántica del término «determinismo» hace necesario llevar a cabo una primera delimitación de su alcance basada en la instancia desde la que se procede a fundamentar su estatuto de realidad. Así, si la defensa de la postura determinista pretende hacerse desde posicionamientos de tipo religioso podrá hablarse de un determinismo «religioso». Aunque es evidente que la filosofía kantiana y la tradición filosófica occidental tiene como uno de sus objetos de consideración la reflexión sobre Dios, lo divino y lo religioso, no será ésta la perspectiva desde la que se abordará en este trabajo la cuestión del determinismo y su incidencia sobre el estatuto de realidad correspondiente a la idea de libertad. Ello se debe a que se considera que se da una divergencia entre el modo como trata de ser fundamentada la creencia religiosa (por medio de la fe: *Glaube*) y la forma como pretende serlo la afirmación filosófica (por medio de la razón: *Vernunft*). Esta divergencia sin embargo no excluye que la referencia a la idea de «Dios» sea una de las que entren en escena cuando se aborde el tema del determinismo, pero la manera como lo hará será como idea que aparece al hilo de la reflexión filosófica (que ha de ser racional) y no como entidad cuya relevancia respecto del conocimiento procediese exclusivamente de haberse hecho presente al hombre por medio de un acto de revelación, lo que en términos kantianos supondría que la validez

de lo supuestamente entonces revelado sería meramente «histórica» (*historisch*) y por tanto limitada a la efectividad de tal acto y al conocimiento fidedigno del mismo que pudiera tenerse¹⁴⁶.

El determinismo que en el presente trabajo constituirá el objeto de atención es el que trata de fundamentarse desde posicionamientos exclusivamente científicos. Dentro de este determinismo «científico» se plantea como necesario efectuar una segunda distinción, que en este caso tendrá que ver con el objeto o el tipo de objetos respecto de los que se predica la tesis determinista, y así, siguiendo la distinción kantiana entre objeto del sentido externo y objeto del sentido interno, se distinguirá entre determinismo científico «físico» y determinismo científico «psíquico». El determinismo que en este capítulo se analizará será el determinismo científico físico, es decir, aquél que considera que son las relaciones externas que se establecen entre los objetos, en cuanto que son entidades que se dan en un espacio y en un tiempo, las que se encuentran determinadas. El determinismo científico psíquico, donde el objeto de estudio es el comportamiento humano en la medida en que se estima que éste ya se encuentra fijado con anterioridad a su darse, como consecuencia de la constitución natural del sujeto y de las relaciones entre sus elementos componentes (sea cual sea el nivel de consideración que se adopte: físico, psicológico, etc.), no será objeto de atención en el presente capítulo sino en el siguiente («De la libertad transcendental a la libertad práctica: el problema del “Canon” de la *KrV*»).

Aunque al hablar de determinismo científico físico nos referimos a la aplicación de la tesis determinista a los objetos del sentido externo en general, lo que posibilita que haya muchos niveles desde los que abordar ese conjunto de objetos, se tomará como nivel de consideración de los mismos exclusivamente el de la Física clásica. Ello es así porque sólo la Física clásica, más aún la Mecánica newtoniana, es la que en el momento histórico en el que Kant llevó a cabo su reflexión filosófica poseía un grado de desarrollo suficiente como para poder indicar con precisión cómo son las relaciones (externas) que se establecen entre los elementos de la realidad natural. Este grado de precisión no era posible por el contrario en otras disciplinas, tales como la química, debido al insuficiente grado de matematización en que se hallaban, ya que, «puesto que en toda doctrina de la naturaleza sólo se encuentra tanta ciencia propiamente dicha

¹⁴⁶ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Arquitectónica de la razón pura», pp. 649-650, A835-837/B863-865.

Kant, I., *Lógica*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 90, AA IX 22.

como conocimiento *a priori* se halle en ella, la doctrina de la naturaleza no contendrá auténtica ciencia más que en la medida en que pueda aplicarse en ella la matemática»¹⁴⁷. Las implicaciones que respecto de la cuestión del determinismo o no en la naturaleza introducen los resultados de la Física cuántica también se dejarán de lado, aunque tal vez sea la contrastación con estos resultados de los conceptos tradicionales de determinismo y libertad la que resulte más fructífera para la reflexión filosófica por la variedad de interpretaciones posibles que ellos introducen en el debate, tal y como se puso de manifiesto en el capítulo anterior («La libertad como hipótesis desde la filosofía teórica»).

La formulación clásica del determinismo de fundamento científico es la que expone Laplace en su *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*:

Así pues, hemos de considerar el estado actual del universo como el efecto de su estado anterior y como la causa del que ha de seguirle. Una inteligencia que en un momento determinado conociera todas las fuerzas que animan a la naturaleza, así como la situación respectiva de los seres que la componen, si además fuera lo suficientemente amplia como para someter a análisis tales datos, podría abarcar en una sola fórmula los movimientos de los cuerpos más grandes del universo y los del átomo más ligero; nada le resultaría incierto y tanto el futuro como el pasado estarían presentes ante sus ojos. El espíritu humano ofrece, en la perfección que ha sabido dar a la astronomía un débil esbozo de esta inteligencia. Sus descubrimientos en mecánica y geometría, junto con el de la gravitación universal, le han puesto en condiciones de abarcar en las mismas expresiones analíticas los estados pasados y futuros del sistema del mundo. Aplicando el mismo método a algunos otros objetos de su conocimiento, ha logrado reducir a leyes generales los fenómenos observados y a prever aquellos otros que deben producirse en ciertas circunstancias. Todos sus esfuerzos por buscar la verdad tienden a aproximarlos continuamente a la inteligencia que acabamos de imaginar, pero de la que siempre permanecerá infinitamente alejado. Esta tendencia, propia de la especie humana, es la que la hace superior a los animales, y sus progresos en este ámbito, lo que distingue a las naciones y los siglos y aumenta su verdadera gloria¹⁴⁸.

¹⁴⁷ Kant, I., *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, Alianza Editorial, Madrid, 1989, apartado «Prefacio», pp. 31-32, AA IV 470-471.

También en Kant, I., *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, ob. cit., apartado «Sobre el Tema del concurso para el año 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff? Primer manuscrito. Tratado», p. 54, AA XX 285-286.

¹⁴⁸ Laplace, P.-S., *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*, Alianza Editorial, Madrid, 1985, pp. 25-26.

Tradicionalmente la fundamentación del determinismo que había sido sostenida era de índole religiosa. Se afirmaba que, puesto que Dios es omnipotente por hipótesis, nada puede surgir en el mundo que escape a su voluntad, y, ya que hipotéticamente también queda caracterizado como omnisciente, nada de lo que ocurre puede resultar ajeno a su conocimiento. Laplace sustituye este determinismo de fundamentación religiosa por uno de fundamentación científica que toma como teoría de referencia la Mecánica newtoniana. Ahora bien, entre los sujetos que conocen lo que en el mundo ha ocurrido, ocurre y ocurrirá en cada una de las formulaciones hay similitudes, pero también diferencias.

En primer lugar, mientras que en el determinismo de fundamento religioso es Dios quien conoce, y lo hace de manera absoluta, en el determinismo de fundamento científico laplaciano quien lo hace es un «demonio» o «supercientífico» que, aunque no posee la capacidad de conocer de manera absoluta, se supone que puede acercarse indefinidamente (asintóticamente) a la suma exactitud cognoscitiva. A ello se debe que la diferencia entre el modo de conocer de ese «demonio» o «supercientífico» y el modo divino de hacerlo sea sólo una diferencia de grado, lo que permite afirmar que el modelo de conocimiento humano que Laplace suscribe en su formulación del determinismo se encuentra dentro de un modelo teocéntrico de conocimiento. De aquí proviene el carácter condicional de esta formulación laplaciana en la que se afirma que «si» se tuviese una capacidad infinita de conocimiento se constataría que todo se encuentra determinado.

En segundo lugar, como Popper sostiene, mientras que el Dios del determinismo de fundamento religioso se encuentra fuera del sistema sobre el que se desarrolla su conocimiento (el Universo), el «demonio» o «supercientífico» laplaciano está dentro del sistema global o Universo en el que efectúa sus predicciones, de manera que los mecanismos y medios que despliegue para llevarlas a cabo repercutirán sobre ese mismo sistema global¹⁴⁹. Ahora bien, a menos que se considere que esta repercusión se encontraba recogida de alguna manera en su estado anterior, ya la sola actividad anticipadora del estado en el que se encontrará el Universo por parte de quienes lleven a cabo tales predicciones introduce un elemento de incertidumbre en el mismo que

¹⁴⁹ Popper, K. R., *Post Scriptum* vol. II, ob. cit., apartado «Determinismo “científico”», pp. 55- 58.

contradice la supuesta determinación completa de su evolución y podría hablar a favor de su carácter indeterminista¹⁵⁰.

Puesto que el determinismo laplaciano toma la Mecánica newtoniana como teoría física de referencia y ésta a su vez fue la teoría física vigente por excelencia en el momento histórico en el que se desarrolló la reflexión filosófica kantiana, seguidamente se expondrá la caracterización de un sistema físico en términos de la Mecánica newtoniana. Para ello, y como textos de referencia de toda la discusión ulterior en relación con el determinismo y el indeterminismo, se tendrán en consideración el artículo «Determinismo en la física clásica. Laplace vs. Popper o Prigogine» de López Corredoira y el texto correspondiente al *Post Scriptum a La lógica de la investigación científica* de Popper.

De acuerdo con la Mecánica newtoniana, todo sistema físico puede reducirse a un conjunto de N partículas puntuales en el espacio y a sus interacciones mutuas. Cada una de las partículas i posee una determinada masa (m_i) y una posición en el espacio tridimensional ($r_i(t)$) que varía de manera continua conforme transcurre el tiempo. Otras características cinemáticas de la partícula, tales como la velocidad (v_i) o la aceleración (a_i), no son sino la derivada primera y segunda con respecto al tiempo del vector-función $r_i(t)$. En un sistema de N partículas cerrado las trayectorias $r_i(t)$ siguen las leyes de Newton, que, expresadas de modo matemático, adoptan la forma:

$$M_i a_i(t) = F_i(r_j, v_j \text{ con } j \text{ diferente de } i, t) \text{ para todo } t$$

F_i son los vectores-fuerza, que son función de la posición y velocidad con respecto a la partícula i de las otras partículas j diferentes de i . Las funciones F_i constituyen relaciones numéricas exactas, de modo que, dadas las posiciones de las partículas ($r_i(t)$) y sus derivadas (las velocidades: v_i), los valores de las tres componentes de la fuerza F_i que afecta a cada partícula estarán determinados para todo instante de tiempo. Hay por tanto $3N$ ecuaciones diferenciales de segundo orden, pues el sistema

¹⁵⁰ Al respecto, puede pensarse, por ejemplo, en una situación en la que la ocurrencia de una determinada catástrofe ha sido predicha. Una actitud que puede tomarse ante esta predicción es la de permanecer impasible ante ella y seguir actuando «como si tal», asumiendo un cierto fatalismo ante lo inevitable, tal como algunas religiones y filosofías han aconsejado que se debe hacer. Pero otra actitud posible consiste en tratar de hacer todo lo posible para evitar tal catástrofe, disponiendo los medios posibles para ello y obrando en consecuencia. Queda claro que, en este caso, el hecho de haber previsto la ocurrencia de la catástrofe puede dar lugar a que la misma no ocurra o que no lo haga de la manera en que fue previsto que lo haría, o incluso que los efectos de la misma no sean los que en principio cabría haber esperado que fuesen, por lo que el carácter necesario de lo inicialmente predicho ha quedado modificado por el hecho mismo de haber sido previsto, por lo que tal vez no resulte preciso sostener que todo lo que ocurre en el mundo lo hace de modo determinado.

consta de una ecuación vectorial para cada partícula, lo que supone tres ecuaciones escalares por cada una de las ecuaciones vectoriales, ya que los vectores pertenecen a un espacio tridimensional. Un sistema como éste tiene solución única si: 1) se conocen $6N$ condiciones iniciales, concretamente los seis números dados por la posición (r_i) y la velocidad (v_i) para cada partícula en un instante dado t_0 ; 2) las posiciones r_i son derivables dos veces (resultando v_i y a_i , respectivamente)¹⁵¹.

Debido a la posibilidad de explicitar matemáticamente las leyes que rigen la evolución de un sistema en el tiempo y al carácter de las mismas, López Corredoira se considera autorizado a inferir que, dadas las posiciones y las velocidades iniciales de todas las partículas de un sistema cerrado en un instante de tiempo, quedan determinadas sus posiciones, velocidades y aceleraciones para todo instante pasado o futuro. Por ello, a partir de esta caracterización de un sistema físico en términos de la Mecánica newtoniana, López Corredoira concluye con la afirmación del determinismo en la Física clásica, una propiedad que según él ya se encontraba implícita en las ecuaciones del movimiento newtonianas, correspondiendo a Laplace el mérito de haberla hecho explícita¹⁵².

Previamente a pasar a tratar la medida en que la Física clásica implica el determinismo o no, se hace necesario proceder a dilucidar los diversos sentidos en los que puede ser entendido el término «determinismo». Popper explicita estos sentidos en orden creciente al compromiso ontológico implicado en cada uno de ellos. La clasificación popperiana considera tres acepciones del término «determinismo».

En primer lugar, el término «determinismo» puede ser predicado como una característica propia que presentan determinadas teorías científicas. Así, se habla de teorías deterministas «prima facie» como aquellas teorías en las que a partir de la descripción matemáticamente exacta del estado inicial de un sistema cerrado puede derivarse con el grado de precisión que se desee cuál será el estado de ese sistema en cualquier instante de tiempo posterior¹⁵³. Según Popper, las teorías de Newton, Maxwell y Einstein constituyen ejemplos de teorías deterministas «prima facie», mientras que la

¹⁵¹ López Corredoira, M., «Determinismo en la física clásica. Laplace vs. Popper o Prigogine», apartado I: «Determinismo de Laplace», *El Basilisco. Revista de materialismo filosófico* n° 29, Oviedo, 2001, pp. 29-30.

¹⁵² López Corredoira, M., «Determinismo en la física clásica. Laplace vs. Popper o Prigogine», apartado I: «Determinismo de Laplace», *El Basilisco. Revista de materialismo filosófico* n° 29, ob. cit., p. 30.

¹⁵³ Popper, K. R., *Post Scriptum* vol. II, ob. cit., apartado «Determinismo “científico”», p. 54.

termodinámica, la mecánica estadística, la teoría cuántica y la teoría de los genes deben ser consideradas como teorías científicas que no son deterministas «prima facie»¹⁵⁴.

En segundo lugar se encuentra el denominado «determinismo científico». El determinismo científico vendría a ser una propiedad que es atribuible no tanto a una teoría científica individualmente considerada como a la estructura científica que del mundo se tiene y al conjunto de teorías implicadas en ella. Entre las formulaciones que Popper hace de la tesis correspondiente al determinismo científico merecen ser destacadas dos de ellas. De acuerdo con la primera, el determinismo científico es la doctrina que sostiene que «la estructura del mundo es tal que *cualquier suceso puede ser racionalmente predicho, con cualquier grado de precisión que se desee, si contamos con una descripción suficientemente precisa de los sucesos pasados junto con todas las leyes de la naturaleza*»¹⁵⁵. Según la segunda, «la doctrina del determinismo “científico” es la doctrina que dice que el estado de cualquier sistema físico cerrado en cualquier instante futuro dado puede ser predicho, incluso desde dentro del sistema, con cualquiera que sea el grado estipulado de precisión, mediante la deducción de la predicción a partir de teorías, en conjunción con condiciones iniciales cuyo grado de precisión requerido puede calcularse siempre (de acuerdo con el principio de poder dar razón) si la tarea de predicción es dada»¹⁵⁶. Lo relevante de la tesis del determinismo científico es que establece una relación según la cual el grado de precisión con el que desean ser predichos los sucesos futuros es el que determina con qué grado habrán de ser conocidas las condiciones iniciales del sistema. Determinar un grado a partir del otro es en lo que consistirá el «poder dar razón» del que Popper habla en su segunda formulación. Así, según sea aquello sobre lo que se aplique el requerimiento de precisión, se tendrán dos principios respecto a qué es aquello en lo que consiste este «dar razón». Conforme al principio «débil», ha de poderse calcular a partir de nuestra tarea de predicción junto con las teorías disponibles el grado requerido de precisión de las condiciones iniciales. Según el principio «fuerte», lo que ha de ser posible estimar es el grado correspondiente a las mediciones requeridas¹⁵⁷.

En tercer lugar se sitúa el que Popper denomina «determinismo metafísico» (que vendría a ser equivalente al determinismo ontológico referido en otros lugares de la

¹⁵⁴ Popper, K. R., *Post Scriptum* vol. II, ob. cit., apartado «Determinismo “científico”», p. 54.

¹⁵⁵ Popper, K. R., *Post Scriptum* vol. II, ob. cit., apartado «Clases de determinismo», p. 25.

¹⁵⁶ Popper, K. R., *Post Scriptum* vol. II, ob. cit., apartado «Determinismo “científico”», p. 59.

¹⁵⁷ Popper, K. R., *Post Scriptum* vol. II, ob. cit., apartado «Clases de determinismo», p. 36.

presente investigación). Ésta es una tesis de carácter general que se predica o no respecto del mundo en su totalidad con independencia de las teorías científicas desde las que éste sea considerado. Lo que el determinismo metafísico vendría a decir es que todo en el mundo se encuentra ya fijado en su darse antes de que ocurra, de manera que es así como es y no ha podido ser de otra manera («Todos los sucesos de este mundo son fijos, o inalterables, o predeterminados»¹⁵⁸). Esta formulación del determinismo enfatiza el carácter necesario de la realidad, por lo que, en el caso de que fuese sostenida, sería la que al menos en principio más contradiría la asignación de un estatuto de realidad objetiva para la idea de libertad, pues el concepto de libertad habitualmente manejado involucra la suposición de que aquello que se da podría haberse no dado, propiciando que su existencia sea por tanto contingente.

Por otra parte, Popper establece una disyunción excluyente entre determinismo e indeterminismo metafísicos, de acuerdo con la cual la negación de uno implica necesariamente la afirmación del otro, y viceversa¹⁵⁹. Pero, como a lo largo del presente trabajo pretende mostrarse, tal vez no sea correcto presentar a determinismo e indeterminismo como posiciones mutuamente excluyentes, de manera que respecto de la realidad física sólo quepa afirmar que ésta se comporta o bien de forma totalmente determinista o bien de manera completamente indeterminista, sino que sea posible encontrar un modo de acceso a la realidad física en el que ambas posturas se conjuguen o sean superadas por un nuevo modo que las complementa.

En términos generales, puede decirse que los deterministas proceden desde la constatación de que hay teorías deterministas «prima facie» a la afirmación (o suposición) de que esto implica el determinismo científico, concluyendo finalmente de ahí con su adhesión al determinismo metafísico como tesis general acerca del mundo, independientemente de la perspectiva desde la que éste sea abordado. Volviendo a la caracterización del determinismo en términos laplacianos, los deterministas razonarían diciendo que, si tuviésemos una capacidad de conocimiento infinita, tal como la de un dios, podríamos conocer todo estado futuro del sistema Universo a partir del conocimiento de su estado inicial y de las leyes que rigen el cambio en el mismo. Es así que no disponemos de tal capacidad de conocimiento infinita, pero, como al menos somos capaces de acercarnos progresivamente a ella, podemos concluir con absoluto

¹⁵⁸ Popper, K. R., *Post Scriptum* vol. II, ob. cit., apartado «Clases de determinismo», p. 31.

¹⁵⁹ Popper, K. R., *Post Scriptum* vol. II, ob. cit., apartado «Cuestiones metafísicas», p. 110 en nota a pie de página.

fundamento que todo en el Universo se encuentra determinado y que el estado pasado del mismo implica de manera única y necesaria (determina) su estado futuro. El punto crítico de toda la discusión en torno al determinismo se encuentra, como puede suponerse, en si basta para su afirmación la defensa de su realizabilidad, aunque ello implique tener que sostener la posibilidad de la existencia de una mente dotada de capacidad cognoscitiva infinita, o si deberá además exigirse para su comprobación que él pueda llegar a completarse fácticamente.

En nuestro caso, la cuestión es si la Física newtoniana debe ser considerada o no como una teoría científica determinista «prima facie» y, en el caso de que esta pregunta sea contestada afirmativamente, si puede sostenerse el nivel inmediatamente superior dentro de la clasificación de los diferentes tipos de determinismo (determinismo científico) y si de ahí resulta posible concluir en último término con la afirmación del determinismo metafísico¹⁶⁰.

Aunque López Corredoira no maneje la terminología popperiana distinguiendo entre los tres tipos de determinismo arriba expuestos, parece plausible suponer que sostendría que se está autorizado a extender el determinismo desde la consideración de que la teoría newtoniana es una teoría determinista «prima facie» hasta proceder a afirmar el determinismo científico. En apoyo de esta tesis pueden aportarse al menos las tres razones siguientes.

En primer lugar, según este autor es posible introducir en los sistemas de ecuaciones diferenciales que rigen el movimiento de las partículas que componen un sistema físico las nuevas fuerzas de interacción, tales como las fuerzas de atracción y repulsión eléctrica, que fueron descubiertas con posterioridad a la enunciación de la Teoría de la Gravitación de Newton. El intento por reducir las fuerzas no-centrales electromagnéticas a fuerzas centrales es debido a Oersted, Ampère y Weber. En el orden histórico este intento tomó la dirección contraria del que luego se llevó a efecto, que fue el de tratar de explicar la mecánica desde la teoría electromagnética de la

¹⁶⁰ Popper plantea esta cuestión de manera general, diciendo que «una vez adoptada esta definición [la del determinismo científico], la cuestión que tenemos delante es la siguiente: suponiendo que sea *verdadera* una teoría determinista *prima facie*, ¿estamos autorizados a inferir de dicha suposición la verdad del determinismo “científico”? o, dicho de otro modo, ¿estamos autorizados a inferir el carácter determinista del mundo del carácter determinista *prima facie* de una teoría?». Popper, K. R., *Post Scriptum* vol. II, ob. cit., apartado «Determinismo “científico”», p. 55.

materia¹⁶¹. Esta reducción de las fuerzas no-centrales a fuerzas centrales posibilita que las interacciones que se den dentro de los sistemas puedan seguir siendo reducidas a interacciones entre elementos puntuales (partículas).

Contra esta consideración puede argüirse que la Física cuántica proporciona varios ejemplos de interacciones que se dan en el nivel microscópico y que no son reducibles a los esquemas de interacción según fuerzas centrales, por lo que al menos en el nivel atómico y subatómico queda en entredicho la realizabilidad del programa determinista científico. Pero es el mismo López Corredoira quien recoge esta objeción, indicando que sólo es en el nivel propio de la Física cuántica donde tendría sentido negar el determinismo y no así en el de la Física clásica¹⁶².

En segundo lugar, se encuentra la consideración que hace López Corredoira de que los problemas relacionados con los sistemas compuestos por muchas partículas (tales como los problemas del caos, la existencia de bifurcaciones o la irreversibilidad en la evolución de sus estados) admiten seguir siendo resueltos en un sentido determinista con tal de proceder a reducir el nivel de consideración de esos sistemas físicos complejos a otros niveles más simples en los que sea de aplicación la mecánica determinista newtoniana.

1.- Respecto de las situaciones caóticas que se dan cuando el número de partículas N que componen el sistema cerrado es elevado, ciertamente puede no haber solución analítica exacta del sistema de ecuaciones diferenciales, pero al menos existen métodos numéricos que permiten obtener soluciones aproximadas suyas. El requerimiento de que la aproximación tendrá que encontrarse dentro del margen de error previamente fijado, tal vez pueda suponer que los cálculos tengan que prolongarse indefinidamente, pero esto no afectará al presupuesto determinista laplaciano de que, si estuviésemos dotados de una capacidad de cálculo infinita, podríamos predecir cualquier estado futuro del sistema. De esta suposición se deduce que, pese a las dificultades entrañadas por los procesos de cálculo, todo estado futuro del sistema sigue encontrándose determinado por sus estados anteriores¹⁶³.

¹⁶¹ Popper, K. R., *Post Scriptum* vol. II, ob. cit., apartado «Reducción científica y la incompletud de toda ciencia», pp. 160-161.

¹⁶² López Corredoira, M., «Determinismo en la física clásica. Laplace vs. Popper o Prigogine», apartado I: «Determinismo de Laplace», *El Basilisco. Revista de materialismo filosófico* nº 29, ob. cit., p. 31.

¹⁶³ López Corredoira, M., «Determinismo en la física clásica. Laplace vs. Popper o Prigogine», apartado II: «Predictibilidad, computabilidad», *El Basilisco. Revista de materialismo filosófico* nº 29, ob. cit., pp. 32-33.

2.- Basándose en las ideas de Maxwell, algunos autores (como Prigogine) han sostenido que determinados sistemas en situaciones termodinámicas lejanas al equilibrio parecen presentar varias alternativas de evolución (bifurcaciones). La existencia de bifurcaciones en estos sistemas se emplea frecuentemente como argumento para defender el indeterminismo en ellos, que a continuación es extendido al ámbito de la totalidad de la realidad natural. Cuando estos sistemas son sistemas vivos se considera además que precisamente de esta manera se abre espacio a la posibilidad de un comportamiento libre. La existencia de bifurcaciones vendría a probar entonces que la naturaleza es indeterminista y que este indeterminismo suyo es el que hace que sea posible la libertad en el mundo. Pero López Corredoira argumenta en contra de esta posibilidad alegando que, puesto que el seguir uno u otro camino de la bifurcación depende realmente de pequeñas fluctuaciones de alguna de las variables utilizadas en la caracterización del sistema físico, el comportamiento de estos sistemas en las bifurcaciones no deja de estar determinado, pues sigue dependiendo de los valores que toman unas variables, en este caso esas variables cuyas fluctuaciones infinitesimales decantan el curso de evolución del sistema en una dirección o en otra, por lo que según su parecer sigue encontrándose plenamente fundamentada la tesis del determinismo científico¹⁶⁴.

3.- La irreversibilidad de los procesos físicos o «flecha del tiempo» es puesta también como una de las objeciones que se plantean contra la tesis del determinismo científico. La constatación de tal irreversibilidad surge a partir de los estudios de Meyerson, quien indicó que las ecuaciones de la Mecánica newtoniana presentan la propiedad de ser simétricas respecto del tiempo, es decir, que sustituyendo en ellas t por $-t$ resultan las mismas ecuaciones. Esta propiedad implicaría que no sólo es el futuro el que se encuentra determinado por el pasado, sino que también es el pasado el que lo está por el futuro, por lo que la defensa del determinismo científico de igual manera implicaría la existencia de un determinismo «finalista» o teleológico, como se ha apuntado anteriormente en la Introducción al presente trabajo siguiendo para ello los comentarios de Bergson en relación con el mecanicismo y el finalismo. Pero filósofos

¹⁶⁴ López Corredoira, M., «Determinismo en la física clásica. Laplace vs. Popper o Prigogine», apartado IV: «Argumento indeterminista en base a las bifurcaciones», *El Basilisco. Revista de materialismo filosófico* n° 29, ob. cit., pp. 36-37.

López Corredoira, M., «Determinismo en la física clásica. Laplace vs. Popper o Prigogine», apartado VI: «La respuesta está en la Estadística », *El Basilisco. Revista de materialismo filosófico* n° 29, ob. cit., pp. 39-40.

como Peirce arguyeron en contra de esta tesis indicando que el «sano» entendimiento percibe que el tiempo es algo real que fluye exclusivamente desde el pasado hacia el futuro, y no al revés. El postulado de la termodinámica conforme al cual los sistemas físicos sólo pueden evolucionar en un sentido que suponga la conservación o el aumento de la entropía S y nunca en uno del que se derive su disminución vendría a confirmar científicamente la intuición de Peirce. No obstante, los estudios de Boltzmann, por medio de la reducción de la termodinámica a mecánica estadística, vinieron a indicar que la necesaria unidireccionalidad del sentido de la evolución temporal de los sistemas físicos (la «flecha del tiempo») no es tal, sino que también resulta posible una evolución en sentido contrario al del aumento de la entropía S , aunque ésta sea extremadamente improbable, pues su probabilidad es muchísimo menor que la de la evolución en el sentido de la «flecha del tiempo» (aumento o conservación de la entropía S). Por ello que pueda seguirse defendiendo la mutua determinación entre pasado y futuro que aparece recogida en las ecuaciones de Newton adoptando la forma de su simetría respecto del tiempo, por lo que podamos seguir afirmando que nos encontramos en un mundo determinista¹⁶⁵.

Al respecto de esta conciencia que tenemos de la irreversibilidad del tiempo, Morales recoge una explicación fenomenológica de la disparidad existente entre lo que la conciencia cotidiana presenta (la irreversibilidad del tiempo) y lo que la ciencia newtoniana concluye (su reversibilidad). Esta disparidad se debería a que la mente humana es incapaz de concebir la totalidad de una sola vez, de manera que la flecha del tiempo aparece como consecuencia de las aproximaciones sucesivas que nuestra mente ha de introducir para poder obtener una descripción completa de la naturaleza¹⁶⁶; por lo que la irreversibilidad de la evolución temporal de los sistemas físicos no admitiría ser considerada como una propiedad necesaria suya, sino más bien como una presuposición que nosotros nos vemos forzados a introducir debido exclusivamente a la limitación de nuestras propias capacidades cognoscitivas. Este carácter como presuposición del sentido de la flecha del tiempo consideramos que viene a recoger la concepción

¹⁶⁵ López Corredoira, M., «Determinismo en la física clásica. Laplace vs. Popper o Prigogine», apartado V: «Argumento indeterminista en base a la simetría temporal», *El Basilisco. Revista de materialismo filosófico* nº 29, ob. cit., pp. 37.

López Corredoira, M., «Determinismo en la física clásica. Laplace vs. Popper o Prigogine», apartado VI: «La respuesta está en la Estadística», *El Basilisco. Revista de materialismo filosófico* nº 29, ob. cit., pp. 40-41.

¹⁶⁶ Morales, D. A., «Determinismo, indeterminismo y la flecha del tiempo en la ciencia contemporánea», apartado «Introducción», *Boletín de la Asociación Matemática Venezolana* vol. XI nº. 2, 2004, pp. 215-216, <http://www.emis.de/journals/BAMV/conten/vol11/morales.pdf> [Consultado el 10/3/2019].

kantiana de acuerdo con la cual nuestro entendimiento (*Verstand*) no es capaz de ir del todo a las partes, sino que precisa ir desde las partes al todo¹⁶⁷. Duque, en una línea de razonamiento similar, apunta que la irreversibilidad de la secuencia temporal implícita en la aplicación del principio de causalidad a la naturaleza tiene como origen último la constatación misma que hace el Yo en su propia historia de esta unidireccionalidad en el fluir del tiempo, siendo transmitida esta constatación al propio principio, cuyo origen lógico se encontraría por tanto en el propio sujeto cognoscente y no en una naturaleza que resultase trascendente respecto de él¹⁶⁸.

En tercer lugar, López Corredoira trata de contrarrestar las objeciones al determinismo científico planteadas por parte de Popper y Prigogine e indica que lo que ellos hacen es confundir determinismo con predictibilidad, pues, del hecho de que se den dificultades para determinar las condiciones iniciales de un sistema físico o para resolver analíticamente su sistema de ecuaciones diferenciales asociado, ambos autores concluyen erróneamente que el determinismo científico no puede ser probado, y que, a lo sumo, si así se deseara, podría suscribirse un determinismo de índole metafísico, pero sin poder ser fundamentado éste de ninguna manera más que con la mera creencia¹⁶⁹.

El problema que el determinismo plantea a la afirmación de la realidad de la libertad consiste en que, admitiendo que puede predecirse cuál será la evolución de un sistema (determinismo epistemológico, que es un determinismo científico en la terminología popperiana), parece inobjetable que también habrá de admitirse que la sucesión misma de estados del sistema posee carácter necesario (determinismo metafísico u ontológico). Pero, la admisión de tal carácter necesario de la secuencia de estados de un sistema (su evolución), parece que no deja lugar para que pueda considerarse en ese sistema otro tipo de causalidad (como podría ser la causalidad por libertad) que no sea la causalidad que se ha utilizado en la predicción de su secuencia de estados (causalidad natural).

¹⁶⁷ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Dialéctica del juicio teleológico» § 77, pp. 387-388, AA V 407.

¹⁶⁸ Duque, F., «Causalidad y teleología en Kant», apartado «La regla de la causalidad», en Muguerza, J.-Rodríguez Aramayo, R. (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, ob. cit., p. 295.

¹⁶⁹ López Corredoira, M., «Determinismo en la física clásica. Laplace vs. Popper o Prigogine», apartado III: «De los que confunden determinismo con predictibilidad», *El Basilisco. Revista de materialismo filosófico* n° 29, ob. cit., pp. 33-36.

3.2 Irrealizabilidad del determinismo científico físico a la luz de las Antinomias de la *KrV*

Lo específico del ámbito de la filosofía teórica kantiana es que aborda el ser de las cosas desde la perspectiva de su exclusivo conocimiento objetivo. Conocimiento teórico objetivo según Kant sólo lo puede haber de fenómenos y nunca de cosas en sí, siendo su carácter condicionado (*bedingt*) lo propio de los fenómenos y lo que los distingue de las cosas en sí. Este carácter condicionado puede constatarse en varios niveles. En primer lugar, fenómeno es sinónimo de condicionado, porque lo fenoménico depende de las condiciones transcendentales del conocimiento humano. En segundo lugar, nada hay en el fenómeno que sea incondicionado, sino que todo en él es condicionado. Así, por ejemplo, lo que se tome en un fenómeno como su materia no es un absoluto, sino que depende de (es relativo a) lo que en él se adopte como su forma. Por ello, cuando se considera un edificio como la forma de una construcción, los ladrillos que lo componen constituyen su materia; pero si ahora se considera el conjunto de estos ladrillos como el fenómeno en cuestión, sin atender a la forma como éstos se han agrupado para dar lugar a ese edificio, los ladrillos presentan una forma, que es común a todos ellos, siendo el material concreto del que están hechos su materia. En tercer lugar, los fenómenos están a su vez sometidos a relaciones de condicionamiento entre ellos mismos.

El conocimiento teórico objetivo consiste para Kant en la determinación para cada condicionado de su condición. Si el requerimiento del determinismo científico de que ha de conocerse completamente el estado de un sistema en un instante de tiempo se hace pasar por la interpretación kantiana relativa a qué es aquello en lo que consiste conocer teóricamente algo, dicho requerimiento se concreta en la exigencia de que para todo elemento del sistema ha de conocerse todo lo que lo condiciona. El conocimiento completo del estado de un sistema en un instante de tiempo adquiere así la forma de explicitación de todas las relaciones de condicionamiento que se dan dentro de tal sistema entre sus elementos componentes. En la Dialéctica transcendental de la *KrV*, nuestro autor plantea la problemática inherente al requerimiento que desde la filosofía teórica se hace de que para que haya conocimiento completo ha de determinarse para cada condicionado la condición que lo condiciona, que al encontrarse a su vez condicionada hace que dicho requerimiento deba aplicarse nuevamente a este nuevo condicionado. Como el determinismo científico establece como condición para su

realizabilidad el conocimiento completo del estado del sistema, la problemática de la Dialéctica trascendental de la primera *Crítica* constituye en último término también su problemática, de manera que las conclusiones que en ella se obtengan le serán igualmente aplicables a él.

Conocer objetivamente en sentido kantiano supone hacer juicios. La forma misma de los juicios expresa el requerimiento según el cual para que haya conocimiento se precisa la determinación para cada condicionado de su condición, pues un juicio en su forma más elemental consiste en la atribución a un sujeto (S) de una propiedad (P) por medio de la cópula «es», siendo el darse en la experiencia esa relación la condición para poder atribuir en un juicio de conocimiento la propiedad (P) al sujeto (S). De este modo, si A es el darse en la experiencia la relación que atribuye P a S y B es el juicio «S es P», se tiene que A implica B, pero como se da A entonces se tiene B. Por otro lado, además, dentro de cada juicio de conocimiento ha de darse S para poder afirmarse P, luego S es condición para poder afirmar «S es P». Por este motivo, debido a que, según se ha indicado anteriormente, todo S que sea sujeto de un juicio de conocimiento teórico remite en último término a un juicio en el que su sujeto se corresponde con algo intuido sensiblemente, la experiencia es también la que desde el lado de la existencia de algo intuido es condición de todo juicio de conocimiento. La experiencia es por tanto la condición última de todos los juicios de conocimiento teórico. Pero este valor suyo como condición de esta clase de juicios se refiere a ella como condición de su verdad. Atendiendo exclusivamente a la forma lógica de los juicios se tiene una relación mutua de condicionamiento entre sujeto (S) y predicado (P). Las diferentes maneras en las que desde la lógica puedan darse estas relaciones entre sujeto (S) y predicado (P) constituirán las relaciones de condicionamiento que se den en la experiencia, pues el Principio Supremo de los juicios sintéticos sostiene 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*»¹⁷⁰. En la Analítica trascendental de la *KrV* se indica que cada grupo de tipos de

¹⁷⁰ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Sistema de todos los principios del entendimiento puro», p. 196, A158/B197.

También en Kant, I., *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, ob. cit., apartado «Sobre el Tema del concurso para el año 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff? Primer manuscrito. Tratado», p. 38, AA XX 274 y en Kant, I., *Metafísica Dohna*, Editorial Sígueme, Salamanca, 2007, apartado «Metafísica general (filosofía trascendental) u ontología», p. 62, AA XXVIII 654-655.

juicios da lugar a un grupo de tipos de relaciones (categorías) entre sujeto y predicado, siendo a su vez cada uno de estos grupos quien establece un tipo concreto de relación entre condicionado y condición. Ahora bien, desgraciadamente para la realizabilidad del requerimiento determinista de conocimiento completo del estado del sistema en un instante de tiempo, cada tipo de relación entre condicionado y condición da origen a una Antinomia, tal y como se recoge en la Dialéctica trascendental de la *KrV*. El problema de las Antinomias radica en que las relaciones entre condicionado y condición son constitutivas de los fenómenos y por ello pertenecen a la «lógica de la verdad» (*Logik der Wahrheit*), pero cuando en el proceso de remontarse hacia el origen, buscando para cada condicionado su condición, pretende haberse llegado a algo incondicionado (*Unbedingtes*), el precio que se paga es el de haber perdido la referencia a la experiencia posible, de modo que inevitablemente se cae en una «lógica de la apariencia» (*Logik des Scheins*). Como consecuencia de ello se abandona el terreno del conocimiento (*Wissen*) y se cae en el de la opinión (*Meinen*) y en el de la creencia (*Glauben*).

La Primera Antinomia¹⁷¹ surge de las categorías de cantidad¹⁷², que dan lugar a los juicios según la cantidad¹⁷³ y a los Axiomas de la intuición¹⁷⁴. Conforme con este Principio, a todo fenómeno le corresponde un darse en «un» espacio y en «un» tiempo. Por una parte, el espacio concreto en el que se da un fenómeno remite a su espacio circundante como su condición. Ahora bien, puesto que previamente a su medición todos los espacios son simultáneos, parece que no podría hablarse de que entre ellos se den relaciones de condicionamiento. Tal como Allison recoge¹⁷⁵, Kant resuelve esta dificultad precisando que las relaciones de condicionamiento entre espacios surgen sólo en el momento en que se procede a la medición concreta de cada uno de ellos, ya que es sólo como resultado de tal proceso cuando el espacio que limita a cada espacio concreto considerado se presenta como su condición¹⁷⁶. Por otra parte, el tiempo concreto en el que se da un fenómeno remite al anterior como su condición. Pero, a su vez, tanto el espacio como el tiempo que son condición remiten a su vez a un espacio circundante y a

¹⁷¹ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 394-400, A426-433/B454-461.

¹⁷² Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Analítica de los conceptos», p. 113, A80/B106.

¹⁷³ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Analítica de los conceptos», p. 107, A70/B95.

¹⁷⁴ Axiomas de la intuición. Texto en A: «Principio del entendimiento puro. Todos los fenómenos son, en virtud de su intuición, magnitudes extensivas.» (A162). Texto en B: «Su principio es: todas las intuiciones son magnitudes extensivas.» (B202). Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Sistema de todos los principios del entendimiento puro», p. 200.

¹⁷⁵ Allison, H. E., *El idealismo trascendental de Kant*, ob. cit., apartado «La “Antinomia de la razón pura”», pp. 77-78.

¹⁷⁶ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 386-387, A412-413/B439-440.

un tiempo anterior del que son condiciones y de los que se siguen. La repetibilidad de manera indefinida de este proceso plantea una doble cuestión. Por un lado, la de si la dimensión espacial del mundo es finita o infinita. Por otro, la de si su dimensión temporal se encuentra limitada en el origen o no lo está. El planteamiento de estas cuestiones remite en último término a la cuestión del carácter del espacio y del tiempo global (condiciones) de los que cada espacio y tiempo concreto son una parte (condicionados).

Por lo que respecta al carácter del espacio, aunque en la actualidad algunos científicos (Hawking) defienden el carácter finito del espacio, la Teoría de la Relatividad General no se pronuncia al respecto, sino que hace depender su finitud o infinitud de la curvatura del espacio. En el caso de que ella fuese positiva, el Universo se cerraría sobre sí mismo y sería finito. Por el contrario, si fuese negativa o nula, el Universo sería infinito¹⁷⁷.

En lo relativo a la índole del tiempo, en el marco de las teorías físicas vigentes en la actualidad, la postura que atribuye una duración finita al Universo corresponde a la teoría del *Big Bang*, que es una teoría inflacionaria, mientras la que le concede una infinita se encuentra recogida en la denominada teoría de cuerdas, que es una teoría cíclica o epirótica. En la teoría del *Big Bang*, la duración en el tiempo del Universo se encuentra limitada en lo que respecta a su origen, aunque no exista acuerdo acerca de si esta limitación se producirá también en su desarrollo (*Big Crunch*), o no lo hará¹⁷⁸. En la teoría de cuerdas, todas las características observables en el Universo proceden del choque entre cuerdas (o p-branas). Este choque de cuerdas habría dado lugar por medio del *Big Bang* a nuestro Universo, pero él no sería el único que alcanzaría la existencia, sino que, tras el fin de su existencia temporal como consecuencia del *Big Crunch*, se asistiría a un nuevo proceso de expansión-contracción desarrollado a partir de la singularidad resultante de la anterior fase. Este proceso de expansión-contracción se repetiría indefinidamente, dando lugar a una sucesión infinita en el tiempo de distintos

¹⁷⁷ Bombal, F., «Un paseo por el infinito», apartado «El infinito físico», *Revista de la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales* vol. 104 núm. 2, 2010, p. 432.

También en Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, ob. cit., apartado «La cosmología y la flecha del tiempo», p. 405.

¹⁷⁸ Montserrat, J., «La obra de Hawking confirma el enigma metafísico del universo», apartado «Stephen Hawking en busca de un modelo de realidad», *Pensamiento* vol. 67 núm. 254, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2011, p. 1137.

universos¹⁷⁹. Esta teoría deja abierta además la posibilidad de existencia de otros universos paralelos al nuestro (teoría de los multiversos), de cuya existencia sin embargo no seríamos conscientes, pues, conforme al «principio antrópico», sólo podemos ser capaces de experimentar aquel o aquellos universos cuyas características hagan posible nuestro particular modo de existencia en ellos y su conocimiento¹⁸⁰.

La Segunda Antinomia¹⁸¹ se origina a partir de las categorías de cualidad¹⁸², que dan lugar a los juicios según la cualidad¹⁸³ y a las Anticipaciones de la percepción¹⁸⁴. Conforme a este Principio, a todo fenómeno le corresponde una realidad que consiste en su capacidad para impresionar los sentidos. Esta realidad puede hacerse disminuir idealmente en su grado de manera progresiva hasta llegar a valer 0. Si se considera que aquello que es capaz de afectar a los sentidos es la materia, entonces se plantea la cuestión de si la división de la materia tiene un límite (partícula indivisible) o si es posible llevarla hasta el infinito. En esta antinomia, la relación entre condicionado y condición se establece porque se entiende que las partes que resultan de la división de un elemento de materia (condicionado) son a su vez las condiciones que por agregación hacen posible ese elemento de materia mismo.

La investigación física en la actualidad recoge en sus consideraciones acerca de las partículas elementales la suposición básica de la existencia de elementos últimos en la materia más allá de los cuales no puede procederse en su investigación. Al respecto, Hawking indica que no es posible proseguir de manera indefinida la división de la materia, ya que se llegaría a un límite en el que la partícula considerada contaría con una energía superior a un determinado valor umbral (energía de Planck), lo que la convertiría en un agujero negro¹⁸⁵.

¹⁷⁹ Montserrat, J., «La obra de Hawking confirma el enigma metafísico del universo», apartado «Stephen Hawking en busca de un modelo de realidad», *Pensamiento* vol. 67 núm. 254, ob. cit., pp. 1137-1138.

¹⁸⁰ Montserrat, J., «La obra de Hawking confirma el enigma metafísico del universo», apartado «El modelo de multiversos propuesto por Hawking», *Pensamiento* vol. 67 núm. 254, ob. cit., pp. 1138-1139.

¹⁸¹ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 400-407, A434-443/B462-471.

¹⁸² Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Analítica de los conceptos», p. 113, A80/B106.

¹⁸³ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Analítica de los conceptos», p. 107, A70/B95.

¹⁸⁴ Anticipaciones de la percepción. Texto en A: «Las anticipaciones de la percepción. *El principio que anticipa todas las percepciones en cuanto tales es como sigue: en todos los fenómenos, la sensación –y lo real que a ella corresponde en los objetos (realitas phaenomenon)- posee una magnitud intensiva, es decir, un grado.»* (A106). Texto en B: «Anticipaciones de la percepción. *Su principio es: en todos los fenómenos, lo real que sea un objeto de la sensación posee magnitud intensiva, es decir, un grado.»* (B207). Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Sistema de todos los principios del entendimiento puro», p. 203.

¹⁸⁵ Bombal, F., «Un paseo por el infinito», apartado «El infinito físico», *Revista de la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales* vol. 104 núm. 2, ob. cit., p. 433-434.

La Tercera Antinomia¹⁸⁶ hace su aparición partiendo de las categorías de relación¹⁸⁷, que dan lugar a los juicios según la relación¹⁸⁸ y a las Analogías de la experiencia¹⁸⁹. La segunda Analogía de la experiencia¹⁹⁰ establece una relación entre una causa y su efecto según la cual la causa es condición del efecto (condicionado). La búsqueda para cada condicionado de su condición desemboca en la problemática de la Tercera Antinomia de si es posible que se dé una causa no causada (causalidad por libertad) o si toda causa es a su vez causada (causalidad natural). La causalidad por libertad establecería así la posibilidad de lo absolutamente incondicionado, mientras que la exclusividad de la causalidad natural implicaría que todo es condicionado.

La Cuarta Antinomia¹⁹¹ resulta de las categorías de modalidad¹⁹², que dan lugar a los juicios según la modalidad¹⁹³ y a los Postulados del pensar de empírico en general¹⁹⁴. La categoría de causalidad natural ha establecido unas relaciones de condicionamiento en el mundo por las que la existencia de todo ser en él queda planteada como meramente contingente. La categoría de contingencia se establece en relación con la categoría de necesidad. Por ello, las relaciones de contingencia entre los seres del mundo plantean la cuestión de si hay en el mundo o fuera del mismo un ser cuya existencia no se derive de la de otro ser (Ser Necesario) o si no hay tal Ser, de manera que la existencia de todo ser dependa necesariamente de la existencia de otro (contingencia). De haber en el mundo o fuera de él tal Ser absolutamente necesario, él sería la condición de todos los demás seres, por lo que quizás pueda sostenerse que

¹⁸⁶ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 407-413, A444-451/B472-479.

¹⁸⁷ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Analítica de los conceptos», p. 113, A80/B106.

¹⁸⁸ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Analítica de los conceptos», p. 107, A70/B95.

¹⁸⁹ Analogías de la experiencia. Texto en A: «Las analogías de la experiencia. *Su principio es: todos los fenómenos se hallan sometidos a priori en lo que a su existencia se refiere, a las reglas que determinan su relación mutua en un tiempo dado.*» (A176-177). Texto en B: «Analogías de la experiencia. *Su principio es: la experiencia sólo es posible mediante la representación de una necesaria conexión de las percepciones.*» (B218). Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Sistema de todos los principios del entendimiento puro», p. 211.

¹⁹⁰ Segunda Analogía de la experiencia. Texto en A: «*Principio de producción. Todo lo que sucede (empieza a ser) presupone algo a lo cual sigue de acuerdo con una regla.*» (A189). Texto en B: «Principio de la sucesión temporal según la ley de causalidad. *Todos los cambios tienen lugar de acuerdo con la ley que enlaza causa y efecto.*» (B232). Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Sistema de todos los principios del entendimiento puro», p. 220.

¹⁹¹ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 413-419, A452-461/B480-489.

¹⁹² Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Analítica de los conceptos», p. 113, A80/B106.

¹⁹³ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Analítica de los conceptos», p. 107, A70/B95.

¹⁹⁴ «Los Postulados del pensar empírico en general. 1. Lo que concuerda con las condiciones formales de la experiencia (desde el punto de vista de la intuición y de los conceptos) es *posible*. 2. Lo que se halla en interdependencia con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es *real*. 3. Aquello cuya interdependencia con lo real se halla determinado según condiciones universales de la experiencia es (existe como) *necesario*». Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Sistema de todos los principios del entendimiento puro», p. 241, A218/B265-266.

todos ellos también se encuentran condicionados en su completo modo de ser y no sólo en lo relativo a su existencia.

La problemática recogida en estas Antinomias es la que, según declara Kant en una carta a Christian Garve del 21 de septiembre de 1798, puso en marcha la reflexión filosófica que dio lugar a su filosofía trascendental¹⁹⁵. El carácter estimulante para la reflexión filosófica que poseen las Antinomias radica en que en cada una de ellas, procediendo correctamente a partir unos mismos supuestos básicos, se llega a que las posturas defendidas en la tesis y en la antítesis son al menos en apariencia incompatibles, por lo que las Antinomias parecen revelar una contradicción de la razón (*Vernunft*) consigo misma. La contradicción dialéctica se debe a que, o bien la idea es demasiado pequeña para el concepto, de manera que éste «choca» demasiado pronto con ella y vuelve a plantear la pregunta por la condición (postura de la tesis, según la cual espacio y tiempo son finitos, en la división de la materia no puede procederse hasta el infinito sino que hay partículas elementales, junto a la causalidad natural es posible un tipo de causalidad por libertad, hay en el mundo o fuera de él un ser absolutamente necesario), o bien la idea es demasiado grande para el concepto, lo que hace que éste nunca la alcance y se pierda en su persecución (postura de la antítesis, según la cual espacio y tiempo son infinitos, en la división de la materia puede procederse hasta el infinito por lo que no hay partículas elementales, la causalidad natural es el único tipo de causalidad, no hay ni en el mundo ni fuera del mismo un ser absolutamente necesario sino que la existencia de todo ser es contingente)¹⁹⁶.

El método seguido en la exposición de las Antinomias es el método apagógico¹⁹⁷. Por medio de él, Kant constata que la postura de la tesis (o

¹⁹⁵ «Nicht die Untersuchung vom Dasein Gottes, der Unsterblichkeit etc. ist der Punkt gewesen von dem ich ausgegangen bin, sondern die Antinomie der r. V.: “Die Welt hat einen Anfang-; sie hat keinen Anfang etc. bis zur vierten: Es ist Freiheit im Menschen, -gegen den: es ist keine Freiheit, sondern alles ist in ihm Naturnothwendigkeit”; diese war es welche mich aus dem dogmatischen Schlummer zuerst aufweckte und zur Kritik der Vernunft selbst hintrieb, um das Skandal des scheinbaren Widerspruchs der Vernunft mit ihr selbst zu heben». AA XII 257-258.

En términos que también dejan ver la relevancia del conflicto antinómico en el desarrollo de la filosofía trascendental se expresa Kant en la Reflexión 5037 («Al principio esta concepción se me aparecía entre tinieblas. Yo ensayaba, con toda seriedad, probar una proposición y su contraria, no para construir una doctrina de la duda, sino porque sospechaba una ilusión del entendimiento y quería descubrir dónde se encontraba. El año 69 me proporcionó una gran luz». AA XVIII 69).

¹⁹⁶ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 392, A422/B450.

Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 434-437, A486-490/B514-518.

¹⁹⁷ El método apagógico queda explicitado por Kant en su *Lógica* como una prueba indirecta de la certeza mediata de un conocimiento («Toda certeza es o *inmediata* o *mediata*, es decir, o precisa de una prueba, o no la precisa ni es susceptible de la misma. Aunque en nuestro conocimiento hay tantas cosas ciertas sólo de modo mediato, es decir, ciertas sólo mediante prueba, tiene que haber no obstante también algo

respectivamente de la antítesis) ha de ser cierta, pues si se procede a negar lo mantenido en la posición contraria de cada una de ellas se obtiene una contradicción. Pero, por otra parte, puesto que tesis y antítesis parecen ser, al menos en primera instancia, mutuamente contradictorias, las posiciones de las tesis y de las antítesis de cada una de las Antinomias se revelan como incompatibles entre sí.

Este carácter de aparente incompatibilidad elimina la posibilidad de tener un conocimiento completo respecto de los objetos a los cuales se refieren (espacio-tiempo, materia, causalidad como ley natural, contingencia de todo lo existente o existencia de un Ser Necesario). Pero para el programa del determinismo científico físico no puede resultar irrelevante el que con igual legitimidad puedan defenderse dos posiciones contrarias respecto a los mismos objetos. Así, por ejemplo, o bien la dimensión espacial del mundo es finita, en cuyo caso podrá accederse, al menos hipotéticamente, a todos los elementos que hay en él y proceder a medir los valores que toman las variables empleadas en la caracterización del sistema global (Universo); o bien esta dimensión es infinita, en cuyo caso toda determinación sólo podrá serlo a lo sumo de una parte suya, pero incluso la determinación de esta parte, al encontrarse en relación con el resto del mundo en el espacio, nunca alcanzará a ser completa sino que quedará siempre como incompleta, pues el resto del mundo en el espacio también influye (condiciona) a esta parte, sin poderse determinar enteramente cuál es esa influencia (condicionamiento), debido cuanto menos al carácter infinito del mundo.

La causa de la aparente contradicción de la razón consigo misma que se revela en el planteamiento de las Antinomias estriba en que las afirmaciones que en ellas se llevan a cabo tanto en las tesis como en las antítesis se hacen desde un modelo realista transcendental de conocimiento. Este modelo se desarrolla desde la consideración de que es el propio objeto el que aporta las estructuras o modos de su conocimiento al sujeto cognoscente, lo que supone una actitud pasiva suya en el proceso cognoscitivo.

indemostrable o inmediatamente cierto y todo nuestro conocimiento debe partir de proposiciones *inmediatamente ciertas*.

Las pruebas en las que se funda toda certeza mediada o mediata de un conocimiento son o bien *directas* o *indirectas*, es decir, pruebas *apagógicas*. Cuando demuestro una verdad a partir de sus causas, llevo a cabo una prueba directa de la misma, y cuando infiero de la falsedad de lo contrario la verdad de una proposición, una *apagógica*. Pero si esta última ha de tener validez, las proposiciones tienen que ser *contradictorias* u opuestas *diametralmente*. Puesto que dos proposiciones opuestas simplemente como contrarias (contrarie opposita) pueden ser ambas falsas. Una prueba que es fundamento de certeza matemática se llama *demostración* y la que es fundamento de certeza filosófica, una prueba *acromática*. Los elementos esenciales de toda prueba en general son la *materia* y la forma de la misma, o el *fundamento de la prueba* y la *consecuencia*». Kant, I., *Lógica*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 129, AA IX 71).

El conocimiento lo será entonces de cosas en sí, es decir, de cosas cuyos atributos cognoscibles se supone que son conocidos con absoluta independencia de los modos o estructuras cognitivas del sujeto cognoscente. El problema con el que se encuentra este modo de conocimiento radica en explicar cómo el sujeto cognoscente puede hacerse cargo de unos atributos cognoscibles de las cosas que se sostiene que son independientes de él en cuanto sujeto cognoscente. Una solución provisional puede consistir en la defensa de que estos atributos cognoscibles de las cosas «impresionan» los sentidos del sujeto cognoscente, por lo que ellos (sus atributos) de esta manera resultan ser accesibles a su conocimiento. Pero la huella que esos hipotéticos atributos cognoscibles de las cosas pudieran dejar, podría no corresponderse con su realidad en las cosas mismas, como lo ponen de manifiesto las ilusiones perceptivas. Por esto, o bien se recurre a un mediador externo a la relación «atributo de la cosa-impresión en el sentido» que garantice la correspondencia entre uno y otro elemento, o la verdad de lo que tenemos como atributos de las cosas siempre quedará en el aire. Este modo de conocimiento desemboca en un modelo teocéntrico de conocimiento.

Las teorías del conocimiento de Leibniz y de Locke son según Allison dos ejemplificaciones paradigmáticas de este modelo de conocimiento¹⁹⁸. Leibniz considera que el acceso a la verdad se produce por medio del intelecto. Ahora bien, la limitación del intelecto humano hace que tenga que distinguirse entre «verdades de razón» y «verdades de hecho». Esta distinción no es tal para el caso del intelecto divino, el cual, al ser ilimitado en su capacidad cognoscitiva, contempla todas las verdades como «verdades de razón». Locke por el contrario considera que el acceso a la verdad se produce por medio de los sentidos. Pero, puesto que el hombre es un ser imperfecto en su capacidad de ser impresionado por algo exterior a él, el conocimiento que pueda tener de los objetos exteriores siempre será un conocimiento imperfecto, pues lo conocido (el objeto) nunca se adecuará perfectamente al órgano o capacidad por el que ese algo externo es dado al sujeto. Sin embargo, en el caso del conocimiento divino la situación es diferente, pues la capacidad «sensitiva» de Dios es perfecta (tiene «ojos microscópicos [no en el sentido de que sean muy pequeños, sino en el de que poseen una capacidad de ampliar la visión, al modo como los microscopios lo hacen]»¹⁹⁹), lo

¹⁹⁸ Allison, H. E., *El idealismo trascendental de Kant*, ob. cit., apartado «Realismo trascendental e idealismo trascendental», pp. 52-60.

¹⁹⁹ Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, Santafé de Bogotá (Colombia), 1994, libro II capítulo XXIII par. 13, pp. 284-285.

que hace que en Él se dé la perfecta adecuación entre el objeto real y el objeto percibido y así su conocimiento de las cosas sea completo. Como puede observarse, pese a la aparente divergencia entre ambas teorías del conocimiento, que hace que la primera sea calificada como racionalista mientras que la segunda lo sea de empirista, tanto una como otra comparten la consideración de que la diferencia entre el modo de conocimiento divino y el humano no es una diferencia «esencial» (cualitativa) entre dos modos distintos de conocimiento, sino que se trata de una diferencia de grado (cuantitativa) debida a la limitación de las capacidades cognoscitivas humanas en comparación con la ilimitada capacidad cognoscitiva divina. Por tanto, de acuerdo con este modelo teocéntrico de conocimiento, sólo Dios podrá tener un conocimiento adecuado del objeto. Cualquier conocimiento humano queda caracterizado de esta forma como uno inadecuado, que a lo más sólo podrá aproximarse asintóticamente al conocimiento divino de las cosas, que constituye el único adecuado.

Siguiendo este modo de conocimiento de carácter realista transcendental, el conocimiento completo del estado de un sistema cualquiera, trátase éste del sistema global del Universo o de una parte suya, exclusivamente será posible para Dios, pues únicamente Él podrá conocer adecuadamente el estado del sistema total del Universo, y por tanto el de una parte suya, que precisa para su conocimiento de la determinación de la influencia que el resto del sistema global del Universo ejerce sobre él. El hombre nunca podrá alcanzar un conocimiento completo ni del sistema total del Universo ni de una porción del mismo, pues la capacidad de su aparato cognitivo para aprehender los atributos de las cosas es limitada. Lo primero no será posible debido a que su capacidad cognoscitiva nunca podrá abarcar la totalidad del Universo. Lo segundo, porque, aunque pueda llegar a abarcar esa parte de Universo que pretende conocer, nunca será capaz de establecer con completa exactitud la precisa influencia que el resto del Universo ejerce sobre esa parte condicionándola.

Respecto de la cuestión de la realidad o no de la libertad que nos ocupa en el presente trabajo se siguen dos consecuencias de este planteamiento. En primer lugar, puesto que el conocimiento que Dios tiene del Universo es un conocimiento completo, para el Dios del realismo transcendental el Universo se encontraría completamente determinado en el sentido de que un intelecto como el Suyo podría predecir el estado futuro del Universo en cualquier tiempo. Esta predictibilidad del estado futuro del sistema total del Universo supone un determinismo «epistemológico» (asimilable al

determinismo científico del que se ha hablado, aunque en este caso sea Dios el sujeto de conocimiento y no un «demonio» o «supercientífico»). Pero, además, puesto que el realismo transcendental identifica el ser de las cosas con lo conocido de ellas, pues son las cosas mismas las que determinan lo cognoscible, del determinismo epistemológico se derivaría uno ontológico. El estado del sistema del Universo tendría así un carácter necesario, por el cual las cosas son como son y no pueden ser de otra manera. La consecuencia inevitable es que en el Universo no habría espacio ontológico para la libertad, pues hay un ser (Dios) para el que no puede tener realidad la libertad considerada como una propiedad de lo externo a Él, ya que para este ser (Dios) todo se encuentra determinado, pues Él es el que todo lo conoce (omnisciente). A lo sumo, conforme con este modelo de conocimiento realista transcendental, podría hablarse de libertad exclusivamente en lo relativo al acto de creación que dio lugar al Universo mismo²⁰⁰, si es que éste realmente se produjo. En segundo lugar, dado que el conocimiento que el hombre puede tener según el modo realista transcendental y el modelo teocéntrico de conocimiento a él asociado es en todo momento uno incompleto cuyo grado de completud se obtiene poniéndolo en relación con el conocimiento divino, la afirmación que el hombre pueda hacer de la libertad en el Universo siempre será una ilusión debida a su incapacidad, debida a la limitación de su capacidad cognoscitiva, para tener un conocimiento completo del estado de las cosas particulares y del Universo en general. Estas dos consecuencias que se derivan desde el modelo realista transcendental de conocimiento repercuten sobre la concepción que los pensadores que suscriben tal modelo tienen sobre la libertad, pues el concepto de libertad que ellos manejan viene a ser uno débil. Según este concepto, la libertad no posee carácter absoluto sino relativo. Así, por ejemplo, podría suponerse que se es libre cuando el motor que mueve no es externo a lo que se mueve sino interno a ello mismo, tal y como ocurriría por ejemplo cuando fuesen exclusivamente los deseos e inclinaciones naturales los que determinasen el modo de comportamiento del ser humano. Pero entonces, cuando se hable de la libertad de algún ser de acuerdo con esta manera de concebirla, como hace Leibniz, sólo podrá hacerse referencia a un tipo de libertad «comparativo»,

²⁰⁰ Penrose apunta que la libertad de la que Dios pudo disponer a la hora de crear el Universo se encuentra en conexión con la entropía del Universo creado. Ahora bien, como la entropía inicial de nuestro Universo tuvo que ser muy pequeña, Dios sólo pudo «apuntar» en su supuesto acto de creación a un volumen muy pequeño del espacio de fases del Universo (una parte en 10^{10} exp (10^{123})), según este autor), por lo que la libertad con la que ejerció su actividad creadora tuvo que ser muy escasa (Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, ob. cit., apartado «La cosmología y la flecha del tiempo», pp. 425-432).

que no se corresponde con el considerado por Kant como propio del ser «libre»²⁰¹ y que es el que a lo largo del presente trabajo se encuentra sometido a investigación.

El modelo de conocimiento realista transcendental conduce a la contradicción de la razón consigo misma puesta de manifiesto en las Antinomias. Para nuestro autor la única alternativa a este modo de conocimiento realista transcendental lo constituye el modelo de conocimiento idealista transcendental. De acuerdo con este modelo, el conocimiento teórico (*theoretische Erkenntniß*) no lo es de cosas en sí (*Dinge an sich*), es decir, de cosas consideradas con independencia de nuestro modo de conocerlas, sino de fenómenos (*Erscheinungen*), o sea, de cosas consideradas como tal por ser cognoscibles, siendo por tanto dependientes de nuestro modo de conocerlas (espacio y tiempo, categorías). A partir de la consideración kantiana de que realismo e idealismo transcendental constituyen dos modelos excluyentes de teorías sobre el conocimiento que en conjunción mutua agotan además el campo de todos los modelos posibles, Kant se propone en la *KrV* a modo de experimento (*Gedankenexperiment*) ver si, siguiendo el modelo cognoscitivo idealista, se resuelven las Antinomias a las que la razón se veía abocada cuando suscribía un modelo cognoscitivo de índole realista²⁰².

²⁰¹ «Aquí se mira sólo a la necesidad del enlace de los sucesos en una serie temporal, tal como se desenvuelve según la ley natural, denomínese el sujeto, en quien ocurre este transcurso, *Automaton materiale*, si la maquinaria es movida por materia, o, con *Leibniz, spirituale*, si lo es por representaciones y si la libertad de nuestra voluntad no fuera ninguna otra cosa más que la última (la psicológica y comparativa y no al mismo tiempo la transcendental, es decir, absoluta), no sería en el fondo mejor que la libertad de un asador que, una vez que se ha dado cuerda, lleva a cabo su movimiento por sí mismo». Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Aclaración crítica a la analítica de la razón pura práctica», p. 123, AA V 97.

Una de las referencias que pudieron servir de base para que Kant asignase a Leibniz la concepción del hombre como *Automaton spirituale* se encuentra en su *Monadología* («18. Se podría designar como entelequias a todas las sustancias simples, o mónadas creadas, pues contienen cierta perfección y una suficiencia que las convierte en fuentes de sus acciones internas y, por así decirlo, en autómatas incorpóreos». Leibniz, G. W., «*Monadología*», par. 18, en Leibniz, G. W., *Escritos filosóficos*, ob. cit., p. 695).

Unas páginas antes en la *KpV*, ya dejó claro Kant que su concepto de libertad no veía a ésta como una «propiedad *psicológica*, cuya explicación depende solamente de una investigación más exacta de la *naturaleza del alma* y de los motores de la voluntad», sino «como predicado *transcendental* de la causalidad de un ser que pertenece al mundo de los sentidos» (Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 120, AA V 94).

²⁰² Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Prólogo de la segunda edición», pp. 19-21, BXV-XVIII.

En nota a pie de página del propio Kant se ratifica en el carácter experimental de la tentativa: «Este método, tomado del que usa el físico, consiste, pues, en buscar los elementos de la razón pura en lo que *puede confirmarse o refutarse mediante un experimento*. Ahora bien, para examinar las proposiciones de la razón pura, especialmente las que se aventuran más allá de todos los límites de la experiencia posible, no puede efectuarse ningún experimento con sus **objetos** (al modo de la física). Por consiguiente, tal experimento con *conceptos y principios supuestos a priori* sólo será factible si podemos adoptar dos puntos de vista diferentes: *por una parte*, organizándolos de forma que tales objetos puedan ser considerados como objetos de los sentidos y de la razón, como objetos relativos a la experiencia; *por otra*, como objetos meramente pensados, como objetos de una razón aislada y que intenta sobrepasar todos los límites de la experiencia. Si descubrimos que, adoptando este doble punto de vista, se produce el acuerdo

El modelo de conocimiento idealista trascendental conduce, a diferencia del otro posible modelo considerado (realista), a un modelo antropocéntrico de conocimiento²⁰³. Conforme con este modelo, el conocimiento humano no recibe su valor por comparación con el conocimiento divino, donde el primero es considerado como imperfecto mientras que el segundo lo es como perfecto, sino que se establece un valor intrínseco para él. Esta atribución de un valor propio para el conocimiento humano supone un giro copernicano en el planteamiento del problema filosófico del conocimiento. En este momento, por «conocimiento» (*Erkenntniß*) se entiende el conocimiento humano, que es un tipo de conocimiento «discursivo», es decir, un tipo de conocimiento donde se precisa que una materia sea dada (en un espacio, en un tiempo) para que sobre ella se apliquen las formas de conocimiento (categorías). En el caso en que se pensase en otro tipo de conocimiento, éste sería un conocimiento del tipo del que en el presente trabajo ha sido calificado como «intuitivo» (apartado 2.1.2: «Los “elementos” del conocimiento teórico»), o sea, un conocimiento donde no habría ningún objeto que previa e independientemente ya existiese, sino que el objeto mismo sería creado por medio de una intuición intelectual en el acto mismo de conocer. Si hipotéticamente se concibe a Dios como creador, este tipo de conocimiento es el que le correspondería a Él, pues Él crea lo que se encuentra en su pensamiento, de manera que lo real existente se identifica con lo por Él pensado. Como puede apreciarse, un elemento que resulta diferencial del planteamiento kantiano respecto al planteamiento del modelo teocéntrico de conocimiento es que el conocimiento «intuitivo» (que es el divino) pasa de tener una preeminencia valorativa a jugar el papel de «concepto-límite» (*Grenzbegriff*) obtenido a partir de la especificación de lo que no es el caso para el conocimiento «discursivo» (que es el humano).

En el modelo de conocimiento idealista trascendental se establece una distinción entre fenómeno y cosa en sí. Fenómeno es lo cognoscible, mientras que cosa en sí es lo que ni es conocido ni puede ser conocido, porque resulta de suyo incognoscible al no corresponderse con las estructuras cognoscitivas propias del conocimiento discursivo. Esta distinción entre fenómeno y cosa en sí plantea la relación entre ambos, lo que da lugar fundamentalmente a dos tipos de interpretaciones: la

con el principio de la razón pura y que, en cambio, surge un inevitable conflicto de la razón consigo misma cuando adoptamos un solo punto de vista, entonces es el experimento el que decide si es correcta tal distinción». Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Prólogo de la segunda edición», p. 21, BXVIII-XIX.

²⁰³ Allison, H. E., *El idealismo trascendental de Kant*, ob. cit., apartado «Realismo trascendental e idealismo trascendental», pp. 65-68.

«interpretación de los dos mundos» y la «interpretación de los dos aspectos», de las que Allison entre otros se hace eco²⁰⁴.

En la «interpretación de los dos mundos» la distinción entre fenómeno y cosa en sí se traduce en una distinción entre entidades pertenecientes a dos mundos distintos, donde un mundo (el de las cosas en sí) es causa del otro (el de los fenómenos) por medio de una afección. La cuestión que introduce esta interpretación es la de qué se entiende por afección o cómo se produce tal afección entre mundos. Un modo de concebir esta afección es como causalidad (natural). Pero entonces el problema que surge es que se emplea una categoría propia del mundo de los fenómenos para referir una relación entre dos mundos heterogéneos entre sí, donde además ocurre que en uno de ellos (el de las cosas en sí) no posee validez esta categoría por la caracterización misma que se hace de él (criterio de demarcación) como mundo en el que no rigen las categorías propias del fenómeno.

La «interpretación de los dos aspectos» evita esta dificultad al considerar que la distinción entre fenómeno y cosa en sí no es una distinción entre dos tipos de entidades heterogéneas entre sí, sino que se trata de una distinción entre dos modos de considerar unas únicas entidades. De acuerdo con esta interpretación, los fenómenos son esas entidades consideradas en relación con las condiciones que hacen posible el conocimiento teórico humano (espacio y tiempo, categorías), mientras que las cosas en sí son esas mismas entidades, pero consideradas con independencia de las condiciones que hacen posible tal modo de conocimiento. Ahora bien, como consecuencia del positivismo imperante y de la vigencia de la Ciencia positiva en nuestra cultura, quedará siempre planteada la cuestión de qué es lo que legitima (si es que lo hay) que pueda hablarse con fundamento de otros modos de consideración de las entidades mundanas distintos al del conocimiento de las mismas (y podríamos añadir) orientado a su manipulación técnica («espíritu de la sospecha»), siendo la libertad uno de estos modos de consideración bajo sospecha en nuestra actual cultura y civilización.

²⁰⁴ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «Introduction», pp. 3-4.

Allison, H. E., «Transcendental idealism: a retrospective», en Allison, H. E., *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*, ob. cit., prefacio, págs. 3-4.

Beck se refiere a ellas en términos de la «enseñanza de los dos mundos» (*Zwei-Welten-Lehre*) y la «teoría de los dos aspectos» (*Zwei-Aspekten-Theorie*). Beck, L. W., *Kants «Kritik der praktischen Vernunft»: Ein Kommentar*, ob. cit., Teil II XI. «Freiheit», p. 182.

Wood las denomina «interpretación de la causalidad» e «interpretación de la identidad». Wood, A., «Qué es el idealismo transcendental», *Éndoxa: Series Filosóficas* n° 18, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, 2004, pp. 28-31.

Empleando la terminología de Allison, las condiciones que hacen posible el conocimiento teórico humano son «condiciones epistémicas». Lo relevante en relación con el problema de la libertad es que, si en el modelo teocéntrico del conocimiento (realismo transcendental) las condiciones epistemológicas son al mismo tiempo condiciones ontológicas, debido al alcance infinito del conocimiento divino, en el modo idealista transcendental (modelo antropocéntrico) las condiciones epistemológicas no son también condiciones ontológicas (condiciones de las cosas en sí) sino tan sólo condiciones de aquello de lo que es posible el conocimiento, es decir, son exclusivamente condiciones de los fenómenos. De esta manera, mientras el realismo transcendental no deja abierto espacio alguno para la libertad («Si nos dejamos vencer por la ilusión del realismo transcendental, no queda ni naturaleza ni libertad», dice Kant²⁰⁵) y todo lo que ocurre queda sometido al determinismo epistemológico para la «mirada» de Dios y por tanto se encuentra relacionado según el determinismo ontológico, con la admisión del idealismo transcendental como modelo cognoscitivo se abre la posibilidad de un nuevo modo de consideración de las relaciones entre estados de los sistemas que no sea determinista.

No obstante, podría objetarse que tal vez según el modo de conocimiento humano no habría determinismo epistemológico, pero que para el modo de conocimiento divino las relaciones entre las cosas estarían determinadas desde el momento en que Él las intuyese, pues su modo de intuición es intelectual (creador), de manera que finalmente sería lícito afirmar el determinismo en el mundo²⁰⁶. Puesto que no parece lícito dejar que la respuesta que se dé a la cuestión de si lo que ocurre en el mundo admite o no ser reducido a parámetros de índole determinista pueda depender de la posición desde la que se contempla el mundo (según sea la divina o la humana), ya que se entiende que al afirmar que el mundo es determinista está haciéndose referencia a una propiedad «real» de él mismo, la solución de la paradoja debe venir dada desde la consideración del papel que juegan en la concepción kantiana del conocimiento el modo de intuición intelectual y su correspondiente modo de conocimiento asociado (el aquí

²⁰⁵ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 470, A543/B572.

²⁰⁶ En los *Prolegómenos*, Kant defiende que la libertad, puesto que consiste en un modo de relación que se establece entre lo intelectual y el fenómeno, no puede atribuirse ni a la materia, pues su modo de acción se da exclusivamente entre fenómenos, ni a un ser inteligible puro, como sería el caso de Dios, «en la medida en que su acción es inmanente. [...] Porque su acción, aunque independiente de causas determinantes externas, está sin embargo determinada en su razón eterna, y por tanto, en la *naturaleza divina*» (Kant, I., *Prolegómenos*, ob. cit., apartado «Tercera parte de la principal cuestión transcendental: ¿Cómo es posible la metafísica en general?» § 53, p. 235 en nota a pie de página, AA IV 344).

denominado como conocimiento «intuitivo»), que es el de ser «conceptos-límite». Según esta manera de considerarlos, por medio de ellos Kant no estaría refiriéndose a otros modos de intuición y de conocimiento «reales» sino únicamente a otros «posibles». Pero entonces se llegaría a que, en la medida en que estos otros modos se diesen, la realidad de la libertad quedaría cuestionada, de donde se entiende que la defensa de la realidad de la libertad pueda ser incompatible con la defensa de la realidad (existencia) de Dios, tal y como hace una extensa tradición de pensadores filosóficos, especialmente en la medida en que Él es caracterizado por el pensamiento de raíz cristiana como creador del mundo y de sus seres.

En el planteamiento kantiano, los modelos realista transcendental e idealista transcendental ejercen como únicos modelos posibles de conocimiento, manteniendo entre sí además una relación de exclusión mutua. Al proceder de esta manera, Kant se revela como heredero de toda una tradición de pensamiento desarrollada desde el supuesto básico de que en todo proceso cognoscitivo siempre hay dos y sólo dos elementos involucrados: el sujeto cognoscente y el objeto conocido, de forma que, o bien es el objeto el que determina el modo como se produce el conocimiento (realismo transcendental), o bien es el sujeto quien lo hace (idealismo transcendental). Hoy en día sin embargo ha sido puesto en duda que los modelos realista e idealista transcendental agoten el campo de los modelos posibles de conocimiento²⁰⁷. Una manera de interpretar esta objeción podría partir de la consideración de que pudiera haber un tercer elemento que comprendiese a estos dos elementos que tradicionalmente han sido tomados como los únicos participantes en el proceso cognoscitivo (sujeto y objeto), de manera que fuese este tercer elemento quien realmente impusiese los modos como el conocimiento se lleva a efecto.

²⁰⁷ Así, por ejemplo, Heidegger se pronuncia en contra de la exclusividad del planteamiento del problema del conocimiento en términos de la dicotomía realismo-idealismo (Heidegger, M., *Introducción a la filosofía*, Editorial Cátedra, Madrid, 1999, pp. 72-73, citado en Escudero, A., «El idealismo transcendental y el problema del mundo externo», apartado 2: «Heidegger: el ser-en-el-mundo como fenómeno primario», *Éndoxa: Series Filosóficas* n° 18, ob. cit., pp. 157-158).

Ortega, en el marco de su crítica a los modos de filosofar realista (que él ejemplifica en la filosofía antigua) e idealista (ejemplificado en el novedoso modo de pensar que surge a raíz del *cogito* cartesiano, que se asienta en la duda metódica como principio metodológico) y en la defensa de su proyecto «raciovitalista», también habla de que es preciso «corregir el punto de partida de la filosofía. El dato radical del Universo no es simplemente: el pensamiento existe o yo pensante existo -sino que si existe el pensamiento existen, *ipso facto*, yo que pienso y el mundo en que pienso- y existe el uno con el otro, sin posible separación. Pero ni yo soy un ser substancial ni el mundo tampoco -sino ambos somos en activa correlación: yo soy el que ve el mundo y el mundo es lo visto por mí. Yo soy para el mundo y el mundo es lo visto por mí.. Yo soy para el mundo y el mundo es para mí. Si no hay cosas que ver, pensar e imaginar, yo no vería, pensaría o imaginaría -es decir, yo no sería» (Ortega y Gasset, J., *¿Qué es filosofía?*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1995, lección IX, p. 204).

En la filosofía de Nietzsche, el papel de este tercer elemento que comprendería tanto al sujeto como al objeto «tradicionales» de conocimiento lo desempeñaría la «voluntad de poder» (*Wille zur Macht*)²⁰⁸. Esta «voluntad de poder» sería quien impondría las estructuras o «perspectivas» que determinan de qué modo ha de producirse el conocimiento, y no el objeto o el sujeto («puro» del conocimiento), como se hacía en la tradición filosófica en la que Kant se movió. Ahora bien, al proceder de esta manera queda descartado que pueda haber un conocimiento «objetivo», ocurriendo más bien que todo supuesto conocimiento poseería más bien un mero carácter relativo. Este carácter relativo sólo a lo sumo podría interpretarse que sería capaz de irse asintóticamente aproximando a constituir un conocimiento cierto y verdadero, conforme fuese dándose entrada en el mismo a un número mayor de perspectivas, pues en último término no existe una «ciencia “libre de supuestos”», sino «únicamente un ver perspectivista, únicamente un “conocer” perspectivista», como Nietzsche nos advierte en *La genealogía de la moral*²⁰⁹.

Bergson también consideramos que podría haber pretendido superar esta disyunción excluyente entre el objeto y el sujeto en la conformación del conocimiento, que achacaría explícitamente a la filosofía kantiana al haber colocado «al tiempo en la misma línea que al espacio», por medio de su defensa de que «ni la materia determina la forma de la inteligencia ni la inteligencia impone su forma a la materia ni la materia y la inteligencia han sido adaptadas una a otra por cualquier armonía preestablecida, sino que, progresivamente, la inteligencia y la materia se han adaptado la una a la otra para detenerse al fin en una forma común»²¹⁰.

²⁰⁸ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, ob. cit., apartado «De los prejuicios de los filósofos» aforismo 6, pp. 26-27.

²⁰⁹ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, ob. cit., apartado «¿Qué significan los ideales ascéticos?» par. 12, p. 155.

Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, ob. cit., apartado «¿Qué significan los ideales ascéticos?» par. 24, p. 192.

²¹⁰ «Mas la verdad es que hay una cuarta alternativa, en la que Kant no parece haber pensado, en primer lugar porque no pensaba que el espíritu desbordase a la inteligencia, y en segundo lugar (y en el fondo es lo mismo) porque no atribuía a la duración una existencia absoluta, ya que había puesto, a priori, el tiempo en la misma línea que el espacio. Esa solución consistiría, primero, en considerar la inteligencia como una función especial del espíritu, esencialmente dirigida hacia la materia inerte. Consistiría, después, en decir que ni la materia determina la forma de la inteligencia ni la inteligencia impone su forma a la materia ni la materia y la inteligencia han sido adaptadas una a otra por cualquier armonía preestablecida, sino que, progresivamente, la inteligencia y la materia se han adaptado la una a la otra para detenerse al fin en una forma común. *Por otra parte, esa adaptación se habría efectuado de un modo enteramente natural, porque es la misma inversión del mismo movimiento la que crea a la vez la intelectualidad del espíritu y la materia de las cosas*». Bergson, H., *La evolución creadora*, ob. cit., apartado «Del significado de la vida: el orden de la naturaleza y la forma de la inteligencia», p. 186.

Este desplazamiento operado respecto del elemento desde el que parte la iniciativa en el proceso cognoscitivo traería tal vez como consecuencia suya, en lo que refiere a la temática de la libertad que en el presente trabajo nos ocupa, un desplazamiento del tipo de entidad desde la que habría de ser abordada la cuestión de la realidad de la libertad. Si en el caso del realismo transcendental la cuestión básica es la de si los objetos del mundo y la marcha del mismo permiten o no la libertad del sujeto y en el caso del idealismo transcendental es la de si el sujeto es o no libre en su modo de acceso a la realidad, en el supuesto de que la posibilidad misma del conocimiento debiera abordarse desde una entidad que comprendiese a ambas, la cuestión de la realidad de la libertad habría de replantearse, pues pudiera ocurrir que en lo relativo a tal entidad «abarcadora» ya no tuviese sentido plantear la pregunta sobre la libertad suponiendo que la respuesta ha de ser que o bien ella es libre o bien no lo es, sino que hubiese que concebirse más bien que tal entidad sólo puede obrar conforme a como su esencia le dicta que ha de hacerlo, pues no cuenta con nada exterior a ella misma respecto de lo que pudiese plantearse una relación entre ambas en términos de libertad de una de las partes.

Así, por ejemplo, puede plantearse la cuestión de si la Voluntad schopenhaueriana que constituye la esencia del mundo y que lo rige, siendo cada uno de sus elementos componentes una manifestación suya, es libre o no de presentarse ella misma como voluntad, o puede hacerlo tomando otra forma. O si la Vida nietzscheana, que se presenta como voluntad de poder en cada uno de los seres vivos del mundo, podría dejar de hacerlo como aspiración a la autoafirmación de sí misma en cada uno de ellos, pasando a proceder de otro modo distinto a como lo hace. O, finalmente, si la Evolución bergsoniana podría tomar un camino distinto del que sigue al conformar la marcha del mundo en un sentido y no en otro.

A la hora de resolver las Antinomias es preciso distinguir entre el tipo de solución que Kant presenta para las dos primeras y el que aporta para las dos restantes. Este diferente tipo de solución para unas y otras es consecuencia del diferente modo de relación que se establece entre los miembros de las series en las primeras y en las segundas. En las dos primeras Antinomias, los miembros de cada una de las series son homogéneos entre sí. Tomando como ejemplo la serie del tiempo, en la que cada tiempo encuentra su condición en el instante de tiempo precedente, la serie se encuentra compuesta por instantes de tiempo que resultan ser homogéneos entre sí. Este misma

homogeneidad es aplicable también al caso de la serie de espacios, donde cada espacio tiene su condición en el espacio que lo rodea, y a la serie de los elementos componentes de la materia, donde las partes de una unidad de materia tienen su condición en sus partes componentes, por lo que a su vez también admiten ser consideradas como unidades de materia. Debido a la homogeneidad que se da entre los miembros de cada una de las series, nuestro autor denomina «Antinomias matemáticas» a las dos primeras. La situación es radicalmente diferente en las otras dos, en las que no hay completa homogeneidad entre todos los miembros de cada una de las series, razón por la cual nuestro autor se refiere a ellas como «Antinomias dinámicas». La consecuencia que se sigue de la homogeneidad entre sí de los miembros de cada serie respecto de la solución de las Antinomias matemáticas es que en ellas las posturas de las tesis y de las antítesis son inconciliables entre sí, pues llevan a cabo afirmaciones contradictorias sobre un mismo tipo de objetos considerados desde un mismo punto de vista, por lo que las tesis y las antítesis son contrarias. La situación es diferente en el caso de las Antinomias dinámicas, pues en ellas resulta admisible conciliar las posturas de tesis y antítesis si se admite que las afirmaciones hechas en una y otra, aun tratando sobre un mismo tipo de objetos, lo pueden hacer desde perspectivas o puntos de vista diferentes, dando lugar a que las tesis y las antítesis no sean contrarias sino subalternas²¹¹.

La incapacidad para conciliar las posturas de tesis y antítesis de las dos primeras Antinomias propicia que el programa determinista no sea realizable por al menos cuatro motivos. En primer lugar, debido a que, puesto que no puede afirmarse ni que el espacio sea finito ni que sea infinito, no podrá saberse si es posible o no llegar a alcanzar unos límites en el Universo, de manera que, en el caso de que se considere el sistema global, nunca se estará seguro de si se han tenido en cuenta o no todos los elementos que componen el Universo. Pero, incluso tomando tan sólo una parte suya (sistema parcial), no será posible llegar a saber si se han estimado o no todas las influencias que los elementos exteriores a ese sistema ejercen sobre el mismo, pues no podrá determinarse hasta dónde se extiende el Universo. En segundo lugar, porque, ya que la extensión del espacio no es ni finita ni infinita, tampoco será factible anticipar hasta qué lugar del Universo podrán realizarse predicciones acerca de lo que en él ocurrirá. En tercer lugar, debido a que, al no ser el tiempo transcurrido ni finito ni infinito, no se alcanzará a conocer hasta qué instante de tiempo podrán hacerse retrodicciones acerca del Universo.

²¹¹ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 460-463, A528-532/B556-560.

Por ello, aun en el caso de que una retrodicción se lleve idealmente a un instante de tiempo anterior a la de existencia del Universo, la inexistencia en ese momento del Universo se encontraría en contradicción con el que la retrodicción se hubiese hecho para ese mismo Universo. En cuarto lugar, porque, si no resulta posible saber si hay o no elementos últimos en un sistema, nunca se llegará a dilucidar si se han considerado o no todas las relaciones que se establecen dentro del sistema entre sus componentes, pues todo elemento compuesto contiene dentro de sí las relaciones que se dan entre sus partes componentes.

La objeción fundamental que debe encarar el proyecto determinista estimamos que radica en última instancia en la imposibilidad de considerar sistemas físicos cerrados en el Universo. Esta objeción se desdobra dando lugar a su vez a tres consideraciones. En primer lugar, no es posible considerar sistema físico alguno en el Universo que se encuentra aislado en lo que a su extensión espacial se refiere, por lo que nunca podrá calibrarse el exacto influjo que el resto del Universo ejerce sobre él, ni tampoco despreciarse el influjo que sobre ese sistema físico en cuestión pueda ejercer otra parte del Universo, aunque ésta se encuentre muy alejada de él. En segundo lugar, tampoco será factible encontrar sistema físico alguno que, en lo que refiere a su dimensión temporal, resulte encontrarse absolutamente clausurado respecto de los instantes temporales previos a aquél que se toma como límite de las referencias que se hacen a la parte del pasado que se estima relevante de cara a la ulterior evolución temporal del sistema, pues pudiera ocurrir que lo que sucedió en uno de esos instantes previos no tenidos en consideración ejerciese todavía un influjo en el presente que resultase inadvertido a los ojos del investigador. Pero, en tercer lugar, tampoco podrá asumirse un nivel de consideración físico del sistema que dé cuenta de manera completa de todo lo que en él ocurra o pudiera ocurrir, pues podría darse el caso de que elementos de ese mismo sistema pertenecientes a otros niveles de consideración no tenidos en cuenta ejerciesen un influjo sobre ese mismo sistema que no fuese convenientemente apreciado al haber quedado limitada la investigación a ese nivel tomado como referente único de apreciación, tanto si se tratase de elementos correspondientes a niveles de estimación más «finos» o «microscópicos» del mismo como a otros de índole más «holística» o «macroscópica».

El origen del problema con el que se enfrenta el determinismo se encuentra en la consideración que hace del Universo y de las cosas que hay en él como cosas en sí. Sólo

porque las considera como tales es por lo que se estima autorizado a dar el salto desde el determinismo epistemológico al determinismo ontológico. Este salto le resulta por otra parte imprescindible al determinismo epistemológico, pues sólo puede fundamentar sus pretensiones cognoscitivas asumiendo que las cosas en sí se relacionan «determinadamente» conforme a unas leyes. Pero las contradicciones a las que conducen las Antinomias matemáticas invalidan la consideración de las cosas del Universo como cosas en sí, por lo que, aun admitiendo el determinismo epistemológico (el cual no se encuentra exento de objeciones), no puede concluirse de ahí el ontológico.

Por tanto, incluso sin tener en cuenta el carácter de las leyes que rigen la evolución de un sistema en el Universo, el proyecto del determinismo científico físico se revela como irrealizable, pues no es posible conocer completamente el estado de un sistema en un instante de tiempo, tanto si ese sistema es el sistema global (Universo) o tan sólo una parte suya. En descargo de Laplace puede decirse que probablemente él también fuese consciente de la irrealizabilidad del proyecto determinista (piénsese en el carácter condicional del planteamiento de su proyecto determinista²¹²) y que tal vez por este motivo elaboró una Teoría de la Probabilidad que sustituía la afirmación dogmática por la más modesta determinación de probabilidades para los estados y las secuencias de estados del Universo²¹³.

De esta manera, si el conocimiento teórico de las cosas del Universo no puede serlo de cosas en sí, se plantea entonces la cuestión de cómo ha de ser tenido el conocimiento teórico que se tiene de esas cosas. La respuesta es que este conocimiento es un conocimiento de fenómenos, es decir, de cosas consideradas en relación con nuestros modos y estructuras cognoscitivas²¹⁴. Considerando desde esta perspectiva al espacio y al tiempo y a los elementos materiales no se llega a las contradicciones expuestas en las Antinomias matemáticas. Así, por ejemplo, si se toma como eje de referencia el espacio, éste no es algo que se dé con independencia del sujeto cognoscente, es decir, no es una cosa en sí, sino un modo según el cual se realiza la percepción de las cosas del Universo y conforme al cual se construye la experiencia (*Erfahrung*). Por esto, no puede decirse del espacio ni que sea finito (*endlich*) ni infinito

²¹² Laplace, P.-S., *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*, ob. cit., pp. 25-26.

²¹³ «El problema de los errores. Las aportaciones de Laplace», <http://tales.cica.es/rd/Recursos/rd97/Biografias/52-4-b-laplace.html> [Consultado el 10/3/2019].

²¹⁴ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 442-443, A498-499/B526-527.

Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 449-452, A508-515/B536-543.

Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 453-454, A515-517/B543-545.

(*unendlich*) (esto sólo podría decirse si el espacio fuese una cosa en sí) sino que él es un modo de percepción que puede extenderse indefinidamente. La posibilidad de «extender indefinidamente» (*in indefinitum*) el espacio hace que él no sea ni finito (pues siempre puede irse más allá) ni infinito (pues su extensión termina en el momento en que el sujeto deja de extenderlo)²¹⁵.

El principio de incertidumbre de Heisenberg se deja conciliar con esta atribución de carácter ideal para el espacio y el tiempo, pues establece que el «valor» de ambas magnitudes se encuentra mediado por el hecho de que es una actividad (medición) llevada a cabo por un sujeto cognoscente (idealidad) la que lo fija. Pero la incertidumbre misma que él introduce remite a la búsqueda de otras idealidades que no se encuentren afectadas por la indeterminación en la caracterización de los estados, tal y como se pretende en la «teoría de las variables ocultas» de Bohm²¹⁶. Si esta caracterización de los estados de los sistemas por medio de variables que no remitan en último término al espacio y al tiempo pudiese llevarse a efecto, entonces se confía en que el indeterminismo en la caracterización de los estados desaparecería, habiéndose de esta manera eliminado un obstáculo para la realización del programa determinista. La confianza en que estas nuevas variables podrán ser encontradas si se sigue investigando constituye un elemento que hipotéticamente anima el «espíritu de la sospecha» de que hablar de libertad en el Universo sea una ficción que en realidad oculte el prejuicio de no querer asumir el verdadero carácter determinista que éste tiene.

La caracterización que la Teoría de la Relatividad de Einstein hace del espacio y el tiempo, que dejan de ser entidades mutuamente independientes pasando a fundirse en el concepto del espacio-tiempo, es compatible también con la idealidad del espacio y el tiempo suscrita por la filosofía kantiana. La divergencia entre ambas posiciones se encuentra en que Kant sostiene que tanto el espacio como el tiempo son absolutos, pero la Teoría de la Relatividad establece contrariamente su mutua interdependencia. Esta interdependencia hace que, mientras que en la «cosmología» kantiana para hacer predicciones en un punto espacial concreto en un momento determinado sea preciso conocer toda la historia previa del Universo en todos los puntos espaciales que lo componen, el conocimiento necesario para realizar estas predicciones quede restringido en la Teoría de la Relatividad a los «espacios-tiempos» pertenecientes al «cono de luz»

²¹⁵ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 455-457, A520-522/B548-550.

²¹⁶ Marques, R., *Descubrimientos estelares de la física cuántica. El continuum física-metafísica. Un modelo coherente y revolucionario*, ob. cit., apartado «La interpretación de David Bohm», pp. 61-65.

que tiene como vértice el punto espacio-temporal en cuestión²¹⁷. Ahora bien, es precisamente este relativismo del conocimiento respecto del vértice espacio-temporal del cono desde el que pretende llevarse a efecto, el que hace necesario suscribir un carácter ideal tanto para el espacio como para el tiempo, aunque en este caso (el de la Teoría de la Relatividad) sea preciso fundirlos conceptualmente en una única entidad: el espacio-tiempo tetradimensional. El motivo de esta caracterización como ideales tanto del espacio como del tiempo se encuentra en que ya no resulta posible seguir hablando de «un» espacio y «un» tiempo desligados de todo proceso de observación, fijando este último el pasado, el presente y el futuro de manera absoluta, sino tan sólo de un espacio-tiempo conjunto desde el que se lleva a cabo la observación, definiendo ésta su específico pasado, presente y futuro, por lo que éstos siempre serán relativos a la propia acción de observar.

Las contradicciones, ejemplificadas en las Antinomias matemáticas, en las que se ve envuelta la razón cuando asume la comprensión que del conocimiento tiene un realista transcendental, para quien el conocimiento lo es de cosas en sí, refutan el modo realista transcendental de conocimiento. Si se asume, como Kant hace, que realismo e idealismo transcendentales son dos modos de conocimiento excluyentes entre sí que juntos agotan además las teorías posibles respecto de los modos posibles de comprensión del conocimiento y que la realidad de éste constituye un *Faktum* de la razón, resulta entonces que la refutación del realismo transcendental traería consigo la afirmación legítima del idealismo transcendental como la teoría del conocimiento verdadera.

En relación con el problema de la verdad del determinismo físico, debe hacerse constar que hasta el momento presente de este capítulo («La libertad como hipótesis desde la filosofía teórica») se ha abordado su problemática únicamente desde el primer requerimiento que él hace, que es el de que se ha de ser posible conocer el estado de un sistema en un instante de tiempo para así poder predecir la evolución de dicho sistema en los instantes de tiempo posteriores. Ahora deberá pasarse a tratar el segundo requerimiento, que es el de que las leyes que rigen la evolución del sistema han de ser ellas mismas leyes deterministas. En el capítulo anterior («La libertad en el mundo de los fenómenos»), el carácter determinista de las leyes naturales fue examinado y puesto en conexión con el significado que adquiere la categoría de causalidad natural en la

²¹⁷ Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, ob. cit., apartado «El mundo clásico», pp. 276-277.

filosofía trascendental kantiana. Queda por ver en lo que resta de este capítulo si la causalidad natural es el único modo según el cual puede evolucionar un sistema, o bien hay indicios suficientes que apuntan a favor de la existencia de otros modos de evolución de los sistemas distintos de éste.

3.3 Compatibilidad de la causalidad natural y la libertad trascendental desde el punto de vista teórico: la Tercera Antinomia de la *KrV*

La Segunda Analogía de la experiencia establece la capacidad de la categoría de causalidad natural para objetivar la sucesión de representaciones (*Vorstellungen*) que se tiene en el psiquismo (*Gemüth*) por medio de su sometimiento a las diferentes reglas que conectan las causas naturales con sus efectos en la naturaleza. No obstante, permanece sin ser resuelta la cuestión de si la relación de causalidad natural constituye el único modo de conexión que puede establecerse entre estados de cosas, o bien son posibles otros modos de conectarlos, pues podría ocurrir que, si este tipo de conexión no bastase para explicar la sucesión de estados, se hiciese necesario recurrir a otro tipo de explicación que diese cuenta suya, como podría ser la explicación por medio de la causalidad por libertad. La Tercera Antinomia de la *KrV* es el lugar donde primeramente en la obra kantiana se plantea de manera temática esta problemática en torno a la exclusividad de la relación por causalidad natural para dar cuenta de la sucesión de estados naturales y la posibilidad de recurrir a otros modos de explicación de esas mismas sucesiones de estados que resulten alternativos o complementarios a ella.

La postura de la tesis de la Tercera Antinomia sostiene que junto a la causalidad de la naturaleza (causalidad natural) es preciso admitir otro tipo de causalidad (causalidad por libertad) para explicar la sucesión de estados de cosas, de manera que «la causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad»²¹⁸. Kant denomina «libertad trascendental» (*transscendentale Freiheit*) a esta libertad y la caracteriza hipotéticamente como «una *absoluta espontaneidad* causal que inicie *por sí misma* una serie de fenómenos que se desarrollen según leyes de la naturaleza» (*eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen*,

²¹⁸ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 407, A444/B472.

die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen)²¹⁹. Es de destacar que ésta es la primera ocasión en la que nuestro autor define en su obra crítica la libertad, debiendo ser tomada esta definición suya como la caracterización kantiana básica de la libertad que nos guiará a lo largo del presente trabajo.

La postura de la tesis surge por un requerimiento metodológico propio de la investigación científica. Este requerimiento consiste en que, para que el estado del mundo se encuentre explicado, es decir, sea conocido completamente, se precisa que todos los sucesos en él sean explicados de manera exhaustiva. Pero la exhaustividad en la explicación de un suceso únicamente puede lograrse recorriendo en su totalidad de manera regresiva la serie de condicionados y condiciones, ya que el suceso antecedente de cualquier suceso sólo puede ser explicado considerándolo como condicionado a su vez por otro anterior. Pero, ante su incapacidad para recorrer completamente la serie ascendente condicionado-condición, la razón (*Vernunft*) se ve obligada a asumir un punto de descanso (*Ruhepunkt*), es decir, a suponer que hay una condición que es no-condicionada. Esta condición no-condicionada se corresponde con la idea de causalidad por libertad.

Kant aclara que el problema al que está refiriéndose no es el de si hay o no un origen primero del mundo en el tiempo (que es un problema que se encuentra más ligado a la Cuarta Antinomia, pues se refiere a la existencia o no de un Ser necesario, y a la cuestión del origen del mundo como un todo, lo que requeriría un tratamiento aparte, llevando el problema de la libertad a la consideración de si ha habido o no algún tipo de libertad en el momento en el que se originó el Universo, y enlazaría con la problemática de Dios como creador del mundo, debiéndose a su vez considerar si Él mismo podría haber estado determinado o no en su acto de creación, lo cual por su parte repercutiría sobre la coherencia o no del concepto de Dios manejado en relación con su actividad creadora y la realidad de la libertad en el mundo), sino el de si es posible iniciar por sí mismo una serie en el tiempo. La postura de la tesis es que sí resulta posible hacerlo, de manera que «la causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivarse todos los fenómenos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad»²²⁰. Con objeto de ejemplificar tal posibilidad, nuestro autor alude al caso de un sujeto que decide hacer algo (levantarse

²¹⁹ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 408-409, A446/B474.

²²⁰ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 407, A445/B473.

de una silla), y que lleva a efecto su decisión, siendo para él claro que de esta manera se inicia una serie causal de fenómenos (eventos) no contenida en la serie causal que se derivaría de la permanencia del sujeto en la posición sentada²²¹.

La postura de la antítesis de la Tercera Antinomia establece el exclusivismo de la causalidad natural en la explicación de la sucesión de estados de cosas, diciendo que él es el único tipo de causalidad al que es lícito recurrir en la explicación de los eventos, así que «no hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza»²²².

Haciendo uso de la especificación que Moya hace en relación con los cuatro tipos de control que son necesarios para que pueda hablarse de que una acción se ha producido libremente por parte de un sujeto (control volitivo, control plural, control racional, control de origen o fuente)²²³, debe indicarse que, aunque en una primera apreciación pueda parecer que lo que la postura correspondiente a la antítesis de la Tercera Antinomia pone en duda respecto de la libertad de la voluntad sea la posibilidad de ejercer un «control plural» de la acción, consideramos que lo que realmente está objetándose en este momento no es este tipo de control, sino la capacidad para llevar a cabo un «control de origen o fuente» suyo. Es por ello que Kant defina la libertad en este momento de su obra como una «absoluta espontaneidad», es decir, como un modo de obrar «absuelto» de las condiciones previas y «liberado» por tanto de la cadena de la causalidad natural en la proyección de la acción, aunque sea preciso concretar cuáles son los términos en los que pueda llevarse a cabo tal «liberación», que no será en lo relativo a su explicación en términos naturales, sino en lo relativo a su configuración por parte de un sujeto práctico conforme a una finalidad.

La postura de la antítesis surge también por un requerimiento metodológico que se plantea en cualquier investigación que aspire a ser científica. En este caso, él consiste en la exigencia de que en la explicación no debe salirse del ámbito en el que se encuentra lo que pretende explicarse. La Estética y la Analítica trascendental de la *KrV* han determinado el ámbito en el que ha de llevarse a cabo la explicación, que es el de la espaciotemporalidad de los fenómenos y el de su sometimiento a las categorías en general y a la categoría de causalidad natural en particular. Ir más allá de este ámbito de

²²¹ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 411-412, A450/B478.

²²² Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 407, A445/B473.

²²³ Moya, C., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, ob. cit., apartado «Breve introducción al concepto de libertad», p. 33.

explicación de los fenómenos supondría abandonar la «lógica de la verdad» (*Logik der Wahrheit*) y entrar en el terreno de la «lógica de la apariencia» (*Logik des Scheins*) propio de las explicaciones meta (más allá de)-físicas. Esta infracción de lo metodológicamente legítimo (el uso de la categoría de causalidad natural en la explicación de la concatenación de los fenómenos) es denunciada por nuestro autor en la «Observación» hecha a la postura de la antítesis como un sinsentido que cuestionaría la propia sistematicidad misma del conocimiento²²⁴.

No es Kant el primero en la historia de la filosofía que censura este modo de proceder. Así, por ejemplo, Aristóteles precisó en su *Metafísica* que los principios fundamentales de toda ciencia han de ser tomados como tales, es decir, como su fundamento, no siendo lícito más allá de un cierto punto seguir preguntándose por ellos con la intención de proceder a su deducción²²⁵. En esta misma línea se encontraba asimismo Newton, quien establecía que su objetivo era dar cuenta de las fuerzas actuantes en el sistema del Universo y no elaborar explicaciones metafísicas acerca de su porqué («*hypothesis non fingo*»)²²⁶, aunque luego en cierta manera se contradijese con frecuencia en su práctica científica. Así, mediante su indicación de que la estabilidad de las órbitas de los cuerpos celestes era debida a la acción continua correctora de Dios sobre las mismas²²⁷, o cuando en su «Hipótesis que explica las propiedades de la luz» expuso un sistema mecánico del mundo articulado sobre el éter universal²²⁸, o en el hecho de que abriese en su edición inicial el libro III de sus *Principios matemáticos de la filosofía natural* con nada menos que nueve «hipótesis», que, aunque en ediciones sucesivas fueron disminuyendo en número, todavía eran explícitamente tres en su última edición²²⁹.

²²⁴ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 409-413, A449-452/B477-480.

²²⁵ Aristóteles, *Metafísica*, ob. cit., libro IV par. IV, p. 109.

El principio al que Aristóteles se está refiriendo es el principio de contradicción («Pero ¿cuál es este principio? Es el siguiente: *es imposible que el mismo atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto, en un mismo tiempo y bajo la misma relación*, etc.». Aristóteles, *Metafísica*, ob. cit., libro IV par. III, p. 108).

²²⁶ Newton, I., *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Editorial Tecnos, Madrid, 2011, libro III: «Sistema del mundo (matemáticamente tratado). Escolio general», pp. 620-621.

²²⁷ Newton, I., *Principios matemáticos de la filosofía natural*, ob. cit., libro III: «Sistema del mundo (matemáticamente tratado). Escolio general», pp. 618-619.

Escohotado, A., «Estudio preliminar», en Newton, I., *Principios matemáticos de la filosofía natural*, ob. cit., p. LXVI.

²²⁸ Escohotado, A., «Estudio preliminar», en Newton, I., *Principios matemáticos de la filosofía natural*, ob. cit., p. XIX.

²²⁹ Escohotado, A., «Estudio preliminar», en Newton, I., *Principios matemáticos de la filosofía natural*, ob. cit., p. XLIV.

La argumentación propia de las Antinomias es un proceder que realiza en el orden de lo teórico. La finalidad que en este orden se pretende es el conocimiento objetivo de las cosas con vistas a su manipulación, es decir, para que así sirvan como medios para la realización de los intereses humanos. Una cuestión aparte es si estos intereses son únicamente de carácter pragmático o si se entiende que el hombre posee además un interés de índole práctica.

La caracterización que nuestro autor hace de lo teórico difiere de la que Aristóteles lleva a cabo en su *Ética Nicomáquea*. En esta obra se defiende la primacía del modo de vida orientado al conocimiento teórico (*bíos theoretikós*) respecto de todos los otros posibles modos precisamente por suponer una manera de acercarse a las cosas sin ningún otro interés que el del puro conocimiento. De esta manera, a diferencia del valor «pragmático» que Kant atribuye al conocimiento teórico, la ausencia de cualquier interés de esta índole en el «modo de vida teórico» constituye precisamente el elemento que dota de valor a la existencia humana al satisfacer plenamente su interés «práctico» dirigido hacia la felicidad (*eudaimonía*)²³⁰.

Las Antinomias dejan a la razón en un «estado de permanente vacilación» (*in einem unaufhörlich schwankenden Zustande*), pues ésta no sabe qué postura es la que ha de adoptar, si tendrá que ser la de la tesis o la de la antítesis²³¹. En las dos primeras Antinomias (Antinomias matemáticas) al menos el conflicto quedaba circunscrito dentro del orden de lo teórico. Pero en las otras dos (Antinomias dinámicas) no se limita a ser un conflicto en este orden, sino que, aunque la disputa siga desarrollándose en su interior, toma más bien la forma de pugna entre dos órdenes (el de lo teórico y el de lo práctico). En particular, en la Tercera Antinomia la afirmación o la negación de otro tipo de causalidad como es la causalidad por libertad no es sólo relevante dentro del ámbito teórico, el orientado al conocimiento (*Erkenntniß*), sino también en el práctico, el dirigido hacia la acción (*praxis*). Lo primero ocurre porque la aceptación o no de la

²³⁰ Aristóteles, «Ética Nicomáquea», libro X: «Naturaleza del placer y de la felicidad», 1177a-b, en Aristóteles, *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*, ob. cit., pp. 395-396.

²³¹ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 427-428, A475/B503.

En *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, Kant indica que la «antinomia de la razón no la conduce únicamente a dudar ora de una afirmación ora de otra, cosa que aún deja abierta la esperanza de un juicio que decida en favor de una de ellas, sino que la lleva a desesperar de sí misma, a renunciar a toda pretensión de certeza: tal es lo que cabe denominar el estado del escepticismo dogmático». Kant, I., *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, ob. cit., apartado «Sobre el Tema del concurso para el año 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff? Suplementos. N° II», p. 137, AA XX 327.

libertad como un tipo de causalidad que complemente o sea alternativo a la causalidad natural incide sobre la imagen que se tenga del mundo desde su consideración física. Pero es relevante ante todo en lo referente a lo segundo, pues aquí no puede ser indiferente de cara a la conducta humana el sostener que ésta es o, al menos, puede ser libre, que decir que no lo es en absoluto.

Puesto que desde la consideración teórica no puede probarse ni la realidad ni la falta de realidad correspondiente a la idea racional de libertad, es decir, no resulta posible ni afirmar ni negar la libertad trascendental, se hace preciso analizar la relevancia de las posiciones de la tesis (defensa de la libertad trascendental) y de la antítesis (negación de la misma) en relación con unos determinados intereses (*Interessen*) como son el especulativo (teórico) y el práctico. La puesta en relación de la defensa o negación de la libertad trascendental con los intereses humanos podrá permitir al menos provisionalmente optar, con aspiraciones a hacerlo legítimamente, por una u otra posibilidad en lo concerniente a la realidad de la libertad.

En relación con el interés especulativo, la posición de la tesis presenta la ventaja de que satisface el carácter arquitectónico de la razón, pues ésta pide completud en el sistema de sus conocimientos²³². Esta completud se alcanza si se llega a la consideración de un tipo de causalidad que sea incondicionada, pues se supone que esta causalidad incondicionada, ocupando la cumbre del edificio del conocimiento, haría posible la derivación desde ella de todo el sistema²³³. Pero la posición de la antítesis tampoco le va a la zaga, pues una razón que admite única y exclusivamente la causalidad natural como herramienta cognoscitiva ha de ser calificada como «razón consistente», por no admitir en su interior principios ajenos a los que ella misma (por medio del entendimiento) se prescribe²³⁴.

Este doble requerimiento relativo a la forma que ha de tener el sistema de conocimientos revela dos concepciones posibles respecto de la sistematicidad. Una de ellas es la deductiva, según la cual el requerimiento de sistematicidad se satisface cuando se considera que el cuerpo de conocimientos es derivable desde una serie de

²³² «La razón humana es arquitectónica por naturaleza, es decir, considera todos los conocimientos como pertenecientes a un posible sistema y por ello permite tan sólo aquellos principios que al menos no impiden que el conocimiento que se persigue pueda insertarse en el sistema junto a los otros». Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 427, A502/B474.

²³³ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 422-423, A466-467/B494-495.

²³⁴ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 423-424, A468/B496.

principios fundamentales²³⁵. La imagen a ella asociada es la de una pirámide donde puede transitarse desde el vértice a la base por medio de la deducción y donde al menos es verosímil obtener los principios fundamentales por medio de un proceso inductivo que parta de los datos empíricos aportados por las observaciones. La otra concepción posible entiende que ésta se logra cuando los conocimientos se remiten mutuamente unos a otros de modo que el conjunto en sí resulta coherente. La imagen que en este caso puede aducirse es la de un ser vivo²³⁶, por presentar éste externamente una autonomía en sus movimientos respecto al medio en el que se encuentra e internamente poseer una constitución donde sus partes se remiten unas a otras (relación horizontal biunívoca) y todas lo hacen asimismo al todo que a su vez lo hace a ellas (relación vertical biunívoca) (organización según un modelo biológico).

En relación con el interés práctico de la razón, la postura de la tesis es más conforme con los principios (*Grundsteine*) de la moral y de la religión²³⁷. Estos principios consisten en la imputabilidad al sujeto de sus actos, lo cual no puede hacerse nada más que considerándolo como libre, como bien constató Nietzsche en su crítica a la idea de libertad, según hemos apuntado con anterioridad en el apartado 1.1: «Cuestionamiento de la libertad dentro de la Modernidad». No obstante, aunque la postura de la antítesis no se adecúa a los requerimientos de la moral y de la religión, presenta también una ventaja propia, como es la de que aleja de todo dogmatismo en el obrar²³⁸.

Hoy en día se objetaría la defensa que Kant hace de la idea de la libertad por su concordancia con la moral y la religión desde la consideración actual de que tanto una como otra suponen el sometimiento a una normatividad y que todo sometimiento trae consigo la supresión de la práctica de la libertad. En descargo de nuestro autor debe apuntarse que él no está refiriéndose a la moralidad en cuanto seguimiento heterónimo de un código ni a la religión como religión estatutaria (dogmatismo), sino que a lo que él alude es a la autonomía como ingrediente fundamental de la moralidad y a la religión

²³⁵ Un ejemplo paradigmático de este modo de organización sistemática lo constituye la *Ética demostrada según el orden geométrico* de Spinoza.

²³⁶ D. M. Granja indica en *Lecciones de Kant para hoy*, ob. cit., primera parte: «¿Qué puedo saber?» capítulo 2: «Las condiciones de posibilidad del error en el planteamiento kantiano del conocimiento humano», p. 30 en nota a pie de página núm. 19 que Kant en varios lugares de su obra señala la semejanza entre el sistema filosófico que él propone y los seres vivos, así, por ejemplo, en *KrV* A833/B861, A834/B862, A836/B865, en *KpV* AA V 10 y en *Prolegómenos*, AA IV 349-359.

²³⁷ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 422, A466/B494.

²³⁸ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 423, A467-468/B495-496.

como consideración de que los mandatos morales han de seguirse como si fuesen mandatos de Dios²³⁹, es decir, sin plantear excepciones a su cumplimiento, o incluso, como se verá más adelante con mayor detalle (apartado 10.3: «El ideal del Bien Supremo» y apartado: 10.4: «El ideal de santidad»), podría estar aludiendo a que la religión es el lugar donde se resuelve la pretendida gratificación en forma de felicidad debida al comportamiento virtuoso (comportamiento según las leyes de la libertad) por medio de la figura divina²⁴⁰ o donde se establece la manera como podrá alcanzarse el ideal de santidad fijado por la ley ética, que será completando el Ser divino los esfuerzos que el hombre concreto haga en el camino de la práctica virtuosa²⁴¹.

El riesgo de caer en el dogmatismo es un riesgo al que se está expuesto no sólo cuando se admiten principios en el sistema distintos de los principios naturales, sino cuando de manera tajante se niega desde una posición de exclusivismo naturalista que pueda haber otros principios que no sean los de índole estrictamente natural²⁴². La riqueza de la posición kantiana radica en que, al tiempo que descarta como dogmáticas las pretensiones metafísicas por perseguir legitimarse a sí mismas con un valor de verdad objetiva que no les corresponde, critica la aspiración hegemónica de un racionalismo naturalista que procede identificando el ser de las cosas exclusivamente con lo que teóricamente resulta cognoscible de ellas.

En este orden de cosas, Kant también apunta que la postura de la tesis cuenta con la ventaja de la «popularidad» (*Popularität*), pues al hombre todavía no

²³⁹ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Dialéctica de la razón pura práctica», p. 160, AA V 129.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» «Nota general a la teleología», p. 482, AA V 481.

Kant, I., *Religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid, 1986, apartado «Del servicio y el falso servicio bajo el dominio del principio bueno o religión y clericalismo», p. 150, AA VI 153.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina de la virtud», p.310, AA VI 443.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina ética del método», p. 366, AA VI 487.

Kant, I., *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, Editorial Trotta, Madrid, 1999, apartado «Epílogo: Ejemplificación del conflicto de las facultades a través del pleito que mantienen las de teología y filosofía», p. 18, AA VII 36.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, Editorial Sígueme, Salamanca, 2004, «Reflexión 7257», p. 195, AA XIX 296.

²⁴⁰ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Dialéctica de la razón pura práctica», p. 161, AA V 130.

Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «Prólogo a la primera edición», p. 22, AA VI 6.

Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «Prólogo a la primera edición», p. 22 en nota a pie de página núm. 2 (p. 201), AA VI 7-8.

²⁴¹ Kant, I., *La paz perpetua*, Editorial Tecnos, Madrid, 1985, apartado «Sección segunda que contiene los artículos definitivos para la paz perpetua», p. 31 en nota a pie de página núm. 10 (p. 32), AA VIII 362.

Kant, I., *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, ob. cit., apartado «Epílogo: Ejemplificación del conflicto de las facultades a través del pleito que mantienen las de teología y filosofía», pp. 24-25, AA VII 43-44.

²⁴² Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 425, A471/B499.

convenientemente ilustrado le resulta más cómodo quedarse en una posición determinada (la de la afirmación de la realidad de la libertad trascendental), asumiéndola como meta a la que se ha llegado en la investigación, que seguir adelante en la senda de una tarea que de por sí es fatigosa y que no siempre se encuentra recompensada con el éxito²⁴³. Pero ocurre que, admitiendo «entidades» como la libertad trascendental, que resultan no ser las que fija la «lógica de la verdad» recogida en la Estética y en la Analítica trascendental de la *KrV*, podría entonces quedar abierto el camino para toda clase de sutilezas y el hablar, al no tener que contar con el fundamento de hacerse según esta «lógica», podría colocar a todas las posturas en una situación de igualdad en su pretensión de verdad de la que podría resultar asimismo la irrelevancia misma de todo decir y su inutilidad. Ésta es la situación en la que según nuestro autor se ha colocado la Metafísica de su tiempo por el dogmatismo inherente a su modo de proceder, que en último término conduce a la solución escéptica y al consecuente aniquilamiento de gran parte de los intereses humanos²⁴⁴. La solución a esta situación no consiste para Kant en la filosofía «popular» (*populär*) que ofrece al público una mezcla de principios y consideraciones (sincretismo), sino en el rigor a la hora de filosofar que coloque a cada principio en el lugar que le es propio, determinando el alcance que legítimamente le corresponda²⁴⁵. Si se entiende como «popular» lo ajeno a la erudición, la ventaja de ello para nuestro autor no se encuentra en el orden del conocimiento sino en el orden del corazón puro inclinado a la moralidad, sin necesidad de estar provisto para ello de los razonamientos sutiles que manejan los sabios (*Gelehrten*).

Por otra parte, aunque Kant no lo explicitase, es preciso también destacar que la posición de la antítesis presenta una ventaja desde una posición que podría ser calificada como teórico-práctica, por cuanto, conociendo la causa exterior de un fenómeno, el sujeto de conocimiento puede controlarlo y dominarlo, mientras que, si la causa de ese mismo fenómeno fuese la libertad, no podría establecer este modo de relación con él, de manera que quedaría fuera del ámbito de su poder.

²⁴³ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 423, A467/B495.

²⁴⁴ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Prólogo de la primera edición», pp. 8-9, AVII-X.

Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Disciplina de la razón pura», pp. 603-604, A760-761/B788-789.

²⁴⁵ Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1990, apartado «Prólogo», pp. 44-46, AA IV 388-389.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Prólogo», pp. 6-7, AA VI 206.

Como puede apreciarse, tanto la postura de la tesis (afirmación de la libertad) como la de la antítesis (negación) presentan sus ventajas e inconvenientes según sea el interés desde el que sean consideradas. Puede atenderse a que lo práctico ha de primar sobre lo teórico y elegir la postura que afirma la libertad, pero esta elección tendrá necesariamente carácter provisional, pues en la obra kantiana todavía no se ha procedido a fundamentar filosóficamente el primado del orden práctico sobre el teórico²⁴⁶.

El problema de la realidad o no de la libertad ha sido planteado por la razón en el orden teórico (dialéctica «de» la *KrV*) y por tanto tendrá que ser resuelto exclusivamente dentro de este orden²⁴⁷. La solución kantiana va a consistir en afirmar que en las Antinomias dinámicas en general y en la Tercera Antinomia en particular las posturas de tesis y antítesis pueden ser compatibles entre sí si se admite que, a diferencia de lo que ocurría con los miembros de las series de las Antinomias matemáticas, en las dinámicas pueden darse miembros heterogéneos entre sí²⁴⁸. La necesaria distinción que ha de hacerse entre las cosas consideradas como fenómenos (*Erscheinungen*) y esas mismas cosas consideradas como cosas en sí (*Dinge an sich*), es decir, la distinción entre las cosas como objetos de conocimiento teórico, y por tanto sometidas a los modos de conocimiento (idealismo trascendental), y esas mismas cosas tomadas con independencia del conocimiento teórico objetivo que de ellas pueda tenerse (lo cual abre la puerta a la consideración de otras perspectivas con sus correspondientes ámbitos desde los que tratar el ser de las cosas) es la que permite compatibilizar las posturas de tesis y antítesis en las Antinomias dinámicas.

²⁴⁶ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 428, A475-476/B503-504.

Más adelante, en la Arquitectónica de la *KrV*, Kant indicará que ya para el entendimiento humano común se produce el primado de lo práctico sobre lo teórico (Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Arquitectónica de la razón pura», p. 652, A840/B868).

Donde de modo temático Kant abordará el primado de la razón práctica sobre la teórica será en la *KpV* (Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Dialéctica de la razón pura práctica», pp. 151-153, AA V 119-121).

Pero, no obstante, ya en una obra tan temprana dentro de la producción kantiana como es *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, datada en 1766, puede apreciarse el lugar destacado que nuestro autor asignó a lo práctico respecto de lo teórico, al señalar que «la balanza del entendimiento no es totalmente imparcial y un brazo suyo, el que lleva la inscripción esperanza del futuro [*Hoffnung der Zukunft*], posee una ventaja mecánica que hace que incluso débiles razones instaladas en su plato levanten del otro especulaciones que de por sí tienen mayor peso» (Kant, I., *Los sueños de un visionario explicados por los sueños de la metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1994, p. 72, citado en Beade, I. P., «Reflexiones en torno al concepto kantiano de una historia *a priori*», en Leyva, G.-Peláez, A.-Stepanenko, P. (eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica III. Filosofía de la Religión, de la Historia y Crítica de la Facultad de Juzgar: Estética y Teleología*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2018, p. 120).

²⁴⁷ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 428-433, A476-484/B504-512.

²⁴⁸ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 461-462, A529-530/B557-558. Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 465-467, A535-537/B563-565.

Pero debe tenerse en cuenta que, respecto al problema de la realidad de la libertad, a lo más que se ha llegado en el orden teórico ha sido a una defensa fundamentada de su posibilidad (lógica) y no a una afirmación concluyente de su realidad. Esto es así porque, aun asumiendo que realismo e idealismo transcendental sean posturas incompatibles entre sí en el orden del conocimiento teórico que, además, agoten el campo de teorías posibles en él, partiendo exclusivamente desde la supuesta refutación que con las Antinomias matemáticas se haría del realismo transcendental a favor del idealismo transcendental, no resulta posible pasar a afirmar una realidad para la idea de libertad, sino que únicamente puede procederse a defender su plausibilidad o verosimilitud. Por todo ello, debe concluirse que, respecto de la serie correspondiente a la Tercera Antinomia, resulta compatible la afirmación exclusiva de la causalidad natural en el orden del fenómeno con la afirmación de la causalidad por libertad en otro orden alternativo a éste (orden de la cosa o realidad en sí)²⁴⁹.

²⁴⁹ «Hay que tener presente que no hemos pretendido demostrar aquí la *realidad* de la libertad como una de las facultades que contienen la causa de los fenómenos del mundo sensible, ya que, además de que ésta no habría sido una consecuencia transcendental –que sólo se ocupa de conceptos-, no lo habríamos logrado, puesto que, partiendo de la experiencia, nunca podemos inferir algo que no deba ser pensado según leyes de la experiencia. Es más, ni siquiera hemos pretendido demostrar la *posibilidad* de la libertad, ya que tampoco lo habríamos conseguido, teniendo en cuenta que, partiendo de meros conceptos *a priori*, no podemos conocer la posibilidad de ningún fundamento real ni de ninguna causalidad. Aquí consideramos la libertad como simple idea transcendental gracias a la cual la razón piensa iniciar, en términos absolutos, la serie de condiciones en la esfera del fenómeno mediante algo que es incondicionado desde el punto de vista sensible. La razón desemboca así en una antinomia con las leyes que ella misma impone al uso empírico del entendimiento. 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*». Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 479, A558/B586.

En la *Metafísica Dohna* se dispone de una precisa síntesis del planteamiento kantiano en relación con la problemática que da lugar a la Tercera Antinomia de la *KrV*, de su solución en el marco de esta obra, mediante la distinción entre la consideración del hombre en tanto fenómeno y en cuanto noúmeno, así como de la limitada defensa de la condición libre humana que puede llevarse a efecto dentro del ámbito teórico de consideración del ser de las cosas, lo que suscita la necesidad de dar entrada a las consideraciones de índole moral con objeto de plantear de manera completa la entera problemática de la libertad humana («Pasamos a las antinomias de la totalidad de la síntesis dinámica (con respecto a la *existencia* de las cosas). La primera dice: Hay una libertad de las acciones, la 2da., todo sucede según leyes naturales. A saber, si la libertad se define: la espontaneidad absoluta <incondicionada> para nuestras acciones; suponemos que ninguna substancia puede determinarse a sí misma absolutamente. Por tanto, no ocurrirían acciones para las cuales el sujeto no estuviera determinado por ningún fundamento previo, por tanto no puede haber libertad, - no habría un fundamento primero. Por el otro lado afirmamos que hay libertad: pues incondicionalmente *algún* suceso tiene que ocurrir, pues si no, no llegamos nunca la totalidad. La primera proposición (no hay [libertad]) significa que no existe acción alguna que no tenga fuera de sí un fundamento de determinación. Si, por tanto, el fundamento de determinación no reside en el tiempo precedente, todo ocurre por azar. – Pero algo debe acontecer según una espontaneidad absoluta. Pero a la proposición: que toda consecuencia tiene un fundamento, la contradice la libertad, pues el fundamento de determinación no está en poder del que actúa, tan pronto como él [(el que actúa)] está fuera del tiempo precedente. Hasta aquí hemos tratado [la cuestión] de manera teórica, pero en lo práctico es <diferente,> pues por las leyes morales debemos admitir la absoluta espontaneidad de las acciones, pues si no, no podrían ser imputadas. En esta antinomia decimos: ambas proposiciones son

Así pues, la postura kantiana en lo referente a la realidad de la libertad considerada desde el orden teórico se encuentra entre la afirmación dogmática de ella y su negación escéptica, que asimismo supone un dogmatismo: si bien no ha podido demostrarse la realidad teórica de la libertad, pues para ello la libertad debería pertenecer al orden del fenómeno y en éste lo único que hay es causalidad natural, sí al menos ha sido posible sostener que la libertad es concebible, pues la libertad, perteneciendo al orden de la cosa en sí (realidad en sí), resulta compatible con la causalidad natural como único tipo de explicación en el orden del fenómeno. Siguiendo el esquema anteriormente expuesto referente a las relaciones posibles entre la causalidad natural y la libertad (apartado 2.2: «¿Es compatible la causalidad natural con la causalidad por libertad?»), el negacionismo de la libertad (posibilidad b.1) no queda descartado (la idea de libertad puede ser efectivamente una idea arbitraria «forjada» o «inoculada» en la mente de los hombres (como Nietzsche, entre otros, denunciara) cuyo grado de realidad sea nulo al poderse dar cuenta de ella completamente desde consideraciones correspondientes exclusivamente al orden natural: «espíritu de la sospecha»), pero se abre la posibilidad del compatibilismo en absoluto de la libertad (posibilidad b.2), pues, como se ha visto, afirmar la exclusividad de la causalidad natural conduce a contradicciones insalvables.

Duque sostiene que la Tercera Antinomia lo que realmente revela es una aparente contradicción entre las posturas de la tesis y de la antítesis debida a que la cadena temporal no está siendo recorrida en ambos casos en el mismo sentido por las respectivas causalidades implicadas. Así, mientras que en la tesis la cadena se recorre desde arriba hacia abajo, pues la libertad se plantea como una causalidad que crea efectos, en la antítesis el sentido en el que es transitada es el inverso, pues la causalidad natural es sólo una regla que pretende explicar el efecto constatado en la naturaleza,

verdaderas, pues muchas acciones están bajo la ley de la necesidad de la naturaleza (si no fuera así, estarían sometidas al azar. Esto es la muerte de toda ciencia de la naturaleza) pero otras acciones están bajo la absoluta espontaneidad; (si suponemos lo contrario, es la muerte de toda moral). Este conflicto se suprime en cuanto podemos considerar al hombre como fenómeno y noumenon, en el primer caso está por cierto bajo la ley de la necesidad de la naturaleza, sometido a fundamentos de determinación [propios] del tiempo, pero como noumenon es independiente de todo ello. – Pero ¿puede considerarse a sí mismo así? Debo aducir algo en lo que él no esté sujeto a las leyes de la sensibilidad. Solamente la moral nos enseña que somos libres, esto no puede [enseñarnoslo] ninguna experiencia; la conciencia de la ley moral. Al ser legislador para sí mismo, él se determina también a sí mismo. Toda moralidad queda suprimida, si el hombre no es libre. El hombre, como phaenomenon, está enteramente sometido a las leyes de la necesidad de la naturaleza. Solamente como noumenon no lo está, y solamente mediante la moral puede conocerse como tal. La necesidad física la expresamos: *va a suceder*, pero la [necesidad] moral [la expresamos diciendo]: *debe suceder*. Pero esto hace una diferencia muy importante». Kant, I., *Metafísica Dohna*, ob. cit., apartado «Metafísica especial. Cosmología», pp. 68-69, AA XXVIII 660-661).

para lo cual ha de remontarse a la causa que lo origina. Es precisamente esta diferencia de sentido respecto del de la causalidad natural en el que procede la causalidad por libertad la que hace que ambas sean compatibles, pero, como Kant evidenciará más adelante, debiendo tenerse en cuenta que causalidad por libertad y causalidad natural no son dos modos de la causalidad, como si uno se encontrase al lado del otro en un mismo nivel o grado de realidad, sino que la causalidad por libertad es la única causalidad real que hay, mientras que la causalidad natural es una causalidad ideal que el sujeto de conocimiento ha dispuesto con el fin de orientarse en su actividad cognoscente²⁵⁰.

Iracheta interpreta que el origen del problema de la Tercera Antinomia de la *KrV* no se encuentra en el supuesto de que partiendo de la contradicción de la afirmación conjunta de la postura de la Tesis y de la Antítesis deba surgir un concepto de libertad que haga compatibles ambas posturas, sino en que las pruebas aducidas a favor de cada una de ellas suponen la negación del particular concepto de libertad asumido en cada ocasión, lo que conduciría a la necesidad de formular un nuevo concepto de libertad, que sería el de la libertad trascendental²⁵¹. El concepto de libertad negado en la prueba de la Tesis sería, según el esquema anteriormente presentado (apartado 2.2: «¿Es compatible la causalidad natural con la causalidad por libertad?»), el del compatibilismo de tipo 1 de la libertad (posibilidad a), mientras que el negado en la prueba de la Antítesis sería cualquier concepto incompatibilista suyo, resultando que lo que la solución de la Antinomia vendría a propiciar sería un concepto compatibilista de tipo 2 (en absoluto) de la libertad (posibilidad b.2).

3.4 El encadenamiento de los fenómenos según el modo de ser de la libertad

El ámbito del fenómeno ha quedado constituido por tanto como el lugar de manifestación de las cosas en tanto que son cognoscibles teóricamente, y precisamente por así serlo. En este ámbito no es posible ningún otro tipo de causalidad que no sea la causalidad natural, pues considerar otro tipo de causalidad no sometida a las leyes naturales supondría la imposibilidad del conocimiento teórico objetivo, lo cual se

²⁵⁰ Duque, F., «Causalidad y teleología en Kant», apartado «Irrupción de la libertad», en Mugerza, J.-Rodríguez Aramayo, R. (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, ob. cit., pp. 300-301.

²⁵¹ Iracheta, F., «Libertad práctica y trascendental en la Crítica de la razón pura», apartado I: «La discusión cosmológico-práctica de la “Tercera antinomia”», *Ideas y valores* vol. LXI nº 150, Bogotá (Colombia), 2012, pp. 97-102.

encuentra en contradicción lógica con la definición del ámbito del fenómeno como ámbito del conocimiento teórico objetivo (criterio de demarcación). Algunos de los encadenamientos de fenómenos (sucesos) que en ese ámbito se producen son susceptibles de ser explicados recurriendo al ámbito de la cosa en sí (realidad en sí) por medio de la causalidad por libertad. Pero si, como se hace, la distinción entre fenómeno (*Erscheinung*) y cosa en sí (*Ding an sich*) no se interpreta como una distinción entre entidades distintas, sino como modos distintos de considerar unas mismas entidades («interpretación de los dos aspectos»), es preciso indagar de qué modo particular (si es que lo hubiera) en el ámbito del fenómeno podría darse el encadenamiento entre fenómenos cuando éste se produzca exclusivamente por causalidad natural y cómo será éste cuando además intervenga la causalidad por libertad. Una manera de llevar a cabo esta indagación puede ser distinguiendo, conforme Allison lo hace (a partir de la indicación kantiana de que «aunque el suceso sigue a estas causas naturales, no se sigue de ellas»: *das [diese Begebenheit] zwar auf jene [Naturursachen] folgt, aber daraus nicht erfolgt*²⁵²), entre fenómenos que se siguen (*follow, folgen*) de sus condiciones naturales antecedentes y aquéllos otros que se originan (*arise, erfolgen*) a partir de esas mismas condiciones²⁵³. Así, en el caso de los sucesos debidos a la causalidad por libertad, si se los considera desde el lado del fenómeno se seguirán (*follow, folgen*) de sus condiciones naturales antecedentes, pero no se originarán (*arise, erfolgen*) a partir de ellas (cuya consideración es el objeto de estudio de la investigación científica), sino teniendo su origen en una causalidad por libertad (que a diferencia de las anteriores no podrá ser abordada desde el punto de vista científico). De esta manera, en el caso de los sucesos debidos a la causalidad por libertad, no sólo no quedaría rota con ella la legalidad de la naturaleza, sino que en ella misma (la naturaleza) sería posible constatar los efectos de esa causalidad por libertad²⁵⁴.

Este modelo explicativo acerca del modo como se manifiesta en el mundo la causalidad por libertad no ha de suponer en ningún caso la defensa de que la libertad tenga una intervención en el mundo que «rompa» ni tan siquiera que suspenda la

²⁵² Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 412, A450/B478.

²⁵³ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The Third Antinomy», p. 26.

²⁵⁴ «Ahora bien, no causa ningún perjuicio al entendimiento el admitir, aunque sólo fuera ficticiamente, que alguna de las causas naturales posea una facultad que sea sólo inteligible, en el sentido de que su determinación a la acción nunca se base en condiciones empíricas, sino en meros fundamentos del entendimiento, pero de suerte que la acción de esa causa en la esfera del fenómeno sea conforme a todas las leyes de la causalidad empírica [*allen Gesetzen der empirischen Causalität gemäß sei*]». Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 471, A545/B573.

vigencia de las leyes naturales, como sostendrían los libertarianistas. Simplemente se limita a indicar, siguiendo a Arana, que las leyes naturales han de presentar una cierta «holgura», de manera que, sin quedar «rota» la necesidad que caracteriza a lo natural, en determinadas circunstancias se encuentre autorizada la posibilidad de concebir distintos cursos de acción posibles en el mundo que correspondan a una misma causa. En cierta manera, se trataría de algo análogo a la postura de Demócrito-Epicuro-Lucrecio, que admitía ocasionales desviaciones en las trayectorias seguidas por los átomos en su movimiento (*clinamen*)²⁵⁵, sin que eso supusiese la negación de la necesidad de los mismos (sus movimientos), o similar a la propuesta de Descartes, según la cual en todo movimiento ciertamente ha de conservarse la cantidad del movimiento (un escalar), pero ello no quita para que puedan darse alteraciones en el curso de las trayectorias seguidas por los cuerpos²⁵⁶. En definitiva, lo que ahora pretende resaltarse, en los términos en los que Moya se refiere²⁵⁷, es que resulta preciso complementar el espacio que la resolución de la Tercera Antinomia de la *KrV* ha dejado abierto, permitiendo ejercer un «control de origen o fuente» sobre la acción, con la posibilidad de que también quede abierto un cierto margen (holgura) en la naturaleza que admita llevar a efecto un «control plural» sobre ella.

Duque compatibiliza la causalidad natural con la causalidad por libertad por medio de la distinción entre los tipos de necesidad implicados por cada una de ellas. Así, mientras que la necesidad de la causalidad natural es una necesidad «relativa», la de la causalidad por libertad es una «suprasensible». Este diferente modo como operan cada una de las causalidades hace finalmente que según este autor la causalidad natural precise de la libertad como su guía y la libertad requiera de la causalidad natural para «darse realidad» como si estuviese injertada en la cadena determinista²⁵⁸. No obstante, debe remarcarse que quizás fuese más preciso decir que la causalidad natural «acepta a» la libertad como su guía, que sostener que «precisa de» la misma, pues, de lo que se

²⁵⁵ Lucrecio, *La naturaleza de las cosas*, Alianza Editorial, Madrid, 2003, libro II, p. 111, 217-224.

Lucrecio, *La naturaleza de las cosas*, ob. cit., libro II, pp. 111-112, 244-250.

Lucrecio, *La naturaleza de las cosas*, ob. cit., libro II, p.113, 284-293.

²⁵⁶ Arana, J., *Los filósofos y la libertad. Necesidad natural y autonomía de la voluntad*, ob. cit., apartado «Querer la libertad: Descartes», pp. 39-40.

²⁵⁷ Moya, C., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, ob. cit., apartado «Breve introducción al concepto de libertad», p. 33.

²⁵⁸ Duque, F., «Causalidad y teleología en Kant», apartado «Irrupción de la libertad», en Muguerza, J.-Rodríguez Aramayo, R. (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, ob. cit., pp. 300-301.

trata en lo referente a la relación mutua entre causalidad natural y libertad, no es de romper la cadena natural, sino de configurarla según el modo de ser de la libertad.

Si se admite que la relación entre realismo transcendental e idealismo transcendental en lo que respecta a la cuestión del conocimiento es una disyunción exclusiva («o bien..., o bien»), la solución dada a la Primera y a la Segunda Antinomia (Antinomias matemáticas) por medio de la distinción entre fenómeno (*Erscheinung*) y cosa en sí (*Ding an sich*) constituye una prueba indirecta de la verdad del idealismo transcendental en cuanto teoría cognoscitiva, lo que contribuye a aumentar la verosimilitud del idealismo transcendental considerado en su globalidad (en el caso que nos concierne, respecto de la afirmación de la realidad objetiva de la libertad). Las soluciones dadas a la Tercera Antinomia (y a la Cuarta) no suponen una prueba de la verdad del idealismo transcendental en su globalidad, sino que tan sólo contribuyen a aumentar su verosimilitud, pues únicamente logran establecer la posibilidad de la libertad como realidad objetiva en el ámbito de la cosa en sí y no alcanzan nunca a poder afirmar su realidad objetiva, ya que en estas Antinomias exclusivamente se habla del ámbito de la cosa o realidad en sí como una perspectiva o punto de vista (*ein Standpunkt*) que es posible tomar (posibilidad) sin poderse llegar en ningún caso a la demostración teórica del mismo (realidad). Pero podría ocurrir que, si en algún otro orden distinto del teórico se encontrase una prueba válida de la «realidad» de la libertad, en tal caso la afirmación de esa libertad como propiedad del ámbito de la cosa en sí (realidad en sí) constituyese una prueba indirecta de la verdad del idealismo transcendental en su globalidad. Esta verdad consistiría, básicamente, en la atribución de realidad objetiva al ámbito de la cosa en sí (realidad en sí) y su caracterización como ámbito autónomo (leyes propias) respecto al del fenómeno.

Es preciso volver ahora a las consideraciones que se han hecho anteriormente en referencia al determinismo científico, los resultados de la Física cuántica y el carácter dudoso de la asignación de realidad objetiva a la idea de libertad.

Respecto de la presunta puesta en entredicho llevada a cabo por la Física cuántica de la afirmación y defensa del determinismo científico, si se concibe que la causalidad natural no es un principio constitutivo de la relación entre las cosas consideradas como cosas en sí, sino exclusivamente de la explicación de la relación entre ellas en cuanto fenómenos, entonces la supuesta «indeterminación» que introduciría la Física cuántica no sería tal, pues únicamente afecta al modo según el cual

se explican las relaciones entre fenómenos con intención predictiva, que ahora pasan de ser relaciones de certidumbre a serlo de probabilidad, sin afectar esta supuesta «indeterminación» a la necesidad resultante de la explicación de esos mismos fenómenos una vez que ya se han dado, en cuyo caso son incorporados a la experiencia haciendo uso de la explicación por medio de la causalidad natural.

En los términos utilizados por la Física cuántica, es la función de ondas resultante de la resolución de la ecuación de Schrödinger la que indica la distribución de probabilidad asociada a los distintos valores que puede tomar una variable física. Pero la incertidumbre asociada a esta distribución se elimina en el momento en que se procede a la medición del valor que toma esa variable por medio de un experimento, lo que en términos de su descripción haciendo uso de la función de ondas correspondiente significa que la distribución de probabilidades queda reducida a ese valor concreto que toma la variable como consecuencia de su medida experimental. En la terminología cuántica, esta peculiaridad recibe la denominación de «reducción del paquete de ondas»²⁵⁹, lo que en términos del formalismo matemático supone la proyección de la función de onda sobre uno de sus autovectores correspondiente a la magnitud que se está considerando, lo cual a su vez da lugar a la «indeterminación» de su magnitud complementaria, debido a que ésta no queda proyectada sobre ninguno de sus autovectores, motivo por el cual no puede tomar ningún valor concreto²⁶⁰. Un ejemplo de tal reducción se tiene en la «paradoja del gato de Schrödinger». Conforme a ella, un gato encerrado en una habitación en la que, de manera no controlable ni predecible, pudiese activarse un dispositivo que lo matase al instante, se encontraría, con anterioridad a la apertura de la habitación, en un estado identificado por una «combinación» correspondiente tanto a estar vivo como estar muerto, pero, una vez que la habitación se hubiese abierto, se constataría que ese mismo gato anteriormente o bien estaba vivo o bien estaba muerto, pero no ambas cosas a la vez²⁶¹.

En lo referente a la relación establecida entre el determinismo científico y la realidad objetiva de la libertad por él objetada, el problema con el que se encuentra el determinismo es que requiere completud tanto en el orden del conocimiento del estado

²⁵⁹ «Reducción del paquete de ondas», <http://www.uco.es/hbarra/index.php/fc/apuntesfc/347-fc0505> [Consultado el 23/3/2019].

²⁶⁰ Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, ob. cit., apartado «Magia cuántica y misterio cuántico», pp. 315-317.

²⁶¹ Morales, D. A., «Determinismo, indeterminismo y la flecha del tiempo en la ciencia contemporánea», apartado «Indeterminismo, probabilidad y mecánica cuántica», *Boletín de la Asociación Matemática Venezolana* vol. XI n°. 2, ob. cit., p. 223.

de un sistema como en el de la explicación de su porqué. En lo que atañe al primer requerimiento de completud, las Antinomias matemáticas revelan que no es posible conocer completamente el estado de un sistema, ni en la determinación de los valores que toman las variables que se emplean para caracterizarlo ni en la determinación completa de las relaciones que se establecen entre los componentes del sistema (idea transcendental de mundo). Por otra parte, en lo relativo al segundo requerimiento, la Tercera Antinomia supone que nunca podrá llegarse a explicar completamente el porqué del estado de un sistema, por lo que no podrá negarse concluyentemente en él un tipo de causalidad distinto al de la causalidad natural que opere a un nivel distinto al del fenómeno, de manera que aceptando este tipo alternativo de causalidad la secuencia de estados futuros posibles no sería única, lo que en términos popperianos equivaldría a decir que el futuro se encuentra «abierto», siendo por tanto posible ejercer un «control plural» sobre él.

Estas consideraciones muestran que no resulta posible defender de manera científicamente fundada el determinismo científico. Pero, aun así, el determinismo metafísico u ontológico podría seguir siendo suscrito, pues éste consiste en una postura que se mueve en un terreno que resulta ajeno al ámbito de los fenómenos (que es aquél en el que se desarrolla la Ciencia), tal y como es el de la cosa en sí (realidad en sí). Popper presenta el caso de Einstein como ejemplo paradigmático de pensador que sostuvo el determinismo metafísico pero no así el determinismo científico, pues, aunque según Popper la física einsteniana es determinista «prima facie», el determinismo por él suscrito, según este autor, no se derivaba de su teoría científica sino más bien de su concepción metafísica del mundo²⁶². Al respecto, a partir de la anotación de López Corredoira, según la cual es el carácter finito de la velocidad de la luz el que da lugar a la asimetría en las cadenas físicas, de manera que éstas no puedan ser reversibles, sino que necesariamente se desarrollan desde el pasado hacia el futuro²⁶³, consideramos que puede desarrollarse un argumento a favor de la posición popperiana. Conforme a este

²⁶² «La relatividad especial, a pesar de su carácter determinista *prima facie*, no puede, pues, usarse para apoyar el determinismo científico por dos razones: 1) Las predicciones requeridas por el determinismo “científico” deben interpretarse desde el punto de vista de la propia relatividad especial, como *retrodicciones*. 2) Al ser retrodicciones, aparecen, desde el punto de vista de la relatividad especial, como calculadas en el futuro del sistema predicho. Así, no puede decirse que han sido calculadas desde dentro de ese sistema: no satisfacen el principio de *predictibilidad desde dentro*». Popper, K. R., *Post Scriptum* vol. II, ob. cit., apartado «El argumento a favor del indeterminismo», pp. 84-85.

Popper, K. R., *Post Scriptum* vol. II, ob. cit., apartado «Cuestiones metafísicas», p. 111.

²⁶³ López Corredoira, M., «Determinismo en la física clásica. Laplace vs. Popper o Prigogine», apartado III: «De los que confunden determinismo con predictibilidad», *El Basilisco. Revista de materialismo filosófico* n° 29, ob. cit., p. 34.

argumento, puesto que la reversibilidad del tiempo es uno de los presupuestos básicos del determinismo, si su reversibilidad quedase objetada en una teoría, como parece que a partir de esta anotación puede legítimamente hacerse respecto de la Teoría de la Relatividad, también habría de serlo el carácter determinista «prima facie» de tal teoría, de manera que el posicionamiento determinista einsteniano no admitiría ser inferido a partir de la teoría científica por él suscrita, lo que permitiría calificar a Einstein como un pensador «incoherente consigo mismo», al menos en lo relativo a su posicionamiento determinista.

3.5 El determinismo científico como programa de investigación científica

En el caso de que se acepten las objeciones al determinismo aquí expuestas, se plantea entonces qué valor o grado de verdad es el que podría quedarle a esta postura acerca del carácter de la realidad. Resulta evidente que el determinismo científico no puede desde luego seguir pretendiendo la posición de hegemonía que en la consideración del ser de las cosas le asignaron sus primeros formuladores. Pero de ahí no ha de inferirse de modo necesario ni el carácter de completa falsedad ni su falta de valor, pues él continúa siendo útil como programa de investigación científica (valor pragmático y metodológico del determinismo)²⁶⁴. Éste se desarrolla desde la

²⁶⁴ Bridgman otorga al determinismo el valor de constituir un programa de investigación científica acerca de la realidad («A mi parecer, tenemos que reconocer que hay dos niveles de operación. Está el nivel de la vida diaria y de interacción social, es decir, el nivel del “libre albedrío”, y está el nivel determinista. En tanto que el nivel determinista tiene una referencia concreta más allá de lo puramente verbal, este nivel es el de la actividad científica. En este nivel, al menos hasta donde llegan los logros actuales, el determinismo constituye solamente un programa de investigación directa, un programa aplicable a la inmensa mayoría de los fenómenos del mundo que nos rodea, incluyendo los fenómenos biológicos. Es una descripción simple de la actitud de muchos científicos el decir que no pueden ver nada en el horizonte actual que haga de esto un programa imposible, y que en muchos campos consideran el hallazgo de métodos para llevar a cabo este programa como la línea más prometedora del quehacer científico. Debe subrayarse, sin embargo, que todo biólogo y particularmente todo psicólogo, debería admitir que hasta el presente estamos muy lejos de poder llevar a cabo semejante programa». Bridgman, P. W., «El determinismo y el castigo», en Hook, S. (ed.), *Determinismo y libertad*, Editorial Fontanella, Barcelona, 1969, pp. 205-206), mientras que Ernest Nagel establece que él (el determinismo) es la máxima o principio regulador (meta) que debe dirigir toda investigación científica («No obstante, creo que el determinismo debe ser considerado como una provechosa máxima o principio regulador para la investigación. No expresa una necesidad de pensamiento, ya que puede ser abandonado. Mas, si lo abandonamos, entonces la investigación en ciertas direcciones queda detenida, al menos temporalmente. En un sentido importante, por lo tanto, la máxima determinista es explicativa de lo que generalmente se entiende como una meta de la empresa científica». Nagel, E., «Unas notas sobre el determinismo», en Hook, S. (ed.), *Determinismo y libertad*, ob. cit., p. 266).

Para Moya, el determinismo no es una tesis científica, por lo que no admite ni su verificación ni su refutación. Lo primero, podríamos decir que porque, según la doctrina popperiana acerca de la verdad científica, nunca puede descartarse la existencia de un contraejemplo que lo refute. Lo segundo, debido a que, incluso habiendo supuestamente encontrado un contraejemplo que lo refutase, siempre podría

consideración de que las relaciones entre las cosas pueden no encontrarse necesariamente determinadas de antemano a su darse, pero en la investigación científica debe procederse como si así fuese (*als ob*²⁶⁵), pues sólo de esta manera puede mostrarse algo como un objeto natural y se hace posible realizar predicciones en la naturaleza²⁶⁶, contribuyendo así a que en ella puedan hacerse realidad los fines que el hombre se propone en respuesta al interés práctico de la razón.

apelarse a que la divergencia entre lo deducido teóricamente y lo constatado fácticamente se debe a la falta de consideración de factores causales o a la incompletud de nuestro conocimiento acerca de la situación en cuestión, de manera que podría seguir manteniéndose que la tesis determinista sería aplicable incluso en ese caso concreto aparentemente divergente. El determinismo queda constituido de esta manera como una doctrina metafísica («El determinismo es una doctrina metafísica también en el sentido de que rebasa el alcance de la física y de la ciencia en general. No es una tesis científica. No es verificable, ni siquiera en principio, y nadie sabe realmente si es verdadera, aunque muchos científicos y pensadores creen o asumen que lo es. No es tampoco una tesis refutable, ya que, ante cualquier supuesto contraejemplo, siempre es posible apelar a la operación de factores casuales que no hemos detectado o no podemos detectar, dadas la limitación de nuestras capacidades, o nuestro conocimiento imperfecto de las leyes naturales». Moya, C., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, ob. cit., apartado «Desafíos conceptuales para el libre albedrío: determinismo», p. 66).

El valor del determinismo como presupuesto que ha de guiar la investigación es recogido también por Thoreau en su obra *Walden*, aunque en su caso tal valor heurístico se asiente sobre su convicción en la existencia de un determinismo de carácter esencial en la naturaleza, asimilable al «determinismo ontológico» del que se ha hablado con anterioridad en este trabajo («Si conociésemos todas las leyes de la naturaleza, tan sólo precisaríamos un hecho, o la descripción de un único fenómeno, para deducir todos los resultados consiguientes. Pero apenas conocemos unas cuantas leyes y nuestros resultados están falseados, no por una confusión o irregularidad de la naturaleza, por supuesto, sino por nuestro desconocimiento de los elementos esenciales para ese cálculo. Nuestras nociones de ley y armonía se limitan normalmente a los casos que investigamos, pero la armonía resultante de un número muchísimo mayor de leyes, en apariencia excluyentes pero en realidad concordantes, y que escapan a nuestra atención, es realmente maravillosa. Las leyes particulares son como nuestros puntos de vista, como le sucede al viajero, cuya visión de la montaña varía con cada paso que da y le ofrece un número infinito de perfiles, aunque exista una única forma absoluta. Aunque la rajemos o la perforemos, no podremos comprender la montaña en su totalidad». Thoreau, H. D., *Walden*, Errata naturae editores, Madrid, 2015, apartado «La laguna en invierno», p. 301).

²⁶⁵ Este carácter como «presuposición» para la investigación de la naturaleza del determinismo científico lo emparenta con el atribuido al principio del finalismo en la *KU*, según el cual en la búsqueda de las leyes particulares de la naturaleza está permitido proceder como si (*als ob*) éstas pudiesen encontrar su fundamento en la acción de un entendimiento de rango superior al humano que la hubiese dispuesto conforme a patrones de índole finalista, como luego se verá con más detalle en el capítulo 12: «La realizabilidad de la libertad en el marco de la naturaleza: el juicio teleológico» de este trabajo.

²⁶⁶ Ciertamente podría plantearse por qué las teorías científicas han de tener tal carácter determinista «prima facie», pues perfectamente podría ocurrir que la naturaleza misma no lo tuviese. Un argumento a favor de la índole prescriptiva que el determinismo posee en la elaboración de las teorías científicas puede partir de la consideración de que el grado verdad de cualquier teoría aspirante a la denominación de «científica» admite ser medido por medio de la contrastabilidad de sus predicciones (requerimiento de orden metodológico implícito en el falsacionismo popperiano). Ahora bien, una predicción sólo es contrastable si lo predicho se plantea como necesario, ya que, si no fuese así, la indeterminación en la predicción revelaría un carácter ambiguo acerca de la realidad de la naturaleza, por lo que no podría concluirse que esa teoría científica dé cuenta fidedigna de cómo es realmente la naturaleza, careciendo por tanto de carácter «científico». Por este motivo, cualquier teoría que aspire al estatuto de «teoría científica» ha de ser una teoría determinista «prima facie», o cuanto menos ha de dejar el menor margen posible a la indeterminación en su interior, aspirando a ir reduciéndolo progresivamente, es decir, se encuentra obligada a comprometerse metodológicamente a favor de una visión determinista de la naturaleza.

El valor asignado a la postura del determinismo científico físico, consistente en que sus afirmaciones no han de ser vistas como afirmaciones acerca del ser de las cosas, sino más bien como ideales a los cuales aspirar en su investigación científica, estimamos que queda convenientemente recogido en la idea transcendental kantiana de «mundo». La categoría de relación recíproca²⁶⁷, perteneciente al grupo de categorías de relación, y su correspondiente Principio²⁶⁸ permite el establecimiento de relaciones de reciprocidad causal entre los elementos componentes de los sistemas. Llegar a conocer de manera completa el mundo requiere hacer explícitas todas las relaciones de reciprocidad que se den en su interior. Ahora bien, la Primera Antinomia (antinomia matemática) ha dejado claro que nunca se sabrá si se ha llegado o no al límite espacial y temporal que comprenda todos los elementos con respecto a las cuales considerar esas relaciones recíprocas. Por otra parte, la Segunda Antinomia (antinomia matemática) ha puesto en evidencia asimismo que tampoco podrá llegarse a establecer cuáles son los elementos últimos entre los que se establecen unas relaciones que no son a su vez reducibles a otras más simples, pues no puede ni afirmarse ni negarse la existencia de tales elementos simples como cosas en sí, sino que únicamente resulta posible alcanzar a concebir un nivel en que, a efectos explicativos, se consideren estas unidades como unidades simples, pero sin poder afirmar que en ese nivel de consideración se agoten todas las relaciones reales mantenidas en el sistema. Y, finalmente, la Tercera Antinomia (antinomia dinámica) ha mostrado por su parte que nunca podrá aspirarse a determinar completamente cuáles son todas las relaciones de causalidad natural que determinan el estado de un elemento cualquiera de un sistema. Por todo ello, debe concluirse que la determinación completa de las relaciones establecidas en cualquier sistema del mundo o en su totalidad tomará la forma de ideal al que deba tenderse, pero a sabiendas de que éste nunca podrá ser completado.

La idea de «mundo», como requerimiento que ha de guiar la investigación científica según el cual ha de aspirarse a alcanzar una situación cognoscitiva en la que se hayan hecho explícitas todas las relaciones recíprocas que se dan dentro del mundo como totalidad, es una de las ideas transcendentales de la razón pura (*der reinen*

²⁶⁷ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Analítica transcendental», p. 113, A80/B106.

²⁶⁸ Tercera Analogía de la experiencia. Texto en A: «Principio de la comunidad. *Todas las sustancias se hallan, en la medida es que sean simultáneas, en completa comunidad (es decir, en acción recíproca)*». (A221). Texto en B: «Principio de la simultaneidad según la ley de la acción recíproca o comunidad. *Todas las sustancias, en la medida en que podamos percibir las como simultáneas en el espacio, se hallan en completa acción recíproca.*» (B256). Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Sistema de todos los principios del entendimiento puro», p. 235.

Vernunft). Las otras dos ideas transcendentales, las ideas de alma y de Dios, consideramos que también resultan de la pretensión de lograr establecer la determinación completa de las posibles relaciones que puedan darse²⁶⁹. En el caso de la idea de alma, se trata de referir todas las propiedades a un sujeto último del cual ejercerían como accidentes, siendo él mismo una substancia, mientras que sus accidentes tomarían la forma de condicionados por la existencia de tal sujeto, teniendo este sujeto o substancia una existencia absolutamente incondicionada. En el de la idea de Dios, se pretende la remisión de cualquier existente, en tanto poseedor de un grado de realidad limitada, a uno que tenga un grado de realidad máximo (*ens realissimum*). La posesión de este grado de realidad máximo supone la posesión en grado afirmativo de todos los predicados posibles que indiquen una realidad. El grado de realidad de todos los demás existentes se obtiene por limitación de este grado máximo de realidad, de manera que todos ellos se encontrarían condicionados por Dios, quien por su parte sería incondicionado.

La idea transcendental de mundo resulta ser por consiguiente reflejo de la petición que la razón también hace en las ideas de alma y de Dios de buscar lo absolutamente incondicionado o totalidad, sólo que tomando en este caso concreto tal requerimiento la forma de conocimiento completo de un sistema. Ahora bien, como se ha visto, esta situación resulta imposible de alcanzar, aunque sea legítimo aspirar a ella y deba tenerse como objetivo en la investigación científica, por lo que, en términos kantianos, haya de tomar la forma de principio regulativo (*regulativer Grundsatz*) que oriente la investigación científica y no un principio constitutivo de una hipotética naturaleza en sí. Al igual que ocurre con las ideas de alma y de Dios, la razón se vuelve dialéctica (*dialektisch*) cuando hipostasias en un objeto esta idea transcendental, que en esta situación tomaría la forma de un modelo de naturaleza en el que todo se encontrase ya prefijado con anterioridad a su darse, tal como es el modelo determinista de Universo apuntado por Laplace y defendido por gran parte de la comunidad científica.

Siguiendo algunas reflexiones de Feyerabend en torno a las «teorías alternativas», Cortina considera que el carácter antinómico de la razón pura en su uso especulativo no se limita al conflicto entre las posturas defendidas en la tesis y antítesis, sino que resulta inherente a toda teoría científica que aspire a dar una explicación completa de lo que sucede en el mundo. Ahora bien, estas contradicciones en las que se

²⁶⁹ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Dialéctica transcendental», pp. 322-323, A334/B391.

vería envuelta cualquier doctrina científica que pretendiese alcanzar la completa determinación de lo fenoménico, lejos de suponer un obstáculo para el progreso científico, serían precisamente según esta autora las que posibilitan el avance del conocimiento científico, pues, al establecer como provisional la validez de todas y cada una de las teorías científicas, permiten que cada una de ellas pueda ser superada por su opuesta, dando lugar así a un proceso indefinido de aproximación a la verdad científica²⁷⁰.

Puesto que en el orden teórico no ha podido afirmarse la realidad (objetiva) de la libertad sino tan sólo su posibilidad (lógica), será necesario moverse a otro orden de consideración como es el orden práctico para ver si desde él es posible pasar de la afirmación de la posibilidad de la libertad a la de su realidad y, si ello fuera posible, proceder a determinar cuál será el tipo de realidad que corresponda a su idea.

Esta investigación es de la máxima importancia, pues si bien en el uso teórico de la razón (el orientado al conocimiento de la naturaleza) resulta irrelevante saber si hay o no libertad (pues en último término la libertad no es un fenómeno, ya que ella no se da a los sentidos ni puede tener una causa, y el conocimiento teórico objetivo sólo lo puede ser de fenómenos: criterio de demarcación)²⁷¹, en el uso práctico es de la máxima relevancia para la cuestión de si hay o no algo que se deba (obligatoriedad) hacer la respuesta que se dé a la cuestión de si a la idea de libertad le corresponde o no algún tipo o índole de realidad²⁷².

²⁷⁰ «Esta *idea de mundo* que sólo en la razón tiene su asiento es en la actualidad uno de los más alabados logros kantianos. Efectivamente, si los principios puros del entendimiento que justifican la ciencia newtoniana no pueden prevalecer tras las teorías de Einstein y Bohr, el hecho de reconocer que ninguna teoría totalitaria en torno al mundo puede ser mantenida con valor absoluto y definitivo, sino que todas ellas conducen a antinomias, es un precedente de las *teorías alternativas* de Feyerabend (Feyerabend, P., «Reply to Criticism», en *Boston Studies in the Philosophy of Science* 2, pp. 223 y siguientes). La falsedad de una teoría no puede ser descubierta sino mediante la construcción de una opuesta, que permanece igualmente como provisional. Este es el caso de las tesis y antítesis kantianas que muestran la imposibilidad de enunciar teorías totalitarias, y la necesidad de construir nuevas explicaciones que superen las anteriores, pues ninguna es absoluta porque el mundo como totalidad es una idea de la razón». Cortina, A., *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1981, capítulo I: «El *ens realissimum*», p. 104.

²⁷¹ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», p. 626, A798/B626.

²⁷² Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», p. 627, A800-801/B828-829.

4.- De la libertad trascendental a la libertad práctica: el problema del «Canon» de la *KrV*

El determinismo constituye un importante obstáculo con el que se enfrenta hoy en día toda pretensión de defensa de una realidad que corresponda a la idea de libertad. Respecto del determinismo científico físico se ha constatado la limitación de su alcance, de manera que no puede pretender que sus tesis fundamentales se entiendan como tesis con pretensiones de verdad en el terreno de las consideraciones ontológicas, sino meramente como principios que deben conducir la investigación de la naturaleza. De la restricción del alcance del determinismo científico físico a ser meramente la hipótesis que sustenta un proyecto de investigación deriva la legitimidad de concebir que, así como la causalidad natural es el único modelo explicativo en el ámbito del fenómeno, pueda al mismo tiempo concebirse otro tipo de causalidad (causalidad por libertad) como modelo explicativo en el ámbito de la cosa en sí (realidad en sí), haciendo que sea posible recurrir a dos modos de explicación de unos mismos eventos, pero debiendo quedar claro que la legitimidad de cada uno de ellos se encuentra restringida al ámbito que le es propio. Así, no resultaría legítimo traspasar el ámbito de la cosa en sí (realidad en sí) para pretender explicar por medio de la causalidad por libertad los eventos en tanto que fenómenos, del mismo modo que a la causalidad natural no le estaría permitido ir más allá del ámbito del fenómeno y proceder a dar explicaciones en el ámbito de la cosa en sí (realidad en sí). Pero, de momento al menos, debe quedar claro que en toda esta exposición a lo más que se ha llegado respecto de la atribución de realidad al ámbito de la cosa en sí (realidad en sí) y a la causalidad en él operante (causalidad por libertad) ha sido a admitir su posibilidad (lógica).

Dentro del cuadro de relaciones lógicamente posibles entre la causalidad natural y la causalidad por libertad (apartado 2.2: «¿Es compatible la causalidad natural con la causalidad por libertad?»), lo anteriormente expuesto supone que deban ser descartados tanto el compatibilismo de tipo 1 de la libertad (posibilidad a) como el compatibilismo de tipo 3 (indiferentismo de la libertad) (posibilidad c), pero que, dentro del incompatibilismo (posibilidad b), se abra la posibilidad de que sea la opción correspondiente al compatibilismo de tipo 2 (en absoluto) (posibilidad b.2) la que dé

cuenta cumplida de las relaciones entre la causalidad natural y la causalidad por libertad.

4.1 Determinismo científico psíquico como objeción a la realidad de la libertad

Una vez que han sido negadas las pretensiones omnicomprensivas del determinismo científico físico, que resultan dogmáticas por pretender afirmar más de lo que realmente sabe, ha quedado abierto un espacio ontológico para la defensa de un concepto de libertad de aplicación cosmológica. Dicho concepto es el de «libertad transcendental» (*transscendentale Freiheit*), que Kant definía en la Dialéctica transcendental de la *KrV* como «una *absoluta espontaneidad* causal que inicie *por sí misma* una serie de fenómenos que se desarrollen según leyes de la naturaleza» (*eine absolute Spontaneität der Ursachen, eine Reihe von Erscheinungen, die nach Naturgesetzen läuft, von selbst anzufangen*)²⁷³. Si ahora, desde el planteamiento del problema de la realidad objetiva correspondiente a la idea de libertad en el terreno cosmológico, se pasa al planteamiento de dicho problema en el del comportamiento humano, se tiene que el determinismo científico físico ha de ser sustituido por el determinismo científico psíquico y el concepto de libertad transcendental por el de «libertad práctica» (*praktische Freiheit*).

Ejemplos de pensadores que defendieron posturas asimilables a las del aquí denominado «determinismo científico psíquico» y que, o bien ejercieron influjo en el modo de filosofar kantiano, o bien fueron directamente influidos por él, lo constituyen las figuras de Spinoza²⁷⁴, Hume²⁷⁵ y Schopenhauer²⁷⁶. El elemento común a todas estas concepciones se encuentra en la denuncia que hicieron de la conciencia de la libertad como engaño más o menos intencionado que el sujeto se haría a sí mismo impidiendo

²⁷³ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 408-409, A446/B474.

²⁷⁴ Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, parte segunda: «De la naturaleza y origen del alma» proposición XXXV escolio, p. 157.

Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, ob. cit., parte tercera: «Del origen y naturaleza de los afectos» proposición II escolio, pp. 197-201.

Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, ob. cit., parte segunda: «De la naturaleza y origen del alma» proposición XLVIII, p. 176.

²⁷⁵ Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, ob. cit., libro II parte III sección 2: «Continuación del mismo asunto: la libertad y la necesidad», pp. 551-553, 408-409.

²⁷⁶ Schopenhauer, A., «Escrito concursante sobre la libertad de la voluntad humana», apartado «La voluntad ante la conciencia de otras cosas», en Schopenhauer, A., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, Editorial Siglo XXI, Madrid, 2007, pp. 77-79.

de esta manera la verdadera identificación de las causas de la acción, que en realidad operarían de manera necesaria, por lo que no dejarían margen alguno para la acción libre del hombre, que se revelaría por ello como ilusoria.

En los términos como Moya lo plantea²⁷⁷, puede sostenerse que, si en el caso del obstáculo a la libertad del determinismo físico era más bien la carencia de «control plural» la que se objetaba, en el determinismo psíquico es la falta de «control de origen o fuente» la enfrentada. De esta manera, la errónea conciencia que el hombre tiene de sí mismo como un ser realmente libre trata de explicarse mediante el recurso de atribuirlo a que los seres humanos no sean lo suficientemente perspicaces a la hora de considerar las verdaderas causas de su comportamiento, que son exclusivamente de índole natural (material), y procedan encubriendo bajo el velo de una serie de consideraciones de carácter supranatural (ideales, valores, etc.) la explicitación de los factores que realmente dirigen sus acciones, cayendo así en el error de suponer que poseen «control volitivo» sobre ellas, pretendiendo que son ellos mismos quienes hacen lo que hacen y no otra instancia ajena la que actúa por medio suyo. De esta falsa atribución de autoría se derivaría asimismo su convicción también errónea de que disponen de un «control plural» sobre la naturaleza, lo que les lleva a concebir que en todo momento disponen de cursos alternativos de acción al seguido. La conjunción de estas falsas creencias acerca del control que ejercen los hombres sobre sus acciones es la que explicaría la errónea caracterización que hacen de sí mismos como seres dotados de libertad, y por tanto como seres constitutivamente libres y responsables de sus actos.

A favor del determinismo psíquico habla el hecho de que el hombre concreto posea una relación de dependencia, o como mínimo de condicionamiento, respecto del mundo natural en al menos dos aspectos. En primer lugar, el hombre es un cuerpo y como tal es un objeto más del mundo sujeto a interacción física recíproca con el resto de sus objetos. En segundo lugar, es un ser vivo y por ello ha de satisfacer unas necesidades vitales energéticas, lo que le incluye necesariamente en la red de relaciones de competencia con los otros seres vivos por los objetos del mundo, que son valorados desde esta perspectiva como recursos. Esta «lucha por la vida» es la que se recoge como factor explicativo de la adaptación (si es que se produce) y de la supervivencia (cuando se consigue) de las especies naturales en la teoría de la evolución darwiniana. De entre

²⁷⁷ Moya, C., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, ob. cit., apartado «Breve introducción al concepto de libertad», p. 33.

los diferentes aspectos que esta teoría recoge, merecen ser destacados los siguientes en relación con la temática acerca de la realidad de la libertad que nos ocupa en este trabajo. Por un lado, como teoría científica que aspira a ser, plantea unos procedimientos explicativos de carácter universal y necesario. Por otro, aunque sus leyes no sean presentadas en forma matemática, son causas naturales las que operan en lo que se pretende explicar, es decir, en la evolución observada de las especies. Pero, además, el objeto sobre el que se despliega la teoría de la evolución no es el de los individuos tomados como tales, sino el del colectivo que se subsume bajo la denominación de «especie». Asimismo, debe tenerse en cuenta que el mecanismo de la evolución no establece diferencias entre el hombre y los demás seres vivos y, por tanto, coloca a un mismo nivel valorativo el comportamiento humano y el del resto de seres vivos: el del éxito o el fracaso en la competencia con los otros seres vivos por los escasos recursos naturales necesarios para asegurar la supervivencia de la especie. Por todo ello, se entiende entonces que también la vigencia de la teoría de la evolución darwiniana haya contribuido a poner en duda la validez de la idea de libertad como categoría desde la que abordar la consideración de lo real en el comportamiento humano, pues parece que de ningún modo podría sustraerse el hombre a esos elementos que configuran tanto su comportamiento como su evolución física en términos equiparables a lo que ocurre en los demás seres vivos.

El determinismo científico físico precisaba para su realización del cumplimiento de dos requerimientos. Por una parte, resultaba necesario poder conocer completamente el estado de un sistema en un instante de tiempo. Por otra, las leyes que regían los cambios de estado del sistema desde el nivel físico de consideración del mismo escogido (mecánico, termodinámico, cuántico) debían ser leyes deterministas, esto es, leyes sin espacio para la incertidumbre, lo que en términos popperianos se traducía en la exigencia de que la teoría de referencia había de ser una teoría determinista «prima facie». Dado el carácter matemático de estas leyes, si se cumplían los dos requerimientos expuestos, se procedía a afirmar un determinismo «epistemológico», desde el cual se suponía que se estaba legitimado a defender uno «ontológico». Pero el incumplimiento del requerimiento del conocimiento completo del estado de un sistema, hacía que no pudiesen realizarse predicciones en él con un grado absoluto de certeza, por lo que no resultaba lícito afirmar el determinismo «epistemológico», ni consecuentemente fundamentar desde él el «ontológico». De esta forma, el valor de

verdad de este tipo de determinismo quedaba limitado a constituir la hipótesis desde la que se desarrollaba un programa de investigación, según el cual en la práctica científica había de procederse como si (*als ob*) las relaciones entre estados de cosas se encontrasen regidas exclusivamente por leyes deterministas, es decir, asumiendo como objetivo a alcanzar en el orden científico que las teorías con las que se cuente tengan que ser teorías deterministas «prima facie».

La perspectiva física de consideración del mundo procede a su descripción desde el lado de las relaciones externas a ellos mismos que se establecen entre sus elementos componentes. Así, por ejemplo, en el nivel mecánico las relaciones toman la forma de fuerzas de interacción gravitatoria entre elementos puntuales caracterizados por sus masas. En este nivel, los resultados observados de estas interacciones son los movimientos de dichos elementos. Pero en el mundo hay también entidades, como son los seres vivos, que, al menos en primera instancia, puede considerarse que poseen una cierta autonomía en su movimiento. Esta aparente autonomía introduce una nueva problemática, pues parece que ahora no bastaría con considerar su movimiento como resultado de unas relaciones de interacción que resultan externas a los propios elementos componentes del mundo, sino que sería preciso ir al interior de esos mismos seres vivos para dar cuenta del porqué de él.

Un modo de solventar este problema consiste en considerar que el interior de esos seres dotados de esa aparente autonomía puede analizarse también como un sistema reducible a unos elementos últimos que no son susceptibles a su vez de ser descompuestos, siendo las mismas fuerzas que relacionan esos individuos entre sí las que regulan las relaciones que dentro de ellos se dan entre sus elementos componentes. La imagen del hombre ensayada por el pensamiento neoplatónico durante el Renacimiento, según la cual cada ser humano constituye en su interior un «universo» que reproduce a escala humana la estructura del Universo exterior a él, constituye un antecedente de esta manera de considerar el comportamiento de los seres vivos²⁷⁸. La diferencia entre este modelo renacentista de hombre y el que aquí se propone en términos generales para el conjunto de los seres vivos estriba en que en nuestro caso la analogía se establece tomando como referencia exclusivamente la perspectiva física de consideración de los sistemas, dejando aparte cualquier analogía de índole mística entre

²⁷⁸ Sellés, M.–Solís, C., *Revolución científica*, Editorial Síntesis, Madrid, 1991, apartado «El medio cultural de la Revolución científica», pp. 37-39.

ambos sistemas asentada en una hipotética común reproducción de la organización del mundo trascendente de las Ideas que se daría tanto en la globalidad del Universo como en cada una de las particularidades humanas. Pero la Segunda Antinomia de la *KrV* plantea una seria objeción a la realizabilidad de este modelo explicativo, pues según ella no puede afirmarse que existan tales elementos últimos a los que reducir como relaciones externas entre ellos mismos la totalidad de las relaciones que se dan en el mundo, sino que únicamente ellos pueden ser «supuestos» a efectos explicativos (conocimiento teórico) de lo allí que sucede. Por este motivo, sostener el determinismo científico físico como procedimiento que dé cuenta del movimiento de los seres vivos no puede constituir una afirmación ontológica respecto al modo de ser de dichos seres, sino únicamente un proyecto de investigación que pretende explicar tanto como sea posible dicho movimiento desde una perspectiva de consideración suya como fenómenos y desde la suposición básica al respecto de que la causalidad natural es la única que puede regir en el ámbito del fenómeno.

Por otra parte, la libertad es considerada dentro del planteamiento kantiano como un atributo que, en el caso de que pudiese predicarse de algún ser vivo, lo sería con exclusividad del ser humano. Por este motivo, puede suponerse a modo de ensayo que habrá que restringir exclusivamente al movimiento humano el objeto que deba ser estudiado con el fin de decidir acerca de la realidad o falta de realidad correspondiente a la idea de libertad. Pero como la autonomía que al menos en apariencia presentan los hombres no se circunscribe exclusivamente al ámbito de sus movimientos, será preciso incluir asimismo dentro del objeto de estudio no sólo sus movimientos, sino su entero comportamiento en general. Ahora bien, procediendo de esta manera, se da entrada a una nueva perspectiva desde la que considerar lo que en el interior de estas entidades ocurre, tal como es la psíquica. Por ello, si partiendo de la consideración física del mundo la tesis determinista desembocaba en el determinismo científico «físico», la introducción de esta nueva perspectiva conduce de acuerdo con esta misma tesis al determinismo científico «psíquico».

De modo idéntico a como sucedía en la consideración del determinismo desde la perspectiva física del mundo, el estudio del comportamiento humano admite varios niveles desde los que puede ser contemplado. Pero, con independencia del nivel desde el que se desarrolle, lo común a todos ellos es un modelo explicativo de la conducta humana conforme al cual el hombre es un sistema que en un momento determinado se

encuentra en un estado concreto del mismo y que al recibir un *input* procedente del exterior alcanza un nuevo estado del sistema y/o genera un *output* específico. Según sea el nivel de consideración escogido, la descripción del estado del sistema se realizará haciendo uso de unas u otras variables, lo cual hará que tanto el *input* recibido como el *output* y el estado del sistema resultante tengan que ser caracterizados de acuerdo con el nivel correspondiente a las variables elegidas para la descripción del sistema. De manera afín a lo que ocurre conforme al determinismo científico físico en relación con los sistemas físicos, el determinismo científico psíquico sostiene que, dado un estado concreto del sistema y un *input* concreto, el *output* y el estado del sistema resultante a él asociado será siempre el mismo, de donde se deduce que en todo sistema psíquico habrá una serie de cadenas *input*-estado del sistema-*output* que marcarán de modo necesario su evolución.

La delimitación del nivel que se emplee para caracterizar el sistema psíquico que se considere admitirá varias posibilidades. La más cercana a la perspectiva física supondrá que lo que ocurre dentro del sistema es susceptible de ser descrito en términos físico-químicos, encontrando esta línea apoyo argumentativo en la apreciación de Dawkins, según la cual, «como científicos, creemos que los cerebros humanos, aunque no funcionen del mismo modo que los ordenadores fabricados por el ser humano, están sin duda gobernados también por leyes de la física»²⁷⁹. Pero podrá llevarse a efecto también un progresivo alejamiento de este nivel, ensayando un análisis de lo que ocurre en su interior en términos neurofisiológicos, pudiéndose desde ahí dar el paso de hacerlo en términos de placer. E incluso alcanzar la postura extrema, de acuerdo con la cual se sostendría que el sistema admite ser descrito en términos de creencias e ideales. Estas últimas puede considerarse que a su vez encubren en realidad mecanismos que buscan maximizar el placer haciendo uso del procedimiento de diferirlo, o que, en una posición psicológica completamente «espiritualista», lo que se persigue con ellas es la realización de una serie de ideales con absoluta independencia del placer que de ello pudiera resultar. Todas estas tentativas comparten un elemento común, consistente en que se desarrollan desde el supuesto básico de que el comportamiento humano admite ser explicado en términos mecánicos o cuasi-mecánicos, difiriendo entre sí

²⁷⁹ Dawkins, R., «Let's all stop beating Basil's car», en *The Edge-The World Question Center* (www.edge.org/q2006), citado en Moya, C., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, ob. cit., apartado «Desafíos conceptuales para el libre albedrío: determinismo», p. 63.

exclusivamente en el carácter más o menos material o inmaterial de las «entidades» involucradas en cada caso.

Haciendo uso de un modelo informático, el hombre podría ser contemplado conforme con este modo específico de considerar su comportamiento como un computador que está ejecutando un programa en tiempo real y que reacciona ante los *inputs* que recibe produciendo un *output*. Por su parte, este *output* puede considerarse que revierte sobre el estado del sistema o que no lo hace, quedando en este último caso el sistema en un estado idéntico a aquél en el que previamente se encontraba.

En esta línea de consideración de la actividad humana, Penrose presenta una estructura del cerebro que ciertamente permite concebirlo como un sistema mediador entre un *input* sensorial y un *output* en forma de respuestas musculares. De acuerdo con este modelo, el *input* sensorial quedaría registrado en las porciones primarias de los lóbulos posteriores (parietal, temporal y occipital), mientras que el *output* del cerebro, que toma la forma de activación de los movimientos corporales, se produciría en las porciones primarias de los lóbulos frontales. La actividad del cerebro tomaría por tanto la forma de movimiento que comenzaría en las porciones primarias de los lóbulos posteriores, se desplazaría desde allí a las secundarias a medida que fuesen analizándose los datos de entrada y continuaría hacia las terciarias de los lóbulos posteriores conforme los datos fuesen comprendiéndose completamente, tal y como sucede con la comprensión del habla en el área de Wernicke. En este modelo de Penrose, el fascículo arqueado llevaría esta información procesada al lóbulo frontal, en cuyas regiones terciarias se formularían los planes generales de actuación, tales como la formulación del habla en el área de Broca. Finalmente, estos planes generales de actuación se traducirían en concepciones más concretas sobre movimientos corporales en el córtex motor primario, desde donde para concluir se enviarían las señales nerviosas a los diversos grupos de músculos del cuerpo involucrados en el movimiento y consecuente comportamiento humano²⁸⁰.

4.2 Irrealizabilidad del determinismo científico psíquico a la luz de las Antinomias de la KrV

²⁸⁰ Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, ob. cit., apartado «Cerebros reales y modelos de cerebro», pp. 468-469.

Al igual que ocurría con el determinismo científico físico, el determinismo científico psíquico se plantea en primer lugar desde la pretensión exclusivamente cognoscitiva de poder predecir el *output* y el estado del sistema en el tiempo futuro a partir del conocimiento del *input* y del estado de ese sistema en un determinado instante de tiempo. Pero, al igual que ocurre con el determinismo científico físico, el determinismo científico psíquico se revela como una aspiración que no puede ser completada y que, por tanto, resulta irrealizable.

La primera dificultad radica en la elección o definición del nivel desde el que habría de hacerse la descripción del sistema «*input*-sujeto autónomo». En este nivel las leyes de evolución del sistema tendrían que ser leyes deterministas, lo que supone que habría de contarse con una teoría determinista «*prima facie*» que diese cuenta del comportamiento humano. Pero la investigación psicológica hasta la fecha no ha sido capaz de proporcionar modelos legales para el comportamiento de esta índole, sino que se ha limitado a aportar conjuntos de reglas sometidas a una fuerte carga de indeterminación.

La teoría psicoanalítica freudiana constituye un ejemplo de que en este nivel psicológico de consideración del comportamiento humano todavía no se ha llegado a un conocimiento verdaderamente científico. Ello se debe a que, tal y como sostiene Popper, esta teoría no realiza predicciones que puedan ser confirmadas o refutadas empíricamente. Más bien, el proceder de sus seguidores consiste por el contrario en aportar unas explicaciones tan vagas y difusas de lo que ocurre que no admiten ser contrastadas empíricamente, por lo que en el caso de que la investigación empírica refutase algún postulado de la teoría, ésta admitiría ser reformulada bajo la intención de evitar su incompatibilidad con los hechos empíricos sin por ello abandonar sus presupuestos básicos. La supuesta «fortaleza» de la teoría psicoanalítica procedería así de una cierta circularidad en su modo de proceder que la alejaría de la posibilidad de ser refutada, pero, al mismo tiempo, la dejaría fuera de la aspiración a la «cientificidad»²⁸¹.

La realizabilidad de los presupuestos deterministas puede pretenderse salvar alegando que efectivamente las leyes psicológicas presentan hasta la fecha un alto grado de indeterminación, pero que esto no ocurre porque lo psicológico sea de suyo indeterminado, sino debido a que hasta el momento presente no se ha investigado

²⁸¹ Popper, K. R., *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1983, apartado «La ciencia: conjeturas y refutaciones», pp. 61-63.

científicamente lo suficiente en este terreno. Lo que habría de hacerse entonces sería seguir investigando en el ámbito de la «psique» humana hasta lograr que las leyes psicológicas posean un grado de certidumbre cercano al de las leyes físicas.

De esta manera, ocurre que, a diferencia de lo que ocurría en el terreno de la consideración física de la realidad, donde ya se contaba con varios ejemplos de teorías deterministas «prima facie», la falta de tales tipos de teorías cuando la realidad es abordada desde la perspectiva de lo psíquico plantea la viabilidad misma del determinismo científico psíquico desde sus comienzos.

Aunque B. F. Skinner considere que tales tipos de teorías son posibles en el ámbito psíquico de consideración del comportamiento humano²⁸² y Arana sostenga que, aunque no sea posible encontrar tales teorías, sin embargo resulte factible llevar a cabo desarrollos teóricos que supongan un acercamiento asintótico a este objetivo²⁸³, pueden apuntarse desde la filosofía teórica kantiana varios aspectos involucrados en la consideración de este ámbito que como mínimo suponen graves dificultades para llegar a formular estas teorías deterministas «prima facie» pretendidas.

La primera dificultad se deriva de que, aun suponiendo que sea realizable en alguno de sus niveles este proyecto de investigación científica que pretende traducir todo lo que ocurre en el ámbito psíquico a niveles más fundamentales (más «materiales»), tales como el neurofisiológico o el físico-químico, inevitablemente se plantea la duda de saber si esta reducción podrá aplicarse a todas las especificidades que presenta lo psíquico, ya que algunas de ellas podrían ser simplemente ignoradas en este proceso reductivo. Este riesgo se debe a que, conforme vaya ascendiendo en los niveles de consideración del comportamiento humano, no pueda descartarse la aparición de propiedades «emergentes», tales como la de la conciencia que puede tenerse de que se es libre, pero se hace difícil precisar la manera como ésta podría ser convenientemente integrada (y no suprimida) en la reducción ensayada, pues ella (la conciencia de que se es libre) introduce necesariamente nuevas perspectivas a la hora de dirigir el comportamiento futuro.

²⁸² «Es fácil, en estas circunstancias, llegar a la conclusión de que algo debe haber en la conducta humana que haga imposible un análisis científico y, por tanto, una tecnología eficaz, pero lo cierto es que de ninguna manera puede decirse que hayamos agotado las posibilidades en esta dirección. En cierto sentido podríamos hasta afirmar que los métodos científicos apenas han sido aplicados a la conducta humana». Skinner, B. F., *Más allá de la libertad y la dignidad*, Editorial Fontanella, Barcelona, 1974, cita recogida en Arana, J., *Los filósofos y la libertad*, ob. cit., apartado «Impugnar la libertad: Skinner», p. 168.

²⁸³ Arana, J., *Los filósofos y la libertad*, ob. cit., apartado «Reivindicar la libertad: Popper», pp. 207-208.

Arana indica que esta objeción ya fue apuntada por Leibniz en relación con el mecanicismo por medio de su «argumento del molino». Conforme con este argumento, una máquina cuya estructura la haga pensar, sentir y tener percepción puede concebirse agrandada de manera que pueda ser visitada en su interior, como si se tratase de un molino. En su visita lo único que se encontrarán serán piezas engranadas unas con otras, pero nunca algo con lo que explicar una percepción, de donde Leibniz deducía que habría que buscar la percepción en algo simple y no en el compuesto o máquina²⁸⁴. De modo similar, Arana indica que puede concebirse un sistema mecánico o cuasi-mecánico que dé cumplida cuenta del funcionamiento psíquico, pero para explicar una propiedad emergente como es la de la conciencia de ser libre, ésta deberá encontrarse de alguna manera en todos sus elementos componentes, sobre todo si se tiene en cuenta que propiedades tales como la conciencia o la libertad suponen inmediatez y unidad y no una simple suma de diversas conciencias o libertades²⁸⁵.

Morales, a su vez, también apunta la imposibilidad de que una teoría física sea capaz de dar cuenta de todas las especificidades propias de otros ámbitos, entre los cuales se encontraría el de la libertad, citando las opiniones contrarias al reduccionismo de varios estudiosos contemporáneos²⁸⁶.

²⁸⁴ «Hay que reconocer, por otra parte, que la *percepción* y lo que de ella depende *es inexplicable por razones mecánicas*, es decir, por medio de las figuras y de los movimientos. Porque, imaginémosnos que haya una máquina cuya estructura la haga pensar, sentir y tener percepción; podremos concebirla agrandada, conservando las mismas proporciones, de tal manera que podamos entrar en ella como en un molino. Esto supuesto, si lo inspeccionamos por dentro, no hallaremos más que piezas que se impelen unas a otras, pero nunca nada con que explicar una percepción. Así, pues, es necesario buscar la percepción en la sustancia simple, no en el compuesto o en la máquina. Más aún, no cabe hallar en la sustancia simple otra cosa excepto esto, es decir, excepto las percepciones y sus cambios. Y también solamente en esto pueden consistir todas las *acciones internas* de las sustancias simples». Leibniz, G. W., *Monadología. Principios de filosofía*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2001, citado en Arana, J., *Los filósofos y la libertad*, ob. cit., apartado «Adulterar la libertad: Dennett», p. 214.

²⁸⁵ Arana, J., *Los filósofos y la libertad*, ob. cit., apartado «Adulterar la libertad: Dennett», pp. 214-215.

²⁸⁶ Así, por ejemplo, E. Mayr en su libro *This is Biology* apunta que «la unidad de la ciencia no podrá alcanzarse hasta que se acepte que la ciencia contiene un conjunto de provincias separadas, una de las cuales es la física, otra de las cuales es la biología. Sería fútil tratar de “reducir” la biología, una ciencia provincial, a la física, otra ciencia provincial, o viceversa».

Y al comentar las ideas que C.P. Snow expone en *The Two Cultures* sostiene que «la brecha entre la física y las humanidades, como él [Snow] correctamente apunta, es en verdad virtualmente infranqueable. Simplemente no existe un camino de la física a la ética, la cultura, la mente, el libre albedrío y otras preocupaciones humanísticas. La ausencia en la física de estos importantes tópicos contribuyó a la alienación de los científicos y los humanistas que Snow reclama. Pero, todas estas preocupaciones tienen relaciones substanciales con las ciencias de la vida».

R. Hoffmann comenta asimismo que «[...] un gran defecto de los físicos teóricos es su tendencia al reduccionismo: creen que todo en la naturaleza puede reducirse a unos cuantos principios y partículas simples. Ni la naturaleza ni la vida funcionan de ese modo en la realidad. La complejidad, y no la simplicidad, es la esencia de la vida». Citas recogidas en Morales, D. A., «Determinismo, indeterminismo y la flecha del tiempo en la ciencia contemporánea», apartado «El reduccionismo matemático», *Boletín de la Asociación Matemática Venezolana* vol. XI n.º. 2, 2004, pp. 224-225.

En el artículo «El doble sentido del reduccionismo científico», Teruel señala que ciertamente el afán por reducir la complejidad de lo real a niveles más simples ha contribuido al progreso del conocimiento humano, tanto en el orden de la investigación física (método galileano), como en el de la biológica (teoría de la evolución darwiniana) o en el de la psíquica (genética freudiana), por citar sólo algunos ejemplos²⁸⁷. Pero el problema surge cuando estos reduccionismos «intrateóricos» pasan a constituirse en reduccionismos «inter-teóricos», pretendiendo para sí el valor de constituir la última palabra en cuanto a la consideración de la realidad. Unidos a ellos se encuentran interpretaciones de índole monista acerca de lo que ocurre en el mundo, englobables en dos grandes grupos: las de carácter materialista y las de índole espiritualista²⁸⁸. Dejando aparte estas últimas, por la franca pérdida de vigencia en que se encuentra en nuestras sociedades occidentales todo lo relacionado con el «espíritu», a las de carácter materialista puede achacárseles las carencias que presentan en el momento de tratar de dar cuenta a partir de lo exclusivamente material de determinadas propiedades emergentes tales como la conciencia humana²⁸⁹. Estas carencias repercuten finalmente sobre la muy escasa o nula capacidad predictiva que resulta de estos sistemas de interpretación de la realidad, calificados por este autor como monismos «irrestringidos»²⁹⁰, lo que constituiría un motivo suficiente para su rechazo, proponiendo en su lugar Teruel un sistema interpretativo erigido sobre fundamentos de índole kantiano categorizado como «monismo nouménico»²⁹¹, el cual será tratado más adelante en el apartado 15.3: «La libertad en los juicios estéticos: el libre juego de las facultades» de este trabajo.

²⁸⁷ Teruel, P. J., «El doble sentido del reduccionismo científico», primera parte: «El éxito de los reduccionismos ontológicos intrateóricos», *Naturaleza y libertad. Revista de Filosofía* número 2, Departamento de Filosofía y Lógica de la Universidad de Sevilla, Málaga, 2013, pp. 195-202.

²⁸⁸ Teruel, P. J., «El doble sentido del reduccionismo científico», segunda parte: «El monismo irrestringido», *Naturaleza y libertad. Revista de Filosofía* número 2, ob. cit., pp. 202-204.

²⁸⁹ Teruel, P. J., «El doble sentido del reduccionismo científico», segunda parte: «El monismo irrestringido», *Naturaleza y libertad. Revista de Filosofía* número 2, ob. cit., pp. 204-206.

²⁹⁰ Teruel, P. J., «El doble sentido del reduccionismo científico», segunda parte: «El monismo irrestringido», *Naturaleza y libertad. Revista de Filosofía* número 2, ob. cit., pp. 206-208.

También en Teruel, P. J., «Monismo nouménico. Diálogo sobre los máximos sistemas en filosofía de la mente», *Thémata. Revista de filosofía* número 41, Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2009, p. 555.

²⁹¹ Teruel, P. J., «El doble sentido del reduccionismo científico», tercera parte: «El único monismo posible», *Naturaleza y libertad. Revista de Filosofía* número 2, ob. cit., pp. 210-215.

Una interesante y sugerente presentación en forma de diálogo de la problemática mente-cuerpo y de la propuesta de solución de Teruel en la forma de «monismo nouménico» se encuentra en el artículo «Monismo nouménico. Diálogo sobre los máximos sistemas en filosofía de la mente» (Teruel, P. J., «Monismo nouménico. Diálogo sobre los máximos sistemas en filosofía de la mente», *Thémata. Revista de filosofía* número 41, ob. cit., pp. 548-576).

No obstante, contra estas dificultades alegadas para llevar a cabo una reducción que dé cuenta de la conciencia de la libertad, la Segunda Antinomia de la *KrV* abre la puerta a la posibilidad de que no sea descartable en absoluto dentro de los sistemas psíquicos de índole física que la emergencia de tal conciencia pueda ser reducida e integrada dentro de un nivel más fundamental de consideración de la realidad. Esto es así debido a que, puesto que no es posible ni afirmar ni negar la existencia de un nivel que sea el inferior de todos los niveles posibles desde los que abordar la realidad, tampoco podrá rechazarse la posibilidad de encontrar un nivel inferior al último considerado en el que pueda darse cuenta de estas propiedades que respecto de otros niveles superiores a él se consideren como «emergentes», entre las que podría encontrarse la de la conciencia de ser libre. En apoyo a esta posibilidad pueden apuntarse las investigaciones de Eccles, quien ha llamado la atención sobre la existencia de focos neuronales en el córtex, a los que ha denominado «dendronas», que experimentan actividad de forma autónoma, dando así inicio a una nueva serie sin necesidad de ser excitados por otras partes del cerebro²⁹².

El tratamiento en términos científicos de la posibilidad o no de llevar a cabo una reducción de la libertad a niveles más fundamentales apuntado consideramos que en todo caso habría de partir de las investigaciones realizadas por Boltzmann en relación con la reducción de la Termodinámica a la Mecánica Estadística de las que López Corredoira se hace eco²⁹³.

Boltzmann trató de reducir las variables involucradas en la Termodinámica mediante el establecimiento de una relación entre los valores que ellas podían tomar y los estados que les corresponderían en el nivel más fundamental de la mecánica de partículas. Así, por ejemplo, si consideramos la temperatura de un gas, es claro que esta magnitud física no es una propiedad de cada una de sus partículas componentes, pero ocurre que admite ser puesta en relación con la energía cinética promedio de sus partículas componentes. Respecto de la cuestión de la libertad, para poder llevar a cabo la reducción pretendida, habría de investigarse si es posible establecer una relación entre la libertad que se atribuye un ser humano a sí mismo y un estado matematizable que correspondiese a ese conjunto de elementos fundamentales que lo integran, teniendo

²⁹² Teruel, P. J., «Monismo nouménico. Diálogo sobre los máximos sistemas en filosofía de la mente», *Thémata. Revista de filosofía* número 41, ob. cit., pp. 565-566.

²⁹³ López Corredoira, M., «Determinismo en la física clásica. Laplace vs. Popper o Prigogine», apartado VI: «La respuesta está en la Estadística», *El Basilisco. Revista de materialismo filosófico* nº 29, ob. cit., pp. 37-39.

además la descripción de tal estado que ser susceptible de abordarse en términos correspondientes a lo que se entiende que es una teoría determinista «prima facie». En el caso de que fuese posible desarrollar tal reducción, podría hablarse de que en el ámbito psíquico también se cuenta con una teoría determinista «prima facie», lo que supondría disponer de un argumento a favor para la afirmación del determinismo psíquico. De lo contrario, la afirmación de tal determinismo no contaría con argumentos suficientes para su defensa, aunque su asunción podría comprenderse como consecuencia de un compromiso ontológico o metafísico de índole básica de quien la sustentase.

Una segunda dificultad tiene que ver con la característica propia de los elementos «fundamentales» a los que reducirá lo psíquico en estos proyectos. Esto es así porque, si éstos no admiten una consideración espacial, tal como ocurre cuando simplemente se atiende a las representaciones psicológicas que el sujeto tiene, no podrá procederse a su tratamiento matemático, por lo que sería imposible elaborar una teoría científica suya, como Kant apunta en el Prefacio a los *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, quedando de esta manera imposibilitada la pretensión de desarrollar una teoría determinista «prima facie» en el nivel psíquico de consideración del comportamiento humano, por eso que «la psicología nunca puede ser algo más que una doctrina histórica de la naturaleza del sentido interno y, como tal, tan sistemática como posible, es decir, una descripción natural del alma, pero no una ciencia del alma, ni siquiera una doctrina psicológica experimental»²⁹⁴. El motivo último de esta imposibilidad estriba en que, para poder considerar que algo cambia, es preciso poder referirlo a un sustrato que permanece, según se expone en la Primera Analogía de la experiencia de la *KrV*²⁹⁵, teniendo esta referencia que hacerse necesariamente en

²⁹⁴ Kant, I., *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, ob. cit., apartado «Prefacio», pp. 32-33, AA IV 471.

La imposibilidad de constituir la psicología como ciencia también es aludida en la *Metafísica Dohna*. Junto a la justificación de esta incapacidad, arguyendo que no es posible encontrar un principio del que ésta (la psicología empírica) pueda ser deducida, es de destacar que asimismo se indica que la experimentación con nuestra mente cambiaría su estado, lo que recuerda el efecto distorsionante del espectador como causa del indeterminismo cuántico aludido en la interpretación de Copenhague de la Mecánica cuántica («La cuestión última en la psicología empírica es: ¿es posible una psicología empírica como ciencia? No – nuestro conocimiento del alma es demasiado limitado. Y un conocimiento empírico sólo llega a ser ciencia cuando lo deducimos de un principio. En general, procedemos de manera metódica mediante la observación o la experimentación. Lo primero es difícil y lo último es imposible; pues el experimento que hagamos cambia ya el estado de nuestra mente». Kant, I., *Metafísica Dohna*, ob. cit., apartado «Metafísica especial. Cosmología», p. 91, AA XXVIII 679).

²⁹⁵ Primera Analogía de la experiencia. Texto en A: «*Todos los fenómenos contienen lo permanente (sustancia) como el objeto mismo y lo mudable como mera determinación suya, es decir, como un modo*

relación con un espacio en el cual se encuentre, por lo que, si el tiempo es la única intuición *a priori* con la que puede contarse en lo psíquico, no será posible elaborar leyes que den cuenta de la manera como este cambio se produce.

Aparte de estas dos dificultades relativas a si es posible o no encontrar un nivel de descripción de lo psíquico en el que las leyes que lo rijan sean leyes deterministas (teoría determinista «prima facie»), se presenta un tercer grupo de dificultades. Por un lado, se tiene que ningún ser humano se encuentra completamente aislado, sino que siempre es preciso considerar un *input* que incide sobre él. Pero sea cual sea el nivel escogido para la consideración de su estado psíquico, la completa determinación de la relación de afección que sobre él ejerce el resto del Universo (*input*) se plantea como una tarea sin fin. Por otro lado, se tiene además que nunca será posible establecer completamente cuál es la influencia del medio en el sistema ni tampoco podrá caracterizarse completamente cuál es el estado del sistema. De esta manera, el que a lo más que pueda llegarse tanto en un caso como en el otro sea a aproximaciones (aproximación al exacto influjo del medio, aproximación al exacto estado del sistema) hace que, aun considerando que pudieran tenerse leyes deterministas para lo psíquico (teorías deterministas «prima facie»), nunca llegará a alcanzarse el determinismo epistemológico. Por tanto, al igual que ocurría en la consideración del determinismo desde el nivel físico, tampoco respecto de lo psíquico sea posible fundamentar el determinismo metafísico u ontológico.

La imposibilidad de que pueda completarse un programa científico según los presupuestos del determinismo psíquico que dé cuenta del comportamiento humano tiene como consecuencia suya la constatación pragmática de que nunca llegan a alcanzarse explicaciones exhaustivas de los modos como los hombres obran. Esto es así porque explicar consiste en dar razones, pero dar razón de algo supone un proceso en que se refiere lo que se explica (*explanandum*) a aquello que lo explica (*explanans*). Ahora bien, conforme a la lógica propia de la investigación científica, no sólo ocurre que nada impide la repetición de este procedimiento (haciendo que, lo que con anterioridad era tomado como la razón explicativa de un determinado modo de proceder, pueda en un nuevo paso explicativo ser considerado como aquello de lo que ahora deba darse razón), sino que esta misma lógica impone igualmente como

según el cual existe el objeto.» (A182). Texto en B: «*En todo cambio de los fenómenos permanece la sustancia, y el quantum de la misma no aumenta ni disminuye en la naturaleza.*» (B224). Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Sistema de todos los principios del entendimiento puro», p. 220.

obligatorio conducirse nuevamente de esta misma manera. Por este motivo, en sintonía con la antítesis de la Tercera Antinomia de la *KrV*, este proceso puede repetirse indefinidamente, no pudiéndose jamás dar por terminado, de aquí que no sea posible concluir en ningún caso que cualquier acto humano concreto haya quedado completamente explicado. Es precisamente por esta imposibilidad de dar la razón última de algunos de los modos de obrar de los hombres por lo que estimamos que sus actos de comunicación mutua deben tomar la forma de procesos siempre abiertos, en los que en ningún caso pueda descartarse la posibilidad de que surjan nuevas perspectivas que modifiquen sustancialmente el modo como hasta entonces había sido abordado el tema objeto de tratamiento. E incluso, admitiendo que nuestras reflexiones particulares consisten en un diálogo que mantenemos con nosotros mismos, nunca nos encontremos plenamente legitimados a afirmar que ya tenemos una opinión definitiva formada sobre cualquier asunto que podamos considerar, sino que en todo momento tengamos que encontrarnos en disposición de seguir pensando y reflexionando en torno al mismo.

En el marco de la filosofía crítica kantiana, la constatación de la imposibilidad de alcanzar una razón última que explique el comportamiento humano, haciendo que la investigación de él nunca pueda darse por concluida, consideramos que resulta coherente, e incluso que viene a reflejarse, en la intención dialógica que anima este modo de reflexión. Ello es así porque, si se constata que por parte de un individuo aislado no es posible alcanzar plena y completamente la verdad, no quedará más remedio en el proceso de su búsqueda que remitirse a los resultados que los demás ya hayan obtenido, e incluso plantear tal búsqueda como una tarea comunitaria. Quizás sea por este motivo por lo que Kant precisó en varias de sus obras, entre ellas en la *KU*, que una de las máximas en las que habría de consistir el proceso de «ilustración» era la de «pensar en el lugar de cualquier otro»²⁹⁶, como más adelante trataremos con más detalle en el presente trabajo (apartado 14.5: «El progreso deseado y atisbado en la moralidad»).

4.3 El determinismo científico psíquico como programa de investigación científica

²⁹⁶ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Deducción de los juicios estéticos puros» § 40, p. 246-247, AA V 294-295.

Al igual que ocurría en el caso del determinismo científico físico, se plantea entonces la cuestión de si debido a la crítica a la que ha sido sometido el determinismo científico psíquico ha de concluirse necesariamente la carencia de cualquier valor por su parte. La respuesta, como antes, ha de ser negativa. El determinismo científico psíquico posee valor, pero no se trata de un valor de verdad, sino que es uno de índole pragmática, consistente en que constituye un proyecto de investigación científico que se revela como exitoso en su pretensión de explicar dentro del ámbito del fenómeno el comportamiento humano tanto como sea posible, tal y como por ejemplo se expone en «El manifiesto» firmado por un relevante grupo de neurocientíficos y publicado en el año 2004 en la revista *Gehirn und Geist* del que se hace eco Rubia²⁹⁷.

El primer intento en este sentido puede buscarse en el atomismo griego, que pretendía reducir la entera facultad anímica a las interacciones que se producían entre los átomos componentes del «alma». Los trabajos de Turing presentados en su artículo «Computing machinery and intelligence» constituyen un ejemplo contemporáneo de una de las posibles líneas de este proyecto de investigación. No parten tanto de la consideración del hombre como una máquina, que era el supuesto de las propuestas de La-Mettrie²⁹⁸, Helvecio y d'Holbach²⁹⁹, como de la pretensión de construir una máquina que pueda dar cumplida cuenta del comportamiento humano³⁰⁰. Con objeto de llevar a cabo tal proyecto, consideran que el número de estados en los que puede encontrarse cualquier persona es finito y proceden a establecer una red de conexiones entre ellos, resultante de la acción que ejercen una serie de *inputs* sobre el sistema-modelo correspondiente a esa persona, asociando a cada uno de los estado del sistema-modelo resultante un *output*³⁰¹.

²⁹⁷ Rubia, F. J., *El fantasma de la libertad. Datos de la revolución neurocientífica*, Editorial Crítica, Barcelona, 2009, apartado «Anexo: el manifiesto», pp. 159-160.

²⁹⁸ La-Mettrie, J. O. de, *El hombre máquina*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires (Argentina), 1961, pp. 35-36.

La-Mettrie, J. O. de, *El hombre máquina*, ob. cit., pp. 76-77.

La-Mettrie, J. O. de, *El hombre máquina*, ob. cit., pp. 86-87.

La-Mettrie, J. O. de, *El hombre máquina*, ob. cit., pp. 92-93.

La-Mettrie, J. O. de, *El hombre máquina*, ob. cit., pp. 101-102.

²⁹⁹ D'Holbach, *Sistema de la naturaleza*, Editora Nacional, Madrid, 1982, citado en Thornton, M., *Do we have free will?*, Bristol Classical Press, Bristol, 1989, p. 27, recogido en Moya, C., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, ob. cit., apartado «Desafíos conceptuales para el libre albedrío», p. 62.

³⁰⁰ Turing, A. M., «Computing machinery and intelligence», 4. «Digital computers», *Mind, New Series* vol. 59 n.º. 236 (Oct. 1950), pp. 436-438, <http://phil415.pbworks.com/f/TuringComputing.pdf> [Consultado el 10/3/2019].

³⁰¹ Turing, A. M., «Computing machinery and intelligence», 5. «Universality of digital computers», *Mind, New Series* vol. 59 n.º. 236, ob. cit., pp. 439-440.

Las modernas computadoras son unas buenas candidatas a ser estas máquinas capaces de dar cuenta del comportamiento humano. Por una parte, poseen una estructura o soporte físico (*hardware*) que impone un modo específico de comportamiento a tales mecanismos. Por otra, su modo de comportamiento no queda completamente fijado en el momento de la construcción física del dispositivo en cuestión, sino que admite su reconfiguración continua, aunque siempre dentro de unos límites, por medio de la modificación (programación) de las relaciones lógicas establecidas entre sus elementos componentes (*software*).

Pero para que una máquina pueda reproducir el comportamiento humano, se precisa también la existencia de una cierta afinidad estructural entre ambos elementos, en este caso la computadora y el cuerpo humano. Penrose encuentra esta afinidad en la estructura geométrica de acuerdo con la cual se disponen las conexiones entre las neuronas en el cerebro humano, que determina a su vez el modo como la información se transmite a través suyo, y la estructura funcional correspondiente a los operadores lógicos. Así, por ejemplo, hay modos de conexión entre neuronas que reproducen el esquema básico de un operador lógico con dos entradas (*input*) y una salida (*output*). Además, ocurre que la activación de la conexión entre las neuronas se produce sólo cuando se sobrepasa una determinada intensidad eléctrica umbral, lo que en el esquema del operador lógico puede traducirse en la existencia de un «uno lógico» a la entrada del circuito lógico correspondiente³⁰². De esta manera, la conexión entre neuronas puede considerarse equivalente a la conexión entre operadores lógicos que se tiene en la unidad aritmético-lógica de las computadoras, ocurriendo además que la capacidad del cuerpo humano para activar o mantener inactiva una cadena de conexiones neuronales implementa la posibilidad lógica de establecer diversos modos alternativos de

Turing, A. M., «Computing machinery and intelligence», 6. «Contrary views of the main question», *Mind, New Series* vol. 59 n.º. 236, ob. cit., p. 442.

En Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, ob. cit., apartado «Algoritmos y máquinas de Turing», pp. 62-71 se dispone de una más precisa descripción del modo como una «máquina de Turing» puede implementar este modo de proceder y se desarrollan algunas máquinas de Turing que son capaces de llevar a efecto algunas tareas sencillas, como, por ejemplo, añadir una unidad a una cantidad numérica, duplicar un número, sumar dos cantidades numéricas, etc.

Asimismo, resulta digno de ser destacado que en *Explanation and Understanding* von Wright pretende dar cuenta del comportamiento humano por medio de un modelo de autómatas que puede encontrarse en un número finito de estados (Bunge, M., *Racionalidad y realismo*, Alianza Universidad, Madrid, 1988, apartado «La causalidad hoy», p. 116), quedando por dilucidar la manera como en el modelo habrá de producirse el paso de un estado a otro y a qué corresponderá en el ámbito del hombre concreto ese elemento que da lugar al cambio de estado en el modelo.

³⁰² Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, ob. cit., apartado «Cerebros reales y modelos de cerebro», pp. 486-491.

comportamiento (rutinas) ante una determinada situación, lo que a su vez traduce la conciencia que habitualmente se posee de que el comportamiento humano no se encuentra en todo caso completamente fijado sino que admite un elemento de decisión. Queda por tanto facilitada desde el punto de vista del *hardware* la posibilidad de reproducir por medio de una computadora el comportamiento humano, permaneciendo como tarea pendiente para el futuro de la investigación científica el desarrollo del *software* específico que adecuadamente pueda dar cuenta suya.

Esta investigación forma parte de lo que en los últimos años se conoce como investigación en el área de la «inteligencia artificial». En términos generales, puede indicarse que los resultados de esta área de investigación inciden directamente en cuatro ámbitos de nuestra cultura científico-técnica. En primer lugar, en el de la robótica, que se encuentra interesada en el desarrollo de dispositivos mecánicos que sean capaces de llevar a cabo tareas que, por su variedad y complejidad, anteriormente parecían ser exclusivas del hombre. En segundo lugar, en el desarrollo de «sistemas expertos», que persiguen la codificación de la totalidad del conocimiento esencial y del modo de razonar propio de una determinada profesión, como, por ejemplo, la de médico, la de abogado,... En tercer lugar, en el de la psicología, cuyo objetivo es llegar a conocer más a fondo el comportamiento del cerebro humano a partir de la construcción de dispositivos que imiten el comportamiento humano considerado en su generalidad. Y, finalmente, en el ámbito más genérico de la mente, pretendiendo desarrollar una nueva filosofía que aporte intuiciones directas sobre el significado del concepto de «mente» a partir de los resultados que suministre la investigación en el área de la «inteligencia artificial»³⁰³.

En el caso del determinismo científico físico se planteaba la cuestión de si, atendiendo exclusivamente al ámbito del fenómeno, la libertad era compatible con la causalidad natural. La respuesta era negativa, lo que significaba que en el ámbito del fenómeno la explicación haciendo uso la causalidad natural constituye el único modo de explicación objetiva posible. En consecuencia, la pretensión de introducir en este ámbito la explicación por medio de la causalidad por libertad suponía simplemente no explicar, pues la categoría explicativa en el ámbito del fenómeno era exclusivamente la de causalidad natural. Pero además ocurre que, cuando se dé entrada a otros modos de

³⁰³ Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, ob. cit., apartado «¿Puede tener mente un computador?», pp. 33-36.

causalidad que no sean el de la causalidad natural, estará asimismo dándose pie al oscurantismo en la consideración de las experiencias específicamente humanas, y finalmente también al dogmatismo y al escepticismo, ya que, donde no se explique según las categorías (naturales) con las que se debe explicar, todo lo que trate de valer como explicación tendrá idéntico valor, y por tanto ninguno.

Si ahora se abandona la consideración estrictamente física y se asciende en el grado de apreciación de lo psíquico, puesto que las leyes psicológicas presentan un grado mayor de indeterminación (no se trata en ningún caso de teorías deterministas «prima facie»), es posible plantear la cuestión de si respecto de lo psicológico y dentro del ámbito del fenómeno no será compatible la explicación por causalidad natural (en este caso la explicación en términos de maximización del placer o de satisfacción de las creencias e ideales que se tienen, bajo la consideración de que en último término dicha satisfacción también produce placer) con la explicación por libertad. Tal como se ha indicado anteriormente (apartado 2.2: «¿Es compatible la causalidad natural con la causalidad por libertad?»), procediendo analíticamente se abren varias alternativas respecto de la asignación o no de una realidad para la idea de libertad en este ámbito y la relación que se establece entre la libertad y la causalidad natural.

La primera alternativa posible niega en absoluto que haya libertad, para lo cual procede sosteniendo que a la idea de libertad no le corresponde ninguna realidad ni en el nivel empírico de consideración (ámbito del fenómeno) ni en cualquier otro nivel que pueda contemplarse (ámbito de la cosa en sí). De esta manera, esta idea no poseería valor alguno excepto a lo sumo un valor pragmático, es decir, no sería nada más que una ficción, útil respecto de determinado interés (habrá que ver cuál, pudiendo ser uno de ellos el de la ventaja evolutiva que tal idea confiere a los grupos humanos en los que se desarrolla), pero bajo ningún aspecto el hombre sería realmente libre.

La segunda sostiene que a la idea de libertad le corresponde un valor de verdad. Pero este valor de verdad puede defenderse, o bien adoptando una idea compatibilista dentro del ámbito del fenómeno de la relación establecida entre la causalidad natural y la causalidad por libertad, o bien suscribiendo que la explicación por causalidad natural resulta incompatible con la explicación por causalidad por libertad en este ámbito, de manera que en él sólo habrá causalidad natural, mientras que la libertad quedaría exclusivamente ubicada en el ámbito de la cosa en sí (realidad en sí).

Al modo como se ha visto en el caso del determinismo físico, la posición que pretende hacer compatible en el ámbito del fenómeno la explicación por causalidad natural con la dada haciendo uso de la causalidad por libertad (compatibilismo de tipo 1 de la libertad: posibilidad a, o bien, compatibilismo de tipo 3 (indiferentismo de la libertad): posibilidad c) es indefendible. Admitiendo que hay comportamientos que desde el ámbito del fenómeno sólo admiten ser explicados por medio de la causalidad natural mientras que otros sólo lo pueden ser mediante la causalidad por libertad (compatibilismo de tipo 1: posibilidad a), puesto que en este ámbito explicar consiste en el establecimiento de relaciones entre estados haciendo uso de la causalidad natural, los comportamientos explicados desde el lado del fenómeno por la causalidad por libertad en realidad no quedarían explicados desde el punto de vista objetivo. Si, por el contrario, se concede que hay comportamientos que pueden ser explicados desde el lado del fenómeno tanto por la causalidad natural como por la causalidad por libertad (compatibilismo de tipo 3 (indiferentismo de la libertad): posibilidad c), entonces una de las dos explicaciones habrá de resultar redundante, pero como éste es el ámbito propio de la causalidad natural, la explicación por la causalidad por libertad sería la redundante.

En el supuesto de que pretenda defenderse una realidad para la idea de libertad, será forzosamente preciso seguir a la hora de considerar el comportamiento humano una concepción incompatibilista respecto al ámbito del fenómeno de la relación entre la causalidad natural y la causalidad por libertad (compatibilismo de tipo 2 (en absoluto): posibilidad b.2, dentro del incompatibilismo de la libertad: posibilidad b). De acuerdo con esta concepción incompatibilista, cuando se considere el comportamiento humano en este ámbito, la explicación por causalidad natural constituirá el único modo de explicación en él. Luego en el ámbito de fenómeno sólo habrá causalidad natural y no causalidad por libertad, por lo que, si a la idea de libertad le ha de corresponder una realidad, ésta habrá de ser buscada en otro ámbito distinto a él, como es el hipotético ámbito de la cosa en sí o de la realidad en sí que la solución de las Antinomias de la *KrV* ha dejado abierto.

En esta línea de posibilidad, Rubia indica en su obra *El fantasma de la libertad. Datos de la revolución neurocientífica* que la única manera posible de suscribir científicamente la existencia de algo así como la «voluntad libre» consiste en defender una posición dualista de la naturaleza humana, de manera que la libertad quede recluida

en un hipotético ámbito espiritual carente de conexión alguna con el ámbito de la materialidad de la dimensión humana³⁰⁴. En apoyo de esta tesis, este investigador aporta varias constataciones experimentales. En primer lugar, la de que en su mayor parte el comportamiento humano es consecuencia de procesos que tienen lugar en el nivel inconsciente y no en el consciente³⁰⁵, de donde concluye la relevancia que para este comportamiento tiene la memoria en detrimento de una supuesta consciencia de sí mismo como ser libre³⁰⁶, cuya sede neurofisiológica por cierto nunca ha podido ser identificada³⁰⁷. En segundo lugar, los experimentos de Libet vendrían a indicar que en el nivel neurofisiológico el cambio de estado que desencadena una acción que se estima voluntaria se produce con anterioridad a la traducción a ese mismo nivel de la conciencia de que esa acción es escogida como resultado de un proceso de deliberación, de manera que no podría decirse que ella se deba en realidad a una deliberación, sino que más bien ésta constituiría un proceso justificatorio de la decisión previamente adoptada en el nivel inconsciente³⁰⁸. Como consecuencia de estos testimonios aportados por la investigación neurocientífica, Rubia no duda en calificar la idea de que el hombre es libre como nada más que una ilusión que se hace la mente carente de cualquier realidad que pudiera ser aportada por prueba experimental alguna que la pudiese fundamentar científicamente, aunque ciertamente no por ello carezca de valor pragmático, pues ella (la idea de la voluntad libre humana) constituye «una ilusión funcional que estabiliza la autoestima del individuo»³⁰⁹. Tesis esta última que quizá también habría suscrito Nietzsche, quien aun considerando que la idea de que se es libre no es nada más que una «ilusión», no objetaría su valor pragmático, tanto en lo que se

³⁰⁴ Rubia, F. J., *El fantasma de la libertad*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 12.

Rubia, F. J., *El fantasma de la libertad*, ob. cit., apartado «La voluntad libre en la actualidad», p. 52.

Rubia, F. J., *El fantasma de la libertad*, ob. cit., apartado «La voluntad libre en la actualidad», p. 56.

³⁰⁵ Rubia, F. J., *El fantasma de la libertad*, ob. cit., apartado «Funciones inconscientes», pp. 124-125.

³⁰⁶ Rubia, F. J., *El fantasma de la libertad*, ob. cit., apartado «Introducción», pp. 13-14.

Rubia, F. J., *El fantasma de la libertad*, ob. cit., apartado «El resurgimiento del inconsciente», p. 99.

³⁰⁷ Rubia, F. J., *El fantasma de la libertad*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 13.

³⁰⁸ Rubia, F. J., *El fantasma de la libertad*, ob. cit., apartado «Lo que han dicho los filósofos sobre la voluntad libre», p. 33.

Descripción de los experimentos realizados por Libet en Rubia, F. J., *El fantasma de la libertad*, ob. cit., apartado «Lo que han dicho los científicos», pp. 60-61. Las conclusiones a las que Libet llegó como consecuencia de estos experimentos fueron posteriormente confirmadas experimentalmente por otros científicos (Haggard, Haynes) (Rubia, F. J., *El fantasma de la libertad*, ob. cit., apartado «Lo que han dicho los científicos», pp. 64-65).

De donde concluye Rubia: «Estos experimentos confirmaron los realizados por Libet, en el sentido de que la impresión subjetiva de voluntad es una consecuencia de la actividad previa, inconsciente del cerebro, y no su causa». Rubia, F. J., *El fantasma de la libertad*, ob. cit., apartado «Lo que han dicho los científicos», p. 65.

³⁰⁹ Rubia, F. J., *El fantasma de la libertad*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 11.

Rubia, F. J., *El fantasma de la libertad*, ob. cit., apartado «Lo que han dicho los científicos», p.71.

refiere al ámbito de la existencia individual como en el de la colectiva (sociedad) (apartado 1.1: «Cuestionamiento de la libertad dentro de la Modernidad»), no constituyendo la calificación última de tal valor como positivo o negativo según su modo de pensar una cuestión que pretenda abordarse en el presente trabajo.

Rivera de Rosales aborda la supuesta objeción que el experimento de Libet plantearía a la afirmación de la realidad de la libertad humana, llegando a la conclusión de que este experimento no refuta la realidad de tal libertad, e incluso sus resultados son plenamente compatibles y coherentes con el modelo explicativo del comportamiento humano libre que él (Rivera de Rosales) propone³¹⁰. La supuesta objeción a la realidad de la libertad que este experimento plantea consistiría en que, puesto que la señal eléctrica que dará lugar al movimiento muscular es anterior a la producida en el acto deliberativo, habría de concluirse necesariamente que han sido las neuronas (unos objetos) las que dan lugar al comportamiento y no las decisiones que el sujeto toma, de donde concluyen los negadores de la realidad de la libertad del sujeto al actuar que ésta no es real sino meramente una ilusión que él se hace. Pero al interpretar de esta manera los resultados del experimento se comete un error según Rivera de Rosales, consistente en que se olvida el elemento prereflexivo que da lugar a la propia conciencia reflexiva y que constituye su condición de posibilidad. De esta manera, la conciencia que cada uno tiene de que cuando actúa es él quien lo hace y no otro en su lugar, o una parte de él, se debe a que en este momento prereflexivo se asiste a una síntesis de la subjetividad con la objetividad que da como resultado el propio cuerpo sentido. En este momento es cuando se produce la decisión de actuar en un sentido o en otro, por lo que podría sostenerse que es en él en el que la realidad de la libertad se manifiesta en primera instancia³¹¹. Lo que ocurre es que este momento prereflexivo queda ocultado al llevarse a efecto la disociación entre lo subjetivo (lo ideal: la conciencia de que se decide, que es algo que atañe a la filosofía) y lo objetivo (lo real: el impulso neurofisiológico que da lugar a la respuesta muscular, que es el objeto propio de la ciencia), por lo que no es tenido en cuenta en el experimento de Libet, que se limita únicamente a localizar temporalmente los impulsos correspondientes a la conciencia de que se ha decidido y los que dan lugar al movimiento físico del cuerpo, pero olvida el momento previo en el

³¹⁰ Rivera de Rosales, J., «Cuerpo y libertad. El experimento neurológico de Libet», apartado 5: «Conclusión: Otra interpretación del experimento de Libet», *Revista Pensamiento* vol. 72 núm. 273, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2016, p. 1041.

³¹¹ Rivera de Rosales, J., «Cuerpo y libertad. El experimento neurológico de Libet», apartado 4: «El cuerpo y la conciencia prerreflexiva», *Revista Pensamiento* vol. 72 núm. 273, ob. cit., p. 1036.

cual la acción es proyectada (idealmente), que es aquél en el que realmente interviene la libertad humana³¹².

4.4 La libertad psicológica como experiencia específicamente humana

Una vez acotadas las pretensiones omnicomprensivas tanto del determinismo científico físico como del psíquico, se plantea la cuestión de qué es lo que puede fundamentar, desde las consideraciones nuevas que introduce el desplazamiento del objeto de estudio desde lo cosmológico al caso del comportamiento humano, la afirmación que se ha hecho en primera instancia de la posibilidad (lógica) de la libertad en la Dialéctica de la *KrV*. Para Allison, lo que se introduce en la problemática asociada a la idea de libertad por medio de la consideración del comportamiento humano es que en éste hay un elemento de decisión que podría no dejarse reducir al ámbito del fenómeno por incluir una espontaneidad. En esto consiste precisamente la «Tesis de Incorporación», que Allison sostiene que constituye el supuesto básico de la manera kantiana de afrontar el comportamiento humano desde los parámetros de la racionalidad³¹³. Según esta Tesis, desarrollada por este intérprete kantiano a partir de un texto de la *Religión*³¹⁴, seguir cualquier modo de comportamiento supone adoptar como

³¹² Rivera de Rosales, J., «Cuerpo y libertad. El experimento neurológico de Libet», apartado 3: «La conciencia de ser libre», *Revista Pensamiento* vol. 72 núm. 273, ob. cit., pp. 1029-1030.

Rivera de Rosales, J., «Cuerpo y libertad. El experimento neurológico de Libet», apartado 5: «Conclusión: Otra interpretación del experimento de Libet», *Revista Pensamiento* vol. 72 núm. 273, ob. cit., pp. 1039-1041.

³¹³ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «Introduction», pp. 5-6.

Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «Empirical and intelligible character», pp. 39-40.

Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The classical objections», p. 189.

Allison, H. E., «Introduction», en Allison, H. E., *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*, ob. cit., III., pp. XVIII-XIX.

Allison, H. E., «Kant on freedom: a reply to my critics», en Allison, H. E., *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*, ob. cit., apartado I.: «Practical and transcendental freedom», p. 109.

Allison, H. E., «Autonomy and spontaneity in Kant's conception of the self», en Allison, H. E., *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*, ob. cit., I., pp. 130-131.

Allison, H. E., «Reflections on the banality of (radical) evil: A Kantian analysis», en Allison, H. E., *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*, ob. cit., II., p. 175.

³¹⁴ «La respuesta a la cuestión que acabamos de mencionar [la de si el hombre es por naturaleza moralmente bueno o moralmente malo] según el modo de decisión rigorístico se funda en la siguiente observación, importante para la Moral: la libertad del albedrío tiene la calidad totalmente peculiar de que éste no puede ser determinado a una acción por ningún motivo impulsor *si no es en tanto que el hombre ha admitido tal motivo impulsor en su máxima* (ha hecho de ello para sí una regla universal según la cual él quiere comportarse); sólo así puede un motivo impulsor, sea el que sea, sostenerse junto con la absoluta espontaneidad del albedrío (la libertad). Pero la ley moral es por sí misma en el juicio de la Razón motivo impulsor, y el que hace de ella su máxima es *moralmente* bueno. Ahora bien, si la ley no determina el albedrío de alguien con respecto a una acción que se refiere a ella, entonces tiene que tener influencia

propia la disposición a seguir dicho modo y no otro, lo cual se produce por medio de la adopción como propia de la máxima a él correspondiente. Como puede suponerse, respecto de la cuestión de la libertad, el problema es si en el caso del comportamiento humano la adopción de una máxima supone únicamente una espontaneidad relativa, o si en alguna situación entraña también una absoluta, siendo sólo esta última posibilidad aquélla en la que podrá hablarse con fundamento de que será posible que se haya dado un comportamiento realmente libre, pues tan sólo en ella será factible defender que hay un «control de origen o fuente» de la acción por parte del sujeto práctico.

Esta espontaneidad absoluta es la que no se deja explicar por ninguno de los modelos posibles del tipo «*input*-estado del sistema-*output*», siendo así la que por tanto invalida toda postura que defienda un determinismo de índole psíquica. No resulta descartable la construcción de máquinas que puedan guiar su comportamiento según la previsión (que necesariamente será limitada) que hagan de lo que ocurrirá en el futuro, incluso no se puede excluir que estas máquinas puedan inventar (también limitadamente) nuevos «camino» ante nuevas situaciones (nuevas relaciones entre *inputs* y estados del sistema), pero lo que sí ha de ser excluido (al menos en el momento presente) es la posibilidad de concebir máquinas que fijen su comportamiento con absoluta espontaneidad respecto del estado en el que se encuentren³¹⁵. Podrá ciertamente aducirse tal vez que los computadores tienen la función «RANDOM», pero

sobre ese albedrío un motivo impulsor opuesto a la ley, y dado que esto, en virtud de lo que hemos supuesto, sólo puede acontecer por cuanto el hombre admite este motivo impulsor (y por lo tanto también el apartamiento de la ley moral) en su máxima (y en este caso es un hombre malo), su intención respecto a la ley moral no es nunca indiferente (nunca ocurre que no sea ninguna de las dos cosas: ni buena ni mala).

Pero tampoco puede ser en algunas partes moralmente bueno y a la vez malo en otras. Pues si en una cosa es bueno, entonces ha admitido la ley moral en su máxima; por lo tanto, si debiese a la vez ser malo en otra, entonces, puesto que la ley moral del seguimiento del deber es en general una sola, única y universal, la máxima referida a ella sería universal, y al mismo tiempo sería sólo una máxima particular; lo cual se contradice». Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», pp. 33-34, AA VI 23-24.

³¹⁵ La supuesta incapacidad de una máquina de ser absolutamente espontánea es recogida por Turing en su artículo «Computing machinery and intelligence» dentro del epígrafe dedicado a la objeción de Lady Lovelace a la posibilidad de construir máquinas que piensen. Una variante de esta objeción plantea que nunca una máquina podrá disponer de la capacidad de hacer algo realmente nuevo, pues lo que una máquina pueda hacer siempre habrá de haber sido recogido previamente en la intención del constructor de tal máquina en la forma de mecanismo que lo lleve a efecto, por lo que no se podrá hablar en ningún caso de que esa máquina ha obrado de manera plenamente novedosa y, por ello, espontánea. Turing argumenta en contra de esta posición indicando que la categorización como novedosa de una manera de proceder es llevada a cabo por el sujeto que observa tal comportamiento y que, por tanto, depende de sus expectativas al respecto, por lo que no podría negarse que alguna manera de comportarse de una máquina pudiese ser valorada como realmente novedosa por parte de alguno de los que observan el modo de comportarse de esta máquina, tal y como Turing confiesa que en alguna ocasión le ha ocurrido a él mismo (Turing, A. M., «Computing machinery and intelligence», 6. «Contrary views of the main question», *Mind, New Series* vol. 59 n.º. 236, ob. cit., pp. 450-451).

éste no es un *random* «absoluto», sino que en último término repite una configuración de unos y ceros que se encuentra en una posición de memoria prefijada de antemano.

En esta misma línea argumentativa, Penrose sostiene, a partir de sus consideraciones en torno al teorema de Gödel³¹⁶ y las relativas al problema de la parada de las máquinas de Turing³¹⁷ en conexión con la necesaria «perspicacia» que se hace imprescindible poseer para resolver algunas situaciones en el campo de las matemáticas³¹⁸, que no todo comportamiento humano puede explicarse en términos algorítmicos; es más, ocurre que la consciencia, que para él posee una indudable ventaja evolutiva (valor pragmático)³¹⁹, no es reducible a algoritmo alguno³²⁰. Por este motivo, rechaza el supuesto básico de los defensores de la «Inteligencia Artificial fuerte», de acuerdo con el cual la consciencia no constituye nada más que una actividad computacional altamente sofisticada que se lleva a cabo en el cerebro humano, que, operando según un modelo de máquina de Turing, convierte una serie de *inputs* sensoriales en una de *outputs* en forma de actividad muscular³²¹. En apoyo de su posición, este autor alude a varias experiencias personales en las que su modo de

³¹⁶ El teorema de Gödel supone que no es posible llevar a cabo una formalización completa de un área de la matemática, pues todo sistema formal dentro de esa área sería incompleto, es decir, contendría algún enunciado verdadero que no podría ser derivado a partir de los axiomas y de las reglas de derivación, de manera que su verdad o falsedad no podría inferirse algorítmicamente a partir de sus elementos formales (axiomas y reglas de derivación) (Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, ob. cit., apartado «Verdad, demostración e intuición directa», p. 141 y Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, ob. cit., apartado «Verdad, demostración e intuición directa», pp. 144-147).

³¹⁷ La solución al problema de la parada de las máquinas de Turing establece que no es posible encontrar un procedimiento algorítmico (máquina de Turing concreta) que aplicado a cualquier máquina de Turing posible sea capaz de decir en todo caso si ésta se parará o no lo hará (Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, ob. cit., apartado «Algoritmos y máquinas de Turing», pp. 90-100).

³¹⁸ Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, ob. cit., apartado «¿Dónde reside la física de la mente?», pp. 516-518.

³¹⁹ Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, ob. cit., apartado «¿Dónde reside la física de la mente?», pp. 502-503.

Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, ob. cit., apartado «¿Dónde reside la física de la mente?», pp. 506-510.

Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, ob. cit., apartado «¿Dónde reside la física de la mente?», p. 538.

³²⁰ «La consciencia me parece un fenómeno de tal importancia que sencillamente no puedo creer que sea algo que sólo es “accidentalmente” producido por una computación complicada: es el fenómeno en el que se hace conocida la misma existencia del universo. Podemos argumentar que un universo gobernado por leyes que no permiten la consciencia no es universo en absoluto. Diría incluso que todas las descripciones matemáticas del Universo que se han dado hasta ahora deben incumplir este criterio. ¡Es sólo el fenómeno de la consciencia el que puede conjurar un presunto universo “teórico” a la existencia real!». Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, ob. cit., apartado «¿Dónde reside la física de la mente?», pp. 555.

Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, ob. cit., apartado «¿Dónde reside la física de la mente?», p. 505.

Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, ob. cit., apartado «¿Dónde reside la física de la mente?», pp. 510-513.

³²¹ Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, ob. cit., apartado «Cerebros reales y modelos de cerebro», pp. 469-470.

comportamiento no consistió en la aplicación «ciega» de un procedimiento algorítmico, sino que más bien fue un proceder completamente original (libre), guiado en todo caso por una cierta «inspiración» que atendió a algunos criterios generales de índole estética³²².

La conciencia que el hombre tiene de que es capaz de decidir por medio de sus representaciones e ideas en una situación determinada entre los diversos cursos de acción que se le presentan es recogida en el marco de la filosofía kantiana bajo el concepto de «libertad psicológica» (*psychologische Freiheit*). La realidad de la libertad psicológica queda fuera de toda duda, pues con este concepto se alude exclusivamente a la posesión de una creencia de orden psicológico cuya facticidad se constata por medio de la observación empírica de uno mismo (autoconciencia) y de los testimonios que otros dan acerca de sus respectivos modos de comportamiento. Lo que resulta problemático es si unida a ella se encuentra un concepto absoluto de espontaneidad, según el cual cuando así se actúa hay una absoluta independencia de todo mecanismo de orden natural, o simplemente puede hablarse de una espontaneidad relativa, como es aquella en la que las causas que operan en la fijación de la acción, aunque resulten internas al sujeto concreto que se considera «libre», siguen siendo de índole natural, como nos recuerda Wagner en su artículo «Libertad estética y libertad práctica. La *Crítica del discernimiento* y su incidencia en el concepto kantiano de “libertad moral”»³²³. La posibilidad de que esto último sea lo que realmente ocurre, hace que la mera defensa de la realidad de la libertad psicológica no constituya motivo suficiente

³²² Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, ob. cit., apartado «¿Dónde reside la física de la mente?», pp. 518-525.

³²³ «El concepto de libertad psicológica se adecuaba muy bien al que hoy día, en el uso coloquial, se entiende con frecuencia bajo “libertad”: es decir, la representación de que podemos adoptar nuestras decisiones y acciones conforme a nuestros propios intereses y predilecciones. En cambio, con respecto a esto, Kant habla de libertad únicamente en un sentido muy restringido. En su terminología, “libertad psicológica” designa, exclusivamente, la circunstancia de que la acción de los individuos no queda determinada por una imposición externa, sino mediante causas y representaciones internas. Así pues, la libertad psicológica estriba en una forma de causalidad interior que, al fin y al cabo, en tanto que las acciones no se vean determinadas por motivos racionales, sino por causas psicológicas, persiste un mecanicismo, una concatenación necesaria de aparición de los fenómenos en el tiempo. Solamente si la decisión humana queda sujeta a argumentos y principios racionales, habla Kant de la libertad en un sentido estricto, y a decir verdad de la libertad de la voluntad y de la libertad moral. Ésta añade un complemento positivo a la libertad transcendental que, en un principio, es calificada de meramente negativa por no someterse a ninguna ley natural universal y poder sustraerse al mecanismo de la naturaleza exterior e interior». Wagner, A., «Libertad estética y libertad práctica. La *Crítica del discernimiento* y su incidencia en el concepto kantiano de “libertad moral”», apartado «La tercera antinomia y el problema de la libertad transcendental», *Isegoría* n. 30, Instituto de Filosofía Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid, 2004, p. 163.

que permita afirmar la realidad de la libertad, al menos cuando ésta es concebida al modo incompatibilista como está haciéndose en el presente trabajo (posibilidad b).

Haciendo uso de los términos en los que Moya plantea el problema de la libertad de la voluntad³²⁴, para poder afirmar que una acción haya sido realizada libremente, no bastará con defender que se ha tenido un «control volitivo» sobre ella, sino que también habrán tenido que darse tanto un «control plural» como un «control de origen o fuente» y un «control racional» sobre esa acción. Como irá mostrándose a lo largo del presente trabajo, de una u otra manera, Kant recoge en su formulación de la libertad estos diversos elementos como requisitos necesarios para que una voluntad pueda ser caracterizada como libre de manera suficientemente fundamentada.

4.5 La libertad práctica

A la hora de atender a la consideración de lo que ocurre en el mundo desde el ámbito del fenómeno y desde la perspectiva de su consideración física, Kant establecía una relación de incompatibilidad entre la causalidad natural y la libertad transcendental (*transscendentale Freiheit*). Esta relación de incompatibilidad era la consecuencia de que el ámbito del fenómeno constituyese el ámbito de la explicación por medio de la causalidad natural. Por ello, dar entrada a otros modelos explicativos dentro de este ámbito como es la explicación por libertad no resultaba legítimo, pues este ámbito quedaba definido precisamente como aquél en el que se explica mediante el recurso a la causalidad natural (criterio de demarcación). La consecuencia de ello era la imposibilidad de poder afirmar la realidad de la libertad dentro del ámbito del fenómeno, de manera que la libertad quedaba meramente fundamentada como una hipótesis que se planteaba respecto del ámbito de la cosa en sí (realidad en sí).

En el tratamiento del comportamiento humano, Kant no recurre a la explicación del mismo desde la perspectiva física, sino que considera que son leyes de tipo psicológico y no de índole físico-química o neurofisiológica las que han de dar cuenta suya. Podría parecer entonces que el mayor grado de indeterminación de las leyes psicológicas³²⁵ diese pie para que nuestro autor considerase una idea compatibilista

³²⁴ Moya, C., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, ob. cit., apartado «Breve introducción al concepto de libertad», p. 33.

³²⁵ Kant, I., *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*, ob. cit., apartado «Prefacio», pp. 32-33, AA IV 471.

entre la explicación por causalidad natural, que en este caso no tomaría la forma propia del nivel físico sino la del psicológico, y la explicación por libertad práctica (*praktische Freiheit*). Pero nuestro autor es tajante al respecto, indicando que «si pudiéramos investigar a fondo todos los fenómenos de la voluntad humana, no habría ninguna acción del hombre que no fuese predecible con certeza y que no fuese conocida como necesaria teniendo en cuenta sus condiciones previas»³²⁶. Esto significa que, si la conducta humana se contempla exclusivamente desde el punto de vista constitutivo del ámbito del fenómeno, no queda ningún espacio en ella para la libertad práctica.

No obstante, puesto que la problemática que ha dado lugar a las Antinomias cuando lo que ocurre en el mundo es abordado desde una perspectiva física también resulta aplicable al caso del comportamiento humano en el caso de que éste sea considerado como una sucesión temporal de eventos en el tiempo contemplados desde una perspectiva psíquica, se plantea el problema del alcance de este aparente exclusivismo omnicomprendido de índole determinista de la postura kantiana en relación con lo psíquico. La respuesta ha de ser que Kant establece únicamente el carácter de idea regulativa para la pretensión omnicomprendida de las leyes psicológicas («Si pudiéramos...»). Esto supone que, dentro de la consideración como fenómeno del comportamiento humano, la explicación deba realizarse en todo caso por medio de leyes psicológicas, pero que de ahí no resulte legítimo inferir que el comportamiento humano se encuentre ontológicamente regido con exclusividad por tal tipo de leyes, sino que ha de admitirse como posible en él un elemento de espontaneidad. El carácter hipotético con el que nuestro autor plantea la afirmación en torno al determinismo operante en la conducta humana restringiéndolo al ámbito de los fenómenos confiere a tal determinismo psíquico el carácter de proyecto de investigación científico, sin que se encuentre legitimada la extensión de los supuestos de este proyecto al ámbito del ser de las cosas en sí bajo la consideración de que éstos expresan su realidad ontológica. Al respecto, debe recordarse que también Laplace presentaba la tesis determinista en términos de condicional, estableciendo que sólo era realizable para una mente infinita (el «demonio» o «supercientífico» laplaciano, que es heredero del dios omnisciente de la tradición religiosa cristiana)³²⁷.

³²⁶ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 474, A550/B578.

³²⁷ Laplace, P.-S., *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*, ob. cit., pp. 25-26.

El incompatibilismo entre la causalidad natural, en este caso la causalidad en términos de leyes psicológicas, y la libertad práctica plantea, al igual que ocurre en el caso de la perspectiva física, la relación entre ambos tipos de causalidad. Esta relación no podrá verse tampoco ahora como una relación que mantuviesen entre sí respectivas propiedades de entes que pertenecen a dos mundos distintos aunque conectados entre sí («interpretación de los dos mundos»), de manera que a aquello que en un mundo se produce por causalidad por libertad le corresponda en el otro llevarse a efecto por casualidad natural, sino que ha de tratarse como una relación establecida entre dos modos de concebir unas mismas entidades, en este caso los hombres y su comportamiento («interpretación de los dos aspectos»). De esta manera, desde la mera perspectiva empírica (ámbito del fenómeno), el comportamiento humano se explica indicando las causas naturales que lo producen, siendo tales causas en este caso causas de tipo psicológico (creencias, afectos, ideales, etc.), por lo que dicho comportamiento no es imputable al agente sino a esas causas que dan lugar al mismo. Pero si de la perspectiva empírica se pasa a la inteligible (ámbito de la cosa o realidad en sí), el comportamiento se explica por medio de su imputación a un agente. Ahora ya no se trata de indicar qué es lo que lo ha «causado», sino cuál es la «razón» suya, lo cual remite a la condición bajo la que se comprende su imputabilidad (*Zurechnungsfähigkeit*). La condición para poder imputar este comportamiento es precisamente la libertad práctica del agente. Por consiguiente, atendiendo a este modelo explicativo, la libertad práctica queda establecida como propiedad de los hombres, pero este carácter de propiedad suya deberá entenderse como referido a ellos en cuanto cosas en sí (realidades en sí) y no en cuanto fenómenos.

Kant recoge esta doble posibilidad a la hora de considerar el comportamiento humano mediante la distinción entre carácter empírico (*empirischer Charakter*) y carácter inteligible (*intelligibeler Charakter*)³²⁸. Atendiendo a la consideración del hombre en cuanto fenómeno, éste posee un carácter empírico. Si únicamente se tuviese en cuenta tal carácter, no podría afirmarse de ninguna manera que él sea un ser libre, pues no sería posible encontrar para ninguno de sus actos un origen incondicionado que diese cuenta de él, ya que en los fenómenos todo se encuentra condicionado. Pero junto a este modo de considerar al ser humano, la solución dada a la Tercera Antinomia de la *KrV* ha abierto la posibilidad de concebirlo también como poseedor de un carácter

³²⁸ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 467-469, A538-541/B566-569.

inteligible. Su posesión constituye precisamente el elemento diferenciador que permite dar cuenta de los actos humanos en términos de libertad, es decir, como surgidos de manera incondicionada, o sea, debidos a que el hombre es también una realidad en sí³²⁹. La introducción por parte kantiana del carácter inteligible en el análisis de la conducta humana puede interpretarse como debida a su constatación de que para que la acción humana pueda calificarse de libre ha de darse necesariamente sobre la misma un «control de origen o fuente»³³⁰.

La distinción entre carácter empírico y carácter inteligible y su concurrencia en cada uno de los sujetos morales introduce la necesidad de dilucidar la manera como ha de ser interpretado el término «carácter» (*Charakter*) en el contexto de la filosofía crítica kantiana. Una posible interpretación suya procedería a considerarlo, en términos del esquema substancia-accidente, como característica o propiedad inherente a un sujeto sustantivo. Pero este modo de interpretación difícilmente podría explicar la concurrencia en los sujetos de ambos caracteres, salvo que se considerase que un carácter (el inteligible) ejerce un efecto causal sobre el otro (el empírico), en cuyo caso se caería en la problemática de cómo algo inteligible (una cosa en sí), que no es un fenómeno, puede afectar mediante un modo de afección exclusivo de lo fenoménico. Más acertada es la interpretación de lo que es un «carácter» en términos de función de unidad que pretende reducir la multiplicidad de los actos atribuyéndoselos a un único sujeto. Según esta interpretación, se dispone de dos esquemas o modelos básicos de atribución de sus actos a un sujeto. Una primera manera de hacerlo consiste en tratar de explicarlos en términos del esquema de la causalidad natural (es decir, conforme a la temporalidad), de manera que en ellos no resultaría posible encontrar un elemento incondicionado. Pero junto a esta manera de atribuirlos, también es posible un segundo modo de hacerlo. De acuerdo con él, los actos son interpretados no según el esquema de la causalidad natural (y, por tanto, temporalmente), sino de manera atemporal, siendo por ello imputables a la

³²⁹ «Sería perfectamente correcto decir que ese ser inicia *por sí mismo* sus efectos en el mundo sensible sin que la acción comience *en él*; y eso sería válido sin que los efectos tuvieran que comenzar por sí mismo en ese mismo mundo sensible, donde siempre se hallan efectivamente predeterminados por condiciones empíricas anteriores, aunque sólo a través de su carácter empírico (que no es sino el fenómeno de su carácter inteligible), y donde sólo son posibles como continuación de la serie de las causas naturales. De esta forma, libertad y naturaleza coexistirían en los mismos actos sin contradecirse, cada una en su significación completa, según se confrontaran esos actos con su causa inteligible o con su causa sensible». Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 469, A541/B569.

³³⁰ Moya, C., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, ob. cit., apartado «Breve introducción al concepto de libertad», p. 33.

condición libre de ese sujeto³³¹. La distinción entre carácter sensible e inteligible haría referencia entonces no a una distinción entre dos tipos de entidades, dotadas cada una de ellas de sus correspondientes propiedades («interpretación de los dos mundos»), sino a una distinción entre dos maneras o perspectivas distintas de referirse a unas mismas entidades (cada uno de los seres humanos) («interpretación de los dos aspectos»)³³².

Por otra parte, hablar de la «razón» de un comportamiento remite junto al elemento «eficiente» del mismo, que sería la máxima desde la cual se desencadena, a un elemento «final» que con dicho comportamiento se persigue. Esto es así porque el hombre es un ser que no puede actuar sino bajo la representación de los fines que con tal actuación tratan de hacerse realidad. Por este motivo, la consideración de la libertad humana va indisolublemente unida a la de hacia qué objetivo se encuentra dirigida su práctica. La diferencia con respecto a la postura del determinismo finalista radica en que no es el fin el que determina los medios (el comportamiento), sino que es sólo por medio de la determinación del comportamiento según el modo de ser de la libertad como quedan fijados los fines según ese mismo modo de ser y, al mismo tiempo, los medios que tratarán de hacerlos realidad.

Desde el punto de vista de lo que ocurre en el hombre concreto puede plantearse entonces cómo es posible que bajo una cierta consideración su comportamiento le sea imputable mientras que bajo otra no lo sea, pareciendo que de esta manera surgiría una cierta escisión. Una manera de obviar esta escisión consiste en decir que nuestro comportamiento se debe a nuestros afectos, creencias e ideales y que por tanto se encuentra causado por ellos, pero que al mismo tiempo somos responsables de tener tales afectos, creencias e ideales, por lo que en último término dicho comportamiento nos es imputable. Esta explicación supone la «Tesis de Incorporación» que Allison atribuye a Kant: tenemos unos determinados afectos, creencias e ideales en último término porque hemos escogido tener precisamente éstos, y no otros. Pero surge inevitablemente la cuestión de qué es lo que ha hecho que hayamos escogido precisamente ellos y no otros, si ha sido un elemento derivado de nuestra constitución empírica, o si ha habido en tal elección un elemento de absoluta espontaneidad, que es

³³¹ «La unión de la causalidad como libertad con la causalidad como mecanismo natural, afirmándose aquélla por medio de la ley moral y ésta por medio de la ley natural, en uno y el mismo sujeto, el hombre, es imposible sin representar a éste como ser en sí mismo con relación a la primera y como fenómeno con relación a la segunda, en el primer caso, en la conciencia pura y en el segundo caso, en la conciencia *empírica*. Sin esto es inevitable la contradicción de la razón consigo misma». Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Prólogo», p. 18, AA V 6.

³³² Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «Wille, Willkür and Gesinnung», p. 138.

en lo que comúnmente se entiende que estriba el rasgo distintivo del comportamiento «libre»³³³.

La imposibilidad de rechazar que lo que realmente haya ocurrido tenga su explicación en nuestra propia constitución empírica da pie a una de las críticas que frecuentemente se plantea al supuesto valor de verdad asociado a la idea de libertad. Conforme a ella, la creencia en esta idea es una ficción «inoculada» en la mente humana con el objetivo de hacer posible imputar al hombre la responsabilidad de sus actos, despertando en su interior un sentimiento de culpa, para así hacer de él un ser controlable y manejable. Siguiendo esta interpretación, la idea de libertad podría concebirse como una ficción creada a lo largo del proceso civilizatorio que en realidad escondería la negación de tal libertad para el hombre, como hemos apuntado con anterioridad al hilo de la denuncia nietzscheana a la idea de la condición libre del ser humano (apartado 1.1: «Cuestionamiento de la libertad dentro de la Modernidad»). Ahora bien, como defensa de la atribución de una realidad para esta idea, debe alegarse que no es descartable que ella haya sido empleada en contra de lo que la define como tal (la libertad del ser humano) con tales intenciones, pero que la posibilidad misma de «desenmascarar» tal utilización fraudulenta sólo es posible desde una posición en la que la libertad sea una propiedad «real» del sujeto y no una «ficción» operante en el mismo³³⁴.

La distinción kantiana en la consideración del comportamiento humano, conforme él sea puesto en relación con el carácter sensible o con el carácter inteligible del agente, da lugar en la filosofía contemporánea a tres maneras diferentes de abordar

³³³ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «Introduction», pp. 5-6.

³³⁴ La capacidad que presenta el ser humano para tomarse a sí mismo como objeto y proceder a evaluar desde una posición transcendente respecto de sus intereses inmediatos su propio modo de comportarse es uno de los rasgos más relevantes de la especie humana. Ahora bien, esta capacidad humana para distanciarse de sí mismo sólo es posible por la condición libre del hombre. La consciencia de sí mismo constituye una de las manifestaciones de esta condición. No puede negarse que otras especies animales también posean en alguna medida una capacidad para la consciencia (como ponen en evidencia algunos experimentos realizados con chimpancés, en los que éstos eran puestos delante de espejos, procediéndose a examinar su modo de comportamiento en tales situaciones: Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, ob. cit., apartado «Cerebros reales y modelos de cerebro», pp. 474-475), pero, como la consciencia no puede explicarse en términos algorítmicos, ella introduce un elemento diferenciador entre los seres que la poseen y los carentes de ella. Este distanciamiento consciente del que es capaz el ser humano es el que posibilita cuestionar el posible uso fraudulento de la idea de la libertad que pueda haberse llevado a cabo a lo largo de la historia de la humanidad. Al respecto, podría concluirse que, sólo porque somos libres, es por lo que podemos sospechar que podemos no ser libres, y que, si realmente no fuésemos libres, en ningún caso podríamos ni tan siquiera plantearnos la cuestión de si realmente somos o no libres.

dicha distinción, tal como expone Maragat en su artículo «Actuar bajo la idea de libertad. Kant y la tesis de la incorporación»³³⁵.

La primera es atribuible a Nagel, pudiéndose calificar como «filosofía de la perplejidad». Nagel califica como incomprensible la existencia de este doble punto de vista en la consideración del comportamiento humano, pero estima que puede hacerse preciso complementar el modelo explicativo por causalidad natural, que según su entender es el único verdadero, con el modelo que atribuye el comportamiento humano a la condición libre del hombre, pues resulta innegable la existencia de condenas morales ante determinados comportamientos. Así, por ejemplo, aunque pueda ser completamente explicable en términos de causalidad natural por qué se produjo una determinada matanza en una guerra, no por ello dejamos de condenarla y consideramos que los que la cometieron pudieron obrar de manera distinta a como lo hicieron y que por tal motivo son responsables suyos³³⁶.

La segunda tiene a Strawson como uno de sus representantes, defendiendo esta interpretación la legitimidad de la coexistencia de ambas perspectivas (la sensible y la inteligible) a la hora de dar cuenta del comportamiento humano. De acuerdo con ella, ocurriría algo así como lo que sucede respecto del sabor del agua del mar, que es ciertamente salada para nuestro gusto, por lo que esta cualidad no puede ser negada, pese a que ella no se encuentre como tal cuando son analizadas las partículas elementales componentes del agua misma. De esta manera, lo que desde una perspectiva «objetiva» o «distante» son sólo productos naturales con una disposición típica y compleja de factores que resultan ser objeto de análisis y estudio sociológico, desde una perspectiva «participativa» o «implicada» también pueden ser ejemplos de bajeza o nobleza y, por ello, objetos legítimos de indignación o admiración³³⁷.

La tercera es la sostenida por Dennett, quien mantiene la existencia de diversas perspectivas desde las que abordar el comportamiento humano, pero, a diferencia de la postura de Strawson, defiende la existencia de una jerarquía valorativa dentro de ellas.

³³⁵ Maragat, E., «Actuar bajo la idea de libertad. Kant y la tesis de la incorporación», apartado 4: «El punto de vista de la libertad», *Anales del seminario de historia de la filosofía* vol. 27, Universidad Complutense de Madrid (UCM), Madrid, 2010, p. 238.

³³⁶ Maragat, E., «Actuar bajo la idea de libertad. Kant y la tesis de la incorporación», apartado 4: «El punto de vista de la libertad», *Anales del seminario de historia de la filosofía* vol. 27, ob. cit., pp. 238-239.

³³⁷ Maragat, E., «Actuar bajo la idea de libertad. Kant y la tesis de la incorporación», apartado 4: «El punto de vista de la libertad», *Anales del seminario de historia de la filosofía* vol. 27, ob. cit., pp. 239-240.

Dennett distingue entre el punto de vista físico, el del diseño (o la funcionalidad) y el de la intencionalidad a la hora de abordar dicho comportamiento. El criterio que establece la posición relativa de cada uno de los puntos de vista posibles dentro de esta jerarquía posee carácter pragmático y consiste en la ventaja que tal punto de vista aporta respecto de la supervivencia de quien lo sostiene. Tal ventaja radicaría, según este autor, en que el punto de vista de la intencionalidad posibilitaría a quien lo sostuviese llevar a cabo atribuciones de responsabilidad de tipo predictivo³³⁸.

En el presente trabajo, se sugiere una manera alternativa de considerar qué son el carácter inteligible y el sensible y cuál es el modo como ellos intervienen en la fijación del sentido de cada acción. De acuerdo con ella, el carácter inteligible del ser humano quedaría constituido por su libertad y su capacidad para atender al que es su modo de ser propio, que es el de la moralidad. A diferencia de éste, su carácter empírico vendría a dar cuenta tanto de la historia propia de cada hombre (correspondiendo a lo que cada hombre va siendo, como consecuencia de lo que va haciendo durante su existencia por medio de sus decisiones y comportamientos concretos), como también de lo que éste ya es de manera efectiva (por su constitución en cuanto ser natural). La conjunción de ambos elementos es lo que hace que cada ser humano posea en todo momento unas disposiciones naturales concretas y un temperamento y modo de pensar determinado, derivados de su modo de conexión con el mundo y de las circunstancias y relaciones que haya mantenido en el pasado y mantenga en el presente con los demás seres del mundo. De esta manera, cada uno de los afectos, creencias, ideales, etc. que diesen lugar al comportamiento concreto de un individuo en una situación determinada procederían en cada caso más o menos tanto de su carácter empírico como de su libre elección reflexiva. Ahora bien, esta gradación no implicaría en todas las situaciones la falta de responsabilidad sobre la acción, pues, si un acto concreto poseyese una incidencia moral, el modo de comportamiento que se siguiese habría de estar determinado moralmente, aunque esto pudiese suponer ir en contra de las inclinaciones propias que se tuviesen en esa situación. Así, por ejemplo, no podría resultar indiferente la opción a favor de un tipo de comida u otro cuando en el modo de procurarse alguno de ellos pudiese cometerse una injusticia, sino que en este caso el sentido de la elección ya no dependería con exclusividad del carácter empírico del individuo y de las preferencias

³³⁸ Maragat, E., «Actuar bajo la idea de libertad. Kant y la tesis de la incorporación», apartado 4: «El punto de vista de la libertad», *Anales del seminario de historia de la filosofía* vol. 27, ob. cit., pp. 240-241.

que éste tuviese derivadas de su constitución empírica, sino que debería atender también a las consideraciones de justicia que a ese individuo concreto le imponga su condición de ser libre que por tanto ha de comportarse moralmente en el mundo.

4.6 Las relaciones entre la libertad trascendental y la libertad práctica en la Dialéctica trascendental y en el Canon de la *KrV*

Tal como ha ido viéndose en los apartados anteriores, la defensa del determinismo físico como presupuesto básico de un proyecto científico de investigación que pretenda explicar lo que ocurre en el mundo desde el ámbito del fenómeno se encuentra suficientemente fundamentada. Pero no puede sostenerse que los presupuestos del determinismo físico sean las notas características exclusivas de las relaciones que se establecen entre las cosas y seres del mundo. Por este motivo, resulta legítimo concebir un modo de relación entre ellas distinto de la mera relación por causalidad natural. Este modo de relación sería posible si pudiese afirmarse la realidad de la libertad trascendental, aunque su afirmación tan sólo fuese posible llevarla a cabo en el hipotético ámbito de la cosa en sí (realidad en sí) y no en el del fenómeno. De manera análoga, los presupuestos del determinismo psíquico únicamente poseen validez como presupuestos de un proyecto científico de investigación que trate de explicar el porqué del comportamiento humano desde su consideración en cuanto fenómeno, no resultando legítima la afirmación que de él se seguiría cuando se admitiese que en el comportamiento humano todo cuanto sucede es meramente un efecto de la causalidad natural. Por este motivo, así como la limitación del alcance del determinismo físico dejaba abierto un espacio ontológico para la libertad trascendental (*transscendentale Freiheit*), la limitación del alcance del determinismo psíquico desempeña tal papel en lo relativo a la libertad práctica (*praktische Freiheit*).

En la Tercera Antinomia de la *KrV* Kant establece la relación entre la dimensión cosmológica de la libertad (libertad trascendental) y su dimensión práctica (libertad práctica). Dicha relación se basa en la consideración de que la libertad trascendental no hace referencia al comienzo en el tiempo de una serie (ya que, debido a que el tiempo es la forma de la intuición empírica y en ésta todo lo que sucede se encuentra condicionado por el tiempo anterior según la categoría de causalidad natural, no puede haber un comienzo del tiempo), sino al comienzo causal de una serie, pues, aunque todo procede

(*follows, folgt*) del tiempo anterior, no todo se origina (*arises, erfolgt*) en él. Esta idea del comienzo causal absoluto de una serie es recogida en la idea de libertad práctica por medio de la suposición de que en todo caso ha de ser un sujeto quien pueda dar comienzo a una serie en el mundo. Por otro lado, la idea de libertad práctica admite el elemento de espontaneidad contenido en la idea de libertad psicológica (*psychologische Freiheit*), de acuerdo con el cual los sujetos creen que en todo momento pueden decidir cuál será el curso de acción que seguirán. El que el comienzo de una serie al que se hace referencia sea un comienzo causal posibilita que en un mismo instante temporal puedan iniciarse varias series causales por parte de diferentes agentes, ya que varios cursos de acción en el mundo son simultáneamente posibles.

Kant define en la Dialéctica trascendental de la *KrV* la libertad trascendental como «la capacidad (*Vermögen*) de iniciar *por sí mismo* un estado (*von selbst*)»³³⁹. La libertad trascendental consiste así pues en la absoluta espontaneidad para iniciar una serie causal. Lo decisivo de esta manera de concebir la libertad es el elemento de actividad positiva que en él se incluye.

Por otra parte, en esa misma Dialéctica trascendental, nuestro autor se refiere a la libertad práctica en términos de «la independencia de la voluntad respecto de la imposición de los impulsos de la sensibilidad» (*die Unabhängigkeit der Willkür von den Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit*)³⁴⁰. En relación con esta referencia, debe hacerse constar que, mientras que en la definición de la libertad trascendental se hacía hincapié en el elemento de espontaneidad o de actividad positiva como lo decisivo de ella, lo relevante ahora no estriba en ese elemento de actividad positiva por parte de la voluntad humana, sino en uno de independencia de la misma, por lo que ésta, aun estando condicionada por los estímulos sensibles y las inclinaciones empíricas (siendo por ello un *arbitrium sensitivum*), dispone de la capacidad de poder obrar desligada de ellos (por lo que es un *arbitrium liberum* y no un *arbitrium brutum*)³⁴¹.

³³⁹ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 463, A533/B561.

En la prueba de la tesis de la Tercera Antinomia de la razón pura caracteriza la libertad trascendental de modo hipotético como «una *absoluta espontaneidad* causal que inicie *por sí misma* una serie de fenómenos que se desarrollen según leyes de la naturaleza». Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 408-409, A446/B474.

³⁴⁰ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 464, A534/B562.

³⁴¹ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 464, A534/B562.

También presenta la distinción entre el arbitrio que simplemente es afectado por los móviles de la sensibilidad y el que es determinado por ellos tanto en el Canon de la *KrV* (Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», p. 628, A801-802/B829-830) como en la Introducción a la

La distinción kantiana entre *arbitrium liberum* y *arbitrium brutum* corrobora la decisión de circunscribir en el presente trabajo la cuestión de la libertad al ámbito estrictamente humano, sacándola del ámbito global que contenía a todos los seres vivos, donde resultó ubicada en el planteamiento inicial que se hizo, conforme al cual era la autonomía en el movimiento que parecían poseer algunas entidades del Universo (en general, los animales) la que daba pie a pensar en un modo de relación entre ellas distinto al de la causalidad natural que las distinguiría del resto de sus elementos componentes, para los cuales parecía que seguía siendo válida la explicación de su movimiento recurriendo exclusivamente a la existencia de fuerzas exteriores a ellos que los pusiesen en relación por medio de la causalidad natural. El problema de la libertad es un problema que surge por la conciencia que el hombre tiene de que puede ser independiente respecto al medio, debiéndose entender «medio» tanto en el sentido de entorno que rodea al hombre y que lo condiciona, como en el de disposición suya esencial, consistente en la posesión de una naturaleza sensible que ejerce un influjo condicionante sobre él debido a la ineludible satisfacción que ha de hacer de unas necesidades (de alimentación, de satisfacción del deseo de placer, etc.)³⁴². Por ello,

Metafísica de las costumbres (Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la metafísica de las costumbres», pp. 16-17, AA VI 213).

Asimismo resultan reveladoras las siguientes caracterizaciones:

«Toda coacción es patológica o práctica. La coacción patológica es la comisión necesaria de una acción *per stimulus*; la coacción práctica es la comisión necesaria de una acción que tiene lugar de mala gana *per motiva*. Ningún hombre puede verse coaccionado patológicamente, a causa de la voluntad libre. El albedrío humano es un *arbitrium liberum*, que no se ve constreñido *per stimulus*. El del animal es un *arbitrium brutum* y no *liberum*, porque puede ser constreñido *per stimulus*». Kant, I., *Lecciones de ética*, Editorial Crítica, Barcelona, 2002, apartado «Philosophia practica universalis», p. 66, AA XXVII 267.

«El *arbitrium sensitivum*, - quatenus appetitio afficitur per stimulus. La causa impulsive se llama *motivum*, cuando es *intellectualis*. Un *arbitrium* que es determinado por *stimulus*, se llama *brutum*. A él se opone: *liberum*, *independens a necessitatione per stimulus*. (Somo *afectados* por *stimulus*, pero *no determinados* [por ellos].) Quien es determinado por *motiva* es libre, pues obra según las leyes de su propia razón, por espontaneidad y no por receptividad. La voluntad es la facultad apetitiva, en la medida en que es afectada por la representación de una regla. La voluntad no tiene máximas, sino [que el que las tiene] es el arbitrio. El *arbitrium liberum* es: 1) *purum*, 2) *affectum*, afectado (por la materia)». Kant, I., *Metafísica Dohna*, ob. cit., apartado «Metafísica especial. Cosmología», p. 88, AA XXVIII 677.

³⁴² Delibes recoge en su novela *La sombra del ciprés es alargada* en boca de su narrador, Pedro, esta doble conciencia que tiene el hombre, según la cual él se considera condicionado sensiblemente desde su nacimiento mismo, e incluso podríamos añadir que metafísicamente, por lo que parece que está determinado en su modo de obrar, pero asimismo se sabe consciente de que puede sustraerse a estos influjos, siendo capaz de dirigir su voluntad de manera libre:

«Sin embargo, observaba que yo no era una excepción, que todos arrancamos con un lastre inicial que luego se va incrementando o debilitando en el decurso de la existencia; que todo depende de que nuestro espíritu sea más o menos abierto, de que su caja de resonancias esté enfocada hacia dentro o hacia fuera. Todos portamos un impulso que nos impele desde el principio en un determinado sentido. Ahora, que este impulso no tiene más que una eficacia relativa; no trae y lleva al hombre como un muñeco sin voluntad; no le hace, no le domina, le imbuye únicamente una tendencia. El hombre, su voluntad, podría en todo momento sobreponerse al relativo determinismo que emana de su propio yo y de la misma naturaleza de

puesto que además se da la circunstancia de que el hombre se considera a sí mismo menos sujeto a las necesidades del medio «externo» que a las del «interno», siempre quedará la duda de si la independencia respecto al medio «interno» será una independencia efectivamente lograda. Pero, aunque la libertad sea considerada en relación con el hombre como único ser al cual puede serle atribuida en cuanto propiedad o atributo suyo, la problemática de su realidad conduce inexorablemente al ámbito cosmológico, pues las relaciones de condicionamiento que se hace o no necesario establecer entre la libertad transcendental (cosmológica) y la libertad práctica (humana) confieren un grado u otro de realidad para su idea.

La relación entre libertad transcendental y libertad práctica es abordada en la *KrV* tanto en su Dialéctica transcendental como en el Canon. Lo sorprendente al respecto es que, aunque en ambos apartados de esta obra se manejan concepciones equivalentes tanto para la una (libertad transcendental) como para la otra (libertad práctica), las relaciones que en tales pasajes se establecen entre esas dos formas de libertad son sin embargo, al menos en apariencia, distintas e incompatibles.

En primer lugar, mientras que en la Dialéctica transcendental la libertad práctica no es en absoluto demostrable por la experiencia, en el Canon se sostiene explícitamente que «la libertad práctica puede demostrarse por experiencia» (*die praktische Freiheit kann durch Erfahrung bewiesen werden*)³⁴³. La postura de la Dialéctica transcendental sería entonces una que haría incompatible dentro del ámbito del fenómeno la causalidad natural (explicación en términos psicológicos) y la libertad práctica, lo que parece ser conforme con la idea incompatibilista dentro del ámbito del fenómeno establecida entre la causalidad natural y la libertad transcendental a la que se ha llegado en la Solución de la Tercera Antinomia de la *KrV* (compatibilismo de tipo 2 (en absoluto) de la libertad: posibilidad b.2, dentro del incompatibilismo de la libertad: posibilidad b). Por contra, la postura mantenida en el Canon, siguiendo la literalidad kantiana antes citada, parece ser la de una idea compatibilista de la relación dentro del ámbito del fenómeno entre la causalidad natural (explicación en términos psicológicos) y la libertad práctica (compatibilismo de tipo 3 de la libertad: posibilidad c), lo que a su vez podría estimarse que entraría en contradicción con la Solución dada a esta Tercera Antinomia de la primera *Crítica*, de acuerdo con la cual la libertad se deja pensar, pero sólo si se

las cosas». Delibes, M., *La sombra del ciprés es alargada*, Editorial Planeta DeAgostini, Barcelona, 2002, libro primero capítulo XVI, p. 166.

³⁴³ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», p. 628, A802/B830.

considera el ámbito de la cosa en sí (realidad en sí) como su ámbito de actuación, no pudiendo ser concebida como elemento operante dentro del ámbito del fenómeno.

En segundo lugar, pese a que la Dialéctica trascendental establezca la realidad de la libertad trascendental como condición necesaria de la libertad práctica³⁴⁴, en el Canon no se plantea la cuestión de que a la idea de libertad trascendental le haya de corresponder una realidad porque sólo así pueda afirmarse que hay libertad práctica, o incluso se dice que no resulta necesaria en absoluto la realidad de la libertad trascendental para que pueda haber libertad práctica, lo que admite ser interpretado en el sentido de que es posible ser libre prácticamente sin por ello tener que serlo transcendentamente³⁴⁵. De esta manera, nuevamente se asistiría por medio de esta consideración a que sólo la posición de la Dialéctica trascendental es la que parecería ser coherente con el planteamiento general acerca de la libertad en los términos radicales con que Kant lo hace (libertad entendida como libertad «absoluta» y no como libertad «relativa» o «comparativa», es decir, dentro del incompatibilismo de la libertad: posibilidad b, compatibilismo de tipo 2 (en absoluto) de la libertad: posibilidad b.2, siendo rechazado tanto el compatibilismo de tipo 1: posibilidad a como el compatibilismo de tipo 3: posibilidad c)³⁴⁶ y que en el presente trabajo pretende defenderse. Por el contrario, admitiendo que bajo la denominación de libertad práctica puede esconderse algún mecanismo oculto a la indagación superficial pero realmente operante, como parece que se hace en el Canon, entonces, cuando se defiende que a la idea que uno tiene de sí mismo en tanto que ser libre le corresponde una realidad, lo que en realidad estaría haciéndose sería proceder de modo oscurantista, pues se detendría la investigación racional y científica arbitrariamente bajo el rótulo del «porque se es libre»

³⁴⁴ «Por tanto, teniendo en cuenta que los fenómenos deberían, en la medida en que determinan la voluntad, hacer necesaria toda acción como resultado natural de los mismos, la supresión de la libertad trascendental significaría, a la vez, la destrucción de toda libertad práctica». Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 464-465, A534/B562.

³⁴⁵ «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 el relativo a si aquello que se llama libertad respecto de estímulos sensibles no puede ser, a su vez, naturaleza respecto 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 dejar de hacer». Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», p. 629, A803/B831.

³⁴⁶ «En efecto, ésta [la libertad trascendental] presupone que algo ha *debido* suceder, incluso en el caso de que no haya sucedido, y, que por consiguiente, la causa de ese algo no puede tener en la esfera del fenómeno un carácter tan determinante, que no pueda haber en nuestra voluntad una causalidad capaz de producir –con independencia de esas causas naturales e incluso contra su poder y su influjo– algo que en el orden temporal se halle determinado según leyes empíricas, una causalidad que sea, por tanto, capaz de iniciar con *entera espontaneidad* una serie de acontecimientos». Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 465, A534/B562.

renunciándose a proseguir investigando. De esta manera, sólo si se considera que para poder hablar de libertad práctica es condición necesaria que se sea libre transcendentamente, es decir, que se sea tan absolutamente independiente de todo lo sensible como para poder actuar con absoluta espontaneidad a la hora de iniciar una serie causal en el mundo, como se hace en la Dialéctica trascendental, es cuando podría sostenerse igualmente que a la vaga idea que se tiene de que se es libre (libertad psicológica) le corresponde una realidad en el terreno del comportamiento (libertad práctica), pues la creencia en la libertad no sería un recurso que escondiese una falta de conocimiento debida únicamente a la pereza del investigador, quien por tanto sería responsable suyo, sino una realidad (realidad objetiva práctica).

Considerando el planteamiento kantiano en torno a la libertad de la *KrV* y tomando como referencia la indicación de Moya, según la cual una acción es libre cuando el sujeto que la lleva a efecto ejerce cuatro modos de control sobre la misma: «control volitivo», «control plural», «control racional» y «control de origen o fuente»³⁴⁷, merece ser destacado que el objeto de ocupación filosófica por parte de Kant en su obra crítica no es tanto el que se ha denominado como «control plural» cuanto el referido como «control de origen o fuente». Para entender esta prioridad concedida al «control de origen o fuente» deben apuntarse dos factores relevantes. En primer lugar, ha de tenerse en cuenta que el interés kantiano en torno a la problemática de la libertad surge como consecuencia de su ocupación originaria en relación con la cuestión de qué es lo que se debe hacer (*was soll ich thun?*), lo que indica que el objeto primero de su investigación lo constituye la cuestión de la responsabilidad humana, surgiendo la pregunta por la libertad de la voluntad sólo como consecuencia de la búsqueda de las condiciones que hacen posible tal responsabilidad. En segundo lugar, conviene apuntar también que, en el caso de que se produzca, la constatación de que la voluntad ejerza un «control de origen o fuente» sobre la acción supone la posibilidad de que haya un «control plural» sobre ella. Esto es así porque, por un lado, para que pueda haber una espontaneidad de origen en la acción, ha de poder darse una cierta «holgura» dentro del curso regular de la naturaleza, es decir, deben abrirse posibilidades alternativas de acción, y, por otro, la llegada a la consciencia del «control de origen o fuente» presupone la conciencia prerreflexiva de un «control plural» sobre la misma, pues sólo cuando se constate en algún caso concreto que se ha intervenido activamente en el curso

³⁴⁷ Moya, C., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, ob. cit., apartado «Breve introducción al concepto de libertad», p. 33.

de los acontecimientos, es decir, que se ha ejercido un «control plural» sobre los ellos, es cuando podrá llegarse a ser consciente de la posesión de un «control de origen o fuente» sobre los mismos.

Un modo de solventar esta aparente contradicción relativa a las relaciones mantenidas entre la libertad trascendental y la libertad práctica en la Dialéctica trascendental y en el Canon de la *KrV* consiste en decir que efectivamente se da una incompatibilidad entre los modos de relación establecidos entre ambos tipos de libertad en estas dos secciones de la primera *Crítica* y que ello lleva a que, mientras que en la Dialéctica trascendental Kant maneja una concepción ya crítica en torno a la libertad práctica, en el Canon ésta es todavía precrítica. Allison sostiene que esta manera de concebir las relaciones y los conceptos de libertad implicados por ellas se encuentra dentro de un modelo interpretativo más amplio, que él denomina «*Patchwork theory*», según el cual la *KrV* se compuso uniendo fragmentos de impronta crítica (los más recientes) con otros de cuño todavía no plenamente crítico (los más antiguos)³⁴⁸. Este modelo interpretativo acerca de la *KrV* en su conjunto permitiría disolver los problemas interpretativos contenidos en esta obra recurriendo al fácil recurso de alegar que se producen por una mezcla no declarada de lo que todavía no se corresponde plenamente con el pensamiento crítico de nuestro autor con lo que se ha producido como resultado de su llegada definitiva a una posición crítica. Ahora bien, aparte de que no se entiende que un asunto tan importante como es el del modelo de libertad (por cuanto incide directamente en el modelo de moralidad) pueda habersele pasado por alto a Kant (hasta el punto de presentar en una misma obra dos modelos para la primera: la libertad, de lo que necesariamente se seguirían dos modelos para la segunda: la moralidad), ha de ser

³⁴⁸ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «Practical and transcendental freedom», p. 56.

La propuesta explicativa de Torralba vendría a ser un buen ejemplo de esta línea interpretativa, pues sostiene que el «rompecabezas» del Canon de la *KrV* en relación con la temática de la libertad se debe a que Kant maneja dos sentidos de lo práctico en este apartado de su primera *Crítica*, que sólo una atenta lectura permite identificar. Uno de ellos provendría de la concepción de la libertad como libertad práctico-transcendental, que es la que se maneja en la Dialéctica de la *KrV* y posteriormente en la *KpV*. El otro correspondería a una libertad práctico-empírica, asimilable a la libertad psicológica a la que Kant se refiere en otros lugares de sus obras (Torralba, J. M., *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, ob. cit., apartado «La especificidad de lo práctico en la filosofía kantiana», p. 74). El error se debería a que en el pasaje *KrV* A801-802/B829-830, referido por Torralba como el «Pasaje de lo práctico como no transcendental», este último sentido (el no transcendental de la libertad) se presenta también como práctico, arrebatando al proveniente del concepto práctico-transcendental de libertad el carácter de constituir el genuino sentido de lo práctico. Por ello, concluye Torralba que dicho pasaje no es coherente con el conjunto de la *KrV*, por lo que cabe valorarlo como «un resto de la evolución de Kant en su concepción de la libertad y, particularmente, de la relación entre libertad y moralidad» (Torralba, J. M., *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant* ob. cit., apartado «La especificidad de lo práctico en la filosofía kantiana», p. 84).

precisamente una postura de orden «metacientífico» (como es la de la fidelidad a la radicalidad de la intención investigadora que impone como compromiso la búsqueda de la exhaustividad en las explicaciones en vez del abandono al cómodo recurso de dar por finalizado el proceder investigador cuando se atisbe la posibilidad de que éste pueda darse justificadamente como concluido) la que intente encontrar un camino que compatibilice las relaciones establecidas entre la libertad trascendental y la libertad práctica en la Dialéctica trascendental y en el Canon. Éste es precisamente el camino que intenta Allison y que es criticado por muchos intérpretes de la filosofía kantiana.

El modelo interpretativo de Allison sostiene que se mantienen similares tipos de relaciones entre la libertad trascendental y la libertad práctica en la Dialéctica trascendental y en el Canon³⁴⁹. Este tipo de relaciones son las que corresponden a una concepción de la moralidad todavía no plenamente desarrollada, tal y como es la de la *KrV* tomada en su conjunto, que da entrada a las ideas de Dios y de la vida futura dentro de las motivaciones (resortes: *Triebfedern*, los denomina Kant) del obrar moral³⁵⁰. Frente a esta concepción todavía inmadura de la moralidad se encontraría la plenamente madura de la *KpV*, donde la motivación única del comportamiento moral es el respeto (*Achtung*) a la ley moral.

Conforme con este modelo interpretativo, aunque el respeto a la ley moral no sea tomado en la *KrV* ni como la motivación única para el comportamiento moral ni tan siquiera como una motivación suya, no se caería en contradicción con el sentido de la solución dada a las Antinomias. El motivo de tal ausencia de contradicción se encontraría en que no resulta incoherente desde el punto de vista teórico pensar que junto a la causalidad natural (la única en el orden del fenómeno) pueda darse una causalidad de otro tipo, como es la causalidad por libertad, aunque esta última sólo pueda serlo en el orden de la cosa en sí (realidad en sí) (compatibilismo de tipo 2 (en absoluto) de la libertad: posibilidad b.2, dentro del incompatibilismo de la libertad: posibilidad b), de manera que siga siendo posible que a lo mejor siempre haya una

³⁴⁹ Allison, H. E., *El idealismo trascendental de Kant*, ob. cit., apartado «Entre la cosmología y la autonomía. La teoría kantiana de la libertad en la *Crítica de la razón pura*», pp. 491-496.

Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «Practical and transcendental freedom», pp. 54-70.

³⁵⁰ «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 [*Triebfedern*] del propósito y de la práctica, ya que no colman enteramente el fin natural a todos y cada uno de los seres racionales, fin que la misma razón pura ha determinado *a priori* y necesariamente». Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», p. 635, A812-813/B840-841.

motivación de carácter natural dirigiendo el modo de comportarse, sin que por ello quede refutado el carácter moral de tal comportamiento, pues esa motivación natural resultaría compatible con una motivación específicamente moral en el orden de la cosa en sí (realidad en sí). Pero, si aún no ha sido descartado que pueda haber casos en los que los condicionamientos naturales den lugar a una práctica de índole moral, tampoco resulta posible sostener con fundamento suficiente la realidad de la moralidad como modo de ser diferente del modo de ser según la naturaleza, propiciando de esta manera que en este momento (el de la primera *Crítica*) todavía no sea posible afirmar la realidad de la moralidad, sino tan sólo su posibilidad. La razón última de esta incapacidad se encontraría en que en la *KrV* todavía no se dispondría de suficiente confianza en la capacidad ejecutiva (fuerza) de la voluntad humana para determinarse con absoluta independencia respecto de lo sensible. Esta confianza plena en la fuerza de la voluntad sólo se tendrá en la *KpV* y a partir de esta obra, siendo por ello que sólo será entonces cuando se lleve a cabo en el pensamiento kantiano la identificación entre la libertad trascendental y la libertad práctica.

Para entender cómo se trata tan sólo de una aparente contradicción entre las relaciones establecidas entre la libertad trascendental y la libertad práctica en la *Dialéctica trascendental* y en el *Canon*, debe tenerse en cuenta según Allison que en la *KrV* se considera como comportamiento racional no sólo el específicamente moral (que luego, en la *KpV*, será visto como una realidad y no sólo como una posibilidad, y que por eso pasará a identificarse con el comportamiento racional), sino también aquél que gestiona las distintas inclinaciones naturales buscando su maximización y compatibilización mutua (al modo como lo haría una razón «epicúrea» que diferiría la satisfacción inmediata de los deseos si de esa forma se obtuviese en el futuro un mayor grado de placer, pudiendo ser entendido este mayor grado en un sentido tanto cuantitativo como cualitativo)³⁵¹.

Como puede apreciarse, el modelo de hombre a partir del cual Kant elabora su reflexión en el preciso momento de su obra filosófica correspondiente a la *KrV* no contiene necesariamente un elemento de absoluta espontaneidad, sino que es asimilable

³⁵¹ «La libertad práctica puede demostrarse por experiencia, puesto que la voluntad humana no sólo es determinada por lo que estimula o afecta directamente a 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. Estas reflexiones acerca de lo deseable, esto es, bueno y provechoso, en relación con todo nuestro estado, se basan en la razón». Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», p. 628, A802/B830.

a una máquina que, aunque sea capaz de operar haciendo uso de estrategias que difieran la inmediatez de la respuesta, no por ello deja de encontrarse programada para seguir un determinado camino ya preestablecido ante el posible surgimiento de un estímulo (*input*). Pero procediendo de esta manera todavía no está respondiéndose a la pregunta de si el hombre es realmente libre o no, pues de momento tampoco está planteándose la supuesta libertad del hombre en un sentido radical. En tal sentido, ser absolutamente espontáneo constituye una condición necesaria para ser libre, no pudiéndose en ningún caso decir que se es libre nada más que cuando se esté obrando espontáneamente, siendo de esta manera la actuación espontánea la única vía capaz de conducir al comportamiento realmente libre.

Tal como ensaya Allison, el cargo de inconsecuencia en lo relativo a las posturas mantenidas en la Dialéctica y en el Canon en torno a la libertad podría objetársele a Kant si pudiese mostrarse que él ya contaba en la *KrV* con elementos suficientes que le permitiesen inferir una realidad para la libertad práctica correspondiente a una idea «radical» suya. Si dichos elementos existiesen, entonces podría sostenerse con fundamento que hay contradicción entre las posiciones de la Dialéctica trascendental y del Canon, donde la concepción de la libertad práctica de la primera sería crítica, mientras que la del segundo sería precrítica. Pero, en el caso de que no se den tales elementos, puesto que la realidad de la libertad trascendental queda de momento al menos únicamente como una hipótesis, pues la solución de la Tercera Antinomia de la primera *Crítica* únicamente ha puesto en claro su posibilidad, la posición de la Dialéctica trascendental no entraría en contradicción con la del Canon. Ello se debe a que, partiendo exclusivamente de la Dialéctica trascendental, no puede descartarse que no haya absoluta espontaneidad, sino que todo responda en último término a un mecanismo, que es precisamente lo correspondiente al concepto de libertad práctica manejado en el Canon (libertad práctica que puede ser probada por la experiencia y libertad práctica que no precisa ineludiblemente de la libertad trascendental).

En su intento por mostrar la coherencia del planteamiento kantiano en torno a la libertad en la Dialéctica y en el Canon, Allison sostiene que, en la búsqueda en la *KrV* de una afirmación de realidad para la libertad trascendental y no sólo en la defensa de su posibilidad (lógica), la doctrina kantiana referente a la Apercepción trascendental constituye un elemento de esta obra que puede evidenciar que se es realmente libre en un sentido «radical». De acuerdo con ella, resulta posible ser consciente de la

espontaneidad en el obrar sin tener que llegar para ello necesariamente a conocer en qué consiste tal espontaneidad ni cómo es ella posible³⁵². La espontaneidad a la que se refiere la doctrina de la Apercepción trascendental es la que se da en el ámbito de la filosofía teórica por medio del «Yo pienso» («*I think*»), pues, para que esta aseveración pueda acompañar a todas las representaciones de un sujeto, precisa del reconocimiento de que ella supone un acto de espontaneidad por parte suya³⁵³. Un equivalente dentro del ámbito de la filosofía práctica del «Yo pienso» es el «Yo tomo» («*I take*»). Pero, argumenta Allison, el paso de la afirmación de una espontaneidad en lo teórico a la defensa de una en lo práctico, si se hace sin más, no se encuentra suficientemente legitimado³⁵⁴. Al respecto, estimamos que podría aducirse que el desinterés pragmático en lo teórico no se da en lo práctico, por lo que puede resultar «interesado» asignar un carácter de realidad a la idea de libertad, pues haciéndolo así se satisfacen otros intereses. Estos intereses podrían ser, por ejemplo, el del sujeto que pretende satisfacer su propia autoestima, bajo la suposición de que ésta quedaría preservada si se considerase que lo que él hace no responde a la necesidad de satisfacer algún «bajo» deseo o instinto, sino que responde a la posesión de unos atributos más «elevados» que permiten mantener un control sobre (ser libre respecto de) los deseos e instintos procedentes de la «baja» naturaleza humana, o el de creerse no sometido a las «brutales» presiones que según su opinión ejerce la sociedad sobre los otros hombres («espíritu de la sospecha»). Por tanto, tomando como punto de partida exclusivamente el de la espontaneidad constatada en lo epistémico, no puede concluirse de modo necesario la espontaneidad en lo práctico, sino que lo más que puede hacerse es proceder al establecimiento de relaciones de analogía entre un tipo de espontaneidad que se considera real (la epistémica) y otro que hasta este preciso momento de la obra kantiana (el de la primera *Crítica*) sólo puede suponerse (la práctica). Esta

³⁵² Allison, H. E., *El idealismo trascendental de Kant*, ob. cit., apartado «Entre la cosmología y la autonomía. La teoría kantiana de la libertad en la *Crítica de la razón pura*», pp. 486-488.

Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «Empirical and intelligible character», p. 40.

³⁵³ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Deducción trascendental (B)», pp. 153-154, B132-133.

³⁵⁴ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «Empirical and intelligible character», pp. 40-41.

No obstante, esta ilegitimidad de derivar la espontaneidad en lo práctico a partir de la espontaneidad en lo teórico no quita para que la espontaneidad teórica pueda ser vista como una manifestación de la espontaneidad práctica del sujeto. Por este motivo, Duque habla de que es la libertad constitutiva del individuo la que da lugar al establecimiento de la causalidad natural como categoría teórica a partir de la cual se construye la naturaleza y no es el modo como se encuentra constituida la naturaleza el que trae como consecuencia suya que el sujeto de conocimiento tenga a la categoría de causalidad natural como herramienta de investigación de esa misma naturaleza (Duque, F., «Causalidad y teleología en Kant», apartado «Reflexión de la libertad en la naturaleza», en Muguerza, J.-Rodríguez Aramayo, R. (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, ob. cit., p. 301).

imposibilidad constituiría según Allison un elemento suficiente que revelaría como coherentes entre sí las concepciones de la libertad desarrolladas por Kant en la *Dialéctica* y en el *Canon*.

Ahora bien, puesto que en la *KrV* no ha podido probarse la realidad de la libertad práctica, entendida ésta en un sentido radical, sino tan sólo su posibilidad, se plantea entonces la cuestión de si la moralidad en sí misma cae junto a la imposibilidad de tal prueba. La respuesta que da Allison es negativa, pues el concepto de moralidad que se maneja en la primera *Crítica* todavía no es suficientemente radical (sólo lo será en la *KpV* y a partir de ella), bastando en este momento para considerar que el comportamiento es moral con una espontaneidad práctica relativa, consistente en la conciencia de que pueden resistirse las inclinaciones naturales (independencia relativa), sin que se haga necesario para ello demostrar que se pueda ser absolutamente independiente de dichas inclinaciones a la hora de determinar la voluntad, propiedad ésta que de manera hipotética en este momento de la obra crítica kantiana sólo podría atribuirse a Dios. De aquí concluye este intérprete kantiano indicando que la relación entre la libertad trascendental y la libertad práctica en la *KrV* no debe ser vista como una relación que se establezca entre dos concepciones ontológicas de la libertad, sino como una relación de carácter conceptual mantenida entre la idea de libertad práctica y la idea de libertad trascendental, que para la idea de libertad práctica ejerce el papel de idea regulativa³⁵⁵.

De esta manera, ocurre que, tomando, la relación entre ambos tipos de libertad como una de carácter ontológico, como habitualmente se hace, evidentemente se caería en contradicción en la *KrV*. Esta contradicción se debería a que, mientras que en la *Dialéctica* trascendental la libertad es entendida de un modo incompatibilista, de manera que en el ámbito del fenómeno sólo puede haber causalidad natural, pudiendo la libertad únicamente tener cabida dentro del ámbito de la cosa en sí, en el *Canon* se asistiría a una concepción compatibilista de la libertad cuando ésta es aplicada al comportamiento humano, diciendo que ella puede ser probada por la experiencia. Pero si de manera diferente se considera tan sólo que para que pueda haber imputabilidad de las acciones basta con que se reconozca que aunque se ha obrado de una determinada manera (según le movían a obrar sus antecedentes al sujeto) podría haberse hecho de

³⁵⁵ Allison, H. E., *El idealismo trascendental de Kant*, ob. cit., apartado «Entre la cosmología y la autonomía. La teoría kantiana de la libertad en la *Crítica de la razón pura*», pp. 482-483.
Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «Practical and transcendental freedom», p. 57.

otra distinta (en sentido contrario a como ellos lo hacían), entonces sería suficiente con suponer que se puede ser libre transcendentamente (libertad transcendental actuando como mera idea regulativa) encontrándose una prueba «fenoménica» de ello en la conciencia que se tiene de que pueden resistirse los impulsos naturales que exigen su satisfacción inmediata, aunque ello no implique que se sea absolutamente independiente de tales impulsos, como luego se exigirá en la *KpV*, sino tan sólo que pueda diferirse su satisfacción, al modo como lo haría una razón «epicúrea».

Geismann también considera en su artículo «Kant über Freiheit in spekulativer und in praktischer Hinsicht» que no hay contradicción entre los conceptos de libertad que Kant maneja en la Dialéctica transcendental y en el Canon de la *KrV*, pues en ambos casos se trata de conceptos «absolutos» y en ningún caso de conceptos «relativos» o «comparativos» suyos³⁵⁶, por lo que la posición kantiana debe encuadrarse en el conjunto de esta obra dentro del incompatibilismo entre la causalidad natural y la causalidad por libertad³⁵⁷. La causa de las aparentes contradicciones se encontraría en que no se atiende como se debiera a que la cuestión de la realidad de la libertad es abordada en cada una de estas partes de la primera *Crítica* desde una perspectiva (*Hinsicht*) diferente³⁵⁸, por lo que podríamos añadir que también resultan ser distintos sus respectivos criterios de realidad. El criterio de realidad en la Dialéctica transcendental es uno teórico, según el cual debe haber algo en la naturaleza que se corresponda con un concepto para que pueda hablarse de su realidad (lo que a lo largo del presente trabajo hemos denominado como «realidad objetiva teórica»). Este criterio no llega a ser satisfecho por la idea de libertad que aquí se maneja (libertad transcendental), por lo que en esta parte de la obra únicamente puede llegarse a la afirmación de la posibilidad lógica de que la libertad sea una realidad. Por contra, en el Canon el criterio de realidad es uno práctico, derivado de la necesidad de proporcionar respuesta a la pregunta acerca de qué se debe hacer, de acuerdo con en el cual la realidad de algo se atestigua por medio de la efectividad de su idea a la hora de dirigir la acción (la por nosotros denominada «realidad objetiva práctica»). Por este motivo, bastará con suponerse libre en la configuración de la acción para poder afirmar con

³⁵⁶ Geismann, G., «Kant über Freiheit in spekulativer und in praktischer Hinsicht», *Kant-Studien* 98., Walter de Gruyter, 2007, p. 286.

³⁵⁷ Geismann, G., «Kant über Freiheit in spekulativer und in praktischer Hinsicht», *Kant-Studien* 98., ob. cit., pp. 286-287.

³⁵⁸ Geismann, G., «Kant über Freiheit in spekulativer und in praktischer Hinsicht», *Kant-Studien* 98., ob. cit., pp. 290-291.

fundamento la realidad de la libertad (práctica), de lo cual además la experiencia proporciona numerosas muestras³⁵⁹, pues esta suposición es ya suficiente para revelar como necesario el sometimiento a la ley moral y la obligación de su seguimiento, sin precisarse además de una indagación complementaria de índole teórica que decida si se es o no realmente libre (pudiéramos decir, «en absoluto» y no sólo desde una perspectiva limitada de abordar el ser de las cosas como es la práctica)³⁶⁰.

La posición que se mantiene en este trabajo respecto de la supuesta incoherencia kantiana en relación con las relaciones establecidas en la Dialéctica transcendental y en el Canon de la *KrV* entre la libertad transcendental y la libertad práctica parte de la consideración de que efectivamente los objetivos que mueven a Kant a escribir cada una de estas dos secciones de esta primera *Crítica* son distintos. Así, en la Dialéctica transcendental, nuestro autor trata de mostrar que es posible una causalidad alternativa a la causalidad natural para explicar la sucesión de estados, pero tal causalidad no puede operar en el ámbito del fenómeno, pues este ámbito ha quedado definido precisamente (criterio de demarcación) por el carácter exclusivo en su interior de la causalidad natural, por lo que ese otro tipo de causalidad posible deberá buscarse ineludiblemente en otro ámbito alternativo al del fenómeno, como es el de la cosa en sí (realidad en sí), procediendo de ahí el carácter incompatibilista respecto al ámbito del fenómeno de la relación mantenida entre la causalidad natural y la causalidad por libertad (incompatibilismo de la libertad: posibilidad b). De manera distinta, el objetivo que Kant pretende en el Canon no es el que le guía en la redacción de la Dialéctica transcendental, pues en el Canon ya se parte de la consideración como incompatibilista de la relación mantenida entre la causalidad natural y la libertad en el ámbito del fenómeno a la que se ha llegado en la Dialéctica transcendental, sino que lo que trata de mostrarse ahora es que la legítima actividad de la razón (*Vernunft*) se lleva a cabo en el orden práctico³⁶¹, y para poder mostrar esto resultaría en extremo valioso comprobar

³⁵⁹ Geismann, G., «Kant über Freiheit in spekulativer und in praktischer Hinsicht», *Kant-Studien* 98., ob. cit., pp. 284-285.

³⁶⁰ Geismann, G., «Kant über Freiheit in spekulativer und in praktischer Hinsicht», *Kant-Studien* 98., ob. cit., pp. 287-288.

Geismann, G., «Kant über Freiheit in spekulativer und in praktischer Hinsicht», *Kant-Studien* 98., ob. cit., p. 301.

Geismann, G., «Kant über Freiheit in spekulativer und in praktischer Hinsicht», *Kant-Studien* 98., ob. cit., p. 305.

³⁶¹ «Ahora bien, de acuerdo con todas las pruebas hasta ahora presentadas, la *razón* pura es incapaz, en su uso especulativo, de todo conocimiento sintético. No hay, pues, canon de este uso especulativo de la razón (ya que tal uso es enteramente dialéctico). En este sentido, toda lógica transcendental no es más que disciplina. Consiguientemente, de haber un uso correcto de la razón pura, caso en el que tiene que haber

que el modo de proceder libre también tiene un reflejo en el mundo fenoménico, por lo que de alguna manera han de poderse rastrear en este mundo tales posibles efectos suyos. El modo como estos efectos pueden identificarse queda abierto por medio de la distinción hecha en la Dialéctica trascendental («*das [diese Begebenheit] zwar auf jene [Naturursachen] folgt, aber daraus nicht erfolgt*»)³⁶² entre eventos que se siguen (*follow, folgen*) de sus condiciones naturales antecedentes, que son los que pueden haber sido originados de manera libre, y fenómenos que se han originado a partir (*arise, erfolgen*) de esas mismas condiciones, que son aquéllos en los que no ha intervenido activamente la libertad de un sujeto.

Por tanto, en el marco reflexivo de la *KrV* se asiste a una doble problemática respecto de la cuestión de la relación entre el ámbito del fenómeno y el ámbito al que es adscrita la libertad. Por una parte, se tiene que la libertad no pertenece de ningún modo al ámbito del fenómeno, lo que desde el punto de vista de la investigación científica supone que en este ámbito no puede darse indeterminación alguna, sino que todo debe ser conducido a patrones de interpretación deterministas (teorías deterministas «prima facie»); pero, por otra parte, la libertad actúa sobre el ámbito del fenómeno, de manera que debe dejar en este ámbito alguna «marca» o «rastros» que le sea distintiva y que autorice a suponer que en ese caso se ha obrado según el modo de proceder de la libertad. La presencia de esta «marca» en el ámbito del fenómeno no permitirá concluir taxativamente que el comportamiento se haya producido según el modo de ser de la libertad, es decir, no se tratará de una condición suficiente que permita afirmar la realidad de la libertad, pero sí habrá de constatar su existencia si quiere suponerse la libertad en el comportamiento. Por tanto, la existencia de la misma constituirá una condición necesaria para poder sostener con fundamento que el comportamiento ha sido libre. En el marco de la acción individual, esta «marca» será la de la conciencia de haber obrado libremente (libertad psicológica), lo que en el planteamiento de Moya puede equipararse a la existencia de un «control volitivo» sobre la acción³⁶³.

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*, uso que vamos a examinar ahora». Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», p. 625, A796-797/B824-825.

³⁶² Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 412, A450/B478.

³⁶³ Moya, C., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, ob. cit., apartado «Breve introducción al concepto de libertad», p. 33.

5.- La libertad práctica como ley

La cuestión objeto de estudio en el presente trabajo es la de si a la idea de libertad le corresponde algún tipo de realidad, y la de, en caso de que así sea, en qué consiste ésta. Para llevar a cabo esta investigación, debe tenerse en cuenta que bajo el término «libertad» puede hacerse referencia tanto a un concepto «relativo» suyo como a uno «absoluto».

El concepto relativo de libertad se corresponde con aquel tipo de libertad en el que se considera que lo que se ha hecho «libremente» quizá contemplado desde alguna perspectiva de orden superior no sea nada más que naturaleza. Éste es el concepto de libertad que se maneja en el Canon de la *KrV* en la medida en que se afirma que se puede ser libre prácticamente sin tener por ello que serlo transcendentamente. Un concepto similar de libertad es aquél que establecía que el movimiento de algo se consideraba como libre cuando su causa no se encontraba en el exterior de lo que se movía, sino que era interna a ello mismo. Tal es el caso, por ejemplo, de la concepción que de la libertad tiene Spinoza, quien en las definiciones con que da comienzo al tratado sobre Dios de su *Ética demostrada según el orden geométrico* indica que «se llama *libre* a aquella cosa que existe en virtud de la sola necesidad de su naturaleza y es determinada por sí sola a obrar; y *necesaria*, o mejor *compelida*, a la que es determinada por otra a existir y operar, de cierta y determinada manera»³⁶⁴. Ha sido precisamente la constatación de que en el mundo de los fenómenos se dan movimientos cuya causa no es externa a lo que se mueve lo que ha dado entrada a la consideración de un tipo de causalidad distinto a la causalidad natural. Pero si cuando de la libertad humana se habla nos referimos única y exclusivamente a este concepto de libertad relativa, entonces bajo el concepto de libertad humana se escondería exclusivamente la ignorancia acerca de los mecanismos que efectivamente rigen el comportamiento humano. Esta ignorancia puede ser una ignorancia «culpable», en el caso de que sea consecuencia de no haber completado por pereza la investigación de dichos mecanismos, o bien consistir en una «no culpable», si es fruto de una incapacidad debida a las propias limitaciones cognitivas del hombre para llegar a completar dicha investigación, pues «*irreprehensibile* (inculpabilis) es en general la ignorancia en cosas cuyo conocimiento

³⁶⁴ Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, ob. cit., parte primera: «De Dios» definición VII, p. 47.

está *por encima* de nuestro horizonte; y puede ser lícita (aunque sólo en sentido relativo) con respecto al uso especulativo de nuestras facultades cognoscitivas en la medida en que aquí los objetos, aun cuando no están *por encima* de nuestro horizonte, sí se hallan, empero, *fuera* de él. Es *vergonzosa*, sin embargo, en cosas que es muy necesario y también sencillo saber»³⁶⁵. No obstante, en ambos casos se trataría de ignorancia, no pudiéndose por tanto asignar ni a la idea de libertad un valor de verdad, ni a la libertad un estatuto de realidad objetiva, sino meramente el de tratarse de una realidad subjetiva (creencia psicológica).

Pero bajo el término «libertad» puede hacerse referencia también a un concepto absoluto suyo. Éste es precisamente el concepto de libertad que se maneja al sostener que la libertad transcendental va unida a la libertad práctica como su condición necesaria.

5.1 Conceptos negativo y positivo de libertad

Una primera manera de concebir la libertad bajo su concepto absoluto es considerándola como libertad «respecto a» o libertad «de», correspondiendo a las inclinaciones y deseos que impone la naturaleza sensible del hombre este «respecto a» o «de» lo que se es libre. En este caso, el concepto de libertad que se tiene es uno negativo, de acuerdo con el cual ser libre es ser independiente³⁶⁶. Kant recoge este

³⁶⁵ Kant, I., *Lógica*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 107, AA IX 44-45.

También en la Reflexión 2009 (AA XVI 193) (Kant, I., *Lógica*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 107 en nota a pie de página núm. 32).

³⁶⁶ «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 el *sentido negativo*; esta *propia legislación* de la razón pura y, como tal, práctica, es la libertad en el *sentido positivo*». Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 52, AA V 83.

«La libertad del arbitrio es la independencia de su determinación por impulsos sensibles; éste es el concepto negativo de la misma. El positivo es: la facultad de la razón pura de ser por sí misma práctica». Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la metafísica de las costumbres», p. 17, AA VI 213-214.

«[...] La libertad es la independencia respecto de los resortes, por lo tanto, también respecto de los sentidos. De ahí que no pueda ser nunca un sentimiento aquello que determine necesariamente el arbitrio mediante la razón, en tanto que ella lo hace mediante la universalidad de la regla. Aquello que vale universalmente, vale también en lo particular que está contenido en ello. Y absolutamente práctico: sólo aquello que en la universalidad (en el todo) es agradable, puede agradar en lo particular que está contenido en ello. Antes que el arbitrio es sólo la validez universal lo que restringe la libertad en vistas a todas las acciones. Las ganas de ello se fundan en la coincidencia de todas las acciones del arbitrio entre sí a través de la concordancia con aquello de él que es la validez universal». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6796», p. 91, AA XIX 164.

concepto de libertad bajo el concepto de libertad práctica, al caracterizar a ésta como «la independencia de la voluntad respecto de la *imposición* de los impulsos de la sensibilidad» (*die Unabhängigkeit der Willkür von den Nötigung durch Antriebe der Sinnlichkeit*)³⁶⁷. La libertad sería así «la propiedad de esta causalidad por la cual puede ser eficiente independientemente de causas ajenas que la determinen»³⁶⁸.

El concepto negativo de libertad es también al que se hace referencia en el cristianismo cuando se establece que ser libre es estar libre del pecado³⁶⁹, pues por pecado se entiende precisamente lo que ata al hombre a su naturaleza sensible y a las

«La libertad es 1. una independencia de causas externas. 2. de las inclinaciones: por lo tanto, la facultad del arbitrio racional, representaciones condicionadas o incondicionadas de la razón.

Lo que es posible mediante la libertad es prácticamente posible, o sea, moralmente posible (o patológicamente. El primero es pragmáticamente o moralmente). Las acciones a partir de las inclinaciones, en la medida en que haya sido posible actuar mediante la libertad, son también libres». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6931», p. 127, AA XIX 209.

³⁶⁷ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 464, A534/B562.

También en Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la metafísica de las costumbres», p. 17, AA VI 213-214.

³⁶⁸ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica», p. 129, AA IV 446.

³⁶⁹ «Jesús decía a los judíos que habían creído en Él: Si permanecéis en mi palabra, seréis en verdad discípulos míos y conoceréis la verdad, y la verdad os librerá. Respondieronle ellos: Somos linaje de Abraham, y de nadie hemos sido jamás siervos; ¿cómo dices tú: Seréis libres? Jesús les contestó: En verdad os digo que todo el que comete pecado es siervo del pecado. El siervo no permanece en la casa para siempre. Si, pues, el Hijo os librerá, seréis verdaderamente libres». «Evangelio de San Juan», 8:31-36, en *Sagrada Biblia*, versión de Nacar y Colunga, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958, p. 1165.

«Os hablo a la llana en atención a la flaqueza de vuestra carne. Pues bien, como pusisteis vuestros miembros al servicio de la impureza y de la iniquidad para la iniquidad, así ahora entregad vuestros miembros al servicio de la justicia para la santidad. Pues cuando erais esclavos del pecado, estabais libres respecto de la justicia. ¿Y qué frutos obtuvisteis entonces? Aquellos de que ahora os avergonzáis, porque su fin es la muerte. Pero ahora, libres del pecado y siervos de Dios, tenéis por fruto la santificación y por fin la vida eterna. Pues la soldada del pecado es la muerte; pero el don de Dios es la vida eterna en nuestro Señor Jesucristo». «Epístolas de San Pablo. A los Romanos», 6:19-23, en *Sagrada Biblia*, ob. cit., p. 1228.

«Tengo por cierto que los padecimientos del tiempo presente no son nada en comparación con la gloria que ha de manifestarse en nosotros; porque el continuo anhelar de las criaturas ansía la manifestación de los hijos de Dios, pues las criaturas están sujetas a la vanidad, no de grado, sino por razón de quien las sujeta, con la esperanza de que también ellas serán libertadas de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de la gloria de los hijos de Dios. Pues sabemos que la creación entera hasta ahora gime y siente dolores de parto, y no sólo ella, sino también nosotros, que tenemos las primicias del Espíritu, gemimos dentro de nosotros mismos suspirando por la adopción, por la redención de nuestro cuerpo. Porque en esperanza estamos salvos; que la esperanza que se ve, ya no es esperanza. Porque lo que uno ve, ¿cómo esperararlo?; pero si esperamos lo que no vemos, en paciencia esperamos». «Epístolas de San Pablo. A los Romanos», 8:18-25, en *Sagrada Biblia*, ob. cit., p. 1230.

En sus consideraciones acerca de la libertad, San Agustín distinguió entre la libertad propia del «libre albedrío» y la libertad por oposición a la servidumbre, que podía ser tanto la del pecado o como la de la muerte, siendo el hombre «liberado» de ellas por la santidad y por la resurrección, respectivamente. Ahondando en esta multiplicidad de sentidos que admite el término «libertad», los doctores de la Edad Media añadieron a *libertas a necessitate*, que es la libertad psicológica propia del libre albedrío, otras dos libertades propiamente religiosas o sobrenaturales: la que «libera» del pecado, o *libertas a peccato*, y la que «libra» del sufrimiento y de la muerte, o *libertas a miseria*. (Gilson, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Ediciones Rialp, Madrid, 2009, capítulo XV: «Libre albedrío y libertad cristiana», pp. 288-289).

necesidades que ella impone, impidiéndole la relación espiritual con ese hipotético Ser que sería todo Espíritu (Dios).

Pero, dado que unida a la noción de libertad se encuentra la de la acción en la que dicha libertad se manifiesta, junto al concepto negativo de libertad puede pensarse también uno positivo. Dicho concepto positivo surge porque no pudo hablarse de libertad de la voluntad nada más que entendiéndola como libertad «para» algo³⁷⁰. Ese algo al que se dirige el ejercicio de la libertad son los fines dados por la razón a la voluntad y no los que la sensibilidad pretende imponerle en forma de inclinaciones y deseos naturales que han de satisfacerse de modo y manera más o menos mediata o inmediata. El concepto positivo de libertad queda recogido en la filosofía kantiana bajo el concepto de libertad transcendental, pues la libertad transcendental es «la capacidad de iniciar *por sí mismo* un estado» (*das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen*)³⁷¹. Conforme con este concepto, la libertad es concebida como espontaneidad práctica³⁷².

Arana apunta también a este desdoblamiento en el concepto de libertad, aunque sin concretar en los términos kantianos la manera como se produce. Según su parecer, la primera condición para ejercer la libertad es «poder» hacer una cosa u otra, para lo cual es condición necesaria que la voluntad no se encuentre con obstáculos extrínsecos que impidan su acción. La segunda es que la libertad adquiera una consistencia propia, por

³⁷⁰ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 52, AA V 33.

También en la Reflexión 6850 («El primer deber es la única condición bajo la cual la libertad llega a ser una facultad acorde con reglas estables, que determinan *a priori*. Este estar de acuerdo con reglas es, sin embargo, una necesidad indispensable de la razón en vistas a una facultad que determina *a priori* dinámicamente.

La voluntad que no está restringida a un objeto, por lo tanto, la voluntad pura, primero que nada, no tiene que contraponerse a sí misma y la libera; en tanto que condición dinámica del mundo intelectual, tiene que estar unificada con su *commercium*.

La independencia de la libertad respecto de la sensibilidad presupone una dependencia de la misma respecto de la condición universal de estar de acuerdo consigo misma». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6850», p. 104, AA XIX 178) y en la Reflexión 7220 («Uno se imagina la libertad, esto es, un arbitrio que es independiente de los instintos o, en general, de la guía de la naturaleza. De este modo, ella es en sí misma una carencia de toda regla y es el origen de todos los males y de todo desorden, allí donde ella misma no es una regla. La libertad tiene que estar, por lo tanto, bajo las condiciones de la regulación universal y ser una libertad razonable, de lo contrario, es ciega o salvaje.

Aquello que es *principium* de la regla en el uso de la libertad, es moral.

El *principium* de las reglas de la sensación, ya sea de los sentidos o de la apercepción, o más aún, el agrado por la regulación de la sensación de los objetos o de la apercepción, es el gusto. La regla puede afectar la unidad entre las representaciones o la de ellas simplemente con el sujeto; en el último caso es el sentimiento». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7220», pp. 189-190, AA XIX 289).

³⁷¹ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 463, A533/B561.

Otra definición de la libertad transcendental en Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 408-409, A446/B474.

³⁷² Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 464, A534/B562.

lo que debe haber una libertad del «querer», por medio de la cual la voluntad pueda determinar desde sí misma lo que desde fuera haya quedado sin fijar. No es posible pensar el ejercicio de la libertad sin que se cumpla la primera condición, pero, propiamente hablando, tal ejercicio consiste en el cumplimiento de la segunda³⁷³. No obstante, en la historia ha habido muchos pensadores que sólo han reconocido en el hombre la realidad asociada al concepto negativo de libertad. Así, por ejemplo, Hobbes, para quien la libertad (refiriéndose a ella ante todo en su versión política) consiste en que no haya impedimentos para llevar a efecto lo que la voluntad quiere³⁷⁴. O Schlick, quien prefiere hablar únicamente en términos de «libertad de acción», al sostener que la «voluntad libre» es la habilidad «no estorbada» de un agente para hacer lo que ella quiere³⁷⁵.

La cuestión acerca de la realidad que pudiera estar asociada a la idea de libertad ha sido considerada en los capítulos previos desde diversas perspectivas. En primer lugar, se ha sometido a examen la libertad desde una consideración cosmológica. La resolución de las Antinomias de la *KrV* ha puesto en claro que junto a la causalidad natural, que es la única a la que es lícito recurrir para explicar teórica u objetivamente lo que ocurre en el ámbito del fenómeno (criterio de demarcación), es posible pensar otro

³⁷³ Arana, J., *Los filósofos y la libertad*, ob. cit., apartado «Atacar la libertad: Schopenhauer», p. 133.

³⁷⁴ «Se entiende por LIBERTAD, según el más propio significado de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que, a menudo, pueden quitarle a un hombre parte de su poder para hacer lo que quisiera, pero que no le impiden usar el poder que le quede, según los dictados de su juicio y de su razón». Hobbes, Th., *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, primera parte: «Del hombre» capítulo 14: «De las leyes naturales primera y segunda, y de los contratos», p. 119.

También en Hobbes, Th., *Leviatán*, ob. cit., primera parte: «Del hombre» capítulo 21: «De la libertad de los súbditos», pp. 187-188.

De acuerdo con esta concepción de la libertad, se entiende que Hobbes suscriba que la libertad humana y la necesidad natural sean compatibles («La libertad y la necesidad son compatibles. Así ocurre con el agua, la cual no sólo tiene libertad, sino también la necesidad de descender por el canal; y así sucede también con las acciones que los hombres hacen voluntariamente, las cuales, como proceden de su voluntad, proceden de la libertad; pero como todo acto de la voluntad de un hombre y todo deseo e inclinación proceden de alguna causa, y ésta de otra causa, en una continua cadena cuyo primer eslabón está en las manos de Dios, el cual es la primera de todas las causas, proceden en definitiva de la necesidad». Hobbes, Th., *Leviatán*, ob. cit., primera parte: «Del hombre» capítulo 21: «De la libertad de los súbditos», p. 188, citado en Moya, C., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, ob. cit., apartado «Desafíos conceptuales para el libre albedrío: determinismo», p. 73, según edición de *Leviatán* manejada en el presente trabajo). Ahora bien, se plantea entonces qué diferencia habría entre la libertad humana y la que, siguiendo el planteamiento hobbesiano, también podría atribuirse al agua que desciende «libremente» por un canal, por lo que este modelo hobbesiano de libertad se manifiesta como claramente insuficiente para dar cuenta de lo específico de la pretendida libertad humana. Por otra parte, debe destacarse asimismo que esta concepción acerca de la libertad no plantea como necesarios para la defensa de su realidad ni el «control plural» ni el «control de origen o fuente» de los que habla Moya.

³⁷⁵ Schlick, M., «When is a Man Responsible?», en Berofsky (ed.), *Problems of Ethics*, 1966, pp. 54-62, cita recogida en p. 10 del artículo dedicado al compatibilismo en la Enciclopedia Stanford de Filosofía: <http://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/> [Consultado el 11/3/2019].

tipo de causalidad como es la causalidad por libertad para dar cuenta de lo que sucede, aunque sólo resulte factible hacer referencia a este nuevo concepto de causalidad en la consideración de lo que ocurre desde el ámbito de la cosa en sí (realidad en sí). El concepto de libertad resultante de la apreciación de la libertad desde lo cosmológico se denomina «libertad trascendental» (*transscendentale Freiheit*). En segundo lugar, se ha tomado la libertad desde la perspectiva del comportamiento humano. Extendiendo las conclusiones de las Antinomias de la primera *Crítica* al caso del comportamiento humano, se deja pensar un tipo alternativo de explicación de dicho comportamiento, válido exclusivamente en un ámbito alternativo al del fenómeno como es el de la cosa en sí (realidad en sí), consistente en su justificación como resultado de una causalidad por libertad. Pero, al igual que ocurría en la consideración cosmológica, la libertad tomada en la vertiente del comportamiento humano, que recibe el nombre de «libertad práctica» (*praktische Freiheit*), de momento al menos sólo puede ser tomada como una hipótesis alternativa a la explicación por causalidad natural desde la que abordar lo que ocurre. Esto significa que todavía no resulta posible asignar un valor de realidad objetiva a la idea de libertad, sino únicamente uno de realidad subjetiva consistente en otorgarle el estatuto de constituir una realidad «psicológica». Esto es así porque podemos efectivamente tener la idea de que somos libres, pero pudiera ocurrir que esta idea que tenemos acerca de nosotros mismos y de nuestro modo de comportarnos no fuese nada más que una ilusión («espíritu de la sospecha»). En definitiva, lo que todavía permanece sin determinar es si la realidad correspondiente a la idea de libertad es la propia de un concepto relativo suyo o es la que puede atribuirse a uno absoluto.

A la hora de abordar la cuestión del estatuto de realidad que pueda corresponder a la idea de libertad, debe tenerse en cuenta que la «realidad» que sea posible atribuirle depende necesariamente del concepto de libertad que se esté manejando, pues no será lo mismo afirmar que se es «libre» cuando el concepto de libertad implicado sea uno relativo, que llevar a cabo tal atribución cuando se esté tratando con uno absoluto. Esta distinción entre conceptos relativo y absoluto repercute directamente en la configuración de lo que en cada caso haya de asociarse tanto al concepto negativo como al positivo. Así, si la libertad de la que se tratase fuese una mera libertad relativa, al hablar de la independencia respecto de lo sensible en la caracterización de su concepto negativo, sólo podría hacerse referencia a una independencia «relativa». Esta independencia relativa supondría que tan sólo se reconocería al sujeto su capacidad para

diferir la satisfacción de cada uno de los requerimientos procedentes de la sensibilidad que le fuesen planteados o su capacidad para ordenar los diferentes requerimientos sensibles que le afectasen de manera concurrente en un momento determinado, manteniéndose sin embargo en último término la dependencia de ese sujeto respecto de su sensibilidad. Por el contrario, si la independencia de la que se tratase fuese una «absoluta», lo que estaría defendiéndose es que el sujeto puede en todo momento situarse por encima de todos los requerimientos procedentes de su sensibilidad, es decir, que es capaz de ser «absolutamente independiente» de ella. Esta distinción entre el contenido semántico asociado al concepto negativo de libertad en uno y otro caso da lugar también a una necesaria diferenciación a la hora de abordar su concepto positivo. De esta manera, sólo cuando se haya atribuido a un sujeto una independencia absoluta es cuando podrá asociarse al concepto positivo de libertad una plena autonomía, mientras que, si la independencia reconocida fuese tan sólo una relativa, el mismo carácter habría de tener la autonomía de la que se tratase al considerar su concepto positivo.

5.2 Libertad como norma

Ejercer la libertad según su concepto positivo consiste en orientar la voluntad hacia un curso de acción u otro, de donde surge necesariamente la cuestión de cómo es orientada la voluntad en ese ejercicio suyo de la libertad. Abordar esta cuestión desde la vertiente de la normatividad implicará tener que decidir si el ejercicio de la libertad por parte de una voluntad se hará con exclusión de toda norma o, por el contrario, siguiendo alguna.

La primera posibilidad plantea el ejercicio de la libertad como práctica no regida por norma alguna. Históricamente esta posibilidad se corresponde con la concepción que de la libertad tuvieron algunos románticos, para quienes con su ejercicio se trataba ante todo de «liberarse» (desatarse) de las convenciones morales y religiosas impuestas socialmente, para así poder «liberar» (actualizar) las potencialidades humanas. Un ejemplo de esta manera de concebir la libertad, tal y como recoge Rivera de Rosales en *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra*

*kantiana*³⁷⁶, se tiene en la caracterización que Espronceda hace de su pirata en la «Canción del pirata»³⁷⁷ y en la que Bizet lleva a cabo del amor en su ópera «Carmen»³⁷⁸.

El «espíritu libre» (*Freigeist*) del que habla Nietzsche en varias de sus obras constituye un ejemplo paradigmático de esta manera de concebir la libertad, por cuanto lo que a él le define no es tanto una nueva normatividad en el obrar, sino su ruptura con el modo de valorar judeocristiano propio del «rebaño», metamorfoseado en la sociedad contemporánea tomando la forma de «ideas modernas»³⁷⁹. Este nuevo modo de obrar se concreta en la figura del Superhombre (*Übermensch*), quien supone la superación de la especie «hombre», pero no porque por medio de la realización de esta figura metafórica se actualicen las potencialidades humanas, sino por el incremento de esas mismas potencialidades llevado a efecto una vez eliminado el «funesto» modo de valorar «moral» seguido por la especie humana hasta el presente³⁸⁰.

Ahora bien, concebir de esta manera la libertad acarrea en términos kantianos la presencia de una contradicción en su interior. Esto es así porque, si no se admite que haya de haber alguna norma que rijan la voluntad, estaría dejándose según Kant el camino abierto para que sean las inclinaciones y deseos, que surgen de la constitución del hombre como ser dotado de sensibilidad, los que, ante la ausencia de otro condicionamiento, tomen la dirección de su voluntad³⁸¹. En tal situación se llegaría a lo

³⁷⁶ Rivera de Rosales, J., *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*, Ediciones Xorki, Madrid, 2011, parte II: «La realidad en sí desde el ámbito práctico» capítulo noveno: «La realidad de la libertad», p. 265 en nota a pie de página.

³⁷⁷ «*Que es mi barco mi tesoro, / que es mi Dios la libertad, / mi ley, la fuerza y el viento, / mi única patria la mar. / [...] / que yo aquí tengo por mío / cuanto abarca el mar bravío, / a quien nadie impuso leyes. / [...] / que yo soy el rey del mar, / y mi furia es de temer. / [...] / Y si caigo, / ¿qué es la vida? / Por perdida / ya la dí, / cuando el yugo / del esclavo, / como un bravo, / sacudí*». Espronceda, J. de, «Canción del pirata», en *Obras completas de José de Espronceda*, Editorial Cátedra, Madrid, 2006, pp. 189-190.

³⁷⁸ «El amor es un pájaro rebelde / que nadie puede domar [...] El amor es un niño gitano / que nunca conoció ley alguna». Cita recogida en Rivera de Rosales, J., *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*, ob. cit., parte II: «La realidad en sí desde el ámbito práctico» capítulo noveno: «La realidad de la libertad», p. 265 en nota a pie de página.

³⁷⁹ Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, ob. cit., apartado «Caracteres de alta y baja cultura» aforismo 225, p. 172.

Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, ob. cit., apartado «El espíritu libre» aforismo 44, pp. 68-70.

³⁸⁰ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, ob. cit., apartado «“Culpa”, “mala conciencia” y similares» pars. 24-25, pp. 122-124.

³⁸¹ «El ser libre es una preeminencia de la *species*, pero es también una independencia peligrosa de una criatura. Puesto que en este caso está sin guía o predeterminación. De acuerdo con el sujeto, sin regla alguna y completamente abandonado al acaso». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6650», p. 60, AA XIX 124.

«La libertad es una ausencia de ley subjetiva. No se sabe de acuerdo con cuáles reglas deben juzgarse las propias acciones o las de otros hombres. Ocurrencias, gustos extraños, caprichos malvados o vacíos pueden producir efectos para los cuales el hombre no estaba preparado. Por lo tanto, ellos se confunden.

que Rivera de Rosales califica como una «dialéctica del deseo», la cual terminaría por destruir al propio sujeto que la experimentase³⁸².

Por tanto, cuando no se dispone de norma alguna que dirija la voluntad, lo que se tiene no es en ningún caso una libertad «absoluta», sino tan sólo la libertad «relativa» de la que antes se ha hablado. En este caso, aunque el motor que mueve al individuo se encontrase en su interior, su modo de actuar seguiría siendo uno mecánico o cuasi-mecánico de hacerlo, que buscaría exclusivamente la satisfacción de las inclinaciones y deseos de orden natural que ese individuo tuviese. Puesto que la racionalidad actuaría exclusivamente en la provisión de los medios más adecuados para conseguir unos fines exteriores a la propia razón, como son los fines fijados por la naturaleza sensible del ser humano (racionalidad instrumental), la voluntad se encontraría determinada de manera heterónoma y estrictamente hablando no podría sostenerse que a la idea de libertad le corresponda una realidad de carácter objetivo. Por este motivo, como Moya indica, para que pueda hablarse de que la voluntad es libre, ha de darse también un «control racional» sobre la acción, no bastando sólo con los controles volitivo, plural y de origen o fuente, a los que nos hemos referido anteriormente como condiciones necesarias para la atribución de libertad a una acción³⁸³.

No obstante, esta concepción de la libertad que la equipara con la ausencia de toda norma no resulta completamente falsa. Lo que ocurre con ella es que es incompleta, pues al concebir la libertad exclusivamente como independencia «respecto a» o «de» algo únicamente da cuenta de lo recogido en su concepto negativo, quedando de esta manera la libertad como un concepto vacío carente de contenido. En esta vacuidad del concepto de libertad es precisamente en lo que Fromm estima que radica el origen de la formidable negación de la libertad que se ha experimentado en la historia

Si la totalidad de la naturaleza no se subordina a reglas objetivas, que no pueden ser otra cosa más que las condiciones universales del acuerdo de la naturaleza, caerá a raíz de ello en el caos. De ahí que sin leyes morales el hombre mismo se hace despreciable entre los animales y, más digno de odio que ellos. A quien no procede de acuerdo con leyes objetivas hay que coaccionarlo de acuerdo con leyes físicas». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6960», p. 132, AA XIX 214.

Duque precisa a partir de un pasaje de la *Antropología en sentido pragmático* (Kant, I., *Antropología*, ob. cit., primera parte: «Didáctica antropológica» libro tercero: «De la facultad apetitiva» pars. 82-84, pp. 207-215, AA VII 268-274) que la originaria libertad sin norma, la pasión de la «inclinación a la libertad», se desdobra en tres pasiones «secundarias»: la pasión de las riquezas, el ansia de fama y el ansia de dominio (Duque, F., «Dar razón de la libertad en Kant y en Hegel», apartado 2: «Hablando con toda libertad», *Tópicos* núm. 12, Universidad Católica de Santa Fé, Santa Fé (Argentina), 2005, p. 27).

³⁸² Rivera de Rosales, J., *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*, ob. cit., parte II: «La realidad en sí desde el ámbito práctico» capítulo séptimo: «El deseo. La realidad pragmática», pp. 208-209.

³⁸³ Moya, C., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, ob. cit., apartado «Breve introducción al concepto de libertad», p. 33.

reciente en varios lugares de nuestro mundo y que habría de ser evitada en lo sucesivo mediante el procedimiento de dotar a su idea de un contenido positivo (apartado 1.1: «Cuestionamiento de la idea de libertad dentro de la Modernidad»).

Nietzsche también indica que el abandono sin límite a los deseos y pasiones (en su terminología, los «instintos») puede dar lugar a un proceso «autodestructivo» del individuo y de la sociedad allá donde se dé esta situación de manera generalizada. Pero en su caso el problema no consiste en la carencia de una norma que encontrándose por encima de los deseos e inclinaciones los someta, situación esta que él ejemplifica en el «socratismo» del que habla entre otros lugares en el *Crepúsculo de los ídolos*, donde la utilización de la «razón» contra los instintos conduce al nihilismo, sino más bien en que han de ser los propios deseos e inclinaciones (los «instintos») quienes establezcan una jerarquía entre ellos, de manera que unos subordinen a otros y así se «armonicen»³⁸⁴. Según Sánchez Meca, será sólo en este caso cuando en el marco de la filosofía nietzscheana pueda hablarse de que el hombre es un ser libre³⁸⁵. Pero, aun en tal caso, estimo que no podría hablarse con propiedad de una independencia plena del hombre respecto de todo lo sensible, sino tan sólo de una parcial respecto de ello, pues el individuo no habría conseguido desligarse completamente de todos sus deseos e inclinaciones, sino a lo sumo exclusivamente de los tenidos por inferiores dentro de su propia jerarquía de preferencias, quedando por este motivo todavía subordinado a la satisfacción de los procedentes de su naturaleza sensible que considere prioritarios, por lo que su libertad no sería en realidad una «absoluta» sino tan sólo una «relativa».

La segunda posibilidad es que en el ejercicio de la libertad la voluntad se rija por una norma, lo que en el planteamiento de Moya se traduce en la exigencia de que haya un «control racional» sobre la acción³⁸⁶. Ahora bien, si esta norma procediese exclusivamente del exterior, tal y como ocurre con los mandatos de la religión estatutaria criticada por Kant o con los ideales convencionales de la sociedad y del Estado que tanto fueron atacados por Nietzsche, volvería a caerse en una determinación heterónoma de la voluntad. Aunque ahora se contaría con la ventaja de tener fijados los fines que han de perseguirse con la acción, no quedaría satisfecho ni tan siquiera el

³⁸⁴ Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, ob. cit., apartado «El problema de Sócrates» pars. 9-11, pp. 41-43.

³⁸⁵ Sánchez Meca, D., «Introducción al volumen III», en Nietzsche, F., *Obras completas de Friedrich Nietzsche. Volumen III. Obras de madurez I*, Editorial Tecnos, Madrid, 2014, p. 31.

³⁸⁶ Moya, C., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, ob. cit., apartado «Breve introducción al concepto de libertad», p. 33.

concepto negativo de libertad, puesto que, de una manera u otra, el sujeto que actúa seguiría encadenado a una lógica de actuación que resultaría externa a él mismo. Si anteriormente esta lógica era la del sometimiento a los decretos de la sensibilidad, ahora se trataría de la subordinación a lo que la tradición y la pertenencia a un grupo social imponen como aquello que se «debe» hacer, (englobables kantianamente bajo el concepto genérico de «prejuicio»: *Vorurtheil*), pero tanto en un caso como en el otro no habría verdadera libertad, sino a lo sumo tan sólo una «apariencia» suya. Esta situación da ciertamente pie a que la idea de libertad pueda quedar constituida como una «ficción» ocultadora de los verdaderos motivos del obrar, que resultan «inconfesables». En el origen de esta situación podría encontrarse la intención de índole política de ocultar la «real» situación de dominio que dentro de la sociedad ejercen unos grupos sobre otros, mediante el recurso de hacerles creer a cada uno de los individuos concretos que la componen que son libres de elegir sus creencias e ideales, cuando en realidad éstas les vienen dadas desde fuera y no son nada más que la estructura ideológica que sustenta el orden social y político vigente en ese momento.

Al menos en primera instancia, concebir la libertad como sometimiento a una norma supone una paradoja, pues generalmente se entiende por libertad precisamente la capacidad de poder disponer de uno mismo sin encontrarse sometido a normatividad alguna. La pretensión de defensa de la realidad de la libertad tendrá que afrontar por tanto la tarea de ver si de algún modo es posible solventar esta paradoja asociada a la libertad cuando se la considera dependiente de una norma. Para ello resultará útil atender a los distintos sentidos según los cuales se considera que la voluntad puede regirse por una norma en el ejercicio de su función. Esta diferenciación se lleva a cabo en la filosofía kantiana por medio de una doble distinción. Por un lado, mediante la distinción entre imperativos hipotéticos e imperativos categóricos. Por otro, distinguiendo entre principios prácticos materiales y principios prácticos formales.

Un imperativo (*Imperativ*) es una norma por medio de la cual la razón (*Vernunft*) le dice a la voluntad (*Wille*) qué es lo que ha de hacer³⁸⁷. Kant distingue entre imperativos hipotéticos (*hypothetische Imperative*) e imperativos categóricos (*kategorische Imperative*). La diferencia entre ambos estriba en el modo como la voluntad es requerida a obrar, pues mientras que en los hipotéticos el requerimiento de la razón a la voluntad es uno condicionado, en los categóricos éste es incondicionado.

³⁸⁷ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Análítica de la razón pura práctica», p. 36, AA V 20.

Dentro de los imperativos hipotéticos hay que distinguir a su vez entre las «reglas de la habilidad» (*Regeln der Geschicklichkeit*) y los «consejos de la sagacidad» (*Rathschläge der Klugheit*). Por medio de las reglas de la habilidad se le dice a la voluntad lo que ha de hacer si pretende llevar a efecto un determinado fin, por lo que su mandato se encuentra supeditado (condicionado) a que efectivamente desee realizar tal fin. En los consejos de la sagacidad el fin que se pretende lograr es uno al que todos aspiran sin distinción: la felicidad (*Glückseligkeit*), pero dado que no hay unanimidad acerca de qué es aquello que le procuraría a cada uno su felicidad, ni cuál es la manera como esos «objetos» que colmarían las felicidades individuales pueden hacerse realidad, lo más que puede darse son pautas generales acerca de cómo es más factible que lleguen los particulares a ser felices³⁸⁸, por lo que los consejos de la sagacidad también terminan por decirle a la voluntad tan sólo de manera condicionada qué es lo que ha de hacer. Por el contrario, de existir imperativos categóricos, éstos establecerían de modo incondicionado (*unbedingt*) cuál habría de ser el comportamiento que todos los seres racionales tendrían que seguir para obrar moralmente (libremente)³⁸⁹, lo que podría dar lugar a su vez al establecimiento de unos fines comunes que todos ellos debiesen tratar de hacer realidad por medio de su actuación práctica.

Por otra parte, se tiene que un principio (*Grundsatz*) es una proposición que encierra una determinación de la voluntad³⁹⁰. Kant procede distinguiendo entre principios prácticos materiales y principios prácticos formales. En los primeros se le indica a la voluntad qué objeto (fin) es el que debe perseguir por medio de su acción³⁹¹. En los segundos, por el contrario, no se le proporciona objeto (fin) alguno a la voluntad, sino que tan sólo se le señala de qué manera debe proceder en la búsqueda de los objetos (fines) que se pretenden hacer realidad al obrar.

5.3 Deducción de la ley de la libertad: el imperativo categórico

³⁸⁸ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», pp. 43-44, AA V 26.

Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 56, AA V 36.

³⁸⁹ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 86, AA IV 416-417.

Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», pp. 36-37, AA V 20.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7209», p. 187, AA XIX 285-286.

³⁹⁰ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 35, AA V 19.

³⁹¹ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 37, AA V 21.

En el caso de que se asumiese un concepto relativo de libertad, las normas que regirían el desarrollo de la libertad humana serían normas externas a dicha libertad, derivadas de las necesidades que impone la propia constitución natural del hombre y los deseos que de ella surgen. En esta situación, respecto de la determinación de la voluntad se tendría heteronomía, pues la norma que hipotéticamente determinase la voluntad no tendría su origen en ella misma, sino que procedería de su exterior. La normatividad por la que se guiaría la voluntad constaría entonces exclusivamente de imperativos hipotéticos.

La racionalidad humana actuaría en este caso únicamente en la provisión de los medios más adecuados para la consecución de unos fines que son ajenos a la propia razón (*Vernunft*), pues aparecen fijados por la naturaleza sensible del hombre. Cuando esta situación se diese, el papel que a fin de cuentas le quedaría a la razón sería meramente el de aceptar su subordinación respecto de lo sensible que hay en el ser humano. La racionalidad tomaría así la forma de racionalidad exclusivamente orientada a medios (racionalidad pragmática) y no a fines (racionalidad práctica). Ésta es por cierto la concepción que Hume tiene de la razón cuando sostuvo en el *Tratado de la naturaleza humana* que «la razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y no puede pretender otro servicio que el de servir las y obedecerlas»³⁹², o la que anteriormente mantuvo Aristóteles al indicar en *De Anima* que «la sola razón no puede nunca producir una acción o dar origen a la volición»³⁹³.

Por tanto, suscribiendo un concepto relativo de la libertad no se obtendría una norma poseedora de validez objetiva, sino tan sólo una serie de normas de validez subjetiva, ya que el valor de cada una de ellas dependería de cuáles fuesen los deseos e inclinaciones naturales que cada uno de los individuos concretos tuviese, cuya satisfacción Kant engloba bajo el término «felicidad» (*Glückseligkeit*). Se hace preciso este motivo examinar si la situación varía cuando el concepto de libertad suscrito es uno absoluto en vez de uno relativo.

En el supuesto de que se aceptase la realidad correspondiente a un concepto absoluto de libertad (compatibilismo de tipo 2 (en absoluto) de la libertad: posibilidad

³⁹² Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, ob. cit., libro II parte III sección 3: «Motivos que influyen en la voluntad», pp. 560-561, 414.

³⁹³ Beck, L. W., *Kants «Kritik der praktischen Vernunft»*. *Ein Kommentar*, ob. cit., apartado «Denken, Handeln und praktische Vernunft», p. 50, con referencia a Aristóteles, *De Anima*, 433a23 (Aristóteles, *De Anima*, Editorial Leviatán, Buenos Aires (Argentina), 1986, pp. 157-158).

b.2, dentro del incompatibilismo de la libertad: posibilidad b), la relación que se estableciese entre la causalidad por libertad y la causalidad natural habría de ser una de índole incompatibilista³⁹⁴. La adopción de tal índole tiene aparejada como consecuencia propia que la norma que haya de regir una hipotética voluntad libre no pueda proceder de la naturaleza. En la búsqueda de tal norma habrá que comenzar indagando lo que los conceptos negativo y positivo de libertad son capaces de aportar a su concreción.

Antes de iniciar esta investigación, debe tenerse en cuenta que la resolución de las Antinomias de la *KrV* sólo ha logrado establecer la posibilidad (lógica) de la libertad, por lo que afirmar la realidad de la libertad asociada a un concepto absoluto suyo sólo puede hacerse, de momento al menos, de modo hipotético. Éste es el motivo por el que Kant presenta en los dos primeros capítulos de la *Fundamentación* la deducción de la fórmula correspondiente a la ley moral con carácter condicional («si existe una ley moral, entonces la fórmula de la misma es ...»)³⁹⁵.

Atendiendo exclusivamente al concepto negativo de libertad, que concibe la libertad como libertad «respecto a» o libertad «de», no puede obtenerse una norma que indique a la voluntad lo que ha de hacer para comportarse libremente. El motivo de tal incapacidad se encuentra en que el concepto negativo de libertad hace mención exclusivamente a la independencia de la voluntad respecto de los deseos e inclinaciones sensibles, pero contando exclusivamente con esta independencia no resulta posible dar pautas a la voluntad en relación con cómo debe obrar en cada situación concreta.

³⁹⁴ Kant está pensando precisamente en tal tipo de relación entre la causalidad natural y la libertad cuando sostiene en la *KpV* que «se puede, pues, admitir que si para nosotros fuere posible tener en el modo de pensar de un hombre, tal como se muestra por actos interiores y exteriores, una visión tan profunda que todo motor, aun el más insignificante, nos fuera conocido, y del mismo modo todas las circunstancias exteriores que operan sobre él, se podría calcular con seguridad la conducta de un hombre en lo porvenir, como los eclipses de sol o de luna, y sin embargo sostener que el hombre es libre» (Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Aclaración crítica a la analítica de la razón pura práctica», p. 125, AA V 99).

³⁹⁵ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 91, AA IV 420.

Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 92, AA IV 421.

Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 98, AA IV 425.

Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 101, AA IV 427.

Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 107, AA IV 431-432.

Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 108-109, AA IV 432.

Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 126-127, AA IV 444-445.

De esta manera, si lo que se busca es una norma que diga cómo debe obrar la voluntad bajo el presupuesto de su libertad, habrá que atender primordialmente a su concepto positivo, que concibe la libertad como espontaneidad práctica. La caracterización de la libertad como espontaneidad práctica supone ciertamente la absoluta independencia de la voluntad respecto de los deseos e inclinaciones sensibles, pero lo decisivo en este caso es la manera como esa independencia es considerada a la hora de iniciar una serie de sucesos en el mundo. Por este motivo, aunque al hablar de independencia respecto de lo sensible esté reconociéndose el papel que ha de jugar el concepto negativo de libertad, que ejercerá como condición necesaria de su concepto positivo, el concepto realmente definitorio de la libertad, aquél por el cual ésta se concreta, habrá de ser este último.

Esta caracterización de la libertad en términos positivos resulta plenamente coherente con el planteamiento hecho acerca de ella en la Dialéctica de la *KrV* al identificar su temática con la de la acción libre a la que puede darse lugar en el mundo en todo momento, pues «no nos referimos [...] a un comienzo absolutamente primero desde un punto de vista temporal, sino desde un punto de vista causal»³⁹⁶, lo que pone de manifiesto que el planteamiento kantiano de la libertad toma en todo momento al hombre y a su problemática como su eje central de referencia (recuérdese la pregunta kantiana «*was ist der Mensch?*» de su *Lógica*³⁹⁷), distinguiéndolo del que otros autores hicieron, como por ejemplo Leibniz, para quien lo fundamental consistía en poner de relieve la libertad de la voluntad divina a la hora de crear el mundo presente y sólo de manera secundaria la de la libertad de sus criaturas en él³⁹⁸.

³⁹⁶ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Dialéctica trascendental», pp. 410-413, A448-450/B476-478.

³⁹⁷ Kant, I., *Lógica*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 92, AA IX 25.

³⁹⁸ Así, por ejemplo, en su respuesta a la octava objeción que se le plantea a Dios en relación con la presencia del mal en el mundo («Quien no puede dejar de elegir lo mejor, no es libre. Dios no quiere dejar de elegir lo mejor. Por tanto Dios no es libre»), Leibniz niega la mayor de ese argumento (la de que quien no puede dejar de elegir lo mejor no es libre) indicando que «la verdadera y más perfecta libertad consiste más bien en que uno pueda emplear lo mejor posible su libre arbitrio y ejercer siempre ese poder sin ser apartado de él ni por la fuerza externa ni por las pasiones internas, la primera de las cuales constituye la esclavitud de los cuerpos, y las otras, de las almas. Nada es menos servil y más convincente al grado más alto de la libertad que ser siempre conducido al bien y siempre según su propia inclinación, sin coacción alguna ni disgusto. Y objetar que Dios necesitaba, en consecuencia, de las cosas externas sólo es un sofisma. Él las crea libremente: pero como se ha propuesto un fin, que es el de ejercer su bondad, la sabiduría lo ha determinado a elegir los medios más apropiados para obtener ese fin. Llamar a esto “necesidad” [*besoin*] es tomar el término en un sentido no habitual que lo depura de toda imperfección, más o menos como cuando hablamos de la cólera de Dios» (Leibniz, G. W., «Compendio de la controversia reducida a argumentos en forma [Resumen de la Teodicea]», en Leibniz, G. W., *Escritos filosóficos*, ob. cit., pp. 605-606). Por todo ello, habría de concluirse que, si se suscribiese este razonamiento leibniziano, sólo Dios, en virtud tanto de su omnipotencia como de su infinita bondad, podría ser caracterizado como un ser verdaderamente libre, y que el resto de seres, al disponer sólo de un

Puede hablarse entonces de una gradación dentro del concepto de libertad, donde su concepto negativo (libertad «respecto a» o libertad «de») viene a ejercer el papel de libertad «en potencia» que «se actualiza» cuando y en la medida en que se dota a esa libertad de una intencionalidad (finalidad), dando así lugar a su concepto positivo (libertad «para»). A su vez, esta libertad recogida en el concepto positivo puede considerarse como expresión de la «potencialidad» contenida en el concepto genérico de libertad y, por tanto, como una libertad «en potencia» que admite diferentes «actualizaciones», según sea uno u otro al ámbito en el que se despliegue: cosmológico, práctico, político, etc.

La libertad que está suponiéndose como determinante de la voluntad es una libertad transcendental. Aceptar este tipo de libertad significa que se puede ser absolutamente independiente. Pero si es posible ser absolutamente independiente, entonces la norma que se busca ha de poder ser suscrita por todos, pues todos están dotados de esa capacidad para no tener en cuenta sus inclinaciones y deseos naturales. En términos kantianos, esta absoluta independencia supone que la validez de la norma podrá ser no sólo una «validez subjetiva» (*subjective Gültigkeit*) sino también una «validez objetiva» (*objective Gültigkeit*).

Kant lleva a cabo en dos lugares de su obra la deducción de la ley moral. El primero de ellos corresponde a los dos primeros capítulos de la *Fundamentación* («Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico» y «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres»). En estos capítulos, partiendo del supuesto básico de que la moralidad es una realidad, procede a buscar de qué manera habrá de ser la ley que rija el comportamiento de un ser racional como es el hombre para que dicho comportamiento sea moral. El segundo se encuentra en los apartados 1 al 7 del capítulo «De los principios de la razón pura práctica» de la *Analítica de la KpV*. En estos apartados, nuestro autor pretende determinar cómo tendrá que ser una legislación de carácter práctico para que sea universal y necesaria, es decir, se trate de una legislación que no sólo describa el modo como en efecto proceden los agentes prácticos cuando actúan moralmente, sino que además les imponga a ellos mismos como obligación propia tener que hacerlo de esta manera y no de otra. La

poder y una bondad limitadas, no podrían, estrictamente hablando, ser tomados como libres, de manera que cuando se hablase de la libertad en el mundo, si se pretende ser fiel a lo denotado en este término, sólo podría hacerse referencia a la libertad divina en el mismo y no a la humana, que nunca podrá ser nada más que una «degradación» de la primera.

declaración explícita kantiana de que la ley moral se deduce a partir del supuesto de la libertad de la voluntad se encuentra tanto al comienzo del tercer capítulo de la *Fundamentación* («Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica»)³⁹⁹ como en la resolución del Problema II que se hace en el apartado 6 del citado capítulo de la *Analítica* de la *KpV*⁴⁰⁰. La diferencia entre la deducción de la ley moral llevada a cabo en una y otra obra radica en que, mientras que en la primera el concepto de libertad en el que se asienta corresponde a un concepto negativo suyo, en la segunda lo hace basándose en uno positivo. Estas diferencias afectan a la validez última del proceso de justificación, pero no a la mera secuencia del proceder kantiano, que puede considerarse análoga en ambos casos. A continuación, se procederá a justificar la deducción de la fórmula correspondiente al imperativo categórico kantiano tomando como referencia el análisis de la misma que hace Allison en su obra *Kant's theory of freedom*⁴⁰¹, completándolo con algunas reflexiones kantianas que se consideran pertinentes al respecto.

Allison sostiene que en la deducción de la ley moral Kant suscribe una «Tesis de Reciprocidad» entre la libertad y la ley moral tanto en la *Fundamentación*⁴⁰² como en la *KpV*⁴⁰³, de acuerdo con la cual libertad y moralidad son conceptos equivalentes⁴⁰⁴, por lo que es posible el tránsito entre ellos tanto en un sentido como en el contrario.

La argumentación que Allison presenta como correspondiente a la «Tesis de Reciprocidad» consta de cuatro pasos⁴⁰⁵:

Paso 1: Una voluntad sin ley es un absurdo, pues ya que una voluntad es algo que da lugar a un objeto práctico por medio de su causación, no puede pensarse una

³⁹⁹ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica», pp. 129-130, AA IV 446-447.

⁴⁰⁰ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 47, AA V 29.

⁴⁰¹ Especialmente, siguiendo el capítulo «The Reciprocity Thesis» (Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The Reciprocity Thesis», pp. 201-213).

⁴⁰² «En consecuencia, voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales son la misma cosa.

Así pues, si se supone la libertad de la voluntad se obtiene por mero análisis de su concepto la moralidad junto con su principio». Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica», p. 130, AA IV 447.

⁴⁰³ «Así, pues, libertad y ley práctica incondicionada se implican recíprocamente». Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «De los principios de la razón pura práctica», p. 47, AA V 29.

⁴⁰⁴ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «Introduction», p. 7.

Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The Reciprocity Thesis», p. 202-203.

Allison, H. E., «Kant on freedom: a reply to my critics», en Allison, H. E., *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*, ob. cit., apartado II: «Kant's reciprocity thesis», p. 115.

Allison, H. E., «Introduction», en Allison, H. E., *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*, ob. cit., III., pp. XVIII-XIX.

⁴⁰⁵ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The Reciprocity Thesis», p. 203.

voluntad que no siga ley alguna. De esta manera, puesto que la voluntad es una «especie de causalidad», habrá de ser en algún sentido una voluntad gobernada o determinable de acuerdo con una ley⁴⁰⁶.

Paso 2: Ahora bien, puesto que la voluntad es una voluntad libre, no podrá ser una voluntad gobernada por leyes de la naturaleza⁴⁰⁷.

Paso 3: Por ello, ya que no puede ser una voluntad gobernada por leyes de la naturaleza, tendrá que ser una voluntad gobernada por leyes de otro tipo. Estas leyes de otro tipo serán leyes que se imponga a sí misma⁴⁰⁸.

⁴⁰⁶ «Toda inclinación acepta únicamente reglas de habilidad para que la satisfagan. Si las inclinaciones aportan el fundamento, entonces no existe absolutamente ninguna ley. Nuestra libertad debe estar bajo leyes, por consiguiente, ninguna inclinación debe estar subordinada a placer alguno; ya que sin ley, mediante la mera inclinación, no es posible absolutamente ninguna armonía ni unidad alguna entre nuestras acciones». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7021», p. 143, AA XIX 228-229.

⁴⁰⁷ «Tienen que existir reglas del uso de la libertad que precedan a los impulsos sensibles. Estas brotan de aquella libertad regulada, que, por lo tanto, está de acuerdo con las únicas condiciones bajo las cuales la libertad puede ser un bien. El infringirlas no puede ser compensado con ningún bien; el dominio de la razón termina y su uso de acuerdo con la seducción sensible no es confiable. Además, esto no es una verdadera libertad, en tanto que el *principium* no les da a todos ellos, independientemente de los sentidos, una ley». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7212», p. 188, AA XIX 287.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7220», pp. 189-190, AA XIX 289.

⁴⁰⁸ «La más alta y suprema ley de la razón es: que la razón tiene que determinar las acciones libres. Sólo podemos sentir agrado con ello en tanto que veamos que ellas están en consonancia con la razón. Para un ser racional es necesario, antes que nada, poner la libertad bajo la ley universal de la razón. Esto consiste en que la disposición de ánimo de la acción, considerada universalmente, coincida con el libre arbitrio (consigo mismo) y en que la libertad, antes que nada, deje de ser libre de ataduras y carente de leyes. Los apetitos no dan leyes que coincidan con lo universal; o la naturaleza o el arbitrio son las que proporcionan el fundamento de la relación, en vistas al cual tiene que darse una coincidencia universal de las acciones. ¿Sobre qué se funda, por lo tanto, el agrado por la coincidencia de la acción con aquello que, considerado universalmente, necesariamente nos agradaría? Y ¿por qué nos agrada esta validez universal?, ¿desde dónde somos determinados a deducir de lo universal lo particular? Porque, tanto en un juicio práctico como en uno teórico, consideramos a la razón como la condición necesaria de ello.

Las acciones no son correctas; la libertad carece de reglas cuando no está bajo ese tipo de limitaciones que provienen de la idea del todo. Ella nos desagrade a nosotros mismos. Esta es la condición necesaria de la forma práctica, así como el espacio lo es de la intuición». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6802», pp. 93-94, AA XIX 166-167.

«En la moral no necesitamos ningún concepto de libertad más que el de que nuestras acciones, de acuerdo con la experiencia, no se dan siguiendo el hilo del instinto, sino que entre los resortes se entrometen las reflexiones del entendimiento. A raíz de esto se produce una deficiencia en la conexión, porque el instinto, allí donde gobierna solo, tiene reglas (de la misma manera como las tiene el entendimiento cuando gobierna solo), pero cuando el entendimiento, que no se dicta reglas a sí mismo, complementa la falta del instinto, lo transforma todo en irregular. La libertad exige, pues, regularidad en la utilización práctica del entendimiento de parte de los instintos. Por tanto, concebimos que es posible la regularidad y la unidad en el uso de nuestro arbitrio sólo en la medida en que nuestro entendimiento adhiera exclusivamente a aquellas condiciones que lo hagan coincidir consigo mismo. Pero ¿de dónde se hace real ese uso del entendimiento?, si tiene o no su causa predeterminada en la línea de los fenómenos: no se trata de una pregunta práctica [No puede ser una disputa ni acerca de si debemos o no seguir estas leyes del acuerdo ni acerca de si son buenas o malas las acciones de acuerdo con ellas o contrarias a ellas. Al respecto, sin embargo, puede producirse ciertamente una disputa importante; si es que estas leyes o su contrario alguna vez con certeza llegarán a ser causa determinante del comportamiento humano o si más bien, en el caso de los hombres, todo se desarrolla de acuerdo con estas leyes o en su contra, las que, al igual que el movimiento de una máquina, no admiten posibilidad alguna de lo contrario. El que el

Paso 4: La ley requerida que la voluntad se impone a sí misma es la ley moral⁴⁰⁹.

entendimiento tenga mediante leyes objetivas la influencia de una causa efectiva sobre los fenómenos, es el *paradoxon* que hace diferente la naturaleza (conjunto de los fenómenos) de la libertad, en tanto que nuestras acciones no están determinadas por causas naturales (como simples fenómenos). La autonomía del entendimiento es otra especie de causa. De no ser así, el entendimiento no produciría nada más que ideas. Cómo llega a ser él la causa de los fenómenos es *paradox*. Los instintos pueden muy bien serlo. La necesidad de las acciones a partir del entendimiento es, en la medida en que uno se sirve de él, cierta, y también lo es el que uno tenga que servirse del suyo]. Suficiente: solamente las leyes de la unidad del arbitrio consigo mismo, que no puede esperar que surjan de los impulsos, sino sólo pueden surgir de la razón, tienen ese efecto y están, por lo tanto, de acuerdo con nuestra voluntad superior (en vistas de la totalidad de las finalidades) y son buenas». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6859», pp. 106-107, AA XIX 182.

«El arbitrio puro es la condición de todo lo otro (*conditio sine qua non*); puesto que él es la condición de posibilidad de las acciones que surgen de principios universalmente válidos, por consiguiente, del uso de la razón en vistas de la libertad y de la determinación de esta facultad, que en sí misma es anárquica, de acuerdo con reglas.

En vistas de las finalidades, nada, excepto la razón pura, puede dar reglas universales acerca del uso de la libertad.

Categorías del arbitrio puro». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6948», p. 129, AA XIX 211.

«La condición práctica de la razón es que toda acción esté bajo una regla universalmente válida. La libertad es, de acuerdo con la naturaleza, una carencia de ley, por lo tanto, al modo de una cualidad fisiológica y un simple juego de las inclinaciones; pero, si es que debe ser objetiva, esto es, estar de acuerdo con la razón, entonces tiene que tener reglas universalmente válidas». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6962», p. 132, AA XIX 215.

«Para el hombre, en tanto que es un ser que tiene entendimiento, tiene que ser a sus propios ojos muy desagradable cuando el entendimiento está subordinado a las inclinaciones y cuando, en vistas de sus finalidades, no está bajo ninguna regla. Esta regla tiene que ser una regla de la razón, esto es, *a priori*, y tiene que subordinarse a la finalidad universalmente válida, porque solamente bajo esta condición su felicidad puede tener una regla». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6975», pp. 134-135, AA XIX 218.

⁴⁰⁹ «[...] La libertad es independencia respecto de los resortes, por lo tanto, también respecto de los sentidos. De ahí que no pueda ser nunca un sentimiento aquello que determine necesariamente el arbitrio mediante la razón, en tanto que ella lo hace mediante la universalidad de la regla. Aquello que vale universalmente, vale también en lo particular que está contenido en ello. Antes que el arbitrio es sólo la validez universal lo que restringe la libertad en vistas a todas las acciones. Las ganas de ello se fundan en la coincidencia de todas las acciones del arbitrio entre sí a través de la concordancia con aquello de él que es la validez universal». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6796», p. 91, AA XIX 164.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6801», pp. 92-93, AA XIX 165-166.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6850», p. 104, AA XIX 178.

«La moralidad es la legalidad interna de la libertad, en la medida en que ella, a saber, ella misma, es una ley. Si hacemos abstracción de todas las inclinaciones quedan, no obstante, algunas condiciones que son las únicas bajo las que la libertad puede coincidir consigo misma. 1. que la utilización de la misma coincida con la determinación de su propia naturaleza, 2. con otras finalidades, en la medida en que esté en armonía con el todo, 3. con la libertad de otro bajo una condición que tenga validez universal. Esta perfección de la libertad es la condición bajo la cual nos tiene que agradar universalmente toda otra perfección y otra felicidad de un ser racional (ser digno) y es lo único que permanece cuando se nos han vuelto indiferentes los objetos de nuestra actual inclinación.

Las condiciones del mundo de los sentidos (como fenómenos) no son al mismo tiempo condiciones del mundo del entendimiento; pese a que el mundo de los sentidos no tiene límites y, por lo tanto, no se puede determinar su totalidad, sin embargo, no es el mundo del entendimiento. Pese a que todo cambio de los fenómenos está determinado por otro, sin embargo, las acciones del entendimiento no se determinan por medio de los fenómenos y no son parte de la cadena [...]. Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7197», p. 175, AA XIX 270-271.

«La mayor perfección es el arbitrio libre y de ella puede surgir tanto el mayor bien como, a partir de la carencia de regla, la mayor maldad. De ahí que la condición esencial de la sumisión del arbitrio libre a reglas sea su uso recíproco, a saber, de la misma manera como ellas se refieren de vuelta a la libertad. (En

El paso 1 no supone según Allison problema alguno, pues ha quedado constatado que una voluntad no sometida a normatividad alguna es un absurdo que invalida el concepto mismo de voluntad como causalidad. Kant denomina «máxima» (*Maxime*) a la norma que regirá el comportamiento de una voluntad. Pero hablar de la máxima que rige una voluntad en tanto que causalidad de la que se deriva un comportamiento no supone de suyo nada más que tratar de la existencia de una «ley subjetiva», cuyo carácter prescriptivo se encuentra limitado, al menos de momento, exclusivamente a esa voluntad particular que se guía por ella⁴¹⁰.

Lo dicho en el paso 2 corresponde al incompatibilismo entre la causalidad por libertad y la causalidad natural supuesto bajo el concepto absoluto de libertad que como hipótesis está manejándose en el presente trabajo. Conforme a este concepto absoluto, las leyes de la naturaleza no pueden ser leyes de la libertad, ya que naturaleza y libertad se encuentran sometidas a dos legislaciones distintas que no pueden interferirse mutuamente, sino que cada una de ellas debe operar exclusivamente sobre el ámbito que le es propio (compatibilismo de tipo 2 (en absoluto) de la libertad: posibilidad b.2, dentro del incompatibilismo de la libertad: posibilidad b)⁴¹¹.

segundo lugar, la restricción de la libertad mediante la naturaleza; en tercer lugar, la obtención de ello para las finalidades de ambos).

Dejo la finalidad de los otros indeterminada. Me limito a no impedirle a nadie el que se haga tan feliz como pueda de acuerdo con su voluntad, siempre y cuando no se contraponga a mi arbitrio. La ley negativa (restrictiva) de la libertad es la *conditio sine qua non* esencial en vistas del otro. Las condiciones negativas son esenciales». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7210», p. 187, AA XIX 286.

«El principio regulativo de la libertad: que no se contraponga a sí misma; el constitutivo: que se promuevan mutuamente, a saber, la finalidad; la felicidad». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7251», p. 194, AA XIX 294.

⁴¹⁰ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico», p. 64 en nota a pie de página, AA IV 400.

Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 92 en nota a pie de página, AA IV 420.

Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 35, AA V 19.

⁴¹¹ «Vivir de acuerdo con la naturaleza no significa vivir de acuerdo con los impulsos de la naturaleza, sino más bien con la idea que está en el fundamento de la naturaleza. La naturaleza y la libertad son contrarias entre sí; la ley moral no es una ley de la naturaleza. Los animales viven patológicamente de acuerdo con su naturaleza; el hombre no tiene [se interrumpe]». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6658», pp. 61-62, AA XIX 125-126.

«Legalidad a partir de principios.

Legalidad con coacción en el caso de una deficiencia de los principios.

Legalidad de la subordinación bajo la coacción universal.

1. La libertad interna bajo leyes internas.

2. La libertad externa bajo leyes internas.

3. La libertad externa bajo leyes externas.

La libertad bajo leyes naturales es imposible, ya que la libertad y la naturaleza son contrapuestas entre sí. De allí que las leyes no sean físicas, sino prácticas (no: lo que ocurre, sino: lo que debe ocurrir). En segundo lugar: no la libertad condicionada, sino la libertad absoluta sin condición, simplemente como

El paso 3 es una consecuencia de esta misma admisión del incompatibilismo entre la causalidad por libertad y la causalidad natural, pues si la norma no puede venir dada por la naturaleza (heteronomía), tendrá que proceder de la libertad, habiendo de ser por tanto una norma que la libertad se dé a sí misma (autonomía).

Los problemas según Allison se originan en el paso 4 de la argumentación que él atribuye a Kant.

En primer lugar, se encuentra la exigencia de que la «ley subjetiva» o máxima tenga que convertirse en «ley objetiva» para que el comportamiento se encuentre legitimado en su pretensión de validez. En segundo lugar, se asiste a la problemática relacionada con la determinación del modo mediante el cual se producirá el tránsito desde la «validez subjetiva» de la máxima a la «validez objetiva» de la ley. En el planteamiento kantiano, el cumplimiento del imperativo categórico, por medio del requerimiento de que la máxima que rige el comportamiento ha de ser formalmente universalizable, será el que convierta la «validez subjetiva» (máxima: *Maxime*) en «validez objetiva» (ley: *Gesetz*).

Respecto de la primera exigencia (la de que la ley tenga que adquirir validez objetiva), se plantea la cuestión de por qué ha de ir unida necesariamente la moralidad con la «validez objetiva» de la norma que rige la conducta, pues podría sostenerse que bastaría con que las normas tuviesen la «validez subjetiva» que les otorga aquél que hace uso de ellas para que ya fuesen «morales». Lo que en este caso se tendría sería una diversidad de códigos situados en pie de igualdad en lo que respecta a su validez, pues a lo más que podría aspirar cada uno de los sujetos sería al reconocimiento por parte de los demás de la «subjetiva» validez de su norma. De aquí se derivaría un relativismo en lo moral, de acuerdo con el cual lo que se toma como «moral» en una circunstancia no tiene por qué serlo en otra y viceversa, de donde resultaría la no unicidad del bien moral y de su contraparte o mal moral.

Estas consideraciones en relación con el alcance de la validez de la normatividad que dirige la acción pueden extenderse desde el ámbito estrictamente individual al de las sociedades y su marcha histórica, de manera que lo que se considera como bien «moral» (o mal «moral») puede, según este modo «subjetivista» de concebir la «moralidad», dar lugar a concepciones distintas e incluso presentar concreciones

libertad en oposición a las acciones libres condicionadas pragmática o problemáticamente». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7065», pp. 152-153, AA XIX 240-241.

antagónicas entre sí dependiendo de cuál sea el período histórico en el que se lleve a cabo la evaluación moral y/o la agrupación humana que la realice.

La distinción que Nietzsche hace entre la moral de «señores» y la moral de «esclavos» constituye un ejemplo paradigmático de planteamiento de las cuestiones morales en el que no se reconoce la posibilidad de alcanzar acuerdos basados en términos de objetividad entre las morales, sino a lo más únicamente la capacidad de adoptar posturas morales de carácter sincrético⁴¹². Esto es así porque, conforme se desprende de la literalidad nietzscheana, los esclavos nunca podrán adoptar las posiciones valorativas correspondientes a la moral de los señores, pues el carácter «degenerado» de su voluntad de poder (*Wille zur Macht*) les impide posicionarse ante la vida del modo afirmativo como lo hacen los señores, y, aunque éstos sí que podrían adoptar la posición de los esclavos, pues pueden emplear su excedente de «bondad» para «rebajarse» a su condición, no «deben» hacerlo en ningún caso⁴¹³, ya que si así procediesen correrían el riesgo de caer ellos mismos también en esa «degeneración». Por ello, lo apropiado y lo «justo» es que cada individuo concreto practique el tipo moral que le corresponde y le es propio. No obstante, pese a la aparente igualdad de valor de los dos tipos de códigos morales, a la hora de tomar partido por uno de ellos, Nietzsche se decanta por el de los señores, pues éste es el que según él potencia los valores afirmativos de la vida frente a la «decadente» moral de esclavos. De esta manera, el papel que les queda reservados a los esclavos en la «moralidad» nietzscheana es el de ser medios que, puestos en las manos de sus señores, han de ser útiles para que éstos lleven a efecto los fines que les corresponden⁴¹⁴.

Por contra, para Kant sí puede hablarse de «moralidad» y no tan sólo de «morales». El paso del particularismo de las morales a la universalidad de la moralidad se producirá precisamente por medio de la conversión de la «validez subjetiva» de la

⁴¹² Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, ob. cit., apartado «¿Qué es aristocrático?» aforismo 260, pp. 222-226.

Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, ob. cit., apartado «“Bueno y malvado”, “bueno y malo”» par. 10, pp. 50-51.

Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, ob. cit., apartado «“Bueno y malvado”, “bueno y malo”» par. 13, pp. 58-59.

⁴¹³ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, ob. cit., apartado «¿Qué es aristocrático?» aforismo 272, p. 241.

Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, ob. cit., apartado «¿Qué es aristocrático?» aforismo 284, p. 247.

⁴¹⁴ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, ob. cit., apartado «¿Qué es aristocrático?» aforismo 258, p. 221.

norma que rige el comportamiento (máxima) en «validez objetiva» (ley)⁴¹⁵. Esto es así porque el reconocimiento de que una norma posee validez objetiva supone conceder que todo el mundo se encuentra obligado a actuar en todo momento y en toda circunstancia según ella le indica que ha de hacerlo, al menos si pretende aspirar a ser «racional» en la integridad de su comportamiento.

En primera instancia, según Allison, dando entrada de esta manera en el problema de la deducción de la ley moral al grupo de cuestiones relativas a la segunda exigencia (la de que la ley haya de tener carácter formal), esta justificación como racional del comportamiento propio se obtendría simplemente siendo capaz el agente de aportar una razón R que justifique su comportamiento x en las circunstancias C («Test de Universalidad 1»), ya que por medio del recurso de poder aducir esta misma razón R quedaría igualmente legitimada la actuación de todo agente que ante tales circunstancias C hiciese x. El cumplimiento del «Test de Universalidad 1» constituiría de esta manera una condición que necesariamente habría de cumplir todo comportamiento para que pudiese ser calificado de «racional»⁴¹⁶.

Pero aunque el cumplimiento del «Test de Universalidad 1» permita asignar un carácter de racionalidad a todo comportamiento x en las circunstancias C, no elimina que ante estas mismas circunstancias C sean posibles también otros comportamientos igualmente racionales. Por ello, queda planteada la cuestión de si el cumplimiento de este «Test» puede realmente constituir una condición suficiente para la moralidad de un comportamiento o si se hará preciso recurrir a otro tipo de criterio⁴¹⁷.

Por otra parte, ocurre además que a la validez del «Test de Universalidad 1» como criterio suficiente del carácter moral de un comportamiento puede achacársele también la objeción de que pudiera ocurrir que todo egoísta racional aceptase gustoso la aplicación del «Test de Universalidad 1» a la norma (máxima) que rige su comportamiento, pero sin embargo no parece que pueda ser aceptado de manera unánime que un modo de proceder de esta índole pueda calificarse como «moral». Por este motivo, no resulta factible sostener que el simple cumplimiento del «Test de

⁴¹⁵ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico», p. 64 en nota a pie de página, AA IV 400.

Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 92 en nota a pie de página, AA IV 420.

Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Análisis de la razón pura práctica», p. 35, AA V 19.

⁴¹⁶ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The Reciprocity Thesis», pp. 204-205.

⁴¹⁷ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The Reciprocity Thesis», pp. 205-206.

Universalidad 1» por parte de un determinado modo de proceder pueda constituir una condición suficiente de su moralidad⁴¹⁸.

No obstante, en favor del «Test de Universalidad 1», podría tal vez apuntarse que no resulta del todo evidente que cualquier egoísta racional estuviese en toda ocasión y momento dispuesto a someter su máxima al «Test de Universalidad 1», sobre todo si de ello pudiese depender el que su modo de obrar quedase legítimamente autorizado también para los otros egoístas racionales. Así, por ejemplo, sería posible plantear una situación en la que de la generalización de las pretensiones egoístas pudiese resultar una situación donde se produjesen colisiones entre los egoísmos particulares debidas a la escasez de los medios naturales que satisfacen las pretensiones comunes de esos egoístas racionales. En tal situación probablemente el egoísta racional preferiría regirse por un criterio que de alguna manera le colocase a él en una situación ventajosa respecto de los demás egoístas racionales en el acceso a esos medios naturales escasos, en vez de hacerlo por uno de igualdad en el acceso a los mismos⁴¹⁹.

Todas estas objeciones dejan en claro que no basta con el concepto amplio de racionalidad recogido en el «Test de Universalidad 1» para obtener un criterio de moralidad, pues este concepto incluye dentro de sí tanto el comportamiento moral como otros comportamientos que al menos muchos estaríamos dispuestos a considerar como no morales.

En los términos como Moya lo plantea⁴²⁰, puede señalarse que la existencia de un mero «control racional» no alcanza a ser condición suficiente de la libertad de la voluntad cuando obra, sino que constituye tan sólo una necesaria. La tarea que se impone por tanto, y que se emprenderá a continuación, es la de examinar si de algún modo es posible un tipo de racionalidad que convierta el carácter necesario de este tipo de control en carácter suficiente suyo que garantice que la actuación ha respondido a la condición esencialmente libre del agente práctico.

La problemática asociada con el caso del egoísta moral se solventa si el concepto de racionalidad se limita de manera que ésta quede garantizada exclusivamente cuando el modo de comportamiento a universalizar no contenga ninguna referencia a las

⁴¹⁸ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The Reciprocity Thesis», pp. 205-206.

⁴¹⁹ Allison, H. E., «On the presumed gap in the derivation of the categorical imperative», en Allison, H. E., *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*, ob. cit., I., pp. 146-147.

⁴²⁰ Moya, C., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, ob. cit., apartado «Breve introducción al concepto de libertad», p. 33.

circunstancias bajo las que se obraría de esa manera, pues de este modo el comportamiento en cuestión sería un comportamiento no sólo universal sino también necesario, ya que, al no contener referencia a circunstancia alguna, todos se verían obligados a proceder de esa misma manera. Ahora bien, esto se logra precisamente haciendo que el criterio de universalización posea exclusivamente carácter formal, sin hacer referencia en él a ninguna materia que haya de ser tomada en cuenta, tanto en la consideración de las circunstancias como en la determinación del comportamiento que habrá de seguirse⁴²¹. Este carácter exclusivamente formal es por cierto el que se recoge en la formulación del imperativo categórico kantiano (que podría denominarse como «Test de Universalidad 2»): «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre, al mismo tiempo, como principio de una legislación universal» (*Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne*)⁴²².

De esta manera, se tiene que la posibilidad de ser universalizado un comportamiento en los términos formales en los que se ha indicado parece constituir una condición suficiente para poder hablar de él como un comportamiento moral. Pero la concepción kantiana acerca de la moralidad no se queda simplemente en la provisión de una regla que permita distinguir entre comportamientos morales y no morales, sino que incluye dentro de sí la referencia al carácter obligatorio que presenta la moralidad para todo agente práctico⁴²³. Desde el punto de vista de la norma buscada y encontrada (el imperativo categórico: «Test de Universalidad 2»), esto significa no sólo que esta norma podrá ser utilizada cuando se quiera ser racional, sino también que ésta siempre habrá de seguirse si se aspira a constituirse como ser racional en la integridad de la existencia y no sólo en determinados momentos o situaciones.

⁴²¹ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Análítica de la razón pura práctica», pp. 44-45, AA V 27.

Andaluz puntualiza que, sólo si la ley que determina la voluntad posee carácter formal, puede esta voluntad no encontrarse sometida al encadenamiento de la causalidad natural y ser por tanto una voluntad libre, ya que, si la voluntad se encontrase determinada por una materia, como sería el caso en que prescribiese la realización de un determinado objeto como la felicidad, supondría que esa voluntad quedaría necesariamente subordinada a la ley de causalidad natural, pues ésta es la legalidad que rige las relaciones entre los fenómenos, no siendo por tanto una voluntad libre (Andaluz, A. M., «Lo inteligible y su incomprendibilidad desde lo sensible en Kant», apartado «El orden de lo inteligible: ley moral, libertad y razón pura», *Cuadernos salmantinos de filosofía* nº 27, 2000, p.113).

⁴²² Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Análítica de la razón pura práctica», p. 49, AA V 30.

Otra formulación del imperativo categórico es la que se recoge en la *Fundamentación*: «Por consiguiente, sólo hay un imperativo categórico, y dice así: *obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal*». Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 92, AA IV 421.

⁴²³ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The Reciprocity Thesis», pp. 208-209.

Kant lleva a cabo esta diferenciación por medio de su distinción entre comportamiento «conforme al deber» (*pflichtmäßig*) (legalidad) y comportamiento «por deber» (*aus Pflicht*) (moralidad), siendo únicamente este último el calificado como moral⁴²⁴. Si se acepta un concepto de carácter compatibilista de la libertad, podría siempre ocurrir que en el fondo fuese una causa de carácter natural la que guiase el comportamiento, por lo que no sería posible hablar en tal caso de una especificidad de lo moral respecto de lo natural. Allison sostiene que Kant se vio obligado a establecer como condición para que pudiese garantizarse que el comportamiento no es sólo «conforme al deber» sino también «por deber» el que el hombre sea un ser libre «transcendentalmente», ya que, únicamente suponiendo que él puede ser absolutamente independiente de cualquier condicionamiento sensible (concepto negativo de libertad interpretado en términos absolutos), queda garantizado que puede ser espontáneo y, en consecuencia, que es capaz de hacer propia una norma de moralidad que haga sólo referencia a la forma del comportamiento y no a su materia (concepto positivo interpretado en términos absolutos)⁴²⁵.

5.4 La problemática derivada del «formalismo» kantiano

Como se ha visto, el imperativo categórico establece que ha de actuarse de modo que la máxima (*Maxime*) que rige la actuación sea susceptible de convertirse en ley universal. Pero partiendo de esta formulación surge la duda de qué es lo que se entiende por máxima de actuación y qué es aquello a lo que debe aplicarse tal requerimiento de universalizabilidad («Test de Universalidad 2»).

Piénsese, por ejemplo, que, si se deseaba ser hospitalario en la Antigua Grecia, un modo como esta intención podía hacerse realidad era ofreciendo al huésped la posibilidad de tomar una copa de vino, pero en las circunstancias empíricas de esa época resultaría de todo modo imposible tratar de realizarlo por medio del ofrecimiento de, por ejemplo, una taza de té (suponemos que no se conocía el té, al menos lo que hoy en día se entiende por tal). Sin embargo, en la actualidad el deseo de ser hospitalario

⁴²⁴ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 95, AA V 71.

Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 105, AA V 81.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la metafísica de las costumbres», p. 24, AA VI 219.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la metafísica de las costumbres», p. 32, AA VI 225.

⁴²⁵ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The Reciprocity Thesis», pp. 212-213.

resultaría satisfecho concediendo al huésped la posibilidad de elegir entre ambas bebidas según su apetencia. Esta situación hace que, si dentro de la máxima que se somete al criterio de universalización recogido en el imperativo categórico se incluye el ofrecimiento de una taza de té, la máxima pueda ciertamente ser universalizable en la actualidad, pero, por el contrario, no hubiera podido serlo en absoluto en la época de la Antigua Grecia. Esta paradoja plantea la necesidad de clarificar el carácter que ha de tener lo que se somete al criterio de universalización del imperativo categórico, de manera que lo que lo haga haya de ser, más que una regla concreta que rige la actuación (*Vorsatz*), una de carácter general (*Lebensregel*) tenida como criterio supremo a la hora de planificar la acción. En este caso concreto, esta regla o máxima sería la de que se ha de ser hospitalario con los huéspedes, sin que tenga que ser necesariamente concretada la manera como se llevará a efecto tal intención hospitalaria en la formulación de la máxima que se someterá al criterio de universalización del imperativo categórico⁴²⁶.

Por contra, si las máximas que se elaborasen tuviesen un carácter muy amplio, ocurriría que todas ellas serían universalizables, pero a costa de no poseer relevancia en cuanto a la determinación de la conducta al carecer de concreción empírica suficiente (contenido), por lo que se estaría en la misma situación que si no se contase con norma alguna, lo que propiciaría que fuesen finalmente las inclinaciones y deseos naturales los que acabasen rigiendo el comportamiento, que en consecuencia ya no admitiría la calificación de «libre».

Esta dilucidación en torno a aquello que debe ser considerado como una máxima a la que se aplicará el criterio de universalización del imperativo categórico y aquello que no puede ser considerado como tal, plantea la cuestión de cuál es el exacto significado que el imperativo categórico ha de tener para que el comportamiento pueda ser calificado como moral. Siguiendo a Allison, se sostiene en el presente trabajo que el imperativo categórico no ha de ser visto exclusivamente como un criterio externo a la propia actuación que discrimine entre comportamientos morales (los que son susceptibles de ser concretados en una máxima que admite su universalización) y comportamientos no morales o inmorales (aquéllos para los que no es posible encontrar una máxima universalizable). Antes bien, lo realmente relevante de este imperativo consiste en la apelación que por medio suyo se hace de manera que en la búsqueda de

⁴²⁶ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «Rational agency and autonomy», pp. 91-94.

cuáles serán las máximas o criterios supremos de acción que configurarán el comportamiento se atienda a un criterio de universalidad⁴²⁷. Pero ocurre que este carácter asignado al imperativo categórico sólo resulta posible si en él se hace abstracción de todo elemento material en la determinación de la conducta y se lo presenta estrictamente como un precepto de carácter formal, lo que a su vez supone necesariamente suscribir un concepto absoluto de libertad como es el concepto de libertad transcendental, ya que sólo cuando se pueda ser absolutamente independiente de todo condicionamiento sensible es cuando será posible regir el modo de obrar por un criterio de carácter exclusivamente formal.

Rivera de Rosales aclara la manera correcta como debe ser entendido el carácter formal de la ley moral kantiana. Para ello parte de la consideración de que esta ley es la voz por medio de la cual la libertad toma conciencia de su propio modo de ser, consistiendo éste en la autonomía, o más bien, pudiéramos decir, en la capacidad para la autonomía. Si para cumplir su mandato tuviese que contarse con un resorte y no con el mero respeto que la ley misma despierta en el ánimo del hombre, entonces sería el objeto de ese resorte quien se impondría a la espontaneidad del sujeto, haciendo de él un ser heterónomo. Por otra parte, el incumplimiento de la ley por aquél que por su condición humana se encuentra sujeto a ella supone la destrucción en él de la libertad, pero también debe ser considerado como un acto de libertad, sólo que en este caso se trataría de una libertad mal entendida, por lo que resulta ser autodestructiva. La ley

⁴²⁷ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The Reciprocity Thesis», pp. 212-213.

Palacios seguramente también seguiría esta interpretación del alcance del formalismo kantiano, pues, en su opinión, «el formalismo de la Ética de Kant consiste en hacer de la forma de la ley moral –que es su universalidad- el criterio para descubrir la materia o contenido de la misma» (Palacios, J. M., *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*, Caparrós Editores, Madrid, 2003, apartado «La esencia del formalismo ético», p. 49).

Hoyos sostiene que «el imperativo categórico es ciertamente principio de carácter formal, pero no en el sentido de que no se refiere para nada a contenidos, sino en el sentido de que expresa una fórmula apta para evaluar *cualquier* contenido», de manera que «eso es lo que significa que sea un principio procedimental. Es el principio de carácter normativo que se ha de seguir para que una acción o un curso de acción [se] cualifique como moralmente correcto» (Hoyos, L. E., «Kant y la motivación moral», en Leyva, G.-Peláez, A.-Stepanenko, P. (eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica II. Filosofía Moral, Política y del Derecho*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2018, p. 63).

Cortina y Martínez resaltan que lo decisivo en el carácter formal del imperativo categórico es la perspectiva en la que sitúa al individuo que lo sigue en la determinación de su modo de obrar, pues «en el caso de Kant, la forma racional de las normas se descubre cuando adoptamos la perspectiva de la igualdad (en un mundo de personas empíricamente desiguales) y de la universalidad (en un mundo de individuos dotados de preferencias subjetivas)», añadiendo que «la voluntad que adopta estas perspectivas en su obrar es autónoma frente a lo dado, y al mismo tiempo es netamente racional y netamente humana, puesto que es capaz de crear nuestro propio mundo humano (moral, jurídico, político, religioso) en medio del mundo empírico» (Cortina, A.-Martínez, E., *Ética*, Editorial Akal, Madrid, 2001, apartado «Las clasificaciones éticas», p. 112).

presenta entonces un carácter formal en relación con los objetos deseados, pero, al expresar el modo de ser de los seres libres como seres originarios (no causados) y autónomos, también se dirige a la realización de una materia en el mundo. Esta materia consiste en la prescripción de que ha de tratarse a todo hombre como fin en sí mismo. Este modo de tratamiento impone que no se podrá nunca considerar a los seres humanos tan sólo como puros medios, es decir, como si fuesen seres heterónomos incapaces de ser autónomos, sino que siempre habrá que tenerlos también como fines en sí, es decir, como seres capaces de dirigir su comportamiento en todo momento por un principio de autonomía (el imperativo categórico). Finalmente, estas dos componentes (formal y material) de la ley moral se concretan en la universalidad, incondicionalidad y categoricidad de su imperativo. El seguimiento fiel de la ley moral supone así en último término que en la determinación de la acción no se aspire exclusivamente a la realización de un objeto, sino también a la actualización plena de la libertad en el mundo, de ahí que la ley presente un carácter formal, en el sentido de que hace abstracción de todos los objetos del mundo, pero asimismo posea uno material, consistente en la prescripción que hace del fomento de la humanidad de todos los sujetos que lo componen como fin al que ha de dirigirse la acción humana⁴²⁸.

5.5 La necesaria autonomía de la voluntad como condición de la normatividad

Anteriormente se ha apuntado que plantear el ejercicio de la libertad unido al sometimiento a una normatividad podría calificarse como paradójico, pues comúnmente se entiende por libre una situación en la que uno no se encuentra sujeto a norma alguna. Pero esta aparente paradoja ha quedado resuelta haciendo que sea precisamente la libertad la que se dé a sí misma la norma que seguirá en su práctica, para lo cual se hace necesario que tal norma posea un carácter meramente formal. El carácter distintivo del planteamiento kantiano en torno a la libertad radica justamente en que una voluntad libre es una voluntad autónoma.

Este modo autónomo de proceder de la voluntad libre puede constatarse en cada una de las formulaciones del imperativo categórico, como Herrero nos recuerda en su artículo «La invitación a la libertad en Kant: su significado como concepto crítico-

⁴²⁸ Rivera de Rosales, J., «La moralidad. Hegel versus Kant (II)», *Éndoxa: Series Filosóficas* nº 18, ob. cit., pp. 388-409.

regulativo y su aportación real en el sujeto activo». Así, de acuerdo con la primera formulación de este imperativo⁴²⁹, el que «también se pueda querer» (*daß ich auch wollen könne*) que así ocurra es el criterio que permite decidir cuándo una máxima puede valer como principio de una legislación universal, lo que implica que es la voluntad misma quien por su condición de voluntad libre es capaz de decidir según su propio criterio si la mera validez particular de la máxima es susceptible o no de ser elevada a una validez universal⁴³⁰. Según la segunda formulación⁴³¹, sólo puede ser una voluntad libre la que asigne a la humanidad un valor de fin en sí, ya que atendiendo a la mera naturaleza el único valor que los otros seres humanos poseerían sería el valor instrumental de constituir medios que nos resultan útiles en orden a la consecución de nuestros propios fines. En el caso de que sucediese esto último, lo que se tendría sería un mal uso de la libertad, pues ésta no habría logrado separarse de la necesidad de la causalidad natural⁴³². Finalmente, en la tercera formulación⁴³³ es donde de manera más explícita se presenta el carácter autónomo de la voluntad y la libertad suya como su condición, pues se sostiene que sólo una voluntad que sea libre puede dejar a un lado todos sus intereses derivados de su concreta condición natural y constituirse como autora de una legislación poseedora de validez universal⁴³⁴. Como puede comprobarse

⁴²⁹ «[...] yo no debo obrar nunca más que de modo *que pueda querer que mi máxima se convierta en ley universal*. Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico», p. 65, AA IV 402.

«Por consiguiente, sólo hay un imperativo categórico, y dice así: *obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal*». Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 92, AA IV 387.

«[...] *obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza*». Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 92, AA IV 421.

⁴³⁰ Herrero, L., «La invitación a la libertad en Kant: su significado como concepto crítico-regulativo y su aportación real en el sujeto activo», apartado «Naturaleza y libertad en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, la determinación de la teleología», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* vol. 40, Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid (UCM), Madrid, 2007, p. 292.

⁴³¹ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 104, AA IV 429.

⁴³² Herrero, L., «La invitación a la libertad en Kant: su significado como concepto crítico-regulativo y su aportación real en el sujeto activo», apartado «Felicidad y libertad», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* vol. 40, ob. cit., p. 298.

⁴³³ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 116, AA IV 437.

Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 117, AA IV 438.

Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», pp. 117-118, AA IV 439.

⁴³⁴ Herrero, L., «La invitación a la libertad en Kant: su significado como concepto crítico-regulativo y su aportación real en el sujeto activo», apartado «Autonomía es autolegislación, los límites del sujeto», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* vol. 40, ob. cit., p. 299.

nuevamente, en los términos como Moya plantea la cuestión de la libertad de la voluntad⁴³⁵, es la necesidad de que haya un «control de origen o fuente» la que dirige toda esta consideración kantiana en torno a la libertad de la voluntad, dejando completamente relegada la relativa al «control plural» que debe poderse ejercer sobre la marcha del mundo, que tendría más que ver con la concreción empírica de la realización de la libertad que con la condición de posibilidad de ella misma en cuanto atañe a un sujeto.

La caracterización de la libertad práctica como autonomía es precisamente lo que marca de manera decisiva la evolución del concepto kantiano de moralidad desde su formulación todavía no plenamente madura en la *KrV* hasta la ya plenamente madura en la *Fundamentación* y en la *KpV*. Lo especialmente relevante en el paso de una a otra es que, si en la *KrV* todavía se admitían incentivos (resortes: *Triebfedern*, los denomina Kant) en el cumplimiento del deber moral, como eran la promesa de una vida futura (inmortalidad: *Unsterblichkeit*) y la de la felicidad (*Glückseligkeit*) (siendo ésta procurada por Dios)⁴³⁶, ahora en la *Fundamentación* y en la *KpV* es el respeto (*Achtung*) a la ley moral la única motivación que ha de tenerse en el obrar si se pretende que éste sea inequívocamente moral⁴³⁷.

Puede plantearse entonces qué es lo que ha hecho variar la posición kantiana al respecto. Por un lado, este cambio podría deberse a que, puesto que Kant ha descubierto en la Dialéctica de la *KrV* que procediendo al modo metafísico-dogmático no puede demostrarse ni la existencia de Dios ni la inmortalidad del alma, ya no creyese que fuese teórico-racional confiar en estos elementos ni tan siquiera como incentivos para el comportamiento moral.

Si así fuese, podría objetarse que en la *KrV* se asiste a una falta de coherencia entre los resultados a los que Kant ha llegado en la Dialéctica y lo que en esta misma obra defiende para lo moral en el Canon si se interpreta que, mientras que en la primera nuestro autor ha puesto de relieve la falta de valor de la idea de Dios debida a la imposibilidad de ser probada su existencia, en la segunda se hace descansar la

⁴³⁵ Moya, C., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, ob. cit., apartado «Breve introducción al concepto de libertad», p. 33.

⁴³⁶ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», p. 635, A812-813/B840-841.

⁴³⁷ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico», p. 63, AA IV 400.

Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico», p. 64, AA IV 400-401.

Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 102, AA V 78.

posibilidad misma del obrar moral exclusivamente en la creencia en Dios y en sus «promesas»: la vida futura y la felicidad.

En relación con esta posible incoherencia, puede apuntarse que Schopenhauer critica que el concepto de felicidad, que Kant había expulsado de su ética por suponer la heteronomía en el obrar, vuelva a entrar en ella bajo el concepto del Bien Supremo⁴³⁸. En esta misma línea se encuentra la crítica que Heine hace a la filosofía kantiana al calificarla como una «filosofía de las puertas traseras», que resulta ser suscrita por Nietzsche⁴³⁹ mediante su objeción de que deja entrar desde lo práctico aquello que anteriormente ya había sido expulsado desde lo teórico⁴⁴⁰ y su declaración según la cual Kant se comportó como «un zorro que al extraviarse vuelve a su jaula»⁴⁴¹.

No obstante, consideramos que estas críticas pueden valorarse como pertinentes exclusivamente en relación con la versión de la moralidad kantiana desarrollada en la *KrV*, pero no así si ésta se considera en una formulación más madura, como es, por ejemplo, la de la *KpV*.

En primer lugar, esto es así porque, en esta segunda *Crítica*, como más adelante se expondrá de manera más detallada (apartado 9.4: «La propensión al mal» y sobre todo en el apartado 10.3: «El ideal del Bien Supremo»), la temática de la felicidad hace su aparición unida a la idea del Bien Supremo (*höchstes Gut*), que ha de considerarse como un concepto específicamente moral, y no como un elemento que pudiese resultar ajeno a la propia moralidad, en cuyo caso tal concepto sí que admitiría ser valorado como simplemente una solución de compromiso de la que podría resultar la legitimación de la determinada relación de poder presente en la sociedad en los tiempos

⁴³⁸ Schopenhauer, A., «Escrito concursante sobre el fundamento de la moral», apartado «Crítica del fundamento de la ética dado por Kant», en Schopenhauer, A., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, ob. cit., p. 164.

⁴³⁹ Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, ob. cit., apartado «Incursiones de un intempestivo» par. 16, p. 96.

Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, ob. cit., apartado «¿Qué significan los ideales ascéticos?» par. 25, p. 197.

⁴⁴⁰ Aunque esta afirmación resulte un tanto sorprendente. Esto es así porque, si lo que entra en el sistema kantiano por vía práctica es la idea de Dios y la del alma inmortal, debe tenerse en cuenta que por vía teórica no han quedado expulsados del sistema, sino que únicamente se ha llegado a que no es posible proceder a dar una prueba teórica de ellos, y que, si entran por vía práctica, lo hacen sólo con el grado de «creencias racionales» (*Vernunftglauben*). Si se pasa a considerar que a lo que se hace referencia es además a la libertad, respecto de lo teórico debe decirse lo mismo que lo que se ha dicho respecto de Dios y del alma inmortal, pero ahora la entrada desde lo práctico se produce asociando una realidad (aunque sólo desde el punto de vista práctico) para la libertad. Por lo tanto, o bien Nietzsche no estuvo atento a las matizaciones kantianas, o bien no las consideró como tales procediendo a simplificar el significado y el sentido que Dios, el alma inmortal y la libertad tienen dentro de la filosofía kantiana.

⁴⁴¹ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, ob. cit., libro cuarto aforismo 335, pp. 242-243.

en que la filosofía kantiana fue planteada. Es más, puede apuntarse que constituye precisamente esta introducción del concepto de felicidad en el planteamiento completo de la moralidad el elemento que dota de integridad al proyecto filosófico kantiano, pues, lejos de conformar la moralidad como una abstracción que pudiera encubrir la desvalorización de lo específicamente particular en las existencias individuales, lo que podría ocultar la utilización de los individuos como medios útiles para la afirmación del poder y permitiría asimismo evitar la posibilidad de criticar esa situación de injusticia, devuelve la moralidad al plano humano dando cabida a las consideraciones de orden natural que puedan hacer cada uno de los seres humanos, complementando y armonizando éstas con las estrictamente morales derivadas del carácter formal de la normatividad moral. A este respecto, no debe olvidarse que Kant se plantea como objetivo de su filosofía no sólo dar respuesta a la pregunta acerca de qué se debe hacer (*was soll ich thun?*), sino también ofrecer una que resulte suficientemente convincente a la cuestión acerca de qué está permitido esperar (*was darf ich hoffen?*) (siendo en esta última donde entran en consideración las cuestiones relativas a la felicidad de los individuos concretos que componen la Humanidad), pues, en definitiva, de lo que se trata en último término por medio de la Filosofía es de proporcionar una solución a la cuestión relativa a qué es el Hombre (*was ist der Mensch?*) en su integridad, y no sólo considerado en uno u otro aspecto concreto⁴⁴².

Pero, en segundo lugar, tratándose en este caso de lo más decisivo a la hora de explicar el motivo por el que ha variado su planteamiento acerca de la moralidad, nuestro autor habría finalmente llegado a ser consciente de la capacidad de la razón (*Vernunft*) para sobreponerse a los influjos que sobre el comportamiento ejerce la componente sensible de la naturaleza humana y por ello confiaría plenamente en su poder para ser autónoma respecto de esos influjos. La constatada autonomía de la razón constituye entonces el elemento que legitima de manera definitiva la consideración de un nuevo ámbito de reflexión filosófica como es el ámbito del «deber ser», para lo cual

⁴⁴² En Villarán, A., «El Sumo Bien kantiano. El objeto construido de la ley moral», *Revista Pensamiento* vol. 71 núm. 268, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2015, pp. 827-843, puede encontrarse una exposición de los principales argumentos que se han opuesto a la inclusión kantiana de la noción del Bien Supremo en la filosofía moral (problemas de la heteronomía, de la derivación, de la imposibilidad, de la irrelevancia y del dualismo), así como una defensa de la pertinencia de tal concepto en esta parte de la filosofía (con objeto de no caer en el problema de la incompletud). La exigencia moral planteada por la idea del Bien Supremo, según la cual ha de darse una relación de proporcionalidad entre la virtud practicada y la felicidad merecida, da cuenta de la relevancia que para la vida moral ha de tener el concepto de felicidad, por lo que las consideraciones en relación con la felicidad no pueden ser dejadas de lado por filosofía alguna que se precie de ser ajustada a la condición humana.

no bastaría con defender la realidad de una libertad entendida según un concepto relativo suyo, sino que sería preciso poder sostener una realidad de la misma asociada a uno absoluto.

Paralelamente a este cambio en la consideración de la moralidad se produce un cambio equivalente en la caracterización de la racionalidad. En la *KrV* todavía se admitía como comportamiento racional aquél en el que se empleaba la razón para optimizar la obtención de un fin no fijado por la razón misma haciendo uso del recurso de intervenir sobre los medios orientados a su consecución, mientras que en la *Fundamentación* y en la *KpV* para que el comportamiento sea racional es condición absolutamente necesaria que sea la razón misma la que, con absoluta independencia de los impulsos y deseos provenientes de la naturaleza sensible del hombre, fije los fines de la acción. Este cambio supone por cierto el tránsito desde una racionalidad exclusivamente orientada a medios (racionalidad pragmática) a una racionalidad también orientada a fines (racionalidad práctica).

La identificación del concepto de libertad práctica (*praktische Freiheit*) con el de libertad trascendental (*transscendentale Freiheit*) supone que no pueden ser los deseos e inclinaciones naturales los que, apareciendo en forma de circunstancia, agoten la explicación del porqué de la acción, sino que ésta tenga que serle imputable al agente mismo aparte de tales circunstancias «naturales»⁴⁴³. Esta imputabilidad de la acción se debe a que es el propio agente práctico quien libremente elige cuál es la máxima que guiará su comportamiento («Tesis de Incorporación») y no sus deseos u otras instancias ajenas las que lo hacen por él, de manera que, cuando éstos sean quienes en último término den lugar a su comportamiento, será porque él así lo habrá decidido como un acto particular de su libertad. En los términos en los que Moya plantea la cuestión de la libertad de la voluntad⁴⁴⁴, esta caracterización de índole kantiana de la libertad supone que sólo cuando haya un «control racional» de la acción en los términos formales como lo plantea el imperativo categórico es cuando podrá darse el «control de origen o fuente» sobre la misma y cuando será posible sostener con fundamento el carácter libre del agente práctico.

⁴⁴³ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», pp. 124-126, AA V 98-100.

⁴⁴⁴ Moya, C., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, ob. cit., apartado «Breve introducción al concepto de libertad», p. 33.

Por contra, en el supuesto de que no se atribuyese al agente práctico un concepto absoluto de libertad sino tan sólo uno relativo, como hacen las explicaciones psicológicas y sociológicas de la conducta humana cuando tratan de dar cuenta del comportamiento mediante la referencia a un elemento de carácter empírico del que éste se derivaría, resultaría plenamente comprensible que la atribución de responsabilidades a los sujetos prácticos por sus actos quedase limitada, llegándose incluso, como puede ocurrir judicialmente, a la aplicación de eximentes que les «absuelvan» de su responsabilidad.

Maragat, sin embargo, no considera en su artículo «Actuar bajo la idea de libertad. Kant y la tesis de la incorporación» que la atribución de responsabilidades por la acción implique necesariamente tener que suscribir un modelo de explicación de la conducta humana según el cual ésta sea consecuencia de la incorporación que el agente hace de la máxima que él seguirá en su comportamiento como resultado de una deliberación en la que el factor decisivo en la elección lo haya constituido el respeto a la ley moral (lo que él denomina «Modelo de la Incorporación»). Para empezar, alega que en la mayoría de los casos no puede hablarse de que se produzca deliberación alguna en la elección, sino que más bien lo que ocurre es que se elige en función de las vagas creencias que generalmente se tienen acerca de la situación concreta en la que se está y de las imprecisas expectativas que se poseen en relación con las consecuencias que implicarían cada uno de los cursos de acción posibles. Pero es que, además, incluso cuando se admita que el comportamiento ha quedado fijado como consecuencia de una deliberación, tal deliberación hablaría más a favor de que ha sido la existencia de un deseo que es más fuerte que los demás el que ha decidido, que de la supuesta influencia del respeto que pueda tenerse hacia la ley moral⁴⁴⁵. Finalmente sostiene este autor que el Modelo de la Incorporación tampoco puede dar cuenta de qué es lo que da lugar al comportamiento inmoral, pues aquí el elemento final de la deliberación no podría haber sido en ningún caso el respeto a la ley moral, ya que lo que en esta situación ocurre es que se obra en su contra⁴⁴⁶. La postura de Maragat en torno a la responsabilidad que se atribuye al agente de la acción se comprende mejor si se tiene en cuenta la defensa que

⁴⁴⁵ Maragat, E., «Actuar bajo la idea de libertad. Kant y la tesis de la incorporación», apartado 2: «La presunción de las alternativas», *Anales del seminario de historia de la filosofía* vol. 27, ob. cit., pp. 225-226.

⁴⁴⁶ Maragat, E., «Actuar bajo la idea de libertad. Kant y la tesis de la incorporación», apartado 2: «La presunción de las alternativas», *Anales del seminario de historia de la filosofía* vol. 27, ob. cit., pp. 229-230.

en términos nietzscheanos hace é del carácter pragmático en relación con la pervivencia del orden social que posee la imposición de una pena a quien comete una infracción⁴⁴⁷. Pero, como crítica a su planteamiento, debe apuntarse también que la posesión de una utilidad pragmática en la administración de las penas no impide que pueda desarrollarse asimismo su justificación en los términos estrictamente morales a los que Kant recurrió.

El planteamiento acerca de la pena que se lleva a cabo en la *KpV*⁴⁴⁸ y en la *Metafísica*⁴⁴⁹ se comprende mejor, aunque ello no signifique que necesariamente se comparta, a la luz del carácter absoluto del concepto kantiano de libertad. En estas obras, nuestro autor establece que el objetivo de la pena no puede responder a ningún criterio de carácter utilitarista que ponga en posición secundaria la justicia que con ella se pretende respecto de la utilidad que de ella se derive para el individuo agraviado o para la sociedad en la que se ha cometido el delito⁴⁵⁰. Esta utilidad se obtendría, por ejemplo, cuando el individuo agraviado obtuviese una compensación económica por parte del agresor, o cuando se atendiese por medio de la pena en primer lugar al mejoramiento del individuo con la vista puesta en el beneficio social de cara al futuro que de ello pudiera obtenerse. Muy al contrario, la pena ha de venir a impartir justicia haciendo que el delincuente devuelva el agravio que cometió, por lo que un medio para lograr tal justicia puede constituirlo el dolor que se ocasiona en el delincuente al castigarlo físicamente⁴⁵¹. Ahora bien, esta concepción de la pena, asimilable a la justificación retributivista del castigo y no a la consecuencialista⁴⁵², sólo puede tenerse suscribiendo un concepto absoluto de la libertad humana, que haga que el individuo sea completamente responsable de su comportamiento, aun en las circunstancias más «extremas», y no un concepto relativo suyo que lo atribuya en última instancia a algo finalmente no achacable a él como es su naturaleza empírica.

Una concepción distinta de la kantiana acerca de la «naturaleza» humana y de la «libertad» que a ella pueda asociarse es la que mantiene Nietzsche en su crítica al concepto de responsabilidad moral presente en la tradición moral y del cual pretende

⁴⁴⁷ Maragat, E., «Actuar bajo la idea de libertad. Kant y la tesis de la incorporación», apartado 3: «La práctica de la culpabilización», *Anales del seminario de historia de la filosofía* vol. 27, ob. cit., p. 234.

⁴⁴⁸ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Análítica de la razón pura práctica», pp. 57-58, AA V 37-38.

⁴⁴⁹ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», pp. 165-174, AA VI 331-337.

⁴⁵⁰ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Análítica de la razón pura práctica», p. 58, AA V 38.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», pp. 166-167, AA VI 331-332.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», p. 206 en nota a pie de página, AA VI 363.

⁴⁵¹ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Análítica de la razón pura práctica», p. 58, AA V 37.

⁴⁵² Una presentación de ambas justificaciones se encuentra en Cortina, A., *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*, ob. cit., parte III: «La indeclinable libertad», pp. 211-213.

«liberar» este autor al hombre. Con el fin de llevar a cabo tal «liberación» y así eliminar el sentimiento de culpa asociado a este concepto, Nietzsche procede a negar todo concepto absoluto de libertad, pues sólo eliminando la «creencia» de que se es «realmente libre» es como uno puede dejar de hacerse responsable de sus actos y abandonar la creencia de que es «culpable» de (por) ellos. El aristócrata (señor) es el único en la filosofía nietzscheana capaz de llevar a cabo esta «liberación», por medio de su ruptura con todos los prejuicios sociales y normatividades a ellos asociados que le encadenan, por lo que sólo a él podrá corresponderle la condición de ser libre. Pero, puesto que una vez que se ha liberado de estos prejuicios y normatividades debe mantenerse fiel a su propia voluntad de poder (*Wille zur Macht*), dando rienda suelta a lo que su propia «naturaleza» le dicta que ha de hacer, su libertad será siempre una libertad relativa, pues a fin de cuentas él no podrá dejar de obrar como su voluntad de poder le dice que ha de hacerlo.

El ejercicio práctico de la libertad no adquiere por tanto en Kant la forma de ausencia de toda normatividad, sino la de conformidad con una norma que es al mismo tiempo ley. Pero al consistir ésta en una ley que la voluntad se da a sí misma, no se trata de una determinación de la voluntad (heteronomía: *Heteronomie*) sino de una autodeterminación suya (autonomía: *Autonomie*). De esta manera, siguiendo el planteamiento kantiano, una voluntad será libre cuando actúe autónomamente y no lo será cuando lo haga heterónomamente⁴⁵³.

⁴⁵³ «La *autonomía* de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales y de los deberes conformes a ellas; toda *heteronomía* del albedrío, en cambio, no sólo no funda obligación alguna, sino que más bien es contraria al principio de la misma y de la moralidad de la voluntad. 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 el *sentido negativo*; esta *propia legislación* de la razón pura y, como tal, práctica, es libertad en *sentido positivo*». Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 52, AA V 33.

6.- La libertad fundante: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*

Si la Dialéctica trascendental y el Canon de la *KrV* son los dos primeros momentos en los que la idea de libertad hace su entrada de manera explícita en la obra kantiana, la tercera parte de la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* constituye el tercer gran momento de aparición de esta idea dentro de la reflexión filosófica de nuestro autor. Ahora bien, la apreciación del correcto sentido y el alcance que la idea kantiana de libertad adquiere en este preciso instante se plantea como tarea difícil de llevar a cabo, debido a las dificultades mismas que presenta la comprensión del texto kantiano en esta última parte de la que pretendía ser su última palabra en relación con el problema de la fundamentación de la moralidad, previa a su anunciado paso a la exposición del sistema mismo de la moral⁴⁵⁴. Las dificultades que este texto plantea pueden agruparse en dos grandes grupos.

En primer lugar se encuentran las dificultades de tipo exegético. Estas consisten según Allison en la constatación de que no hay en absoluto acuerdo entre los intérpretes kantianos acerca de si lo que pretende deducirse, debiendo ser entendida esta palabra en el sentido de «justificar», es la ley moral, el imperativo categórico, la libertad, las tres cosas a la vez, o incluso si hay en esta tercera parte pretensión alguna de deducir algo. Para este autor, lo que pretende deducirse es la ley moral, más exactamente el carácter obligatorio que para nosotros ella presenta⁴⁵⁵. Al respecto, debe tenerse en cuenta que en las dos primeras partes de la *Fundamentación* se ha procedido hipotéticamente, es decir, se ha supuesto que la moralidad es algo real, que reconocemos que estamos llamados a obrar moralmente, para pasar directamente a investigar cuál tendría que ser entonces la ley que dirigiese el obrar para que éste fuese moral⁴⁵⁶. El resultado al que se

⁴⁵⁴ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Prólogo», pp. 49-50, AA IV 391.

⁴⁵⁵ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The deduction in *Groundwork* III», p. 214.

⁴⁵⁶ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 91, AA IV 420.

Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 92, AA IV 421.

Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 98, AA IV 425.

Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 101, AA IV 427.

Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 107, AA IV 431.

Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», pp. 108-109, AA IV 432.

ha llegado es que la ley moral tendrá que presentarse a los seres humanos revistiendo la forma propia de un imperativo categórico, pues somos seres limitados (finitos), procediéndose a continuación a presentar las tres formulaciones que a él corresponden⁴⁵⁷. Pero en todo ello quedaba todavía como tarea pendiente la deducción o justificación de la moralidad misma, es decir, mostrar que la moralidad es una realidad que por ello nos interpela y no una simple ficción («espíritu de la sospecha»). Si la moralidad es una realidad entonces será cierto que hay una ley moral, es decir, una ley que indica, no tanto, según los resultados de las dos primeras partes, qué es lo que se debe hacer, sino más bien, de qué manera debe hacerse, haciéndolo además de modo incondicional, es decir, sin admitir excepciones. No se trata por tanto en la parte tercera de la *Fundamentación* de indicar cuál es la ley moral, tarea a la que se han dedicado los dos primeros apartados de esta obra, sino de dejar en claro que hay una ley moral, es decir, que estamos obligados a cumplir (deber) una determinada legislación.

En segundo lugar hacen su aparición las dificultades relativas a la corrección misma de la argumentación. Evidentemente la cuestión de la corrección de la argumentación llevada a cabo debe ponerse en relación con la de qué es lo que pretende deducirse. Pero, aun así, en este punto hay un acuerdo casi unánime entre los intérpretes kantianos, Allison entre ellos, de que la argumentación resulta fallida, es decir, que no logra deducir (justificar) lo que pretende deducir (justificar), sea esto la ley moral, el

Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», pp. 126-127, AA IV 444-445.

⁴⁵⁷ Primera formulación: «[...] yo no debo obrar nunca más que de modo *que pueda querer que mi máxima se convierta en ley universal*». Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico», p. 65, AA IV 402.

«Por consiguiente, sólo hay un imperativo categórico, y dice así: *obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal*». Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 92, AA IV 421.

«[...] obra como si la máxima de tu acción debiera convertirse, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza». Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 92, AA IV 421.

Segunda formulación: «El imperativo práctico será entonces como sigue: *obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como un medio*». Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 104, AA IV 429.

Tercera formulación: «[...] *obra según una máxima que contenga en sí misma su validez universal para todo ser racional*». Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 116, AA IV 437-438.

«[...] *obra como si tu máxima debiera servir al mismo tiempo de ley universal para todos los seres racionales*». Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 117, AA IV 438.

«[...] *obra siguiendo las máximas de un miembro legislador universal en un posible reino de fines*». Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», pp. 117-118, AA IV 439.

imperativo categórico, la libertad o las tres cosas a la vez⁴⁵⁸. Kant mismo parece haber sido consciente del carácter fallido de su argumentación, razón por la cual años más tarde intentó corregirla en la *KpV*.

Antes de pasar a examinar con detalle cuál es la argumentación que nuestro autor ensaya y los supuestos errores que en ella comete, es preciso hacer un planteamiento general del proceder kantiano en la tercera parte de la *Fundamentación*.

Como se ha visto en el anterior capítulo de este trabajo, la «Tesis de Reciprocidad» establece una equivalencia entre libertad y ley moral, de manera que si lo que se pretende deducir (justificar) es la moralidad, es decir, dejar en claro que la moralidad es una realidad, puede partirse indistintamente desde el término de la libertad o desde el de la ley moral. En la tercera parte de la *Fundamentación* se partirá de la libertad. Pero al proceder de esta manera se comete un error, ya que en el texto no logra demostrarse la realidad de un concepto de libertad del que pueda deducirse el carácter obligatorio (categórico) de la ley moral para los seres racionales. Por ello, el que la hipotética ley moral, obtenida en los apartados primero y segundo de esta obra, realmente prescriba cómo debe obrarse, y no se trate sin más de una ficción («espíritu de la sospecha»), queda en el aire. La caída de este elemento arrastra tras de sí a la moralidad misma, por lo que de la *Fundamentación* no se sale con una fundamentación de la moralidad, es decir, con la constatación de que ésta es real, sino tan sólo con la posibilidad de su realidad, punto al que por cierto ya se había llegado con anterioridad en la *KrV*. Aun así, en la *Fundamentación* sí que se logra una clarificación que supera la caracterización que se hizo en la *KrV* de aquello en lo que ha de consistir la moralidad. Este fracaso en la deducción (justificación) de la ley moral es lo que hace que Kant cambie de estrategia en la *KpV*. En la *KpV* invertirá el orden de la deducción, pasando de la conciencia de la obligatoriedad para los seres racionales de la ley moral a la deducción consecuente de la realidad de la libertad. La *KpV* es, de esta manera, el lugar donde nuestro autor presentará la versión definitiva de las relaciones que establecen entre sí la ley moral y la libertad.

6.1 El intento de deducción de la moralidad en la parte tercera de la *Fundamentación*

⁴⁵⁸ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The deduction in *Groundwork* III», p. 214.

Siguiendo a Allison en su libro *Kant's theory of freedom*, se procederá a continuación a realizar un recorrido secuencial del texto de la parte tercera de la *Fundamentación* poniendo en relación las dificultades que presenta con el concepto de libertad allí manejado⁴⁵⁹.

Primeros tres párrafos: Se asiste a la formulación de la «Tesis de Reciprocidad» y lo que de ella se deriva cuando se pretende deducir (justificar) la moralidad.

La conexión que hay entre el concepto de una voluntad libre y una voluntad sometida a leyes morales es una conexión analítica, ya que, como se ha visto en el anterior capítulo de este trabajo, no puede pensarse una voluntad libre si no es considerando que esa voluntad ha de estar sometida a una ley, pero, puesto que esta ley no puede ser la ley de la naturaleza, tendrá que ser entonces una ley moral. El carácter analítico de esta conexión hace que el principio de la moralidad tenga que ser sintético, pues en la conexión entre voluntad libre y voluntad sometida a leyes morales los dos elementos se encuentran al mismo nivel y ninguno de ellos puede por sí mismo fundamentar al otro sin más. Por este motivo, se hace necesario un «tercer término» que conecte el predicado con el sujeto. Esta conexión consiste en la atribución al sujeto de la obligatoriedad de seguir la ley moral. En la *Fundamentación* este «tercer término» va a ser el concepto positivo de libertad, conforme al cual ser una voluntad libre equivale a ser una voluntad autolegisladora. Esta idea de libertad contiene algo más que la mera idea suya que intervenía en la «Tesis de Reciprocidad» a la que antes se ha hecho referencia, pues allí la libertad era únicamente posible, es decir, consistía meramente en un concepto sin contenido, pero tal que en caso de que se admitiese conducía a que la voluntad tenía que seguir obligatoriamente la ley moral. El problema de la deducción (justificación) de la moralidad queda de esta manera trasladado al de la deducción (justificación) de este concepto positivo de libertad. Al respecto de esta tarea, Kant indica que se precisa una preparación previa para hacer inteligible la deducción del concepto de libertad desde la razón pura práctica y así hacer también inteligible la posibilidad misma de un imperativo categórico⁴⁶⁰.

⁴⁵⁹ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The deduction in *Groundwork* III», pp. 214-229.

⁴⁶⁰ «El concepto positivo de la libertad crea ese tercer conocimiento, que no puede ser, como en las causas físicas, la naturaleza del mundo sensible (en cuya noción vienen a juntarse los conceptos de algo como causa en relación con algo como efecto), sólo que aquí no puede manifestarse enseguida en qué consiste tal conocimiento, que nos indica la libertad y del que a priori tenemos una idea, así como tampoco puede

Cuarto párrafo: La tarea que se presenta como resultado de los análisis de los tres primeros párrafos es la de mostrar que la libertad debe ser presupuesta como una propiedad de la voluntad de **todos** los seres racionales, o, más precisamente, de todo ser racional con voluntad. De esta manera, si se lograra deducir (justificar) que todo ser racional con voluntad es un ser libre (realidad y no sólo posibilidad), entonces la «Tesis de Reciprocidad» (equivalencia entre libertad y ley moral) permitiría afirmar según Allison que todo ser racional con voluntad se encuentra sometido a la ley moral de manera necesaria.

El problema estriba en que la libertad todavía no ha podido ser probada teóricamente, sino que a lo más que ha podido llegarse ha sido a establecer en la *KrV*, por medio de la resolución de la Tercera Antinomia de su Dialéctica trascendental, la posibilidad teórica de un tipo de libertad: la libertad trascendental (*transscendentale Freiheit*). El camino que seguirá nuestro autor ante esta imposibilidad de probar teóricamente la libertad será el de presuponerla, para desde esta presuposición (*Voraussetzung*) tratar de deducir (justificar) la obligatoriedad de la ley moral. Para la mayoría de los intérpretes de la filosofía kantiana este proceder es claramente erróneo, pese a lo cual en el presente capítulo de este trabajo tratará de reproducirse el camino seguido por Kant en su intento de fundamentación de la obligatoriedad de la ley moral.

La argumentación kantiana consta según Allison de dos pasos:

Primer paso: Se afirma que todo ser que no puede obrar excepto bajo la idea de libertad es ya sólo por eso realmente libre desde un punto de vista práctico (*in praktischer Absicht*)⁴⁶¹.

Segundo paso: Se mantiene que a todo ser racional que posea una voluntad tiene que concedérsele la idea de libertad como la única bajo la cual puede obrar⁴⁶².

A partir del primer paso, Kant establece que las mismas leyes que obligarían a un ser que fuese realmente libre son igualmente válidas para un ser que no puede obrar excepto bajo la idea de su propia libertad⁴⁶³.

hacerse comprensible todavía la deducción del concepto de libertad a partir de la razón pura práctica, y con ella, la posibilidad de un imperativo categórico. Para ello hace falta aún dar algunos pasos previos». Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica», pp. 130-131, AA IV 447.

⁴⁶¹ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica», p. 131, AA IV 448.

⁴⁶² Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica», p. 132, AA IV 448.

En este punto se encuentra, según Allison, la fuente de numerosos problemas. Nuestro autor procede a decir que basta con que no pueda obrarse nada más que suponiéndose libre para que el sujeto esté ya obligado a seguir la ley moral, tal y como ocurriría si efectivamente fuese libre. Pero en la argumentación lo que tiene que deducirse (justificarse) es precisamente que se es libre, pues sólo partiendo de la realidad de la libertad puede alcanzarse a deducir la de la moralidad, de modo que suponerse libre no puede resultar suficiente para la deducción de la realidad de la moralidad, sino que además se deberá ser realmente libre⁴⁶⁴.

El segundo paso se apoya postulando que todo ser racional con voluntad es un ser para el que la razón (*Vernunft*) es práctica. Pero para que la razón sea práctica, es decir, para que sea ella la que dirija la voluntad al obrar, se requiere necesariamente que sea la idea de libertad quien la guíe, pues en caso contrario serían los impulsos e inclinaciones naturales los que dirigirían el obrar⁴⁶⁵, pudiéndose afirmar entonces, en los términos en que Moya se expresa⁴⁶⁶, que faltaría un «control de origen o fuente» sobre la acción.

El problema radica en que la posesión de la idea de libertad (libertad psicológica: *psychologische Freiheit*) es condición necesaria pero no suficiente para que la ley moral sea obligatoria para un sujeto, lo cual supone, de acuerdo con el esquema conceptual de Moya⁴⁶⁷, que la posesión de «control volitivo» sobre la acción se queda en una condición necesaria (pero no suficiente) para poder afirmar la libertad de la voluntad.

Vistos estos dos primeros pasos de la argumentación kantiana, Allison indica que el razonamiento que nuestro autor debería haber seguido para que ella hubiese sido completa tendría que haber sido el siguiente⁴⁶⁸:

Tercer paso: Todas las leyes «inseparablemente unidas con la libertad» son válidas para todo ser con razón y libertad.

⁴⁶³ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica», p. 132 en nota a pie de página, AA IV 448.

⁴⁶⁴ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The deduction in *Groundwork* III», p. 217.

⁴⁶⁵ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The deduction in *Groundwork* III», pp. 217-218.

⁴⁶⁶ Moya, C., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, ob. cit., apartado «Breve introducción al concepto de libertad», p. 33.

⁴⁶⁷ Moya, C., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, ob. cit., apartado «Breve introducción al concepto de libertad», p. 33.

⁴⁶⁸ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The deduction in *Groundwork* III», p. 216.

Cuarto paso: Pero la «Tesis de Reciprocidad» establece que la ley moral está «inseparablemente unida con la libertad».

Quinto paso: Por esta razón, la ley moral es válida para todo ser con razón y voluntad.

Sexto paso: Como los seres humanos somos seres que tenemos razón y voluntad, la ley moral es válida para nosotros.

Séptimo paso: Pero como los seres humanos no necesariamente seguimos los dictados de la ley, es decir, estos dictados son «objetivamente válidos» pero «subjetivamente contingentes», la ley toma en nosotros la forma de un imperativo categórico (*kategorischer Imperativ*), lo que supone que, aunque estemos racionalmente constreñidos a su obediencia, no nos encontremos causalmente determinados a favor de su cumplimiento.

Kant no sigue en su argumentación estos pasos, sino que introduce en el texto un nuevo apartado:

«Del interés que reside en las ideas de la moralidad»⁴⁶⁹

En este apartado nuestro autor da, al menos aparentemente, marcha atrás en su argumentación, indicando que lo expuesto anteriormente (pasos primero y segundo) no ha establecido la obligatoriedad de la ley moral, sino que únicamente ha mostrado que necesariamente hemos de presuponer la idea de libertad si queremos vernos como seres racionales y como seres dotados de una voluntad. Sólo así, partiendo de esta presuposición de ser libres, es como se puede «pensar un ser [...] con conciencia de su causalidad con respecto a sus acciones» (*mit Bewußtsein seiner Causalität in Ansehung seiner Handlungen*)⁴⁷⁰. Tal conciencia se cifra en la obligatoriedad de someterse a lo que la ley moral dice. Por tanto, mientras que anteriormente (pasos primero y segundo) estar en posesión de la idea de libertad, es decir, creerse libres, era ya condición suficiente para estar efectivamente sometidos a la ley moral, o sea, para ser morales, ahora la posesión de tal idea es sólo condición necesaria (y no suficiente) de la moralidad.

⁴⁶⁹ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica», p. 132, AA IV 448.

⁴⁷⁰ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica», p. 132-133, AA IV 448-449.

Kant es consciente de que el problema de la obligatoria vinculación a la ley moral persiste. Por este motivo, se pregunta por qué tiene que ser la validez de nuestra máxima como ley universal una condición limitante de nuestra acción⁴⁷¹ y en qué se basa el valor que unimos a este modo de actuar, «valor que es tan alto que no puede haber en ninguna parte un interés mayor»⁴⁷², concluyendo que todavía no se ha visto cómo la ley moral puede ser obligatoria («Nos resulta imposible comprender cómo es posible esto, es decir, *por qué obliga la ley moral*»⁴⁷³).

De esta manera, nuestro autor parece reconocer el carácter deficiente de la argumentación que ha seguido hasta ese momento. Según Allison, tal carácter deficiente estriba en dos puntos.

En primer lugar, a partir de la presuposición de la realidad de la libertad ciertamente puede pasarse a la de que se está sometido a leyes morales, pero partiendo de la mera presuposición de este sometimiento no puede concluirse sin más que realmente se esté sometido a tales leyes. El origen del error radica en que Kant ha estimado que para hacer consideraciones morales no era necesario recurrir a la idea radical de libertad (libertad absoluta) recogida bajo el concepto de libertad transcendental de la *KrV*, sino que bastaba con un concepto relativo suyo. Pero a partir de este concepto relativo no puede llegarse a un concepto fuerte de moralidad, sino tan sólo a uno débil, donde la moralidad puede coexistir con la motivación por el premio o el castigo que pueda seguir a nuestro obrar. Esta compatibilidad entre órdenes de motivación es la que propiciaba que nuestro autor pensase que bastaba con suponerse sometido a las leyes morales para encontrarse realmente sometido a ellas.

En segundo lugar, aun asumiendo que somos seres racionales, todavía no ha quedado demostrado (justificado) que seamos seres racionales dotados de razón práctica. Esto es así porque, a partir exclusivamente del concepto débil (relativo) de libertad y el consecuente de moralidad que está siguiéndose en este momento, tan sólo resulta posible derivar un concepto de racionalidad asimismo débil. De acuerdo con este concepto, ya se consideraría que se es racional cuando, viniendo determinado el fin desde el exterior de la propia voluntad, como ocurre cuando el fin lo fija la dependencia

⁴⁷¹ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica», p. 134, AA IV 449-450.

⁴⁷² Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica», p. 134, AA IV 449-450.

⁴⁷³ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica», pp. 134-135, AA IV 450.

respecto de las inclinaciones sensibles, la razón actuase exclusivamente en la provisión de los medios para lograr tal fin, que es precisamente el caso de la que con posterioridad ha sido conceptualizada como «razón orientada a medios» o «razón instrumental» (racionalidad pragmática). Por ello, la correcta solución al problema de la fundamentación de la moralidad sólo podrá lograrse cuando, junto a esta razón orientada a medios, se constate una específica actividad de la razón por la que ella misma sea la que fije los fines con absoluta independencia respecto de todo condicionamiento sensible, es decir, cuando logre justificarse la realidad de una «razón orientada a fines» (racionalidad práctica). En los términos en que Moya lo plantea⁴⁷⁴, esta situación sólo podrá darse cuando haya un «control de origen o fuente» sobre la acción, para lo cual el concepto de libertad precisado tendrá que ser necesariamente uno absoluto suyo, no bastando con el relativo o «comparativo» presentado por Kant en esta obra hasta este preciso instante.

6.2 La problemática del círculo vicioso

Allison sostiene que, hasta el momento de la producción filosófica correspondiente a la *Fundamentación*, Kant no ha introducido todavía la realidad de una razón orientada a fines y su correspondiente concepto absoluto de libertad, surgiendo por este motivo la problemática en torno al círculo vicioso (*geheimer Cirkel*). Nuestro autor presenta el círculo como vicioso en dos lugares.

Primera aparición del círculo como vicioso: «Nos consideramos libres en el orden de las causas eficientes para pensamos como sometidos a leyes morales en el orden de los fines, y luego nos consideramos sometidos a dichas leyes porque nos hemos atribuido la libertad de la voluntad»⁴⁷⁵.

Esta formulación del círculo como vicioso lo plantea como problema que ha de ser resuelto.

Segunda aparición: «De esta manera queda desechado el temor manifestado más arriba de que hubiese un círculo vicioso escondido en nuestra conclusión, que iba de la libertad a la autonomía y de ésta a la ley moral, es decir, de que acaso hubiéramos

⁴⁷⁴ Moya, C., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, ob. cit., apartado «Breve introducción al concepto de libertad», p. 33.

⁴⁷⁵ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica», p. 135, AA IV 450.

establecido la idea de libertad precisamente para dotar de fundamento a la ley moral, con el objeto de concluir ésta de aquélla, sin poder dar entonces ningún fundamento de la libertad sino sólo admitirla como una petición de principio, algo que con gusto admitimos nosotros, “almas bien dispuestas moralmente” (*gutgesinnte Seelen*), pero que no podemos nunca establecer como una proposición demostrable»⁴⁷⁶.

La argumentación kantiana presenta el carácter vicioso del círculo bajo la suposición de que éste podrá ser superado a continuación en este mismo texto, pero, según Allison, esta suposición kantiana es incorrecta. El carácter vicioso propio del círculo sólo alcanzará a ser superado por medio de la distinción que será llevada a efecto posteriormente en la *KpV* entre el carácter obligatorio que posee el seguimiento de ley moral, que constituye el elemento que permite llegar al conocimiento (práctico) de que se es libre, y la caracterización de un concepto de la libertad que sea tal que propicie que ese seguimiento tenga precisamente carácter de obligatoriedad.

En la tradición de comentaristas de la obra kantiana se dispone de dos corrientes interpretativas en relación con el carácter vicioso del círculo.

La posición de Brandt al respecto recogida por Allison constituye un ejemplo de la primera⁴⁷⁷. Conforme a esta corriente, Kant no estaría refiriéndose en su planteamiento del círculo como vicioso a la argumentación que ha llevado hasta ese momento en la *Fundamentación* (pasos primero y segundo antes explicitados), sino a la que haría la escuela wolffiana a partir de las premisas metafísicas kantianas (wolffianas). Estas premisas son dos. En primer lugar, una voluntad libre es una voluntad autónoma, esto es, sujeta al imperativo categórico, y viceversa. En segundo lugar, un ser racional es libre en su propia representación de sí mismo y puede (y debe) ser tomado por nosotros como libre y autónomo en el respecto práctico. El proceder wolffiano, según Allison entiende la interpretación que Brandt hace del texto kantiano, sería el que convertiría en vicioso el círculo por derivar analíticamente a partir de estas premisas la necesidad (obligatoriedad) del sometimiento de la voluntad al imperativo categórico. Pero esta necesidad no puede ser derivada analíticamente partiendo exclusivamente de estas premisas, pues la necesidad (obligatoriedad) del sometimiento al imperativo categórico desde ellas es un juicio sintético *a priori* que precisa de un

⁴⁷⁶ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica», pp. 138-139, AA IV 453.

⁴⁷⁷ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The deduction in *Groundwork* III», pp. 219-220.

tercer elemento. Este tercer elemento será la realidad de un tipo de libertad que sea radical en su planteamiento, es decir, que no se corresponda con un concepto relativo suyo sino con uno absoluto.

La interpretación que Allison mismo hace del carácter vicioso del círculo constituye un ejemplo adecuado de la segunda corriente interpretativa⁴⁷⁸. De acuerdo con ella, el carácter vicioso del círculo no se deriva directamente del planteamiento que hasta ese momento Kant ha llevado a cabo en su argumentación (pasos primero y segundo antes explicitados), sino que surgiría tan sólo en el supuesto de que a continuación se siguiesen los pasos desde el tercero al séptimo antes reseñados. Ahora bien, nuestro autor no procede dando estos pasos, sino que pretende conjurar la amenaza de viciosidad del círculo demostrando (justificando) la realidad de la libertad, lo que realmente supone dar un paso más respecto del carácter atribuido a la libertad hasta ese momento, que ha sido exclusivamente el de ser una presuposición (hipótesis) o posibilidad. Por tanto, si nuestro autor presenta el círculo como vicioso es precisamente con la intención de justificar la necesidad de proceder a una crítica de la razón práctica pura y no como consecuencia de haber reconocido un fallo en su propia argumentación.

Con el objetivo de evitar el carácter vicioso del círculo, Kant introduce en esta tercera parte de la *Fundamentación* la distinción entre dos puntos de vista desde los que considerar a los seres humanos. En primer lugar, los seres humanos, en cuanto que son miembros del mundo sensible (*Sinnenwelt*), son pasivos y se encuentran sometidos a la ley de causalidad natural. En segundo lugar, los seres humanos, en la medida en que son miembros de un mundo inteligible (*Verstandeswelt*), son libres. Bajo esta suposición de la doble pertenencia a dos mundos el carácter vicioso se evitaría, porque «ahora ya vemos que cuando nos pensamos como seres libres nos incluimos en el mundo inteligible como miembros suyos, así como que conocemos la autonomía de la voluntad con su consecuencia, la moralidad»⁴⁷⁹.

La pertenencia como miembros a un mundo inteligible desempeña por tanto en la argumentación kantiana, según Allison, el papel de premisa no moral desde la que nuestro autor concibe que podría deducirse (justificarse) la realidad de la libertad, evitando así caer en el carácter vicioso del círculo. En definitiva, esta pertenencia

⁴⁷⁸ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The deduction in *Groundwork* III», pp. 220-221.

⁴⁷⁹ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica», p. 139, AA IV 453.

constituiría el tercer elemento que supuestamente legitimaría el juicio sintético *a priori* que establece la obligatoriedad de la ley moral para el individuo y que permitiría superar el erróneo razonamiento analítico que deriva esta obligatoriedad exclusivamente desde el elemento distintivo que se asocia al concepto de voluntad libre, de acuerdo con el cual una voluntad libre es una voluntad que reconoce la necesidad del sometimiento a la ley moral.

De esta manera, la justificación de la moralidad u obligatoriedad de la ley moral en el planteamiento kantiano descansa en último término en la realidad de la libertad, que a su vez lo hace en la realidad de la pertenencia al mundo inteligible. Ahora bien, esta estrategia kantiana presenta según Allison una doble dificultad. Por un lado, se plantea la cuestión de la manera como ella ha de ser entendida; por otro, la de cómo ha de ser justificada, encontrándose además ambas problemáticas entrelazadas. Por ello, si el *Sinnenwelt* y el *Verstandeswelt* son concebidos, siguiendo la «interpretación de los dos mundos», como dos mundos radicalmente distintos donde uno (el inteligible) es causa del otro (el sensible), la justificación de la pertenencia al mundo inteligible tendrá que tomar un camino muy distinto al que habría de seguir si éstos se considerasen, de acuerdo con la «interpretación de los dos aspectos», como dos puntos de vista desde los que abordar la pertenencia a un mismo mundo.

El modelo interpretativo de los dos mundos requiere un salto al proceder metafísico-dogmático. Pero este proceder ha sido desautorizado previamente por Kant en la *KrV*. Por este motivo, para que la pertenencia al *Verstandeswelt* no cree a su vez otro círculo vicioso, pues de momento la realidad del *Verstandeswelt* presenta exclusivamente el carácter de una presuposición, se precisan dos argumentos complementarios.

El primero es un argumento que sin apelación alguna a la ley moral (pues la estrategia que se sigue en la tercera parte de la *Fundamentación* es la de intentar deducir la necesidad del sometimiento a la ley moral a partir de la libertad o de la presuposición de la misma, no resultando lícito hacer esto último, pues conduce a que el círculo se configure como vicioso, tal y como se ha visto) establezca nuestro derecho a contemplarnos a nosotros mismos como miembros del mundo inteligible, aunque sea exclusivamente desde un punto de vista de alcance restringido como es el práctico. El segundo es un argumento que muestre que, en la medida en que somos miembros del

mundo inteligible, nos encontramos autorizados a considerarnos a nosotros mismos como agentes racionales con voluntad.

Si estas dos argumentaciones consiguiesen llevarse a efecto correctamente, por medio de la «Tesis de Reciprocidad» quedaría justificada la obligatoriedad de la ley moral para los seres racionales. Pero si no se lograra realizarlas adecuadamente, ocurriría que seguiríamos moviéndonos en el terreno de las presuposiciones y la ley moral, cuya deducción (justificación) se considera que es el objetivo de la parte tercera de la *Fundamentación*, seguiría sin haber sido convenientemente deducida (justificada). En este caso, el sometimiento a la ley moral tomaría la forma de imposición, la ley moral presentaría una formulación heterónoma, su seguimiento se produciría sólo por el interés (pragmático) que ello reportase y en vez de moralidad se tendría a lo sumo legalidad.

Como se ha indicado, en primer lugar, debe aportarse un argumento que justifique nuestro derecho a considerarnos miembros del mundo inteligible. Ahora bien, este argumento no puede partir de la presuposición de la libertad, pues ni tan siquiera en el orden práctico se plantea como posible la deducción de la realidad de la libertad a partir de su mera presuposición. Ni tampoco puede hacerlo desde la ley moral, ya que es precisamente la ley moral la que en la parte tercera de la *Fundamentación* ha de ser deducida (justificada). La constatación de tales dificultades hace que, según Allison, Kant ensaye una línea argumentativa en la que la deducción se apoya en la conciencia que tenemos de poseer una capacidad como es la razón (*Vernunft*) que no se encuentra sensiblemente afectada⁴⁸⁰. A favor de este modo de proceder kantiano podría alegarse

⁴⁸⁰ «Ahora bien, el hombre encuentra en su interior una facultad por la que se distingue de todas las demás cosas, e incluso de sí mismo *en cuanto que es afectado por objetos*, y esa facultad no es otra que la *razón*. Como actividad propia, es incluso más alta que el entendimiento, porque aunque éste es también una actividad propia y no contiene, como el sentido, meras representaciones que sólo se producen cuando somos afectados por objetos (lo que hace que, en este sentido, seamos pasivos), no puede extraer de su actividad, sin embargo, más que aquellos conceptos que sólo sirven para reducir a reglas las representaciones sensibles y reunirlos en una conciencia, lo que hace que sin ese uso de la sensibilidad le sea absolutamente imposible pensar. La razón, en cambio, muestra una espontaneidad tan pura a través de las ideas, que por ella excede con mucho a todo lo que pueda darle la sensibilidad, ya que su más principal tarea consiste precisamente en distinguir el mundo sensible del mundo inteligible, señalando así al entendimiento sus propios límites». Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica», pp. 137-138, AA IV 452.

En términos similares se manifestó Kant en la primera *Crítica*: «Pero el hombre, que, por lo demás, no conoce la naturaleza entera más que a través de los sentidos, se conoce también a sí mismo a través de la simple apercepción, y ello mediante actos y determinaciones internas que no puede en modo alguno incluir en las impresiones de los sentidos. El hombre es, pues, Fenómeno (*Phänomen*), por una parte, y, por otra, esto es, en relación con ciertas facultades, objeto meramente inteligible, ya que su acción no puede en absoluto ser incluida en la receptividad de la sensibilidad». Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 472, A546-547/B574-575.

que la conciencia de no encontrarse sensiblemente afectada dicha capacidad constituiría un elemento fundamentador suficiente a partir del cual podría legítimamente inferirse la atribución de espontaneidad para el sujeto precisada. Pero, al menos de momento, la espontaneidad de la razón sólo puede demostrarse en lo teórico, consistiendo ésta en la capacidad recursiva de la razón que busca siguiendo los modos de cada uno de los silogismos (categórico, hipotético y disyuntivo) la condición de cada condicionado, que al ser a su vez condicionada hace que el proceso pueda repetirse indefinidamente. Si este proceso se concluyese mediante la afirmación de la realidad de un objeto que siendo incondicionado es condición de todas las condiciones se cometería un error en la argumentación. Pero el proceder mismo no sería completamente erróneo según Allison, pues revelaría una capacidad de la razón para la espontaneidad en lo teórico. Lo que ocurre es que, partiendo exclusivamente de la espontaneidad en lo teórico, no puede pasarse sin más a la espontaneidad en lo práctico, pues la primera constituye la espontaneidad de una acción ideal, mientras que en el segundo caso se trata de una acción real. Por este motivo, algunos intérpretes arguyen que la espontaneidad en lo teórico, manifestada en la capacidad para la creación de ideas transcendentales, no supone un fundamento suficiente que permita afirmar la espontaneidad en lo práctico, es decir, la realidad de la libertad entendida en su concepto absoluto, cuya justificación constituye uno de los objetivos centrales del presente trabajo.

Allison sostiene que la intención kantiana no es la que le atribuyeron algunos intérpretes de pasar de la espontaneidad teórica a la espontaneidad práctica o libertad⁴⁸¹, sino que su verdadero propósito habría sido más bien el de transitar desde la espontaneidad en lo teórico a la pertenencia como miembro a un mundo inteligible⁴⁸². Ahora bien, si éste hubiese sido el verdadero propósito kantiano, la cuestión entonces habría de quedar desplazada desde la fundamentación de la pertenencia al mundo inteligible a la deducción del carácter como seres libres de los sujetos racionales a partir de la constatación de tal pertenencia.

En segundo lugar, habría de darse un argumento que legitimase el paso desde nuestra propia consideración de nosotros mismos como miembros pertenecientes al mundo inteligible a la atribución que nos hacemos de poseer una voluntad. En apoyo de

⁴⁸¹ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The deduction in *Groundwork* III», pp. 221-227.

⁴⁸² «Un ser racional debe verse a sí mismo en cuanto inteligencia como perteneciente al mundo inteligible, no al sensible». Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica», p. 138, AA IV 452.

este segundo argumento, Kant indica que un ser racional (*vernünftiges Wesen*) se cuenta a sí mismo, «en cuanto» inteligencia, como perteneciente al mundo inteligible, y, «en cuanto» causa eficiente que pertenece al mundo inteligible, él da a esta causalidad el nombre de «voluntad» (*Wille*)⁴⁸³. La pregunta entonces es: ¿cuál es por tanto la pertenencia que se proclama a un mundo inteligible?, ¿se trata al proclamar dicha pertenencia de una del mismo orden que la pertenencia al mundo físico? Afirmar un modo de pertenencia de este tipo supondría adscribirse a la «interpretación de los dos mundos». Para Kant no se trata de este tipo de pertenencia, sino que «*el concepto de mundo inteligible no es más que un punto de vista (ein Standpunkt) que la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenómenos para concebirse a sí misma como práctica*»⁴⁸⁴. Pero entonces surge de inmediato la duda de si la afirmación de esta pertenencia no será un recurso *ad hoc* esgrimido con la intención de justificar la libertad, es decir, si dicha pertenencia no será nada más que una ilusión creada con la intención de salvar la justificación de la atribución de libertad al ser humano para así legitimar (indebidamente) un determinado orden de cosas que precisa «crear» individuos responsables, que, pudiéramos añadir, debido a tal «condición» sean capaces de servir convenientemente a los intereses de los poderosos («espíritu de la sospecha»).

Una manera de disipar esta sospecha según Allison consiste en afirmar que la actividad «incondicionada» de la razón en lo teórico ya de por sí supone, con independencia de si además se da o no una espontaneidad práctica, una actividad meramente inteligible, por cuyo motivo ya sólo con ella misma se encontraría convenientemente justificada la afirmación de la pertenencia a un mundo inteligible.

La pertenencia como miembro al mundo inteligible constituiría entonces el «término medio» que está buscándose para unir libertad con ley moral y establecer el carácter obligatorio que para el sujeto posee la ley moral (paso sexto de la argumentación que según Allison se esperaría que Kant hubiese seguido). Pero la atribución de un carácter de realidad para la afirmación de esta pertenencia de momento al menos no puede ser efectuada de modo plenamente convincente, pues el pensamiento filosófico kantiano todavía se encuentra en el proceso de deducción (justificación) de la

⁴⁸³ «El ser racional se considera, al ser inteligencia, perteneciente al mundo inteligible, y llama *voluntad* a su causalidad porque la considera una causa eficiente perteneciente sólo a ese mundo». Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica», p. 139, AA IV 453.

⁴⁸⁴ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica», p. 146-147, AA IV 458.

posibilidad (lógica) de tal mundo inteligible que ha resultado de la solución de las Antinomias dinámicas que nuestro autor ha llevado a cabo en la Dialéctica trascendental de la *KrV*. Por este motivo es preciso afirmar, siguiendo a Allison, que la deducción sigue sin haberse completado y que resulta «fallida».

Kant no concluye en este punto la argumentación con la que trata de deducir la ley moral, es decir, el carácter obligatorio que la misma posee, sino que emprende a continuación la tarea de proceder a deducir el imperativo categórico (paso séptimo de la argumentación que según Allison se esperaría que nuestro autor hubiese seguido). Para muchos intérpretes kantianos, éste es precisamente el objetivo que nuestro autor pretende en la parte tercera de la *Fundamentación*, pues si la ley moral tomase la forma de imperativo, tal carácter imperativo es el que revelaría la índole obligatoria que posee el seguimiento de esta ley.

Kant enfatiza que el imperativo categórico tiene la forma de «imperativo» (*Imperativ*) porque no pertenecemos exclusivamente ni al mundo sensible, donde la ley de causalidad natural conforme con la interpretación incompatibilista dentro del ámbito del fenómeno de la relación entre causalidad natural y causalidad por libertad rige con exclusividad (incompatibilismo de la libertad: posibilidad b), ni tampoco al mundo inteligible, donde la «validez objetiva» de la ley moral es siempre también su «validez subjetiva», sino que formamos parte a la vez de dos mundos⁴⁸⁵. Por otro lado, puesto que el mundo inteligible constituye el fundamento del mundo sensible y de sus leyes, la ley moral, que es una ley del mundo inteligible, toma en el mundo sensible la forma de deber (*Sollen*)⁴⁸⁶.

Una crítica que puede plantearse a este modo de argumentar consiste en decir que, debido a que la única ley que rige en el mundo sensible es la de la necesidad natural, no se podrá ser consciente de una ley que es propia exclusivamente del mundo inteligible. Una manera posible de solventar esta objeción parte de la consideración de

⁴⁸⁵ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica», p. 140, AA IV 453-454.

También en Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la metafísica de las costumbres», p. 27, AA VI 221.

⁴⁸⁶ «El deber moral es, pues, un propio querer necesario por ser miembro de un mundo inteligible, y si es pensado por él como un *deber* es porque se considera al mismo tiempo miembro del mundo sensible». Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica», p. 141, AA IV 455.

También en la *KU* es presentada como deber la compulsión que ejerce el mandato de la ley moral sobre el hombre (Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Dialéctica del juicio teleológico» § 76, pp. 382-383, AA V 403-404).

que para que se sea consciente de algo debe haber un contraste. Pero, puesto que en el mundo sensible no se dispone de contraste alguno, ya que la causalidad por libertad no es propia de él (incompatibilismo de la libertad: posibilidad b), sino que en este mundo lo único que rige es la causalidad natural, el contraste debe producirse entre mundos, siendo éstos el mundo sensible y el inteligible. En definitiva, lo que faltaría según Allison en el razonamiento kantiano sería la distinción que luego hará nuestro autor entre *Wille* y *Willkür*, donde la *Wille* (o razón práctica) da la ley a la *Willkür*, que por encontrarse sensiblemente condicionada la recibe bajo la forma de deber⁴⁸⁷.

6.3 Contextualización de la tercera parte de la *Fundamentación*

La argumentación kantiana en la tercera parte de la *Fundamentación* ha de ser valorada en el contexto global de esta obra, pues sólo así podrá serlo correctamente. En ella se ha partido del concepto de una buena voluntad (*guter Wille*) como aquella que es buena en sí misma, es decir, como una voluntad cuyo valor resulta intrínseco a ella misma sin precisar para ello de referencia alguna al fin que con tal voluntad se obtenga y para el cual ella constituiría un medio. A continuación, se ha buscado cómo debería ser la ley que rigiese esa voluntad buena en sí misma, encontrándose que dicha ley habría de ser tal que ordenase cómo debe producirse el querer y no qué es lo que debe quererse. Por este motivo, la ley moral es una ley que se dirige a la forma del querer y no a lo querido (materia). De aquí se obtiene la primera formulación del imperativo categórico, que establece que debe obrarse de manera tal que la máxima (*Maxime*) del querer pueda convertirse en ley universal. Pero, aunque el imperativo categórico presente un requerimiento formal referido a la manera en la que debe procederse, no por ello imposibilita que se derive de él una materia. Dicha materia consiste en no dañar la humanidad ni en la persona de uno mismo ni en la de los demás y en el fomento de las disposiciones naturales en orden a la realización de la humanidad presente en cada uno de nosotros. De la unión de lo que debe quererse (materia) y de cómo debe quererse (forma) resulta un ideal que llama a la realización de la moralidad en el mundo o al establecimiento de un «reino de fines» (*Reich der Zwecke*), de manera que se hagan mutuamente compatibles la realización de cada una de las potencialidades de los seres humanos individualmente considerados, para que así se dé lugar a una verdadera

⁴⁸⁷ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The deduction in *Groundwork* III», p. 226.

comunidad suya⁴⁸⁸. Como puede apreciarse, la libertad es el eje de todo este programa, pues la ley moral sólo puede ser realizada en el mundo si los individuos pueden seguirla, o lo que es lo mismo, si su seguimiento se presenta como algo que obligatoriamente ha de realizarse, lo cual supone como su condición que ha de poderse seguir, es decir, que en la determinación de la norma de conducta sea posible dejar aparte los intereses particulares y pueda quererse que la norma (máxima) que rijan el comportamiento particular se convierta en ley universal. Pero, para que esto pueda hacerse, es preciso asegurar que se es capaz en todo momento de iniciar una nueva serie causal con independencia de cuáles fueron los antecedentes o intereses que nos moverían a obrar siguiendo el condicionamiento natural (ley de causalidad natural). Esta capacidad es precisamente la contenida bajo el concepto absoluto de libertad englobado en la idea de libertad trascendental (*transscendentale Freiheit*). Ahora bien, el problema es que, hasta el momento de la *Fundamentación*, la realidad de tal libertad en el caso del hombre todavía no ha podido ser probada, sino que únicamente ha sido posible llegar a admitir su posibilidad (lógica) en la resolución de la Tercera Antinomia (antinomia dinámica) de la Dialéctica trascendental de la *KrV*, por lo que la libertad trascendental queda todavía exclusivamente como una presuposición (*Voraussetzung*). Pero cualquier presuposición de una realidad resulta insuficiente a efectos probatorios, y por esto según Allison la deducción (justificación) de la obligatoriedad de la ley moral que se intenta en la tercera parte de la *Fundamentación* fracasa.

La realidad de la libertad trascendental no ha podido probarse porque tampoco ha sido posible establecer la realidad del mundo inteligible, que Kant considera en este momento que es su condición suficiente. Esto se debe a que por «mundo inteligible» puede entenderse tanto el *Verstandeswelt* como el *intelligibele Welt*⁴⁸⁹. Pero, mientras

⁴⁸⁸ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 114, AA IV 436.

⁴⁸⁹ «La razón práctica no traspasa sus límites al *pensarse* en un mundo inteligible [*Verstandeswelt*], mientras que sí lo hace cuando quiere *intuirse*, sentirse en ese mundo. Lo primero es solamente, con respecto al mundo sensible, un pensamiento negativo que no da ninguna ley a la razón en la determinación de la voluntad. Sólo es positivo en un aspecto: en que esa libertad, como determinación negativa, va unida al mismo tiempo a una facultad (positiva) y a una causalidad de la razón que llamamos voluntad y que es la facultad de obrar de tal forma que el principio de las acciones se adecúe a la esencial propiedad de una causa racional, es decir, a la condición de una validez universal de la máxima como ley. Pero si además fuera en busca de un objeto de la voluntad, esto es, de una causa motivadora tomada del mundo inteligible [*Verstandeswelt*], entonces traspasaría sus límites y pretendería conocer algo de lo que, en realidad, nada sabe. *En este sentido, el concepto de un mundo inteligible [Verstandeswelt] no es nada más que un punto de vista que la razón se ve obligada a tomar fuera de los fenómenos para pensarse a sí misma como práctica*, punto de vista que no sería posible si los influjos de la sensibilidad fueran determinantes para el hombre, y que, además, resulta necesario si no quiere quitársele al hombre la

que el primero es un concepto negativo, que surge como resultado de eliminar todo lo sensible y quedarse con lo meramente inteligible, por lo que se encuentra en la línea de las «ideas-límite» (*Grenzbegriff*) presentadas por nuestro autor en su filosofía, el segundo constituiría una realidad dotada de leyes propias, a la que sin embargo no podemos acceder desde el punto de vista del conocimiento, ya que nuestro modo de conocimiento es discursivo, precisando siempre de un material sensible para que pueda darse. Para que desde el punto de vista del conocimiento pudiese accederse a este mundo inteligible se requeriría no una intuición sensible sino una intelectual, como por hipótesis es el tipo de intuición que según Kant corresponde a Dios. De esta manera, según Allison, equipados exclusivamente con nuestra razón teórica, conforme nuestro autor lo intenta en esta parte tercera de la *Fundamentación*, tan sólo podemos entrar en el primero (*Verstandeswelt*), que es lo que hacemos por medio de las ideas de la razón, pero en ningún caso somos capaces de hacerlo en el segundo (*intelligibele Welt*), que es lo que precisaríamos para poder probar la obligatoriedad de la ley moral⁴⁹⁰.

Aunque parezca que Kant pasa en el texto de la parte tercera de la *Fundamentación* de la pertenencia al primero a la pertenencia al segundo, él mismo es consciente de la dificultad que tal paso presenta y por este motivo precisa que la pertenencia a ese segundo mundo es sólo un «punto de vista» (*ein Standpunkt*) que la razón (*Vernunft*) se ve obligada a tomar para considerarse práctica, es decir, para aceptar que pueda ser la guía del comportamiento (idea regulativa para la acción).

Relacionada con esta problemática se encuentra la pretendida identificación entre voluntad y razón práctica. Lo que puede afirmarse respecto de la realidad del carácter práctico de la voluntad del hombre nos autoriza a considerarnos «limitadamente» como seres racionales y no autómatas, lo cual se compagina con un concepto débil de libertad (relativo) según el cual somos «comparativamente» libres porque el principio de nuestra acción reside en nosotros mismos. Pero para poder

conciencia de su yo como inteligencia y, por lo tanto, como causa racional y activa por medio de la razón, es decir, libremente eficiente. No hay duda de que este pensamiento produce la idea de un orden y una legislación distintos a los del mecanismo natural relacionado con el mundo sensible y hace necesario el concepto de un mundo inteligible [*intelligibelen Welt*] (como el conjunto de los seres racionales en cuanto cosas en sí), pero sin la menor pretensión de pensarlo más que según su condición formal, o sea, según la universalidad de la máxima de la voluntad como ley y, por consiguiente, según la autonomía de la voluntad, que es lo único que resulta compatible con su libertad. En cambio, todas las leyes que se determinan en función de un objeto dan como resultado heteronomía, que no puede encontrarse más que en leyes naturales y que sólo se refiere al mundo sensible». Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica», pp. 146-147, AA IV 458-459.

⁴⁹⁰ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The deduction in *Groundwork* III», p. 227.

afirmar la realidad en nosotros de la razón práctica, se precisa una comprensión de lo que significa ser racional más restrictiva que la anteriormente expuesta, que considere que la razón no sólo actúa en la provisión de los medios, sino que ella misma es también capaz de fijar con independencia de los condicionamientos sensibles los fines que han de perseguirse, y que sólo cuando así lo haga es cuando propiamente hablando el comportamiento podrá ser calificado de racional. Es decir, se requiere llevar a cabo una fundamentación de nuestra autonomía, para lo cual será preciso proceder a la deducción de un concepto fuerte de libertad (radical, absoluto, pero no en el sentido de que todo lo pueda), no bastando uno «comparativo» (relativo) suyo, que es el que puede obtenerse a partir de la experiencia. El concepto de *Verstandeswelt* proporciona apoyo únicamente al concepto débil de libertad (libertad relativa), es decir, constituye una condición que necesariamente ha de cumplirse, pero cuyo cumplimiento no resulta suficiente para fundamentar la legitimidad de sostener un concepto fuerte de libertad (libertad absoluta). Para fundamentar la realidad de la libertad asociada a tal concepto se precisaría poder conocer el *intelligibele Welt*, lo cual, como ha sido indicado, no resulta posible para los hombres, por lo que la argumentación kantiana en su conjunto fracasa.

Kant, según Allison, parece reconocer las carencias de su argumentación en la *Fundamentación* al titular la última sección de su parte tercera como «De los límites extremos de toda filosofía práctica»⁴⁹¹. Debe concluirse por tanto que no ha podido deducirse (justificarse) cómo puede la razón ser práctica, es decir, no ha sido posible justificar que seamos libres, sino que tan sólo ha podido hacerse una defensa contra aquéllos que mantienen la imposibilidad de la libertad. Esta incapacidad se debe a que está pretendiéndose deducir la obligatoriedad para nosotros de la ley moral a partir de premisas extramORALES. Por este motivo, en la *KpV* se asistirá a un giro en el planteamiento kantiano en relación con la temática de la libertad, estableciéndose en esta obra a partir de fundamentos exclusivamente morales la realidad de un concepto «fuerte» suyo que la conciba como autonomía (concepto positivo de libertad) y no simplemente como independencia (concepto negativo).

⁴⁹¹ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica», p. 142, AA IV 455.

7.- La libertad fundada: KpV

El concepto «psicológico» de libertad (*psychologische Freiheit*) contiene un elemento empírico, consistente en la posesión de una creencia (fenómeno) según la cual en determinadas situaciones se actúa libremente. Esta creencia no bastaba para probar que a la idea de libertad le correspondiera una realidad objetiva, pues bajo ella pudiera ocurrir que en realidad se ocultase un mecanismo de orden natural o cuasi-natural («espíritu de la sospecha»).

De acuerdo con la Analítica trascendental de la *KrV*, en el mundo sensible no podía probarse la realidad objetiva de la libertad. Conforme establece la categoría de realidad (*Wirklichkeit*), para que a la idea de libertad pueda atribuírsele una realidad en este mundo debe corresponderle al concepto asociado con dicha idea alguna sensación (*Empfindung*) o debe poder ser conectado en el transcurso de la experiencia (*Erfahrung*) con alguna sensación. Pero no puede tenerse tal sensación que mediata o inmediatamente se corresponda con lo sostenido por medio del concepto de libertad, salvo que éste se entienda en un sentido débil, en cuyo caso se hablará sólo «metafóricamente» de libertad, pues el concepto mismo de libertad contradice la posibilidad de la experiencia objetiva, que es donde pueden darse las sensaciones. Esta imposibilidad se debe a que se ha establecido que la causalidad natural es el único «modelo» aceptable de causalidad que es lícito admitir si pretende hablarse de experiencia (incompatibilismo de la libertad).

No obstante, la Tercera Antinomia de la Dialéctica trascendental de la *KrV* dejaba un «lugar vacante» (*leerer Platz*) al mostrar el carácter dialéctico que se deriva del intento de aplicar la categoría de causalidad natural de manera omnicomprendiva. Este «lugar» puede ser ocupado por la idea de libertad, conceptualizada en lo teórico bajo la denominación de «libertad transcendental» (*transscendentale Freiheit*).

La filosofía práctica completaba el «lugar vacante» que la filosofía teórica había posibilitado, dotando de realidad, aunque sólo «desde un punto de vista práctico» (*in praktischer Absicht*), a la categoría de causalidad por libertad. El concepto de libertad correspondiente es el de «libertad práctica» (*praktische Freiheit*).

En la *Fundamentación* se partía de un concepto negativo de libertad, que se entiende como independencia respecto de las inclinaciones naturales en la

determinación de la voluntad, para, por medio de la idea de pertenencia como miembro a un mundo inteligible (*Verstandeswelt*), tratar de deducir (justificar) su concepto positivo, que se caracteriza como autonomía de la voluntad, la cual es capaz (siendo en esto precisamente en lo que consiste la autonomía) de darse a sí misma la ley que ha de seguir a la hora de establecer su modo de obrar (para lo cual se requiere la absoluta independencia de todo condicionamiento sensible). Este proceder resultaba fallido, pues la independencia respecto al mundo sensible que puede encontrarse desde la perspectiva teórica no ejerce como condición suficiente para fundamentar la tesis de la realidad de la pertenencia como miembro al mundo inteligible (*intelligibele Welt*) requerida para garantizar la autonomía de la razón (*Vernunft*), por lo que la realidad objetiva de la libertad a la que se hace referencia en su concepto positivo quedaba finalmente hasta ese momento (el de la *Fundamentación*) sin poder ser establecida.

En la *KpV* se asiste a un giro en el planteamiento kantiano en torno a la moralidad en general y a la libertad en particular. Este giro es consecuencia de la entrada en escena en las consideraciones de índole práctica del «hecho de la razón» (*Faktum der Vernunft*). La apelación al «hecho de la razón» trae como consecuencia la inversión del orden de deducción establecido en la *Fundamentación* respecto de los conceptos positivo y negativo de libertad. Ahora ya no se intentará deducir el concepto positivo (autonomía) a partir del concepto negativo (independencia respecto de las inclinaciones naturales), sino que el «hecho de la razón» hace que sea el concepto negativo el que se deduzca a partir del positivo. De manera paralela, con la entrada del «hecho de la razón» se asiste a un anclaje de la motivación moral con exclusividad en el interés (*Interesse*) mismo que la razón pone en el cumplimiento de la ley moral, lo que deja aparte otras motivaciones extramORALES tales como las promesas de la vida futura (inmortalidad: *Unsterblichkeit*) y la felicidad (*Glückseligkeit*) presentes todavía en la primera *Crítica* en forma de «resortes» (*Triebfedern*) para la acción moral.

Aunque no en el grado de lo sucedido respecto al intento de fundamentación de la moral de la parte tercera de la *Fundamentación*, el proceder kantiano en la *KpV* con su procedimiento de remitir a un «hecho de la razón» no se encuentra exento de objeciones. Incluso para algunos, mientras que el ensayo de la *Fundamentación*, aunque se considerase fallido, se encontraba al menos bien encaminado, la apelación a un indeducible «hecho de la razón» devuelve el proceso argumentativo a un dogmatismo precrítico. Así, por ejemplo, según Schopenhauer esta operación supone recurrir a un

elemento de carácter «hiperfísico» que quiebra el pretendido proceder racional kantiano⁴⁹².

Allison, sin embargo, considera que la estrategia seguida por Kant en la *KpV* no supone en absoluto una vuelta a posiciones precríticas, sino que representa un genuino avance en la argumentación moral que es coronado por el éxito en la deducción de la ley moral y la libertad transcendental⁴⁹³. Esto es así porque, aunque el «hecho de la razón» sea presentado por nuestro autor como indeducible, no por ello renuncia él a su justificación racional.

La tarea que se impone por tanto es la de dilucidar en qué consiste tal «hecho de la razón» y la de decidir si el mismo puede ser justificado y cómo podría serlo. Todo ello deberá además ser puesto en conexión con la argumentación kantiana de la *KpV* en torno a la libertad, de acuerdo con la cual la existencia de este «hecho de la razón» es la que finalmente permite afirmar la realidad objetiva de la libertad, aunque sólo «desde un punto de vista práctico» (*in praktischer Absicht*).

7.1 Caracterización y justificación del «hecho de la razón»

En relación con la cuestión de la dilucidación, en la *KpV* se encuentran ocho referencias al «hecho de la razón» (*Faktum der Vernunft*)⁴⁹⁴. La dificultad estriba en que no hay completa equivalencia acerca de aquello a lo que se hace alusión en ellas.

⁴⁹² Schopenhauer, A., «Escrito concursante sobre el fundamento de la moral», apartado «Crítica del fundamento de la ética dado por Kant», en Schopenhauer, A., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, ob. cit., p. 187.

⁴⁹³ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The fact of reason and the deduction of freedom», p. 230.

⁴⁹⁴ Estas referencias se encuentran recogidas en Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The fact of reason and the deduction of freedom», pp. 231-232.

(1) «El concepto de la libertad, en cuanto su realidad queda demostrada por medio de una ley apodíctica de la razón práctica, constituye la *pedra 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». Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Prólogo», p. 16, AA V 3-4.

(2) «Se puede denominar la conciencia de esta ley fundamental un hecho de la 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, aun cuando sería analítica si se presupusiera la libertad de la voluntad, para lo cual, empero, como concepto positivo, sería exigible una intuición intelectual, que no se puede admitir aquí de ningún modo. Sin embargo, para considerar esa ley como *dada*, sin caer en falsa interpretación, hay que notar bien que ella no es un hecho empírico, sino el único hecho de la razón pura, la cual se anuncia por él como originariamente legisladora

Siguiendo el análisis de Beck que Allison recoge, pueden presentarse seis caracterizaciones del «hecho de la razón»⁴⁹⁵. El «hecho de la razón» es:

- (1) la conciencia de la ley moral,
- (2) la conciencia de la libertad de la voluntad,
- (3) la ley,
- (4) la autonomía del principio de la moralidad,

(*sic volo, sic iubeo*)». Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 50, AA V 31.

(3) «Manifiesta esta analítica que la razón pura puede ser práctica, es decir, puede determinar por sí misma la voluntad, independientemente de todo lo empírico –y esto lo manifiesta por un hecho, en el cual la razón pura se muestra en nosotros realmente práctica; es, a saber, la autonomía en el principio de la moralidad, por donde ella determina la voluntad al acto-. Ella muestra al mismo tiempo que este hecho está inseparablemente enlazado con la conciencia de la libertad de la voluntad, más aún, que es idéntico con ella, por lo cual la voluntad de un ser racional que como perteneciente al mundo de los sentidos, se reconoce, como las otras causas eficientes, necesariamente sometido a las leyes de la causalidad, en lo práctico, en cambio, al mismo tiempo, tiene por otro lado, a saber, como ser en sí mismo, conciencia de su existencia determinable en un orden inteligible de las cosas, no ciertamente según una intuición particular de sí mismo, sino según ciertas leyes dinámicas que pueden determinar su causalidad en el mundo de los sentidos; pues ya ha sido suficientemente demostrado en otro lugar [en la *Fundamentación*] que la libertad, si nos es atribuida nos traslada a un orden inteligible de las cosas». Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 62, AA V 42.

(4) «En cambio, la ley moral, si bien no visión (*Aussicht*) alguna [de un conocimiento especulativo de los noúmenos a través de la razón teórica], proporciona, sin embargo, un hecho, que los datos todos del mundo sensible y nuestro uso teórico de la razón, en toda su extensión, no alcanzan a explicar, un hecho que anuncia un mundo puro del entendimiento, hasta lo *determina positivamente* y nos da a conocer algo de él, a saber: una ley». Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 63, AA V 43.

(5) «Además, la ley moral es dada, por decirlo así, como un hecho de la razón pura, del cual nosotros *a priori*, tenemos conciencia, y que es cierto apodícticamente, aun suponiendo que no se pueda encontrar en la experiencia ejemplo alguno de que se haya seguido exactamente». Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 68, AA V 47.

(6) «La realidad objetiva de una voluntad pura, o lo que es lo mismo, de una razón pura práctica, está dada *a priori* en la ley moral por algo así como un hecho; pues así se puede denominar una determinación de la voluntad, que es inevitable, aunque no descansa en principios empíricos». Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 76, AA V 55.

(7) «Pero que la razón pura, sin mezcla alguna de fundamento empírico de determinación, sea por sí sola también práctica, esto hubo que poderlo exponer *por el uso práctico más vulgar de la razón*, atestiguando el supremo principio práctico como un principio tal, que toda razón humana natural lo conoce completamente *a priori*, independiente de todo dato sensible, como la ley suprema de su voluntad. Hubo que probarlo y justificarlo primero, en cuanto a la fuerza de su origen, aún en el *juicio de esa razón vulgar*, antes de que la ciencia pudiera tomarlo en sus manos para hacer uso de él como de un hecho, por decirlo así, que antecede a todo sutilizar sobre su posibilidad y a todas las consecuencias que pudieran sacarse de ahí». Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 117, AA V 91.

(8) «Ahora bien, sólo se trataba de que este *poder* fuese transformado en un *ser*, es decir, de que se pudiese demostrar en un caso real, por decirlo así, mediante un hecho, que ciertas acciones presuponen una causalidad semejante (la intelectual, sensiblemente incondicionada), sean reales o también sólo ordenadas, es decir, necesarias práctica y objetivamente». Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 131, AA V 105.

⁴⁹⁵ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The fact of reason and the deduction of freedom», p. 232.

(5) una inevitable determinación de la voluntad por la mera concepción de la ley, y finalmente,

(6) el efectivo caso de una acción presuponiendo una causalidad incondicionada.

Pese a la aparente dispersión que con estas caracterizaciones se produce, pueden considerarse dos grupos dentro de las mismas⁴⁹⁶.

En primer lugar se encuentran las caracterizaciones «objetivas», en las que se procede a identificar el «hecho» con la ley moral o con la libertad. El problema que surge de ellas es que constituye precisamente la existencia (objetividad) del «hecho» lo que pretende justificarse, por lo que difícilmente resultará factible hacer una apelación a él mismo para fundamentar la universalidad (realidad) de la obligación moral.

En segundo lugar, las caracterizaciones «subjetivas», en las que el «hecho» se asimila con la conciencia de la ley. Ahora el problema estriba en que, si el «hecho» se construye subjetivamente como un modo de conciencia, su existencia queda asegurada (pues es una creencia, es decir, un fenómeno), pero se hace difícil deducir de ésta la validez universal (objetividad) de la ley moral. En este caso, la realidad que habría sido probada sería exclusivamente la de la libertad psicológica, quedando todavía en el aire tanto la de la libertad transcendental como la de la libertad práctica, al menos en el caso de que esta última sea entendida en el sentido incompatibilista que en el presente trabajo se atribuye a la posición kantiana al respecto.

La cuestión es por tanto la de la búsqueda de elementos de objetividad dentro del discurso moral. No puede negarse la realidad empírica de sujetos que se sienten interpelados por la ley moral, pero es difícil pasar de esta validez subjetiva moral a una objetiva, de acuerdo con la cual la obligatoriedad del seguimiento de la ley moral sería universal. Por otra parte, también resulta problemático partir desde la afirmación de la realidad (objetividad) de la ley moral o de la libertad, pues éstas no son en absoluto ni conceptos de la experiencia ni categorías del entendimiento. En el caso de la libertad, si al menos pudiese llegarse a la realidad (objetividad) de la misma, se podría, conforme se ha intentado en la *Fundamentación*, deducir el carácter obligatorio del seguimiento de la ley moral, pero esta objetividad de la libertad todavía no ha podido ser convenientemente justificada.

⁴⁹⁶ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The fact of reason and the deduction of freedom», p. 232.

En el intento por solucionar este dilema, Allison introduce la distinción que lleva a cabo Beck entre un «hecho para» la razón y un «hecho de» la razón⁴⁹⁷.

Un «hecho para» la razón precisa de una intuición. Pero como la ley moral y la libertad son algo suprasensible, la intuición que a ellas les correspondiese habría de ser una intuición intelectual. Ahora bien, la intuición humana no es de este tipo, por lo que debe descartarse que el «hecho de la razón» sea un «hecho para» la razón.

Una vez descartado que el «hecho de la razón» pueda ser un «hecho para» la razón, queda por ver si se trata de un «hecho de» la razón. Por tal «hecho» puede entenderse que la razón pura sea práctica. Que la razón pura sea práctica significa precisamente que ella puede determinar la voluntad por sí misma e independientemente de todo lo empírico⁴⁹⁸. Esta determinación puede producirse en dos niveles. El primer nivel es el del *principium iudicationis bonitatis*, según el cual la razón pura puede proporcionar la regla o principio de la acción. El segundo es el del *principium executionis bonitatis*, por medio del cual ella puede aportar también el motivo para actuar⁴⁹⁹.

Según Allison, Beck acierta al indicar que no se trata de un «hecho para» la razón sino de un «hecho de» la razón, pero no al identificar este «hecho de» la razón con su carácter práctico⁵⁰⁰. Asumir que el «hecho» en cuestión es un «hecho para» la razón entraría en contradicción con todo el planteamiento kantiano en lo referente al conocimiento posible, pues remitiría a la existencia en el hombre de una hipotética intuición intelectual como su condición necesaria. Pero el «hecho» no puede identificarse tampoco con que la razón pura sea práctica, ya que constituye precisamente este carácter práctico el que trata de demostrarse, no pudiendo dicho carácter encontrarse contenido en la premisa de la que se parte en la demostración.

⁴⁹⁷ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The fact of reason and the deduction of freedom», pp. 232-233.

También Colomer recoge esta distinción que Beck hace entre un «hecho para» la razón y un «hecho de» la razón (Colomer Martín-Calero, J. L., *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, ob. cit., apartado «Los fundamentos de la ética crítica», pp. 100-101).

⁴⁹⁸ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 42, AA V 25.

⁴⁹⁹ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The fact of reason and the deduction of freedom», p. 233.

También en Torralba, J. M., *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, ob. cit., apartado «La especificidad de lo práctico en la filosofía kantiana», pp. 66-67.

⁵⁰⁰ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The fact of reason and the deduction of freedom», p. 233.

Ante el fracaso de la propuesta de solución de Beck, Allison procede a dar una caracterización más de aquello en lo que consiste el «hecho de la razón». Según este autor, el «hecho de la razón» es:

(7) la conciencia de estar bajo la ley moral y el reconocimiento de esta ley por toda razón humana natural como la ley suprema de su voluntad⁵⁰¹.

Como puede observarse, la caracterización que hace Allison del «hecho de la razón» hace hincapié en la conciencia del sometimiento a la ley moral. Por tal sometimiento no debe entenderse el conocimiento consciente y claro en todo momento de la ley moral y de la necesidad de su cumplimiento por parte del sujeto moral. Más bien se trata de la conciencia universal y necesaria que se tiene de que en el proceso de deliberación práctica «toda razón humana natural» se encuentra constreñida, pudiendo llegar a reconocer que tal constreñimiento se realiza por la ley moral: «pregúntate a ti mismo si la acción que te propones, a suponer que debiera acontecer según una ley de la naturaleza, de la cual tú mismo fueras una parte, podrías considerarla, como posible por tu voluntad» (*Frage dich selbst, ob die Handlung, die du vorhast, wenn sie nach einem Gesetze der Natur, von der du selbst ein Theil wärest, geschehen sollte, sie du wohl als durch deinen Willen möglich ansehen könntest*) y «según esta regla [ley] juzga en realidad todo el mundo las acciones, si son moralmente buenas o malas» (*Nach dieser Regel beurtheilt in der That jedermann Handlungen, ob sie sittlich gut oder böse sind*)⁵⁰². Ser consciente de la fórmula exacta que presenta la ley moral y del modo como se produce el sometimiento a ella no es el dato inmediato de la conciencia, sino el resultado de la reflexión transcendental emprendida a partir de la conciencia inmediata que se tiene de encontrarse moralmente constreñido. Esto hace que para ser consciente de la llamada a la moralidad según Kant no haga falta ser ningún filósofo ni estar especialmente instruido al respecto⁵⁰³, sino que hasta un niño de mediana edad pueda

⁵⁰¹ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The fact of reason and the deduction of freedom», p. 233.

Colomer también señala que «el punto de partida y fundamento decisivo de la afirmación de la libertad de la voluntad (y de toda la ética kantiana) consiste, entonces, no en la determinación efectiva del arbitrio por la ley moral -que es algo que no puede afirmarse de ninguna acción- ni en la acción según ésta (es decir, en la acción moral), sino en el reconocimiento de esa ley y de su autoridad sobre nuestras decisiones, esto es, en la “conciencia” (*Selbstbewußtsein*) de la ley moral para nuestras máximas que acompaña necesariamente a éstas o al juicio sobre ellas. Y esta conciencia de la ley como imperativo de la propia razón o juicio según ella -juicio del *deber*- subsiste aún a pesar de la elección del arbitrio contra ella» (Colomer Martín-Calero, J. L., *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, ob. cit., apartado «Los fundamentos de la ética crítica», p. 38).

⁵⁰² Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 92, AA V 69.

⁵⁰³ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», p. 631, A807/B835.

tener conciencia de cuál es el deber moral, como puntualiza en diversos pasajes de sus obras⁵⁰⁴. Pero no por ello, remarca nuestro autor, la tarea del filósofo es redundante, pues lo que éste ha de hacer es poner en claro qué es lo que significa dicha moralidad, contribuyendo al hacerlo a eliminar los elementos extraños (empíricos) que puedan haberse adherido a la moral, que precisamente de esta forma queda depurada por la acción crítica del filósofo⁵⁰⁵.

La conciencia (*Bewußtsein*) de estar moralmente constreñido es un «hecho». Su carácter como tal supone que sea un principio supremo no derivable a su vez de otro principio superior⁵⁰⁶. Al no poder ser derivado de otro principio superior, el «hecho» no admitirá ser deducido, pero esto no quita para que deba justificarse su validez objetiva, es decir, su alcance universal y necesario.

En el proceso de justificación de que el «hecho» posee alcance universal, y no sólo limitado al sujeto que lo experimenta, debe mostrarse que es un hecho «de la razón». Si esta tarea se llevase a efecto de manera satisfactoria, entonces la sospecha que pudiese tenerse de que el mencionado «hecho» escondiese en realidad un mecanismo oculto de naturaleza sensible («espíritu de la sospecha») quedaría disipada. De esta manera, la racionalidad del «hecho» constituye el elemento que en último término ejerce como garante de la realidad de la moralidad (y consecuentemente de la libertad), constituyendo el elemento al deberá apuntarse en el intento de justificación de ambas.

Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», p. 646, A831/B859.

Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico», p. 68, AA IV 404.

Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica», p. 141, AA IV 454-455.

Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 45, AA V 27.

Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», pp. 56-57, AA V 36.

Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Metodología de la razón pura práctica», p. 187, AA V 155.

Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado I: «Acerca de la relación entre teoría y práctica en la moral (en respuesta a unas cuantas objeciones del profesor Garve)», AA VIII 286, en Kant, I., *Teoría y práctica*, Editorial Tecnos, Madrid, 1993, p. 20.

Kant, I., *Lógica*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 134, AA IX 79.

⁵⁰⁴ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 78 en nota a pie de página, AA IV 410.

Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Metodología de la razón pura práctica», p. 187, AA V 155.

Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», p. 57, AA VI 48.

⁵⁰⁵ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Prólogo», pp. 47-48, AA IV 389-390.

Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Prólogo», p. 20, AA V 8.

⁵⁰⁶ «Se puede denominar la conciencia de esta ley fundamental un hecho de la razón, porque no se la puede inferir de datos antecedentes de la razón, por ejemplo, de la conciencia de la libertad». Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p.50, AA V 31.

La Reflexión 7201⁵⁰⁷ podría constituir según Allison un punto de arranque que diese como resultado la justificación kantiana del «hecho de la razón» como fundamento de la moralidad. En esta anotación kantiana se establece un paralelismo entre el espacio y el tiempo y las «leyes morales» específicas. De acuerdo con él, ya que la universalidad y necesidad del espacio y el tiempo fue mostrada en la Estética transcendental de la *KrV* desde la consideración de que ellos son las formas de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) humana que en cuanto intuiciones «*a priori*» posibilitan el conocimiento humano, de modo análogo la universalidad y necesidad de las «leyes morales» específicas se supone que podría ser establecida mostrando que la ley de la que se derivan es un producto de la razón pura práctica del que resulta la moralidad en el obrar. Además, de modo similar a como ocurría con la imposibilidad de explicar por qué el espacio y el tiempo son precisamente las formas de la sensibilidad humana y no otras, tampoco podría explicarse al motivo por el justamente la razón pura es práctica, pero el «hecho de la razón» mostraría ciertamente ese carácter práctico suyo⁵⁰⁸.

Allison considera sin embargo que esta línea de razonamiento no puede ser atribuida al proceder kantiano a la hora de pretender justificar en la *KpV* el «hecho de la razón». Esto es así porque en esta obra Kant no parte de la «realidad» de la existencia de una «experiencia» moral con la intención de buscar qué es lo que la hace posible (que

⁵⁰⁷ «La facultad de desear, en la medida en que es determinable bajo la noción de una regla, se llama voluntad. Si la regla es vista como el fundamento inmediatamente determinante de la voluntad, entonces la determinación de la voluntad mediante ella es objetiva, esto es, considerada mediante la razón, obligación. Ahora bien, si ella contiene solamente la (universalidad de la) unificación de algún otro fundamento determinante con la voluntad, entonces la determinación de la voluntad de acuerdo con esta regla (objetiva) a través de la razón, es una compulsión pragmática. Ambos son imperativos. Si es que aquel fundamento determinante que se distingue de la regla sólo puede ser visto como un posible objeto de la facultad de desear, entonces no es fundamento determinante alguno de la voluntad, sino simplemente de la acción al modo de un medio mediante la razón, y es el apetito el que determina la voluntad. Ésta es, de este modo, la compulsión formal práctica.

La crítica de la razón práctica tiene como fundamento la diferenciación entre la razón práctica condicionada empíricamente y la razón pura que, no obstante, es práctica y pregunta: acaso existe una razón que sea como esta última. La posibilidad de ello no se puede comprender *a priori*, porque ello afecta a la relación entre un fundamento real y la consecuencia, por lo tanto, tiene que existir algo que simplemente pueda surgir de ella, y a partir de la realidad pueda concluirse la posibilidad. Las leyes morales son de aquel tipo, y esto hay que probarlo de la misma manera en que probamos que las representaciones de espacio y tiempo son nociones *a priori*, sólo que con la diferencia de que éstas tienen que ver con ideas, pero aquéllas con meros conceptos de la razón. Aquí se da la diferencia de que allí, en el conocimiento teórico, los conceptos no tienen ningún significado y los principios carecen de uso, a menos que sea en vistas a un objeto de experiencia. En el conocimiento práctico, por el contrario, es mucho más amplio, a saber, brotan de absolutamente todos los seres racionales independientemente de todos los fundamentos de determinación empíricos, claro, cuando no les corresponde ningún objeto de la experiencia; ya es suficiente con la simple manera de pensar y la disposición de ánimo de acuerdo con principios». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7201», pp. 178-179, AA XIX 274-276.

⁵⁰⁸ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The fact of reason and the deduction of freedom», pp. 234-235.

sería la ley moral), sino que el punto de arranque lo constituye la conciencia de encontrarse sometido a la ley moral (es decir, el «hecho de la razón»), que tiene precisamente a tal ley como uno de sus ingredientes y no como una de las suposiciones que harían posible este hipotético «hecho de la razón»⁵⁰⁹.

Aunque en la *KpV* no se refuta explícitamente este intento de deducción del «hecho de la razón» que partiría del establecimiento de una relación de analogía entre el papel que juegan el espacio y el tiempo en relación con la posibilidad de la experiencia y el que podría desempeñar el «hecho de la razón» con respecto a las «leyes morales» específicas, sí se enfatiza la diferencia entre la justificación posible de la ley moral y la deducción de las categorías transcendentales⁵¹⁰. El motivo de esta diferencia se encuentra en que, mientras que las categorías son las condiciones de posibilidad del conocimiento de objetos dados a la razón desde otra fuente (la sensibilidad: *Sinnlichkeit*), la ley moral concierne al conocimiento en tanto que él mismo puede llegar a ser el fundamento de la existencia de objetos por medio de la acción⁵¹¹. Por ello, una deducción de la ley moral desde las condiciones de posibilidad de la experiencia moral, que constituiría el equivalente necesario para poder hacer una deducción de la ley moral al modo como se ha llevado a cabo la deducción de las categorías en la *KrV*, tendría que mostrar cómo esta ley puede ser el fundamento de la existencia de objetos (determinaciones de la voluntad). Pero eso sería tanto como explicar de qué manera la razón pura puede ser práctica, lo cual supondría ir más allá del propio Principio, lo que según Kant no estaría permitido, debido a que la penetración humana llega al final en cualquier asunto objeto de su investigación tan pronto como se alcanzan las fuerzas o facultades fundamentales, «pues su posibilidad no puede ser concebida por nada, pero tampoco puede ser inventada y admitida arbitrariamente»⁵¹².

Por estos motivos, todo intento por deducir el «hecho de la razón» mediante el establecimiento de relaciones de paralelismo entre él y las intuiciones *a priori* de espacio y tiempo y las categorías ha de fracasar necesariamente, pues éstas (el espacio y el tiempo y las categorías), al ser las condiciones de posibilidad de un «hecho» (en este caso, la experiencia: *Erfahrung*), admiten su deducción, pero no así el «hecho de la

⁵⁰⁹ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The fact of reason and the deduction of freedom», pp. 235.

⁵¹⁰ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The fact of reason and the deduction of freedom», pp. 235-236.

⁵¹¹ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 67, AA V 46.

⁵¹² Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 67, AA V 46-47.

razón», ya que él mismo constituye el «hecho» que de alguna manera ha de ser legitimado. No obstante, pese a que el «hecho de la razón» represente el punto más allá del cual no pueda irse a la hora de tratar de fundamentar la moralidad, él mismo precisará a su vez de una justificación que sea capaz de dotarle de una realidad objetiva, aunque se trate exclusivamente de una realidad objetiva «desde un punto de vista práctico» (*in praktischer Absicht*).

El carácter incondicionado del interés (*Interesse*) de la razón en el cumplimiento de la ley moral constituye la justificación que según Allison se aduce en último término como garantía de la realidad del «hecho de la razón»⁵¹³. Kant no puede poner ejemplos extraídos directamente de la experiencia como prueba de que tal interés incondicionado es real, pues podría alegarse en contra de este carácter indicando que pudiera ocurrir que el supuesto interés en el cumplimiento de la ley moral en realidad respondiese a un factor de orden empírico más o menos oculto («espíritu de la sospecha»). Por esta razón, nuestro autor se limita a indicar que no resultaría del todo descabellado pensar que una persona estaría incluso dispuesta a perder la vida con tal de no contravenir la ley moral⁵¹⁴. Esta imposibilidad de que la experiencia suministre ejemplos que prueben la realidad de moralidad, haciendo que el razonamiento moral haya de quedarse simplemente en la certificación de que «se deja pensar» que sería posible sustraerse a todos los intereses empíricos con tal de cumplir con el sumo interés práctico de la razón, es lo que hace que la realidad de la razón no sea una realidad objetiva desde el punto de vista teórico, sino que se quede en «nada más», pero tampoco en «nada menos», que una realidad objetiva «desde un punto de vista práctico».

No obstante, según Allison, pese a la constatación de esta «insuficiencia» a la hora de demostrar el «hecho de la razón», resulta indudable que respecto del carácter práctico de la razón pura se dice en la *KpV* más que lo que se dijo en la

⁵¹³ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The fact of reason and the deduction of freedom», pp. 239-243.

⁵¹⁴ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», pp. 48-49, AA V 30.

Aunque en términos menos «dramáticos» que los empleados en este pasaje, en esta misma obra (la *KpV*) Kant recalca que, pese a que una acción en cuanto fenómeno pueda encontrarse absolutamente determinada por el pasado, no por eso se deja de considerar que su autor podría haberla omitido, siéndole por tanto imputada con todo derecho, asumiendo de esta manera que su autor contaba con un elemento de plena libertad que le posibilitaba elegir entre llevarla a cabo o abstenerse de ella (Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 124, AA V 98).

En la *Religión* también alude a que sería concebible que alguien soportase las mayores penalidades antes que dejar de cumplir su deber moral, lo que propicia que por medio de esta conciencia del carácter necesario de la sujeción al deber moral se llegue a ser consciente de la propia libertad (Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», p. 58 en nota a pie de página núm. 18 (pp. 207-208), AA VI 49).

Fundamentación, pero siendo preciso al mismo tiempo resaltar que lo que ahora se sostiene acerca de la razón pura como razón práctica se encuentra también limitado en relación con la cuestión de su realidad objetiva.

A partir del intento de justificación del carácter práctico de la razón ensayado en la *Fundamentación*, lo que podía decirse es que era posible que éste fuese una quimera («espíritu de la sospecha»). Ello se debía a que en esta obra la justificación de este supuesto carácter descansaba en la realidad de la libertad como su condición necesaria, pero la afirmación de tal realidad no podía todavía en ese momento de la trayectoria filosófica kantiana ser suficientemente fundamentada, de modo que no se lograba salir de lo hipotético. En la *KpV*, por el contrario, no se produce la dependencia del carácter práctico de la razón respecto de la realidad de la libertad, sino que es este mismo carácter práctico de la razón pura el que queda establecido como un «hecho», aunque encontrándose limitada la afirmación de su realidad, pues se trata de un hecho que es fundante, pero que no se encuentra a su vez «fundamentado». Se asiste así aquí también a una cierta circularidad en el proceder, pero la ventaja de la *KpV* respecto de la *Fundamentación* radica en que ahora esta circularidad no presenta el carácter vicioso que antes le era atribuido, debido a su condición como «hecho» del «hecho de la razón», es decir, como «realidad» no sólo psicológica sino también práctica⁵¹⁵.

El reconocimiento que lleva a cabo la razón pura de que la ley moral es obra exclusiva suya es lo que hace que nos interese su cumplimiento por encima de cualquier otra cosa en la que podamos tener un interés derivado de nuestras inclinaciones naturales (interés pragmático). Como ya fue sostenido previamente en la *Fundamentación*, «la ley no es válida para nosotros porque nos interese», sino que más bien «la ley nos interesa porque es válida para nosotros hombres en virtud de tener su origen en nuestra voluntad como inteligencia»⁵¹⁶.

Kant se atribuye el haber reconocido por medio de su investigación moral que el origen de la ley moral no se encuentra en otro lugar que en nuestra propia razón (autonomía: *Autonomie*), pues, aunque con anterioridad a su investigación transcendental ya se había reconocido que había una ley moral, su origen no había sido

⁵¹⁵ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The fact of reason and the deduction of freedom», pp. 236-237.

Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The fact of reason and the deduction of freedom», p. 245.

⁵¹⁶ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica», p. 150, AA IV 460-461.

ubicado en la razón misma, sino en instancias «externas» al propio sujeto moral, tales como eran la voluntad divina, el concepto de perfección, etc. (heteronomía: *Heteronomie*), por lo que su cumplimiento sólo podía ser comprendido como resultado de intereses ajenos a la propia moralidad (intereses pragmáticos), como son el interés en la vida eterna, el que se tiene en la realización del concepto de perfección, etc.⁵¹⁷ Por otra parte, el que el origen de la ley moral se descubra en la razón humana misma es también lo que hace que su precepto pueda ser cumplido, ya que la voluntad considera precisamente la ley moral como algo propio⁵¹⁸. De esta manera, el «hecho de la razón» da cuenta de cómo la razón pura ejerce no sólo como *principium iudicationis bonitatis*, suministrando la regla o principio de la acción, sino también como *principium executionis bonitatis*, proporcionando el motivo suficiente para la actuación moral.

En el planteamiento kantiano, el hombre es un ser que participa de una doble dimensión. Por una parte, es un ser dotado de una naturaleza sensible, encontrándose por ello afectado por las inclinaciones y deseos naturales. Por otra, el ser humano dispone de una razón (*Vernunft*), que le dice categóricamente qué es lo que debe hacer y cómo lo ha de hacer. Esta doble condición humana es la que hace que el efecto del «hecho de la razón» en los seres racionales afectados sensiblemente (seres racionales finitos) sea el sentimiento de respeto (*Achtung*) ante la ley moral⁵¹⁹.

Heidegger sostiene la existencia de un paralelismo entre el papel que juega la sensibilidad en la filosofía teórica kantiana y el desempeñado por el sentimiento de respeto en la práctica, pues ambos elementos constituyen el factor que hace posible la receptividad por parte del sujeto del objeto que se le presenta («sale a su encuentro»). En el caso de la filosofía teórica, ese objeto le es dado sensiblemente al sujeto, siendo conocido por medio de la aplicación de las estructuras cognoscitivas unificadoras a la multiplicidad empírica. En el de la práctica, el objeto que se recibe es la ley moral, que por medio de este sentimiento tiene acogida en el ánimo humano, ejerciendo de esa manera como criterio que es capaz de guiar la acción práctica⁵²⁰.

⁵¹⁷ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Análítica de la razón pura práctica», pp. 59-62, AA V 39-41.

⁵¹⁸ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The fact of reason and the deduction of freedom», p. 237.

⁵¹⁹ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Análítica de la razón pura práctica», p. 97, AA V 73.

Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Análítica de la razón pura práctica», p. 104, AA V 80.

⁵²⁰ Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, ob. cit., apartado «La fundamentación de la metafísica en su originariedad», p. 136.

Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, ob. cit., apartado «La fundamentación de la metafísica en su originariedad», p. 137.

Si se considera que la caracterización de la condición práctica humana, consistente en el reconocimiento de la existencia de un condicionamiento de carácter sensible al que debe sobreponerse por medio de la determinación por medio de la ley moral, se hace en referencia a la situación de un ser en el que no se diese tal condicionamiento, entonces podría considerarse que, de manera análoga a como ocurría en la filosofía teórica en relación con el concepto de cosa en sí (*Ding an sich*), Dios ejerce en la filosofía práctica, en concreto en la Analítica de la *KpV*, el papel de «ideal-límite» (*Grenzbegriff*). El establecimiento de esta analogía es posible, debido a que, al no encontrarse Dios sensiblemente afectado, en Él coincidiría la validez subjetiva de la ley moral con su validez objetiva, de modo que Él no tendría ante esa ley el sentimiento de respeto que se despierta en los seres racionales finitos tales como los hombres⁵²¹. Asimismo, a partir de esta coincidencia que se daría en Él entre ambos modos de validez, como más adelante se expondrá de manera más detallada (apartado 13.3: «Intentos kantianos de resolución de la conflictividad entre la idea de libertad y la de Dios»), podría asimismo concluirse la identificación misma de la esencia divina con la legalidad moral.

La entrada en escena del sentimiento de respeto en la *Fundamentación*⁵²² y en la *KpV*⁵²³ constituye el elemento decisivo que marca el giro determinante que se produce entre el planteamiento moral todavía inmaduro de la *KrV* y el ya plenamente maduro de la *Fundamentación* y de la *KpV*. Si en la *KrV* la moralidad era compatible con la existencia de otras motivaciones de carácter extramoral que pudiesen tenerse para el cumplimiento de la ley moral, tales como las promesas de una vida futura (inmortalidad: *Unsterblichkeit*) y de la felicidad (*Glückseligkeit*), ahora en la *Fundamentación* y sobre todo en la *KpV* ocurre que sólo el sentimiento de respeto alcanza a ser el motivo impulsor moralmente apropiado para dicho cumplimiento⁵²⁴. Como Allison señala⁵²⁵, tal sentimiento es así el tributo que nosotros invariablemente, aunque involuntariamente, pagamos a la ley moral en virtud del reconocimiento de su

⁵²¹ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 100, AA V 76.

⁵²² Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico», p. 63, AA IV 400.

⁵²³ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 97, AA V 73.

⁵²⁴ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 99, AA V 75.

Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 102, AA V 78.

⁵²⁵ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The fact of reason and the deduction of freedom», pp. 237-238.

carácter de autoridad suprema como norma racional y lo que finalmente da lugar a que nos encontremos interesados en su cumplimiento⁵²⁶.

El «hecho de la razón» constituye de esta manera el límite más allá del cual no puede irse en la legitimación de la moralidad. Por este motivo, no es posible deducir la moralidad, sino que hay que contentarse con un análisis suyo del que resulte su justificación. En la *Fundamentación* se procedía a tratar de justificar la moralidad tratando de deducirla a partir de la pertenencia del sujeto moral a un mundo inteligible (*Verstandeswelt*). Pero como esta pertenencia no podía a su vez ser fundamentada nada más que estableciendo una analogía entre la autonomía de la razón en lo teórico, que es relativa, pues depende de un material sensible, y la precisada autonomía en lo práctico, que ha de ser absoluta, el intento de deducción de la moralidad, y por tanto la pretensión de su justificación, resultaba fallido, ya que no podía asegurarse la necesaria pertenencia al mundo inteligible (*intelligibele Welt*) que garantizase el carácter autónomo de la razón en lo práctico. De modo contrario, en la *KpV*, según recoge Allison la indicación kantiana, la inmediatez de la conciencia de la ley moral, es decir, el «hecho de la razón» es lo que hace que la moralidad se encuentre firmemente establecida por ella misma y no precise de razones ulteriores que la fundamenten⁵²⁷.

7.2 La libertad como libertad trascendental

Una vez que se ha procedido a la justificación del «hecho de la razón» (*Faktum der Vernunft*) en la *KpV*, podría pensarse que ya se está legitimado a deducir en este preciso momento la realidad de la libertad trascendental (*transscendentale Freiheit*) haciendo uso de la «Tesis de Reciprocidad». Para Allison, si así se hiciese se caería nuevamente en un círculo vicioso, pues se volvería a suponer la realidad de la libertad a partir de la suposición del sometimiento a la ley moral⁵²⁸. De manera contraria a este modo de proceder, lo que es preciso hacer ahora es tratar de mostrar la realidad de la libertad trascendental, no a partir de la ley moral, sino tomando como fundamento el «hecho de la razón»⁵²⁹.

⁵²⁶ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Análítica de la razón pura práctica», p. 103, AA V 79.

⁵²⁷ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The fact of reason and the deduction of freedom», p. 238.

⁵²⁸ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The fact of reason and the deduction of freedom», p. 239.

⁵²⁹ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The fact of reason and the deduction of freedom», pp. 241-243.

Para llevar a cabo esta tarea, debe hacerse notar en primer lugar que los términos con respecto a los cuales sería válida la «Tesis de Reciprocidad» no son ya la libertad trascendental y la ley moral, sino la realidad de la libertad trascendental y el carácter práctico de la razón pura, de manera que mostrar la realidad de la libertad será lo mismo ahora que presentar a la razón pura como práctica, y viceversa. Pero aquí en la *KpV*, a diferencia de lo que ocurría en la *Fundamentación*, se cuenta con un «hecho», consistente en el interés (*Interesse*) en el cumplimiento de la ley moral que despierta la conciencia que se tiene de esta ley como autoridad suprema. A partir de este «hecho» queda deducido el carácter práctico de la razón, de donde resulta legítimo concluir la realidad de la libertad trascendental que nos está ocupando en el presente trabajo⁵³⁰.

No obstante, podría objetarse todavía, como Allison recoge que se hace, que la fuerza ejecutiva correspondiente a la libertad contenida en el concepto de libertad manejado en la *KpV* pudiera no ser suficiente para determinar la voluntad⁵³¹. Es decir, pudiera ocurrir que, pese al interés moral que produce la conciencia de la ley moral, tal interés pudiera no ser suficientemente fuerte frente a los diversos intereses empíricos (pragmáticos) surgidos de los deseos de satisfacción de las inclinaciones naturales, o sea que, aunque la ley moral tuviese validez objetiva no por ello poseyese también validez subjetiva («espíritu de la sospecha»). Si así ocurriese, no habría quedado probada la realidad de la libertad trascendental, pues ella consiste en la «independencia (*Unabhängigkeit*) de todo lo empírico y por consiguiente de la naturaleza en términos generales»⁵³², de manera que a lo más que se habría llegado sería a poder defender un concepto relativo de libertad, pero todavía no se estaría capacitado para sostener uno absoluto suyo. Esta objeción se desdobra planteando dos problemas. Uno de ellos es relativo a la libertad entendida positivamente (concepto positivo de libertad), mientras que el otro lo es con respecto a su comprensión en un sentido negativo (concepto negativo).

La libertad bajo su concepto positivo consiste en la autonomía de la voluntad, que es la que hace que ella se dé a sí misma la ley que ha de seguir. El problema surge porque esta autonomía no resulta simplemente de la presencia de un interés, pues, aunque éste es condición necesaria suya, no alcanza el grado de condición suficiente.

⁵³⁰ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The fact of reason and the deduction of freedom», pp. 239-240.

⁵³¹ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The fact of reason and the deduction of freedom», p. 240.

⁵³² Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», pp. 122-123, AA V 96-97.

Pero de lo que en el planteamiento transcendental de la moralidad se trata no es de si uno de hecho es o no es autónomo en su comportamiento completo, sino de si, debido al interés que la ley moral despierta, podría ser autónomo. Puesto que tener un interés en algo es hacer propio ese algo, tener interés en la ley moral es hacer propia la ley moral. Pero hacer propia la ley moral es ya ser autónomo. Luego ya se es autónomo desde el momento en que se reconoce que se tiene interés en la ley moral, quedando de esta manera probada la realidad objetiva «desde el punto de vista práctico» (*in praktischer Absicht*) de la libertad tal como es concebida bajo su concepto positivo⁵³³.

La libertad bajo su concepto negativo consiste en la independencia respecto de las inclinaciones naturales a la hora de determinar la voluntad. A diferencia de la solución dada en lo referente a la problemática introducida por el concepto positivo, conforme con la cual tomar un interés en la ley moral supone ya ser autónomo, en el caso del concepto negativo, partiendo exclusivamente del interés en la ley moral, no puede asegurarse que este interés por la moralidad prevalecerá sobre los demás intereses, que tienen su origen en nuestra naturaleza sensible. Para poder asegurar esta efectividad se precisa deducir un concepto de libertad que la entienda como libertad transcendental. Por este motivo, Kant afirma que, sin la libertad transcendental, la cual es su significado propio, y la cual sólo es «*a priori*» práctica, ninguna ley moral ni ninguna relación con ella son posibles⁵³⁴.

De la independencia respecto de las inclinaciones y deseos que surgen de nuestra naturaleza sensible no podía ponerse un ejemplo fáctico, pues siempre quedará la duda de si efectivamente se ha obrado de tal manera cumpliendo la ley moral por el respeto (*Achtung*) a ella misma o sólo conforme ella lo indica por la ventaja en orden a la satisfacción de nuestros intereses de orden natural (pragmáticos) que de este cumplimiento se deriva («espíritu de la sospecha»). Sin embargo, podría resultar legítimo sostener que posee un cierto carácter ejemplificador respecto de la posibilidad de ser independiente el reconocimiento de que es posible que alguien pudiera preferir su

⁵³³ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The fact of reason and the deduction of freedom», pp. 240-241.

⁵³⁴ «Sin esa libertad (en la última propia significación) que sola es práctica *a priori*, no hay ley moral posible y no hay imputación posible según la ley». Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 123, AA V 97.

propia muerte a declarar contra un hombre honesto, como nuestro autor expone en unas ilustrativas y bellas líneas de la *KpV*⁵³⁵.

Ahora bien, según los críticos del modo kantiano de proceder, este relativo carácter ejemplificador no bastaría en relación con el reto planteado de tener que probar la realidad de la libertad tal como es concebida bajo su concepto negativo, pues a lo más que se llegaría con él sería a admitir una cierta posibilidad de efectivamente ser independiente respecto de las inclinaciones y deseos naturales. El método transcendental de proceder precisa de una deducción o justificación realizada *a priori* y no de la simple suposición que, de acuerdo con estos críticos, se encontraría al mismo nivel de la realizada en la *Fundamentación*, donde se defendía que a efectos prácticos bastaba con suponerse libre para serlo efectivamente⁵³⁶.

Un posible camino alternativo al ensayado para probar la realidad de la libertad concebida según su concepto negativo podría consistir según Allison⁵³⁷ en admitir que, tomando como punto de partida la autonomía de la voluntad, de ella se deriva la pertenencia como miembro a un mundo inteligible, y que, a partir de esta pertenencia, lo hace también la posibilidad de que el interés en la moralidad predomine sobre los otros intereses (intereses que tienen su origen en nuestra naturaleza como seres sensibles)⁵³⁸. En este punto sí que tendrían carácter justificativo los ejemplos aducidos por Kant en el

⁵³⁵ «Pero también la experiencia confirma ese orden de los conceptos en nosotros. Suponed que alguien pretenda excusar su inclinación al placer diciendo que ella es para él totalmente irresistible, cuando se le presentan el objeto amado y la ocasión; pues bien, si una horca está levantada delante de la casa donde se le presenta aquella ocasión, para colgarle enseguida después de gozado el placer, ¿no resistirá entonces a su inclinación? No hay que buscar mucho lo que contestaría. Pero preguntadle si habiéndole exigido un príncipe, bajo amenaza de la misma pena de muerte inminente, levantar un testimonio falso contra un hombre honrado a quien el príncipe, con plausibles pretextos, quisiera perder, preguntadle si entonces cree posible vencer su amor a la vida, por grande que ésta sea. No se atreverá quizá a asegurar si lo haría o no; pero que ello es posible, tiene que admitirlo sin vacilar. Él 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». Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», pp. 48-49, AA V 30.

⁵³⁶ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica», p. 132, AA IV 448.

⁵³⁷ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The fact of reason and the deduction of freedom», pp. 241-242.

⁵³⁸ «Ella muestra al mismo tiempo que este hecho está inseparablemente enlazado con la conciencia de la libertad de la voluntad, más aún, que es idéntico con ella, por lo cual la voluntad de un ser racional que, como perteneciente al mundo de los sentidos, se reconoce, como las otras causas eficientes, necesariamente sometido a las leyes de la causalidad, en lo práctico, en cambio, al mismo tiempo, tiene por otro lado, a saber, como ser en sí mismo, conciencia de su existencia determinable en un orden inteligible de las cosas, no ciertamente según una intuición particular de sí mismo, sino según ciertas leyes dinámicas que pueden determinar su causalidad en el mundo de los sentidos: pues ya ha sido suficientemente demostrado en otro lugar [en la *Fundamentación*, según nota del traductor] que la libertad, si nos es atribuida, nos traslada a un orden inteligible de las cosas». Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 62, AA V 42.

sentido de que es posible concebir que uno pueda ser independiente respecto de los impulsos naturales a la hora de determinar moralmente el sentido de su comportamiento⁵³⁹.

Siguiendo este camino alternativo, tanto en la parte tercera de la *Fundamentación* como en la *KpV* se habría terminado apelando a la pertenencia como miembros a un mundo inteligible para deducir (justificar) la libertad. Pero el sentido en cada uno de estos textos es muy diferente, por lo que también lo serán los grados de justificación de la realidad de la libertad en ellos alcanzados. Así, en la parte tercera de la *Fundamentación* era la posesión de una capacidad de la razón teórica la que supuestamente aseguraba nuestra pertenencia al mundo inteligible. Esta pertenencia era la que se estimaba que garantizaba nuestra libertad en el sentido de independencia (concepto negativo de libertad), sosteniéndose que a partir de ella se justificaba la afirmación de nuestra autonomía (concepto positivo). Pero como la premisa de la que se partía era una premisa no moral (una capacidad de la razón en lo teórico), la pertenencia que podía sostenerse era tan sólo la pertenencia a un *Verstandeswelt*, lo que en ningún caso suponía la pertenencia a un *intelligibele Welt* precisada, resultando por ello la argumentación en su conjunto fallida. Por el contrario, en la *KpV* es nuestra autonomía (concepto positivo de libertad), expresada en nuestro interés en la moralidad (premisas moral), la que finalmente asegura nuestra existencia inteligible, de la cual se deduce nuestra independencia respecto de las inclinaciones naturales (concepto negativo)⁵⁴⁰.

La segunda *Crítica* supone así un genuino avance en relación con la primera en lo relativo a la relevancia de la realidad de la libertad que pueda alcanzarse a legitimar, pues el concepto de libertad en ella manejado es más fuerte y, por tanto, la realidad suya que es posible presentar resulta asimismo más significativa. En la *KrV* sólo se llegaba a que se era capaz de ser «localmente» independiente respecto a algunos impulsos naturales, pero siempre quedando la duda («espíritu de la sospecha») de si esa independencia sostenida era una absoluta, es decir, una independencia con respecto a todo lo sensible, o simplemente se trataba de una relativa, o sea, una en la que se suponía que en el fondo siempre se estaba determinado por algo sensible (libertad práctica del Canon de la *KrV*). Frente a este concepto débil de libertad, en la *KpV* se sostiene en último término la independencia absoluta respecto de todo mecanismo de la

⁵³⁹ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», pp. 48-49, AA V 30.

⁵⁴⁰ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The fact of reason and the deduction of freedom», p. 242.

naturaleza (libertad trascendental)⁵⁴¹. Por este motivo, el concepto negativo de libertad práctica afirmado a partir de la *KpV* resulta ser más significativo que el de la *KrV*, lo cual repercute también en la relevancia de los conceptos positivos de libertad que pueden legítimamente suscribirse a partir de una y otra obra.

El avance que respecto al procedimiento seguido en la *Fundamentación* se produce en la *KpV* se asienta en la afirmación kantiana de la existencia de un «hecho de la razón» fundante y no fundado, aunque esto último, como ha ido viéndose en el presente capítulo de este trabajo, no signifique que carezca de soporte argumental alguno (justificación, aunque no deducción). El «hecho de la razón» establece de esta manera un nuevo marco de relaciones entre el necesario sometimiento a la ley moral y la libertad, pues tanto la conciencia del sometimiento a la ley moral como la de la libertad de la voluntad pasan a ser distintos aspectos de ese único «hecho» constituido por la llamada a la moralidad. La ley moral queda establecida así directamente a partir del «hecho de la razón», mientras que en cierto sentido la libertad es «deducida» a partir de la ley moral, ya que ocurre que si no se fuese libre no podría tenerse conciencia del sometimiento a la ley moral. Podría parecer entonces que en las relaciones establecidas entre la ley moral y la libertad hubiese una primacía de la primera en el sentido de que es ella la que finalmente fundamenta la libertad, debido a que es ésta la que se «deduce» de la ley moral y no al revés, pero esta primacía es únicamente conceptual, consistiendo en que es precisamente nuestra conciencia de estar sometidos a la ley moral la que nos hace conscientes de nuestra autonomía moral (concepto positivo de libertad) y con ello también de nuestra independencia respecto de todo mecanismo de la naturaleza (concepto negativo)⁵⁴². La versión definitiva de las relaciones entre la ley moral y la libertad en la filosofía kantiana queda así establecida de manera definitiva en la *KpV* por medio de la afirmación de que la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad, mientras que la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral⁵⁴³.

⁵⁴¹ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Aclaración crítica a la analítica de la razón pura práctica», p. 123, AA V 97.

⁵⁴² Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The fact of reason and the deduction of freedom», p. 243.

⁵⁴³ «Para que no se imagine nadie encontrar aquí *inconsecuencias*, porque ahora llame la libertad condición de la ley moral y luego en el tratado mismo afirme que la ley moral es condición bajo la cual nosotros podemos *adquirir conciencia* de la libertad, quiero recordar aquí tan sólo que la libertad es sin duda la *ratio essendi* de la ley moral, pero 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 hubiese libertad alguna, no podría *de ningún modo encontrarse* la ley moral en nosotros». Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Prólogo», p. 16 en nota a pie de página, AA V 4.

La correcta fundamentación de la libertad que se hace en la *KpV* es la que precisamente permite situar la libertad en el centro del sistema kantiano. Kant apunta en el «Prefacio» de la *KpV* a esa centralidad de la libertad dentro de su filosofía al indicar que «el concepto de 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 de la especulativa» (*Der Begriff der Freiheit, so fern dessen Realität durch ein apodiktisches Gesetz der praktisches Vernunft bewiesen ist, macht nun den Schlußstein von dem ganzen Gebäude eines Systems der reinen, selbst der speculativen Vernunft aus*)⁵⁴⁴.

Haciendo balance del camino recorrido, se tiene que la primera *Crítica* era incapaz de establecer la realidad de una causalidad incondicionada (libertad transcendental), y únicamente podía defenderla del cargo de su inconcebibilidad creando un «lugar vacante» (*leerer Platz*) para ella en el mundo inteligible, siendo la segunda *Crítica* quien rellena ese «lugar vacante» en el mundo inteligible dotando a la libertad transcendental de una realidad positiva, como es la de ser el fundamento de la ley moral⁵⁴⁵, aunque esta realidad sea tan sólo una realidad afirmada «desde un punto de vista práctico»⁵⁴⁶.

Esta misma relación es la que también se establece más adelante en la *Metafísica* («La simplicidad de esta ley en comparación con las grandes y múltiples consecuencias que pueden extraerse de ello, así como su carácter de mandato a pesar de no llevar en sí ostensiblemente un móvil, deben ciertamente extrañar al principio. Pero si, con esa admiración por la capacidad de nuestra razón de determinar el arbitrio por la simple idea de la aptitud de una máxima para acceder a la *universalidad* de una ley práctica, aprendemos que precisamente estas leyes prácticas (las morales) son las que primero dan a conocer una propiedad del arbitrio, a la que ninguna razón especulativa hubiera llegado, ni desde fundamentos *a priori* ni mediante experiencia alguna y, si hubiera llegado a ella, no podría mostrar su posibilidad por medio teórico alguno, mientras que, sin embargo, aquellas leyes prácticas muestran incontestablemente esta propiedad, es decir, la libertad: entonces resulta menos extraño encontrar estas leyes de modo *indemostrable* y, sin embargo, *apodíctico*, como los postulados matemáticos, y ver abierto ante sí a la vez todo un campo de conocimientos prácticos, allí donde la razón en lo teórico, con esta misma idea de libertad y con cualquier otra de las ideas de lo suprasensible, tiene que encontrar todo ante sí completamente cerrado». Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la metafísica de las costumbres», p. 32, AA VI 225), resultando asimismo también ilustrativa la Reflexión 7321 («El concepto de libertad y su realidad no pueden probarse de manera absoluta de ninguna otra forma más que a través del imperativo categórico. El concepto de Dios tampoco, ni teórica ni incondicionalmente, sino sólo condicionadamente en sentido práctico, a saber, de lo práctico = moral. En lo técnico = práctico ganar la gracia de Dios y de Él la felicidad es contradictorio, porque la voluntad de Dios para repartirla no coincide con esa finalidad.

La fe adicta al premio: la Biblia». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7321», p. 211, AA XIX 316).

⁵⁴⁴ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Prólogo», p. 16, AA V 3-4.

⁵⁴⁵ «Ese lugar vacío lo llena ahora la razón pura práctica, mediante una determinada ley de la causalidad en un mundo inteligible (mediante libertad), a saber, la ley moral». Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 70, AA V 49.

⁵⁴⁶ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Dialéctica de la razón pura práctica», p. 164, AA V 133-134.

Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Dialéctica de la razón pura práctica», pp. 166-167, AA V 135-136.

Pero no puede decirse que sea porque la filosofía teórica deja abierto un «lugar vacante» por lo que surge la moralidad. Si así fuese, la sospecha de que en realidad oculta una falta de conocimiento recaería nuevamente sobre ella («espíritu de la sospecha»). Por el contrario, la moralidad presenta ahora una realidad propia originaria, puesta de manifiesto en la incondicionalidad del «hecho de la razón», constituyendo tal «hecho» por tanto el elemento que en último término asegura el carácter libre de la condición humana en el sentido absoluto considerado en el presente trabajo.

La afirmación de la realidad objetiva de la libertad permite interpretar asimismo la filosofía teórica como efecto de la acción de un sujeto que precisamente por ser libre puede traspasar los límites de lo sensible y establecer por ello configuraciones dotadas de sentido, es decir, configuraciones que suponen un conocimiento (*Wissen*) de la naturaleza al no encontrarse clausuradas dentro de la subjetividad de las impresiones sensibles recibidas. Por el contrario, si el hombre no fuese un ser libre, cada uno de los sujetos quedaría «clausurado» dentro de la empiricidad y consecuente particularidad de sus representaciones sensibles, no pudiendo alcanzar nunca el estatuto de validez intersubjetiva lo concebido por cada uno de ellos como su «conocimiento», de manera que a lo sumo sólo podrían tenerse opiniones (*Meinungen*) o creencias (*Glauben*) acerca de la naturaleza.

Pero, además, ocurre que la libertad entendida como causalidad operativa en el mundo inteligible es la que realiza la unión entre la razón teórica y la práctica, al ser la condición de posibilidad de que la razón práctica indique a la teórica cuáles son los fines que han de realizarse en el mundo sensible, haciendo uso para ello de su conocimiento de las leyes particulares de la naturaleza obtenidas según el esquema de interpretación de la misma que proporciona el Principio de causalidad natural. Esto es así porque, sólo a partir del nuevo ámbito de realidad que instaura (e inaugura) la libertad, puede plantearse la posibilidad de fijar unos fines a realizar distintos de los supuestos fines que pueda haber en la naturaleza, quedando así abierta la posibilidad de dar cuenta de la llamada incondicional a su realización. En los términos en los que Moya lleva a cabo su análisis en torno a la libertad⁵⁴⁷, la libertad de la voluntad humana constituye la garantía suficiente para que pueda hablarse de la existencia de un «control de origen o fuente» sobre la acción.

⁵⁴⁷ Moya, C., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, ob. cit., apartado «Breve introducción al concepto de libertad», p. 33.

La libertad ha quedado así determinada como la piedra fundante del sistema de la razón (*Vernunft*), de modo que la razón misma debe ser vista como una única razón, aunque con dos usos (el teórico y el práctico) llamados a complementarse. Dentro de esta unión entre razón teórica y razón práctica es la razón práctica la que lleva la prioridad, como Kant expone elocuentemente en la Dialéctica de la *KpV*⁵⁴⁸.

Mostrar que se trata de una única razón es uno de los objetivos que persigue Kant en su obra crítica, «lo cual es la inevitable necesidad de la razón humana, que no encuentra plena satisfacción más que en una unidad completamente sistemática de sus conocimientos»⁵⁴⁹. En la *KrV* nuestro autor remitía a una «desconocida raíz común» de la que resultarían por un lado los principios de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) y por otro los del entendimiento (*Verstand*)⁵⁵⁰. Esta «desconocida raíz común» constituiría asimismo el punto cero de la escisión entre razón teórica y razón práctica⁵⁵¹, que de esta forma quedarían caracterizadas, no como facultades independientes una de otra que se aplicasen sobre campos de objetos radicalmente distintos («interpretación de los dos mundos»), sino como modos de discurso diferentes aplicados sobre un mismo campo de objetos, aunque siendo considerados éstos desde perspectivas o puntos de vista distintos («interpretación de los dos los aspectos»). En la *Fundamentación* se requería la demostración de la unidad de la razón teórica y de la razón práctica en un único principio y esto era así «porque al fin y al cabo no pueden ser más que una y la misma razón que sólo se distinguen en lo que atañe a su aplicación»⁵⁵². Finalmente, es en la *KpV*, cuando argumenta sobre la primacía de la razón práctica, donde Kant indica que, «si la razón pura puede ser por sí práctica y lo es realmente, como la conciencia (*Bewußtsein*) 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*»⁵⁵³.

Esta unidad de la razón supone que para la causa de la defensa y afirmación de la libertad resulte indiferente el que desde el punto de vista teórico la libertad no pase de ser una mera posibilidad (lógica), ya que lo decisivo al respecto ha quedado constituido

⁵⁴⁸ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Dialéctica de la razón pura práctica», pp. 151-153, AA V 119-121.

⁵⁴⁹ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», pp. 116-117, AA V 90-91.

⁵⁵⁰ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Introducción», pp. 60-61, A15/B29.

⁵⁵¹ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Arquitectónica de la razón pura», p. 652, A840/B686.

⁵⁵² Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Prólogo», pp. 49-50, AA IV 391.

⁵⁵³ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Dialéctica de la razón pura práctica», p. 152, AA V 121.

por la posibilidad (real) abierta por medio del «hecho de la razón» de proceder a la afirmación de la realidad objetiva de la libertad desde el punto de vista práctico.

Allison concreta finalmente en dos puntos lo que se ha ganado en la segunda *Crítica* en relación con la primera y la *Fundamentación*⁵⁵⁴. En primer lugar, se ha producido una radicalización del concepto de libertad del que se ha hecho uso en estas dos primeras obras críticas, pues ahora en la *KpV* todo lo que se dice respecto de la libertad tiene que ver con la libertad trascendental y no con la «mera libertad práctica» del Canon de la *KrV*. En segundo lugar, se está procediendo a una fundamentación en toda regla de la idea de libertad, pues en la *KpV* no se habla de la libertad exclusivamente como una idea a la que se haga necesario recurrir para poder considerarnos seres racionales (*KrV*) o de un supuesto necesario para explicar la moralidad (*Fundamentación*), sino que está probándose la «realidad» de la libertad, aunque esta prueba sólo lo sea «desde un punto de vista práctico».

Se plantea entonces la necesidad de abordar lo que significa en relación con la idea de libertad ser «real», pues pudiera ocurrir que la supuesta realidad de la libertad pudiese de ser abordada de diversas maneras, es decir, que hubiese varios puntos de vista desde los que considerar que algo es «real». Desde el punto de vista teórico, la libertad no es «real» («realidad objetiva teórica»), pues de acuerdo con la categoría de realidad (*Wirklichkeit*) de la *KrV* no le corresponde un elemento de experiencia. Pero, desde el punto de vista práctico, sí resulta posible sostener que la libertad es «real» («realidad objetiva práctica»), o, mejor dicho, que la libertad se hace real en la medida en que ella misma da lugar al interés por el cumplimiento de la ley moral. El acento en las consideraciones en torno a la libertad se desplaza de este modo desde la libertad concebida como un atributo de unos objetos determinados, lo que remite a una consideración «estática» suya ligada al esquema substancia-accidente tal como era concebido por la metafísica dogmática, a la libertad concebida como una tarea, lo cual introduce una manera «dinámica» de considerar el ser de las cosas, que atañe ya no sólo a la dimensión individual de la persona, sino también a la comunitaria, como luego será tratado de manera temática y más amplia en el presente trabajo (capítulo 11: «De la libertad individual a la libertad comunitaria» y capítulo 13: «El desarrollo de la libertad a la luz de la historia»).

⁵⁵⁴ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «The fact of reason and the deduction of freedom», pp. 247-248.

Kant hace referencia en la «Aclaración crítica a la analítica» de la *KpV* a que es precisamente porque a la libertad afirmada le corresponde un concepto absoluto suyo (libertad transcendental: *transscendentale Freiheit*) y no el concepto relativo correspondiente a la mera libertad «comparativa» (que, por cierto, constituye lo más a que se puede llegar contando exclusivamente con el concepto de «libertad psicológica»), por lo que las relaciones de condicionamiento establecidas entre las cosas del mundo sensible deben de ser vistas como relaciones entre fenómenos (*Erscheinungen*) y no como relaciones entre cosas en sí (*Dinge an sich*)⁵⁵⁵. En referencia al caso concreto del comportamiento humano, cuando éste sea abordado exclusivamente desde el lado de sus manifestaciones en el mundo sensible, siendo éstas además consideradas como manifestaciones de cosas en sí, si se tuviese la suficiente penetración (intuición intelectual), todo en él sería reducible a relaciones mediadas por la causalidad natural, de manera que dicho comportamiento se encontraría sometido en su totalidad a la necesidad (*Nothwendigkeit*). Pero, procediendo a distinguir entre la consideración de este comportamiento desde el punto de vista del fenómeno y desde el del noúmeno, se hace lícito pensar que, si bien dicho comportamiento contemplado desde el punto de vista del fenómeno se encuentra sometido a relaciones que tienen carácter de necesidad natural (adquirido conforme este comportamiento considerado como fenómeno se introduce en la trama de la experiencia por medio de su puesta en conexión con el resto del conocimiento objetivo, haciendo uso para ello las relaciones legaliformes que establecen las leyes naturales, de modo que el principio de necesidad resulta ser constitutivo de la experiencia, en cuanto que ésta se considera como algo ya formado, pero regulativo de la misma, en la medida en que bajo el término «experiencia» se considera un proceso que nunca puede darse por acabado, sino que siempre se encuentra en camino de ser completado), resulta también posible abordar ese mismo comportamiento desde otro punto de vista (el del noúmeno o realidad en sí) según el cual él es resultado de un acto de libertad. La distinción entre puntos de vista y ámbitos desde los que considerar un mismo comportamiento constituye por tanto el elemento que posibilita la explicación del modo de ser humano en términos de libertad, dotando además de realidad a su idea, como Kant hizo explícito en varias ocasiones⁵⁵⁶.

⁵⁵⁵ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Aclaración crítica a la analítica de la razón pura», pp. 120-126, AA V 94-100.

⁵⁵⁶ «Con esto, es cierto que la razón especulativa no crece, en consideración de su conocimiento (*Einsicht*), pero sí en consideración de la *aseguración* de su problemático concepto de la libertad, al cual

Por el contrario, si no se procede de esta manera, la libertad podría quedar reducida a ser una ilusión forjada por la mente humana («espíritu de la sospecha»), como ciertamente podría sospecharse que ocurre cuando exclusivamente se alega la conciencia empírica de que se es libre (libertad psicológica: *psychologische Freiheit*) como exclusivo elemento legitimatorio (insuficiente) de su realidad.

Este carácter «abierto» que la realización de la libertad adquiere cuando es contemplada como una tarea se concilia de modo óptimo con la consideración que Sánchez Meca hace del carácter constructivo que la Modernidad impone a su noción de sujeto. El rasgo distintivo según este autor de la conformación del sujeto moderno residiría en que éste no se constituiría a partir de una determinación previa de cuál ha de ser su forma de ser, sino que se iría construyendo conforme el sujeto mismo fuese relacionándose con la realidad que lo rodea, viniendo a ser la noción nietzscheana de sujeto la que mejor y más fielmente llevaría a efecto esta modelación «sobre la marcha» de la subjetividad⁵⁵⁷. Ahora bien, no debe dejarse pasar por alto la diferencia entre el modelo kantiano de subjetividad y el nietzscheano. El motivo de esta diferencia se encuentra, entre otros factores, en que Kant reconoce un contenido positivo para la libertad, consistente en que en su realización debe atenderse a lo que prescribe el imperativo categórico (el «yo debo» universalizable), mientras que Nietzsche, en coherencia con su caracterización del «espíritu libre» (*Freigeist*) como aquél que ha

aquí es proporcionada *realidad objetiva*, y aunque sólo práctica, sin embargo, indudable». Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 70, AA V 49.

«Esta proposición, que nuestro pensar puede representarse a sí mismo el sujeto como phaenomenon y noumenon, es de la máxima importancia, sólo ella hace posible resolver el concepto de la libertad. La representación del tiempo es forma de la intuición sensible interna. Por tanto, aquí me pienso fuera de mí». Kant, I., *Metafísica Dohna*, ob. cit., apartado «Metafísica general (filosofía trascendental) u ontología», p. 62, AA XXVIII 654.

«De la posibilidad de la libertad, es decir, del pensamiento, hemos tratado ya en ocasión de las antinomias, y la hemos demostrado; porque, a saber, todo, entonces, estaría determinado en el tiempo precedente, y entonces tampoco el hombre podría obrar libremente. Todo sería necesidad natural – mero fenómeno – y nada [sería] noumenon. Las acciones del hombre como sucesos, son necesidad natural; como determinaciones de su voluntad, [son] espontaneidad – así se pueden conciliar ambas cosas. A los conceptos suprasensibles nunca podemos darles realidad objetiva – conocerlos sólo negativamente – Es desafortunado, transcendente – para nuestra razón, aquí, sólo son posibles las ideas. Algo suprasensible que *no* es transcendente, son nuestras acciones libres. – Leyes morales independientes de todo motor, meramente provenientes de la representación pura de la conformidad a la ley – por *absoluta* espontaneidad; que hay algo así; que en nosotros reside algo suprasensible – la libertad – nos lo dice solamente la ley moral – del uso inmanente de nuestra razón práctica. (El buey candente de Phalaris – no volverse jamás, para vivir, indignos de la vida.) – Absolutamente nadie puede conocer la posibilidad de manera teórica. (ultra posse nemo obligatus). La ley moral manda, yo *debo*, por tanto *puedo*, - con ninguna experiencia podemos demostrar esto». Kant, I., *Metafísica Dohna*, ob. cit., apartado «Metafísica especial. Cosmología», p. 95, AA XXVIII 682-683.

⁵⁵⁷ Sánchez Meca, D., «Introducción al volumen III», en Nietzsche, F., *Obras completas de Friedrich Nietzsche. Volumen III. Obras de madurez I*, ob. cit., pp. 51-52.

logrado liberarse de las ataduras de la moral, presumiblemente no admitiría tal contenido positivo, por lo que en el ejercicio de la libertad habría que prestar atención exclusivamente a lo que a cada uno le impusiese su propia voluntad (el «yo quiero» tan sólo particular).

8.- ¿Quién es libre?, ¿qué es ser libre?: la distinción entre *Wille* y *Willkür*

Considerando la obra filosófica kantiana perteneciente a su periodo crítico, se asiste en ella a una evolución de los conceptos de racionalidad y de moralidad, así como de la relación establecida entre ellos, como nos recuerda Torralba⁵⁵⁸. Esta evolución corre en paralelo a la que se produce en el concepto de libertad⁵⁵⁹. Puesto que en la *KpV* Kant establece que la libertad es la *ratio essendi* de la moralidad, puede darse prioridad a la evolución del concepto de libertad en la consideración de su filosofía moral e interpretar a partir suyo la que se da en los conceptos de racionalidad, de moralidad y de las relaciones mutuas mantenidas entre ellos.

8.1 Diferentes acepciones de los términos «*Wille*» y «*Willkür*»

Determinar qué es lo que entiende Kant en cada momento por libertad constituye la tarea que se impone previamente para poder seguir la evolución de su concepto kantiano⁵⁶⁰. Pero para poder llevar a cabo esta tarea se cuenta con la dificultad añadida

⁵⁵⁸ Torralba, J. M., *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, ob. cit., apartado «La especificidad de lo práctico en la filosofía kantiana», p. 40.

⁵⁵⁹ Al respecto, Torralba sostiene que «puede decirse que la *KpV* es resultado del proceso de maduración en la concepción kantiana de la libertad. Una maduración que va a la par de los hitos en el desarrollo de su filosofía moral: primero, desde mediados de la década de los años 60, la crítica de las teorías del sentimiento moral y de la normatividad fundada exclusivamente en los mandatos divinos; posteriormente, la primera formulación de carácter crítico en 1781, con la *KrV*, donde la libertad trascendental y su dialéctica son la cuestión central; finalmente, desde la publicación en 1785 de la *Grundlegung*, el descubrimiento de la mutua dependencia de libertad y moralidad y las investigaciones sobre la forma y consecuencias de dicha dependencia, que concluye con la *KpV* de 1788». Torralba, J. M., *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, ob. cit., apartado «La especificidad de lo práctico en la filosofía kantiana», pp. 43-44.

⁵⁶⁰ Cortina distingue dos clasificaciones posibles a la hora de atender a los tipos de libertad que habría que considerar en la obra kantiana. La primera de ellas es la que hace Potter (Potter, N., *Does Kant have two Concepts of Freedom?*, Walter de Gruyter, Berlín, 1974, p. 590), quien, siguiendo a Sidgwick, interpreta que la libertad puede consistir tanto en la religación de la voluntad a la ley (*good freedom*) como en la capacidad para obrar conforme a ella o en contra de ella (*neutral freedom*). La segunda es la que hace Philonenko (Philonenko, A., *L'Oeuvre de Kant II*, Vrin, París (Francia), 1983, p. 141 y siguientes), quien aprecia la existencia de hasta tres conceptos de libertad en el pensamiento kantiano, que aparecerían y evolucionarían a lo largo de su periodo crítico (Cortina, A., *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, ob. cit., capítulo III: «El Dios existente», p. 256).

También habría que tener en cuenta los cuatro intentos de explicación de la libertad por parte de Beck (*Studies in the Philosophy of Kant*, The Bobbs-Merrill Company, Indianápolis (USA), 1965, p. 4) a los que se refiere Cortina (Cortina, A., *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, ob. cit., capítulo III: «El Dios existente», p. 282).

O los cinco que Allison considera en «Autonomy and Spontaneity in Kant's conception of the self», en Allison, H. E., *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*, ob. cit., prefacio, p. 129 que Beck distingue en *A Commentary on Kant's «Critique of Practical Reason»*, University of Chicago Press, Chicago (USA), 1969, pp. 176-181 y en «Five concepts of freedom in

de que aquello a lo que es atribuida la libertad (básicamente, a la voluntad) no se mantiene constante en su significado a través de la obra kantiana. Nuestro autor hace uso de los términos «*Wille*» y «*Willkür*», que pueden traducirse por «voluntad» y «arbitrio» (o «albedrío») respectivamente, para referirse a la componente o faceta de la voluntad de la que se predica su libertad. La clarificación del concepto kantiano de libertad precisa por tanto en primer lugar de la dilucidación del significado y del sentido tanto de *Wille* como de *Willkür*.

El término «*Wille*» admite ser empleado tanto en un sentido amplio como en uno restringido. Cuando *Wille* se emplee en un sentido restringido será preciso ponerlo en conexión con el término *Willkür*.

En un sentido amplio, se entiende por *Wille* la facultad de volición o voluntad en su globalidad. Unido a este primer sentido del término «*Wille*» se encuentra una primera concepción acerca de aquello en lo que consiste la autonomía. De acuerdo con ella, la autonomía consiste en darse la *Wille* la ley a sí misma.

En un sentido restringido, la *Wille* se identifica exclusivamente con la razón práctica⁵⁶¹. En este sentido, a la *Wille* le corresponde solamente la función legislativa, siendo a la *Willkür* a quien le es atribuida la función ejecutiva⁵⁶². La *Wille* sería por tanto la fuente de las leyes que se le dan a la *Willkür*. A partir de esta caracterización se deduce una segunda concepción de aquello en lo que consiste la autonomía, según la cual la *Wille* es autónoma, no porque se dé la ley (*Gesetz*) a sí misma, sino porque se la da a la *Willkür*. Para la *Willkür* la ley toma la forma de imperativo (*Imperativ*), pues el hombre es un ser afectado sensiblemente. Aceptar la ley por parte de la *Willkür* consiste en hacer del imperativo su máxima (*Maxime*), lo que supone que el sujeto una a la validez objetiva del imperativo su validez subjetiva. La aceptación de la ley por parte de

Kant», *Philosophical Analysis and Reconstruction*, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht (Países Bajos), 1987, p. 35-51.

⁵⁶¹ «Por consiguiente, la voluntad es la facultad de desear considerada, no tanto en relación con la acción (como el arbitrio), sino más bien en relación con el fundamento de determinación del arbitrio 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». Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la metafísica de las costumbres», p. 16, AA VI 213.

«La voluntad es la facultad apetitiva, en la medida en que es afectada por la representación de una regla. La voluntad no tiene máximas, sino [que el que las tiene] es el arbitrio. El arbitrium liberum es: 1) purum, 2) affectum, afectado (por la materia)». Kant, I., *Metafísica Dohna*, ob. cit., apartado «Metafísica especial. Cosmología», p. 88, AA XXVIII 677.

⁵⁶² Beck, L. W., *Kants «Kritik der praktischen Vernunft»: Ein Kommentar*, ob. cit., Teil II XI. «Freiheit», pp. 188.

Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «Wille, Willkür and Gesinnung», p. 130.

la *Willkür*, o lo que es lo mismo, el hacer de ella su máxima, constituye un acto de espontaneidad realizado por la *Willkür*⁵⁶³.

En una primera aproximación puede sostenerse que, mientras que en la *KrV*⁵⁶⁴ la libertad es tratada en términos de *Willkür*, en la *Fundamentación*⁵⁶⁵ y en la *KpV*⁵⁶⁶ lo es en función de la *Wille*, volviéndose en la *Religión*⁵⁶⁷ y en la *Metafísica*⁵⁶⁸ a ser abordada en referencia a la *Willkür*⁵⁶⁹.

Si la *Wille* fuese considerada en un sentido restringido, estrictamente hablando, ella no sería ni libre ni no libre, pues, al ser la absoluta espontaneidad práctica en la determinación de la *Willkür*, únicamente le correspondería la función legislativa. Por tanto, a la *Wille* en sentido restringido a lo sumo le sería aplicable únicamente un concepto negativo de libertad, según el cual ella es libre en la medida en que su función legislativa no se encuentra determinada por los impulsos y deseos naturales, no pudiendo serle aplicada uno positivo, debido a que no se da la ley a sí misma, sino que se la proporciona a la *Willkür*.

Tomando como contraparte de la *Wille* en sentido restringido a la *Willkür*, a ella sí que le sería atribuible estrictamente hablando un concepto positivo de libertad. Conforme con este concepto, ella sería libre por ser espontaneidad práctica, es decir, porque, aunque se encuentre afectada por los impulsos naturales, no está determinada por ellos, motivo por el cual puede desde sí misma optar por el seguimiento de la ley que la *Wille* en sentido restringido le da. Haciendo uso de los términos empleados en el

⁵⁶³ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «Wille, Willkür and Gesinnung», pp. 129-131.

⁵⁶⁴ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 464, A533-534/B561-562.

Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», p. 628, A801-802/B829-830.

⁵⁶⁵ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», pp. 80-81, AA IV 412-413.

Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Último paso de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón pura práctica», p. 129, AA IV 446.

⁵⁶⁶ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Análisis de la razón pura práctica», pp. 36-37, AA V 20.

Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Análisis de la razón pura práctica», p. 62, AA V 42.

⁵⁶⁷ Kant, I., *Religión*, ob. cit. apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», p. 54, AA VI 44.

Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», pp. 37-38, AA VI 28-29.

⁵⁶⁸ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la metafísica de las costumbres», pp. 16-17, AA VI 213-214.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la metafísica de las costumbres», pp. 26-27, AA VI 221.

⁵⁶⁹ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «Wille, Willkür and Gesinnung», p. 131.

Colomer Martín-Calero, J. L., *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, ob. cit., apartado «Los fundamentos de la ética crítica», p. 29.

Canon de la *KrV*, esto ocurre porque la *Willkür* es un *arbitrium liberum* y no un *arbitrium brutum*⁵⁷⁰.

En el Prólogo de la segunda edición de la *KrV*, Kant se refirió al «giro copernicano» que para la filosofía teórica suponía tratar de explicar el conocimiento desde el lado del sujeto en vez de hacerlo desde el del objeto, constituyendo el éxito en la solución de las Antinomias de la razón pura una prueba a su favor⁵⁷¹. Pero, como Beck apunta, es posible asimismo hablar de un «giro copernicano» en el tratamiento kantiano de la filosofía práctica⁵⁷². Por mediación suya, lo que se trataría de dejar en claro es que la moralidad no consiste en el seguimiento de un repertorio de mandatos que le vengan dados al sujeto desde una instancia exterior a él y que por ello mismo puedan considerarse como impuestos (heteronomía: *Heteronomie*), sino que en lo que ella se cifra es en el propio ejercicio de la capacidad legisladora de la voluntad humana (*Wille*), que de esa manera es capaz de darse a sí misma los principios por los que se regirá su comportamiento (autonomía: *Autonomie*). Tanto en el caso de la investigación filosófica teórica como en el de la práctica, la libertad se configura precisamente como la condición de posibilidad de emprender tales modificaciones del punto de vista desde el que abordar las temáticas propias de cada uno de sus ámbitos. Pero, además, ocurrirá que el éxito en tales empresas constituirá una prueba a favor de la afirmación de la realidad de la condición libre humana. La libertad admitirá ser contemplada entonces como una disposición humana que se manifiesta como acción (*Handlung*) tanto en el ámbito teórico de consideración de las cosas como en el práctico de hacerlo.

La distinción entre la *Wille* en sentido amplio, la *Wille* en sentido restringido y la *Willkür* constituye precisamente el elemento fundamental que permite profundizar en el contenido de lo que se entiende bajo el concepto de libertad, posibilitando la detección de su evolución a lo largo de la obra crítica kantiana apuntada al comienzo del presente capítulo.

⁵⁷⁰ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «Wille, Willkür and Gesinnung», pp. 131-132.

⁵⁷¹ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Prólogo de la segunda edición», pp. 19-21, BXV-XIX.

⁵⁷² Bielefeldt, H., «Autonomy and republicanism: Immanuel Kant's philosophy of freedom», apartado «Moral autonomy», *Political theory* vol. 25 no. 4, Sage Publications Inc., 1997, p. 528, citando a L. W. Beck en «Kant's two conceptions of the will in their political context», en Beiner, R.-James, W. (eds.), *Kant and political philosophy: the contemporary legacy*, Yale University Press, New Haven (USA)-Londres (Reino Unido), 1993, p. 43.

8.2 ¿En qué consiste ser libre?

A la hora de dilucidar aquello en lo que consiste ser libre debe distinguirse entre el posicionamiento textual que Kant expone al respecto en la *Metafísica* y el que sostuvo previamente en la *Religión*.

En una primera aproximación puede apuntarse que para Kant la libertad consiste en la capacidad de la *Willkür* para obrar conforme a los dictados de la *Wille*. De acuerdo con esta concepción, cuando la *Willkür* no haga caso del imperativo categórico, no podrá ser considerada esa falta como un ejercicio de libertad, sino simplemente como una incapacidad.

Entre los críticos de esta concepción de la libertad se encuentra Reinhold, quien objetó en sus *Cartas sobre la filosofía kantiana* la identificación kantiana de la *Wille* en sentido amplio con la razón práctica y de la libertad con la autonomía, debido a que, según él, hacía inconcebible de qué manera podría violarse la ley moral. Esto es así porque, si la *Wille* en sentido amplio es libre y la libertad consiste en que la *Wille* en ese preciso sentido se dé siempre a sí misma la ley, no se ve cómo puede ocurrir que no la siga, pues, por ser la *Wille* en tal sentido razón práctica, la ley que se dará a sí misma tendrá que ser necesariamente la ley moral. Para tratar de salvar esta aparente inconsistencia, Reinhold modificó la concepción kantiana de la libertad, que la identificaba exclusivamente con la capacidad para hacer suya la ley moral, considerando que ella consistiría más bien en la capacidad de determinarse a sí misma tanto de acuerdo como en contra de los dictados de la ley. De aquí se seguiría que el comportamiento inmoral también formaría parte del ejercicio de la libertad y no debería ser visto, al modo como Kant lo concibe según Reinhold, como una incapacidad, pues en el fondo este comportamiento únicamente habría consistido en la toma de posición a favor de una de las alternativas que se le presentan a la libertad⁵⁷³.

Kant refutó en su *Metafísica* la posición de Reinhold en torno a la libertad, debiendo ser vista esta obra como el texto publicado por nuestro autor donde presenta su modelo definitivo en relación con aquello en lo que consiste ser libre⁵⁷⁴. En esta obra

⁵⁷³ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «*Wille, Willkür and Gesinnung*», pp. 133-134.

También en Granja, D. M., *Lecciones de Kant para hoy*, ob. cit., segunda parte: «¿Qué debo hacer?» capítulo cinco: «La ética de Kant como una ética de máximas. Una respuesta a las críticas de Hegel y Bernard Williams», p. 120 en nota a pie de página núm. 22.

⁵⁷⁴ «Las leyes proceden de la voluntad [*Wille*], las máximas del arbitrio [*Willkür*]. Este último es en el hombre un arbitrio [*Willkür*] libre; la voluntad, que no se refiere sino a la ley, no puede llamarse ni libre

argumenta que, si se entiende que la libertad atribuible a un sujeto radica en su capacidad para determinarse de acuerdo o en contra de los dictados de la ley, estaría realmente atendiendo tan sólo a su manifestación fenoménica, lo que supondría una mera equiparación de la libertad con la *libertas indifferentiae* a la que ya se refirió Leibniz en varios de sus escritos⁵⁷⁵. Pero, aunque la libertad ciertamente admita una

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 [*Willkür*].

Pero la libertad del arbitrio [*Willkür*] no puede definirse como la facultad de elegir obrar a favor o en contra de la ley (*libertas indifferentiae*) -como algunos han intentado, ciertamente-, si bien el arbitrio [*Willkür*], en tanto que *fenómeno*, ofrece frecuentes ejemplos de ello en la experiencia. Porque sólo conocemos la libertad (tal como se nos manifiesta ante todo a través de la ley moral) como una propiedad *negativa* en nosotros; es decir, la propiedad de no estar *forzados* a obrar por ningún fundamento sensible de determinación. Pero en tanto que *noúmeno*, es decir, considerando la facultad del hombre sólo como inteligencia, no podemos exponer cómo *construye* al arbitrio [*Willkür*] sensible, por consiguiente, no podemos exponerla *teóricamente* en su constitución positiva en modo alguno. Sólo podemos comprender bien lo siguiente: que, si bien el hombre como *ser sensible* muestra, según la experiencia, una facultad de elegir, no sólo de acuerdo con la ley sino también en contra de ella, no puede *definirse* así, sin embargo, como ser *inteligible*, porque los fenómenos no pueden hacer comprensible ningún objeto suprasensible (como el arbitrio [*Willkür*] libre), y que la libertad jamás puede consistir en que el sujeto pueda elegir también en contra de su razón (legisladora); aunque la experiencia demuestre con demasiada 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 [*Willkür*] 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. - Propiamente, en relación con la legislación interna de la razón, la libertad es sólo una facultad; la posibilidad de apartarse de ella es una incapacidad. ¿Cómo puede entonces explicarse aquella a partir de ésta? Una definición que añade al concepto práctico todavía su ejercicio, tal como lo enseña la experiencia, es una *definición bastarda (definitio hybrida)*, que presenta el concepto bajo un punto de vista falso». Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la metafísica de las costumbres», pp. 33-34, AA VI 226-227.

⁵⁷⁵ Una de las maneras como históricamente se ha concebido la libertad ha sido como una *libertas indifferentiae*, según la cual la libertad del acto de elección consistiría precisamente en que no hubiese una inclinación previa anterior a este acto por ninguna de las opciones posibles, de tal manera que el sujeto práctico pudiese elegir tanto una como otra de las opciones con igual fundamento. Este modo de concebir la libertad plantea entre otros dos problemas.

El primero se origina porque, si no hay ningún motivo previo que haga preferible una de las opciones frente a la otra, se asistiría a un caso de la «paradoja del asno de Buridan», el cual, por tener exactamente a la misma distancia de sí los dos sacos con hierba, no se decidiría por ninguno de ellos, por lo que terminaría por morir por inanición. En el caso del sujeto práctico ello traería consigo que su capacidad ejecutiva quedase indefinidamente en suspenso, lo que aniquilaría su propio carácter práctico.

El segundo quedaría planteado si se asume con Leibniz que el principio de razón suficiente es uno de los principios básicos que necesariamente deben cumplirse en todo lo real y que este principio queda en suspenso si se admite que puede haber una indiferencia valorativa a la hora de elegir entre las diversas opciones que se le pueden presentar a una voluntad en un momento determinado. Leibniz resuelve esta aparente contradicción negando que pueda haber una efectiva indiferencia a la hora de elegir entre varias opciones, pues siempre habrá una de ellas que sea preferible a las demás, aunque su grado de preferibilidad sea tan pequeño que no resulte discernible en un primer análisis (Leibniz, G. W., «Observaciones sobre el libro acerca del origen del mal, aparecido recientemente en Inglaterra», apartado 23, en Leibniz, G. W., *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, Editorial Tecnos, Madrid, 1990, p. 160. Leibniz, G. W., «Del libre albedrío», en Leibniz, G. W., *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, ob. cit., p. 112.). Lo que para Leibniz haría preferible una opción respecto de las demás sería la posesión por parte suya de un mayor grado de bondad, pues, según él, el intelecto humano elige siempre lo que cree que es mejor (Leibniz, G. W., «Observaciones sobre el libro acerca del origen del

manifestación fenoménica suya, ella no admite ser reducida a tal manifestación, sino que debe ser concebida como una propiedad del ser humano radicada en el ámbito nouménico. Esta remisión kantiana de la libertad a lo nouménico tiene como consecuencia suya la imposibilidad de llegar a alcanzar un conocimiento teórico acerca de ella, pues, como nuestro autor ha indicado previamente en la *KrV*, equipados únicamente con una capacidad de conocimiento como es la humana, en la que la intuición sólo puede ser sensible, nunca será posible conocer al hombre como nómeno (*Noumen*), sino tan sólo como fenómeno (*Phänomen*). El hombre en cuanto objeto del sentido interno constituye precisamente el fenómeno acerca del cual podrá desarrollarse tal conocimiento, pero de él en cuanto cosa en sí (nómeno), el único saber del que podremos disponer será el que nos proporciona la Apercepción trascendental, que nos permite decir tan sólo que él es (*dass*), pero no indagar qué es (*was*)⁵⁷⁶. Actuar immoralmente por tanto no podrá consistir en elegir entre las dos posibilidades que se le presentan al hombre: la favorable y la contraria a la ley moral, sino que tal modo de actuación habrá de consistir más bien en una incapacidad.

Así pues, según expone Allison, partiendo de la caracterización kantiana y de la de Reinhold resultan dos concepciones contrapuestas en relación con la libertad y con aquello en lo que consiste actuar immoralmente⁵⁷⁷.

En una primera concepción, que es la de Kant, la libertad es espontaneidad consistente en hacer propio lo que la ley moral dice. Concebida la libertad de este modo, actuar immoralmente consistiría en ser incapaz de hacer propia la ley moral.

mal, aparecido recientemente en Inglaterra», apartado 13, en Leibniz, G. W., *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, ob. cit., p. 142), ya que así contribuye a hacer del presente el mejor de los mundos posibles. La libertad del hombre consiste precisamente en el conocimiento de cuál es el mayor de los bienes posibles y en la acción conforme a ese conocimiento (Leibniz, G. W., «Del libre albedrío», en Leibniz, G. W., *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, ob. cit., p. 111).

⁵⁷⁶ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Deducción trascendental», pp. 167-171, B152-159.

Kant, I., *Antropología*, ob. cit., primera parte: «Didáctica antropológica» libro primero: «De la facultad de conocer» § 7, pp. 35-36, AA VII 142.

En *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* también se remarca que no es posible tener conocimiento alguno de uno mismo en cuanto cosa en sí («Del Yo en el primer significado (el sujeto de la apercepción), o sea del Yo lógico como representación *a priori*, no se puede conocer absolutamente nada más; ni qué clase de ser [*was es für ein Wesen*] sea, ni cuál sea la constitución de su naturaleza; se diría que -al igual que lo sustancial- es lo que resta cuando yo desecho todos los accidentes que inhieren en él, aquello que no puede ser ya de ningún modo ulteriormente conocido porque los accidentes eran justamente aquello en lo cual podría conocer yo su naturaleza». Kant, I., *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, ob. cit., apartado «Sobre el Tema del concurso para el año 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff? Primer manuscrito. Tratado», p. 31, AA XX 270).

⁵⁷⁷ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «*Wille, Willkür and Gesinnung*», p. 134.

En una segunda concepción, como es la de Reinhold, la libertad radica en la determinación que uno hace de sí mismo, resultando indiferente que esta determinación se produzca en el sentido del seguimiento de la ley moral o en su contra. Conforme con esta concepción, actuar inmoralmente también formaría parte de esta capacidad, pues se es tan libre cuando la determinación se hace en un sentido (el del bien moral) como cuando se hace en el contrario (el del mal moral).

De acuerdo con el modo de ver de Prauss que Allison recoge, la diferencia entre las concepciones de Kant y de Reinhold estribaría en que el primero establece una conexión analítica entre la libertad, la razón práctica y la autonomía, mientras que el segundo separa conceptualmente la libertad de la razón práctica. Esta diferente concepción es la que explicaría que en el caso de Kant el obrar inmoralmente no se encuentre incluido en el ejercicio de la libertad, mientras que en el caso de Reinhold sí lo esté. A modo de alternativa a estas posiciones mutuamente contradictorias, Prauss intenta establecer una relación sintética y no analítica (que es lo que ocurría en Kant) entre la libertad y la autonomía moral⁵⁷⁸.

Allison se posiciona a favor de la postura de Kant y en contra de la Reinhold y Prauss. En consecuencia, entiende que la libertad es la capacidad de la *Willkür* de obrar según le dice la *Wille* en sentido restringido. Así, cuando la *Willkür* no siga lo que le prescribe la *Wille*, no se tendrá en realidad un acto de libertad, tal como sostienen Reinhold y Prauss, sino tan sólo un fallo, o lo que es lo mismo, un mal uso de ella⁵⁷⁹.

Sin embargo, junto a este modo de concebir la libertad, Kant ha presentado previamente en el capítulo primero de la *Religión*, al hilo de sus reflexiones en torno a la presencia del mal en el mundo, un modelo en relación con el ejercicio de la libertad que parece contradecir el que está exponiendo ahora en la *Metafísica* y encontrarse más en la línea de la concepción de la libertad mantenida por Reinhold. De acuerdo con este modelo, el ejercicio de la libertad consistiría en que la *Willkür* podría obrar tanto a favor como en contra de lo que la *Wille* le indica, haciendo por ello que se fuese tan libre tanto cuando se actuase siguiendo lo que la ley moral dice como cuando se hiciese en sentido contrario a su precepto⁵⁸⁰.

⁵⁷⁸ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «*Wille, Willkür and Gesinnung*», p. 134.

⁵⁷⁹ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «*Wille, Willkür and Gesinnung*», pp. 134-135.

⁵⁸⁰ «Sin embargo, para que no se tropiece en seguida con el término *naturaleza* –el cual, si (como de ordinario) debiese significar lo contrario del fundamento de las acciones por *libertad*, estaría en directa

De esta manera, parece asistirse a una contradicción entre lo que Kant afirma en la *Metafísica* y lo que defendió previamente en la *Religión*. En el presente trabajo se sostiene que esta contradicción admite ser resuelta atendiendo a que la alusión kantiana a la libertad en cada una de estas obras se desarrolla desde distintas perspectivas. Así, cuando nuestro autor alude a las acciones moralmente buenas y a las moralmente malas en los términos de la *Religión*, a lo que está refiriéndose es al «acto fenoménico» por medio del cual la libertad se presenta. En este acto fenoménico, la libertad se manifestaría como una «*libertas indifferentiae*» que podría optar tanto por el bien como por el mal moral. Pero cuando trata de la libertad en la *Metafísica*, a lo que se refiere es a la libertad en cuanto noúmeno, no resultando posible aportar conocimiento alguno suyo en este aspecto debido a la limitación cognoscitiva humana al ámbito del fenómeno, dando lugar a que no sea posible «penetrar» (*einzusehen*) la posibilidad de la libertad desde lo teórico, según nuestro autor ya expuso anteriormente en la *KpV*⁵⁸¹.

Estimamos por ello que es posible considerar dos niveles o grados a la hora de abordar la realización de la libertad humana. Un primer nivel correspondería a la libertad concebida como posibilidad («libertad como potencialidad», o, como prefiere Rivera de Rosales, por cuanto el término «potencia» hace referencia a la existencia de una substancia, «libertad como tarea»⁵⁸²). En este nivel, la libertad consistiría en la

contradicción con los predicados de *moralmente* bueno y *moralmente* malo- hay que notar que aquí por naturaleza del hombre se entenderá sólo el fundamento subjetivo del uso de su libertad en general (bajo leyes morales objetivas), que precede a todo hecho que se presenta a los sentidos, dondequiera que resida este fundamento. Pero este fundamento subjetivo a su vez tiene siempre que ser él mismo un acto de libertad (pues de otro modo el uso o abuso del albedrío del hombre no podría serle imputado, y no podría en él el bien o el mal ser llamado moral). Por lo tanto, el fundamento del mal no puede residir en ningún objeto *que determine* el albedrío mediante una inclinación, en ningún impulso natural, sino sólo en una regla que el albedrío se hace él mismo para el uso de su libertad, esto es: en una máxima. Ahora bien, de ésta a su vez no ha de poderse preguntar luego cuál es en el hombre el fundamento subjetivo de que se la adopte y no se adopte más bien la contraria. Pues si este fundamento no fuese él mismo finalmente una máxima, sino un mero impulso natural, el uso de la libertad podría ser reducido totalmente a determinaciones mediante causas naturales, lo cual contradice a la libertad. Así pues, si decimos: el hombre es por naturaleza bueno, o bien: el hombre es por naturaleza malo, esto significa tanto como: contiene un primer fundamento (insondable para nosotros) de la adopción de máximas buenas o de la adopción de máximas malas (contrarias a la ley), y lo contiene de modo universal en cuanto hombre, por lo tanto de modo que por la adopción de esas máximas expresa a la vez el carácter de la especie». Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», pp. 31-32, AA VI 20-21.

⁵⁸¹ «Pero la libertad es también la única entre todas las ideas de la razón especulativa cuya posibilidad *a priori* sabemos (*wissen*), sin penetrarla (*einzusehen*), sin embargo, porque ella es la condición de la ley moral, ley que nosotros sabemos. [...] Por consiguiente, su posibilidad puede y debe *ser admitida* en esta relación práctica, sin conocerla y penetrarla, sin embargo, teóricamente». Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Prólogo», p. 16, AA V 4.

⁵⁸² Rivera de Rosales, J., «Los dos conceptos del mal moral. De la *Religión* (1793) de Kant a la *Ética* (1798) de Fichte», apartado «La *Ética* de 1798», *Signos filosóficos* vol. IX núm. 18, Universidad Autónoma Metropolitana, México D.F. (México), 2007, p. 12.

posibilidad que tiene la *Willkür* de determinar su modo de obrar tanto en conformidad con la ley moral como en su contra, es decir, aceptando o rehusando lo que la *Wille* le dice. Pero sería posible asimismo distinguir además un segundo nivel en relación con ella. En este segundo nivel, la libertad sería concebida desde la perspectiva de la realización o no de la ley moral, y entonces se tendría que únicamente se habría obrado libremente cuando la ley moral se hubiese realizado y en la medida en que así se hubiese hecho, es decir, cuando la *Willkür* hubiese aceptado la ley moral que la *Wille* le dio, procediendo a su incorporación como criterio supremo a seguir en la elaboración (elección) de sus máximas de conducta («libertad como actualización de una potencialidad»)⁵⁸³.

En el fondo de toda esta polémica estimamos que se esconde una diferente manera de concebir la racionalidad y, como consecuencia de ello, la naturaleza humana en contraposición a la de los animales. Para Kant, lo que distingue a un *arbitrium brutum* de un *arbitrium liberum* no es que en el primero no haya posibilidad de elegir mientras que en el segundo sí se dé tal posibilidad. Antes bien, lo que diferencia a uno del otro es que el primero no puede determinarse a sí mismo sobre la base de motivos racionales, mientras que el segundo sí dispone de esa capacidad, debido a que el *arbitrium brutum* no posee razón práctica mientras que el *arbitrium liberum* sí que la tiene⁵⁸⁴.

Volviendo sobre las consideraciones realizadas con anterioridad en la «Introducción» al presente trabajo, es posible construir una máquina que presente la capacidad de elegir entre distintas alternativas, pero su elección siempre, incluso en el caso de que parezca azarosa, se producirá en términos de una finalidad que desde el exterior de esa misma máquina se le haya asignado (por medio de un programa). Lo que no resulta posible implementar es una máquina que de manera absoluta (en el sentido de

En Rivera de Rosales, J., *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*, ob. cit., parte II: «La realidad en sí desde el ámbito práctico» capítulo noveno: «La realidad de la libertad», pp. 265-273 se dispone de una más completa especificación de la manera como la realización de la libertad humana queda planteada como «tarea».

⁵⁸³ «Todo aquello respecto de lo cual realmente se pueden encontrar fundamentos para lo opuesto, no puede darse siempre. Es contingente. Justamente porque nuestra libertad no está bajo una de sus propias leyes, su influencia es insegura. La libertad es en nuestro caso simplemente una facultad y no una fuerza que actúa de acuerdo con leyes estables. De ahí que no se pueda contar con las máximas de nuestra libertad de manera segura. La facultad para lo opuesto siempre existe, pero falta el *actus*». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7178», p. 171, AA XIX 265.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7210», p. 187, AA XIX 286.

⁵⁸⁴ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «*Wille, Willkür and Gesinnung*», pp. 135-136.

estar «absuelta» de toda programación previa) sea capaz de establecer por sí misma su propia finalidad, pues para ello habría de poseer una razón práctica que pudiese decirse a sí misma (es decir, reflexivamente) qué es lo que debe y lo que no debe hacer. Por este motivo, aun cuando la indeterminación cuántica al ejercerse sobre el nivel electrónico de consideración de un ordenador podría dejar abierto el «control plural» sobre la acción, seguiría sin contar ese ordenador con la posibilidad de ejercer un «control de origen o fuente» sobre sí mismo, de manera que esa hipotética máquina indeterminista seguiría sin poder dar cuenta adecuadamente de aquello en lo que se concibe que radica el comportamiento libre de un hombre.

En el debate filosófico, estos dos posicionamientos en relación con la posibilidad de que una voluntad modifique el sentido de su querer consideramos que quedan ejemplificados de manera extrema en las posturas de Schopenhauer y de Platón.

Schopenhauer sostiene en *Sobre la libertad de la voluntad* que no somos libres en el sentido de que no podemos dejar de querer lo que queremos⁵⁸⁵. Ciertamente puede que queramos una cosa u otra, pero una vez que queremos algo no podemos dejar de emprender las acciones dirigidas a la satisfacción de esa aspiración, por lo que cuando se hable de libertad habrá de referirse uno exclusivamente a si se dan o no impedimentos externos a la propia voluntad que impidan o dificulten la realización de lo querido por esa voluntad. En esta misma línea argumentativa, el «querer» concebido en términos nietzscheanos también se encontraría determinado, no resultando posible modificar su sentido, pues él constituye en todo caso una expresión de la «voluntad de poder» (*Wille zur Macht*) que se tiene, la cual puede consistir o bien en mandar o bien en obedecer, pero no admite ser alterada en su determinación esencial originaria⁵⁸⁶.

La postura contraria a la de Schopenhauer y Nietzsche tiene en el libro cuarto de *La República* uno de sus apoyos textuales. En este texto, Platón nos presenta un modelo del alma humana según el cual ésta consta de diferentes partes. La parte apetitiva es ciertamente la que fija qué es lo que queremos, pero la parte intelectual es quien nos dice si eso que queremos es o no bueno o conveniente para nosotros, y la que, en el caso de que no sea ni bueno ni conveniente, nos indica que hemos de dejar de quererlo. Atendiendo a esta capacidad atribuida a la parte intelectual del alma, nuestro obrar no se

⁵⁸⁵ Schopenhauer, A., «Escrito concursante sobre la libertad de la voluntad», apartado «Definiciones conceptuales», en Schopenhauer, A., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, ob. cit., pp. 42-43.

⁵⁸⁶ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, ob. cit., apartado «De los prejuicios de los filósofos» aforismo 19, pp. 39-41.

guiaría exclusivamente por nuestro «querer», sino que también sería preciso dar entrada en su explicación a lo que la inteligencia nos diga al respecto⁵⁸⁷, lo que supone admitir que al menos en cierta manera somos «libres» a la hora de guiar nuestro comportamiento.

Lo que la concepción kantiana en torno a aquello en lo que consiste la libertad pone en evidencia es un modelo de hombre según el cual el hombre posee una naturaleza sensible, pero no es reducible a esa naturaleza. Esta no reducibilidad suya no significa tan sólo que él pueda elegir en un momento determinado qué opción tomar ante una situación dada con independencia del estado en el que se encuentre, sino que va más allá de esta posibilidad de sustraerse a los condicionantes que pueda tener, en el sentido de que es capaz de atribuirse por medio de su acción unos fines que responden a unos determinados ideales que ha hecho propios (la «Tesis de Incorporación» a la que se refiere Allison). Actuar libremente no consistirá por tanto simplemente en ser independiente a la hora de dirigir la acción según uno u otro curso posible, sino también en el hecho de hacerse partícipe de esos ideales que uno mismo se ha propuesto como meta (fin) de su comportamiento. Esta capacidad de proponerse unos ideales es la que permite afirmar que junto a la naturaleza sensible humana se encuentra una naturaleza «nouménica» que remite al hombre a otro orden de consideraciones distinto al de las meramente empíricas (necesidad de alimentarse, de satisfacer sus deseos empíricos, de ser reconocido por los demás, etc.).

En conexión con este modelo de hombre se hace factible configurar un modelo de humanidad en el que las relaciones entre los hombres no sean contempladas de un modo mecánico o cuasi-mecánico como contactos mantenidos entre ellos con el objetivo de optimizar la satisfacción de sus necesidades empíricas, sino que la humanidad misma sea vista como un ideal que ha de ser realizado. Este ideal consistiría en el establecimiento de unas relaciones mediadas por la paz, pero donde ella no se contemple únicamente como un objetivo estratégico en orden a la facilitación de las interacciones mutuas que optimicen la satisfacción de las necesidades naturales humanas (tal como, por ejemplo, la situación generalizada de paz «prudencial» entre los Estados facilita los intercambios comerciales a nivel mundial), sino también, y

⁵⁸⁷ Platón, *La República o el Estado*, Editorial Edaf, Madrid, 1990, libro cuarto, p. 170.

Platón, *La República o el Estado*, ob. cit., libro cuarto, pp. 171-172.

Platón, *La República o el Estado*, ob. cit., libro cuarto, p. 176.

Platón, *La República o el Estado*, ob. cit., libro cuarto, p. 180.

primordialmente, como expresión de las acciones moralmente necesarias orientadas hacia el respeto y el fomento de la libertad de todos los componentes del género humano, de su fraternidad y de la solidaridad mutua, lo que admite ser categorizado como el fomento de la «paz en la justicia» o de la «paz justa». En definitiva, de lo que se trataría sería de construir un ideal de humanidad, recogido por Kant por medio de la idea de «reino de fines» (*Reich der Zwecke*)⁵⁸⁸, para así hacer de cada hombre un fin en sí mismo (segunda formulación del imperativo categórico⁵⁸⁹) dentro de la comunidad humana, como más adelante veremos con más detalle (capítulo 11: « De la libertad individual a la libertad comunitaria» y capítulo 14: « El desarrollo de la libertad a la luz de la historia»).

De esta manera, a partir de la caracterización de la libertad que en el presente trabajo se está defendiendo resulta posible derivar dos finalidades para el hombre. La primera de ellas consiste en la construcción de un ideal de humanidad. La segunda, en la realización de tal ideal. Para llevar a cabo ambas tareas se precisa creatividad, siendo ésta un producto de la Razón (*Vernunft*). En el primer caso se tratará de una creatividad (racionalidad) orientada a determinación de los fines de la acción, mientras que en el segundo lo será de una orientada a la búsqueda de los medios que hagan reales tales fines posibles.

⁵⁸⁸ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 110, AA IV 433.

⁵⁸⁹ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 104, AA IV 429.

9.- Los obstáculos de la libertad individual: el mal moral

La filosofía trascendental establece que para poder tener conocimiento objetivo de algo se precisa que ese algo sea dado en la experiencia (*Erfahrung*). De acuerdo con este principio trascendental, nunca podrá tenerse un conocimiento cierto de si se en una determinada situación se ha obrado moral o inmoralmente, lo que convierte a Kant en un predecesor del contemporáneo «espíritu de la sospecha», pues el obrar moral o inmoralmente está puesto en conexión con la intención que rige dicho obrar y no con el fenómeno (sensación: *Empfindung*) asociado a él⁵⁹⁰. Este fenómeno podrá ciertamente darnos información acerca de si el obrar se ha producido o no conforme a una determinada legalidad externa, pero en ningún caso podrá informarnos de si se ha procedido no sólo conforme a la ley moral sino también por respeto a ella⁵⁹¹.

Ahora bien, que no pueda tenerse conocimiento cierto acerca de la calificación moral o inmoral del obrar no significa que ella sea irrelevante. Ello se debe a que, como ha sido expuesto en diversas ocasiones en el presente trabajo, el ser de las cosas admite varias perspectivas o puntos de vista desde los que ser contemplado. Uno de ellos es el punto de vista del conocimiento objetivo. Otro es el práctico. Desde este punto de vista lo que una cosa es se pone en relación con el deber ser de la misma. Pero para poder hablar de «deber ser» de algo se precisa un ámbito alternativo al del «ser» que posibilite su valoración, pues, como indica Rivera de Rosales, toda conciencia de algo requiere poder distinguir ese algo de otro elemento por medio de su contraposición mutua⁵⁹². La

⁵⁹⁰ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 474-475 en nota a pie de página, A551/B579.

Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la lucha del principio bueno con el malo por el dominio sobre el hombre», pp. 68-69, AA VI 63.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», p. 246, AA VI 392-393.

Kant, I., «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor», apartado 9: «¿Qué rendimiento le va a aportar al género humano el progreso hacia mejor?», AA VII 91, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1992, p. 114.

⁵⁹¹ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 72, AA IV 407.

Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», pp. 30-31, AA VI 20.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina de la virtud», p. 315, AA VI 447.

⁵⁹² Entre otros lugares en:

Rivera de Rosales, J., *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*, ob. cit., parte II: «La realidad en sí desde el ámbito práctico» capítulo octavo: «El postulado de la libertad», p. 271.

Rivera de Rosales, J., «Kant: la buena voluntad», apartado 4: «La idea central», en García Norro, J. J.-Rodríguez, R. (eds.), *Cómo se comenta un texto filosófico*, Editorial Síntesis, Madrid, 2007, p. 133.

realidad de la libertad constituye precisamente la condición de posibilidad (*ratio essendi*) de ese nuevo ámbito desde el que poder hablar del «deber ser» y proceder a valorar el modo de obrar como moral o inmoral.

9.1 El rigorismo moral kantiano

Kant establece una distinción tajante dentro del comportamiento humano, pues o bien es el respeto (*Achtung*) a la ley moral el que lo guía, en cuyo caso se obra moralmente bien, o bien son las inclinaciones sensibles sus guías últimas, procediéndose en tal caso moralmente mal⁵⁹³.

El rigorismo moral kantiano implica que no haya grados en la moralidad del comportamiento, haciendo que todo comportamiento concreto caiga o en la esfera del bien moral o en la del mal moral. Pero este rigorismo es contrario a muchas de las intuiciones morales que habitualmente se tienen, según las cuales es posible considerar una gradación moral en la valoración del comportamiento (latitudinarianismo).

Parece entonces que el rigorismo moral de nuestro autor se encontraría radicalmente enfrentado con el latitudinarianismo que muchos defienden en lo moral. El aparente carácter excluyente (al menos en principio) de este enfrentamiento queda mitigado considerablemente en el caso de que se considere que a lo que se alude cuando se habla de «rigorismo» es a una postura perteneciente al nivel de reflexión ético y no a una que se plantee en relación con las acciones concretas que son objeto de valoración por los diferentes códigos morales existentes. De acuerdo con este modo de entender el rigorismo moral kantiano, la cuestión que distinguiría de manera exclusiva a los comportamientos morales de los inmorales sería la de si ha sido o no el respeto a la ley moral el móvil último del comportamiento. Pero, debido a que la ley moral prescribe

Rivera de Rosales, J., «La moralidad. Hegel versus Kant (II)», apartado 3: «La acusación de formalismo y su imposible concreción», *Éndoxa: Series Filosóficas* n° 18, ob. cit., p. 403.

Rivera de Rosales, J., «La moralidad. Hegel versus Kant (II)», apartado 4: «El dualismo entre el deber y el mundo », *Éndoxa: Series Filosóficas* n° 18, ob. cit., p. 409.

Rivera de Rosales, J., «Los dos conceptos del mal moral. De la *Religión* (1793) de Kant a la *Ética* (1798) de Fichte», apartado «Las condiciones formales y materiales. La génesis de la subjetividad», *Signos filosóficos* vol. IX núm. 18, Universidad Autónoma Metropolitana, México D.F. (México), 2007, pp. 14-15.

⁵⁹³ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», pp. 32-34, AA VI 22-25.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6249», pp. 129-130, AA XIX 212.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7196», p. 175, AA XIX 270.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7220», pp. 189-190, AA XIX 289.

Kant, I., *Lecciones de ética*, ob. cit., apartado «Ethica», pp. 115-116, AA XXVII 301-302.

únicamente de qué manera (forma) se debe obrar sin por ello fijar necesariamente de manera «analítica» una materia para el comportamiento⁵⁹⁴, varios sistemas valorativos de los actos concretos podrían ser mutuamente compatibles atendiendo únicamente a las normas de las que éstos hubiesen resultado, en el supuesto de que todos ellos se derivasen de la prescripción kantiana de que ha de procederse dando prioridad al motivo del respeto a la ley moral. De este modo, considerando que cualquier código moral consiste en un catálogo de acciones permitidas y otro de acciones prohibidas, puede admitirse que el rigorismo kantiano no implica necesariamente que sólo haya un código moral posible, sino que permite varios códigos morales (materia), con tal de que cada uno de ellos cumpla el requerimiento de universalidad (forma) que el imperativo categórico exige de manera incondicionada.

Un primer motivo por el que esto podría ser así es porque un mismo acto puede ser valorado de manera diferente dependiendo de la distinta consideración que se haga de cuál ha sido la máxima que ha dado lugar a él. Así, por ejemplo, el acto de enajenar la propiedad de otro puede ser interpretado como resultado de la adopción de una máxima según la cual es legítimo apropiarse de lo ajeno si así lo pide el deseo que uno tiene, en cuyo caso se trataría de un robo, o bien serlo como un acto establecido con la pretensión de impartir justicia, pues se considera que esa propiedad no le pertenece legítimamente a aquél que la disfruta, por lo que se estima que es legítimo arrebatarla. Tanto en un caso como en el otro se sigue lo prescrito por el imperativo categórico como criterio para decidir acerca de la moralidad o inmoralidad del acto en cuestión, pero lo que hace que en un caso él sea moralmente censurado mientras que en el otro sea alabado es la diferente interpretación de cuáles son las circunstancias fácticas (empíricas) bajo las que se produce, que hacen que mientras que para un código ese acto constituya un robo, en el otro se trate de un acto de justicia distributiva. De aquí que, atendiendo a su materialidad, diversos códigos morales puedan resultar coherentes con el requisito de universalidad que estipula el imperativo categórico, dependiendo de cómo sean interpretadas las acciones que pretenden ser enjuiciadas en términos de su moralidad o inmoralidad.

De esta manera, si bien puede afirmarse que la voluntad se encuentra absolutamente determinada en su modo de obrar en la medida en que es requerida a

⁵⁹⁴ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», p. 246, AA VI 392-393.

hacerlo anteponiendo el respeto a la ley moral a toda consideración de orden empírico que pudiera condicionar el sentido de su actuación, a la hora de establecer sus prescripciones concretas puede darse un cierto margen en su derivación. Este margen es por cierto recogido por Kant en varios pasajes de sus obras. Así, en la *Fundamentación*, en el momento en que procede a aportar algunos casos de máximas que no son susceptibles de ser universalizadas conforme al imperativo categórico, y que por tanto han de ser rechazadas como preceptos que puedan guiar el comportamiento, distinguiendo entre deberes de obligación estricta (ineludibles) y deberes de obligación amplia (meritorios)⁵⁹⁵. También en la *Analítica de la KpV*, cuando, al tratar sobre las categorías de la libertad en la consideración de los conceptos del bien y del mal morales, recoge, formando parte del grupo de categorías de la cualidad, la existencia de reglas prácticas de excepción (*der Ausnahmen*) y distingue, dentro del grupo de categorías de la modalidad, entre lo permitido y lo no permitido, el deber y lo contrario del deber y, finalmente, entre deber perfecto y deber imperfecto⁵⁹⁶. Pero sobre todo es en la *Metafísica* cuando queda puesta de manifiesto con más claridad la posibilidad de enjuiciar los comportamientos con un cierto margen valorativo, pues ya en su Introducción a la doctrina de la virtud se habla de que los deberes éticos son deberes de obligación amplia, frente a los deberes jurídicos, que son de obligación estricta⁵⁹⁷, procediéndose a continuación en el texto a detallar la existencia tanto de deberes perfectos como de deberes imperfectos hacia uno mismo y hacia los demás, profundizando de esta manera en la distinción ya aludida que se realizó con anterioridad en la *Fundamentación*. Esta misma amplitud en la fijación moral de las conductas se encuentra también incorporada en algunas de las Reflexiones kantianas. Así, por ejemplo, en la Reflexión 7031, por medio de la distinción que hace entre leyes necesarias, leyes prohibitivas y leyes permisivas⁵⁹⁸.

La problemática inherente a la supuesta contradicción entre el rigorismo moral kantiano y la común creencia de que en una determinada situación es posible obrar de maneras diferentes, pudiéndose no obstante calificar varias de ellas como «morales», estimamos que queda notablemente aclarada atendiendo, conforme Bielefeldt lo hace en

⁵⁹⁵ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 96, AA IV 423-424.

Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», pp. 104-106, AA IV 429-430.

⁵⁹⁶ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 89, AA V 66.

⁵⁹⁷ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», p. 242, AA VI 390.

⁵⁹⁸ Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7031», p. 145, AA XIX 231.

su artículo «Autonomy and republicanism. Immanuel Kant's philosophy of freedom»⁵⁹⁹, a la distinción que la filosofía moral kantiana establece entre máximas de comportamiento, ley moral y Juicio, en tanto que este último es la facultad (*Vermögen*) que tiene como misión poner en relación los dos primeros elementos mencionados. A continuación, se expondrá la manera como es posible conciliar el «rigorismo moral kantiano» con la «intuición moral común» siguiendo la propuesta de Bielefeldt.

La ley moral ha de ser seguida de manera incondicionada según Kant para que haya comportamiento moral, consistiendo su rigorismo moral precisamente en este carácter incondicionado. Pero la guía efectiva de cada acción concreta no es directamente la ley moral (*das moralische Gesetz*), sino la máxima (*Maxime*). Por ello, la referencia a las situaciones concretas se produce en el nivel de la máxima y no en el de la ley moral. En la máxima es por tanto donde se recogen todos esos elementos relativos a las creencias e interpretaciones particulares con que cada individuo concreto se enfrenta a las situaciones particulares que se le presentan en su vida moral, quedando todos estos elementos que podrían ser calificados como contingentes fuera de consideración en el nivel de la ley moral. Por otra parte, el Juicio (*Urtheilskraft*) es el que habrá de decidir si la máxima concreta de la acción cae o no bajo la ley moral, de manera que será a la facultad judicativa humana a la que en último término le tocará decidir acerca de si la máxima deberá o no ser seguida por el sujeto moral y sobre la que recaerá la entera responsabilidad moral. Ahora bien, tal como nuestro autor sostiene en varios pasajes de sus obras, el Juicio no es una facultad que admita reglas concretas y determinadas que garanticen su buen uso, lo que hace que él no pueda ser enseñado, sino que consiste más bien en una capacidad que cada uno debe ir perfeccionando y agudizando a lo largo de su existencia mediante su ejercicio, por lo que su correcta práctica únicamente podrá ser ejemplificada⁶⁰⁰. Esta característica peculiar suya da lugar a que su uso moral involucre a la completa personalidad del sujeto y no sólo a su facultad teórica, por lo que será en este nivel correspondiente al Juicio en el que podrá hablarse de que el comportamiento no se encontrará rígidamente fijado de antemano a su darse, pues varias personalidades morales serán posibles. Este carácter integrador del Juicio es por cierto el que hace que la moralidad no quede reducida a ser una simple

⁵⁹⁹ Bielefeldt, H., «Autonomy and republicanism. Immanuel Kant's philosophy of freedom», apartado «Moral autonomy», *Political theory* vol. 25 no. 4, ob. cit., pp. 534-536.

⁶⁰⁰ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Analítica de los principios», pp. 179-180, A132-134/B171-174.

Kant, I., *Antropología*, ob. cit., primera parte: «Didáctica antropológica» libro primero: «De la facultad de conocer» § 42, p. 114, AA VII 179.

cuestión de discriminación entre comportamientos permitidos y no permitidos o prohibidos, en la que el criterio último sea el de la mera no contradicción lógica entre la máxima y su universalización, sino que haga referencia más bien a la necesaria elaboración y posesión por parte del sujeto práctico de toda una visión coherente acerca de la humanidad en su conjunto y de lo que se querría que ésta fuese como resultado de su acción. Este doble carácter del Juicio en lo práctico queda ya por cierto recogido en la primera formulación del imperativo categórico que Kant hace en la *Fundamentación*⁶⁰¹, por medio del establecimiento de que no sólo la máxima de la conducta ha de poder ser universalizable (no ha de ser contradictoria desde el punto de vista lógico), sino que también ha de quererse que lo sea (tiene que estar en concordancia y ser coherente con el ideal de humanidad al que se adscribe el sujeto práctico).

Por todo ello, para entender correctamente en último término el alcance del supuesto «rigorismo moral kantiano», habrá de tenerse en cuenta que el imperativo categórico, al establecer una condición de carácter formal que tienen que de cumplir las máximas de conducta, consistente en que éstas siempre han de poder ser universalizables, no fija de manera única una materia para ellas, sino que tan sólo establece una condición limitativa de los fines que deben ser hechos realidad en el mundo. Esta condición limitativa consiste en que el sujeto moral no debe nunca dañar la «humanidad» (*Menschheit*), ni en la persona de uno mismo ni en la de los demás, pero dejando al mismo tiempo abierta la cuestión de la manera como puede quedar favorecida esta misma «humanidad»⁶⁰². Este carácter limitativo que se deriva de la ley moral es precisamente el que propicia que diversos códigos morales concretos sean compatibles con el imperativo categórico kantiano. Por este motivo, el seguimiento de la ley moral resulta ser compatible con la existencia en el mundo de una amplia gama de materializaciones concretas. E incluso hace que esta diversidad admita ser valorada positivamente, en el sentido de que ella da cuenta de una pluralidad de matices a los que es posible atender de cara a la potenciación de la esencia humana, que habría ido

⁶⁰¹ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico», p. 65, AA IV 402.

Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 92, AA IV 421.

Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 92, AA IV 421.

⁶⁰² Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», pp. 106-107, AA IV 430-431.

realizándose así de diversas maneras según la disposición para la humanidad se hubiese ido concretando históricamente de un modo u otro en las diferentes sociedades y culturas humanas⁶⁰³.

No obstante, pese a que no pueda hablarse de manera estricta de que la filosofía moral kantiana sea «rigorista», sí que cabe indicar que en ella los conceptos morales se establecen «con rigor». Este rigor constituye la consecuencia que cabe esperar de la radical condición libre del ser humano manejada por nuestro autor. En efecto, sólo porque el hombre es un ser que tiene a la libertad como su nota definitoria es por lo que resulta comprensible que todo ser humano se encuentre capacitado para seguir los preceptos de la ley moral⁶⁰⁴, posibilitando que el respeto a esta legalidad de índole moral sea suficiente para determinar su voluntad (*Willkür*) al cumplimiento del deber (=a). Pero esta radical libertad humana es también la que hace que el mal moral no consista en la ausencia de una motivación moral (=0), sino en la presencia de una fuerza de sentido contrario a la de la moralidad (=a)⁶⁰⁵, dando lugar a que la relación entre el bien y el mal moral no sea una relación de oposición lógica sino una de índole real.

⁶⁰³ Quizás sea por este motivo por lo que autores como Ortega nos hablan de que aunque las verdades sean eternas, no así lo es su modo de adquisición y su vigencia, que se encuentra sometido a la «historicidad» (

Ortega y Gasset, J., *¿Qué es filosofía?*, ob. cit., lección I, pp. 40-43).

⁶⁰⁴ «La subordinación de la libertad a la legislación de la razón pura (ir de las condiciones universales a las condiciones particulares de las finalidades). La razón pura, esto es, la razón separada de todos los resortes (sensibles), tiene respecto de la libertad un absoluto poder legislativo, que tiene que ser reconocido por todo ser racional, porque sin las condiciones del acuerdo universal consigo mismo en vistas a sí mismo y a otros, no tendría lugar absolutamente ningún uso de la razón respecto de ella. Ahora bien, esto es un objeto que provoca necesaria y naturalmente repulsión, a través de lo cual la fuerza suprema se contrapone a sí misma, de la misma manera como ocurre en el campo de la lógica cuando ella se contradice a sí misma». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6853», pp. 104-105, AA XIX 179.

«Deberíamos dar un solo fundamento objetivo de nuestro juicio acerca de que algo deba ocurrir, y éste es la coincidencia con un principio de la razón. Si se pensara el fundamento subjetivo del sentimiento moral como el más poderoso entre todos, esto aclararía cómo es que en particular algo ocurre. Sólo la razón puede prescribir el deber. La limitación del querer particular mediante las condiciones de la validez universal es un principio de la razón de lo práctico, porque de lo contrario no habría unidad incondicionada alguna entre las acciones.

La razón tiene reglas del uso condicionado de nuestras capacidades y principios del uso incondicionado de la libertad. Los últimos son necesarios y otorgan a lo contingente la determinación *a priori*». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7253», p. 194, AA XIX 295.

⁶⁰⁵ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», p. 33 en nota a pie de página núm. 5 (pp. 201-202), AA VI 22.

También en la crítica que Kant hace de la filosofía de Leibniz en *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, ob. cit., apartado «Sobre el Tema del concurso para el año 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff? Primer manuscrito. Sección segunda: De lo conseguido desde la época de Leibniz y Wolff respecto al Objeto de la metafísica, o sea respecto a su fin final», pp. 50-51, AA XX 282-283.

Debe hacerse notar que, al considerar de esta manera el mal moral, Kant está oponiéndose a toda una serie de caracterizaciones suyas de gran peso en la tradición filosófica que lo conciben meramente como una ausencia del bien y no como la presencia de una fuerza contraria a él. La posición de Agustín de Hipona en las *Confesiones* y en *Del libre albedrío*, para quien el mal consiste en una privación de la bondad divina, lo que supone a su vez encontrarse privado en alguna medida del Ser y de la realidad⁶⁰⁶, constituye un ejemplo paradigmático de esta línea de pensamiento opuesta a la kantiana. Agustín de Hipona elabora su intento de justificación de la presencia del mal en el mundo oponiendo su posición a la de los maniqueos, quienes defendían la existencia de dos substancias, una de ellas correspondiente al Bien y otra al Mal, enfrentadas por el dominio del mundo⁶⁰⁷. No obstante, debe hacerse notar que, pese a las divergencias existentes entre estas dos posturas acerca del origen del mal, ambas se fundamentan sobre la suposición básica común de que la presencia del bien en el mundo es debida a la existencia de una substancia a partir de la que éste se origina, distinguiéndolas de la kantiana que concibe el mal como un efecto de un modo de ser no sustantivo como es la libertad humana.

La caracterización agustiniana de la substancia que es origen del bien como Dios (una de cuyas ejemplificaciones se encuentra en su escrito *De la naturaleza del bien*:

⁶⁰⁶ Agustín de Hipona, *Confesiones*, ob. cit., libro VII apartado 12: «Todos los seres son buenos», pp. 221-222.

Agustín de Hipona, «Del libre albedrío», libro III capítulo XIII apartado 36, en Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín* tomo III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1963, pp. 363-364.

San Agustín explicita asimismo que «el obrar mal no consiste en otra cosa que en despreciar los bienes eternos, de los cuales goza la mente por sí misma y por sí misma percibe, y que no puede perder con tal de que los ame; y en procurar, por el contrario, como cosa grande y admirable, los bienes temporales, que se gozan por el cuerpo, la parte vilísima del hombre, y que nunca podemos tener como seguros» (Agustín de Hipona, «Del libre albedrío», libro I capítulo XVI apartado 34, en Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín* tomo III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1963, p. 245), encontrándose la posibilidad de este desprecio precisamente «en el libre albedrío de la voluntad» (Agustín de Hipona, «Del libre albedrío», libro I capítulo XVI apartado 34, en Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín* tomo III, ob. cit., p. 245), por lo que no puede ser achacado en absoluto a Dios, y que «nuestra libertad [consiste] en someternos a esta verdad suprema [que hay Dios]; y esta libertad es nuestro mismo Dios, que nos libra de la muerte, es decir, del estado de pecado. La misma verdad hecha hombre y hablando con los hombres, dijo a los que creían en ella: *Si fuereis fieles en guardar mi palabra, seréis verdaderamente mis discípulos y conoceréis la verdad, y la verdad os hará libres*. De ninguna cosa goza el alma con libertad, sino de la que goza con seguridad» (Agustín de Hipona, «Del libre albedrío», libro II capítulo XIII apartado 37, en Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín* tomo III, ob. cit., p. 296), de manera que, en último término, si hay bien en el mundo es porque Dios existe.

⁶⁰⁷ En Dussel, E., *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires (Argentina), 1974, capítulo III: «Antropología cristiana, gnosis y maniqueísmo», pp. 122-127 se encuentra caracterizado el sistema maniqueo de interpretación de la existencia del mal y en Dussel, E., *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*, ob. cit., capítulo III: «Antropología cristiana, gnosis y maniqueísmo», pp. 134-136 los argumentos que Agustín de Hipona esgrimió contra sus tesis básicas.

*contra los maniqueos*⁶⁰⁸), compartida por gran parte por la tradición filosófico-teológica occidental, da entrada a una serie de problemas a la hora de tratar de compatibilizar la efectiva presencia del mal en el mundo con la omnipotencia, omnisciencia y santidad atribuidas a la figura divina como sus notas definitorias. Esto es así porque, si Dios es omnipotente, puesto que además es omnisciente (de manera que, precisamente por saber qué es lo bueno y qué es lo malo, es capaz de escrutar el verdadero carácter de todo lo que ocurre en el mundo) y santo (quiere el bien para el mundo), no resulta en apariencia al menos fácilmente comprensible cómo puede ocurrir que su dominio no se haya todavía extendido a la totalidad del mundo, tanto si se supone que hay fuerzas de sentido contrario a la suya frente a las que deba imponerse su voluntad, como si se asume que simplemente deberá ocupar todos sus «lugares» sin encontrar resistencia alguna que se le oponga.

La justificación leibniziana de la presencia del mal en el mundo constituía un intento por dar cuenta de él en términos de la infinita sabiduría u omnisciencia divina. De acuerdo con ella, el mal ciertamente se da, pero en cierta manera se trata de un mal tolerado por Dios, quien tal vez podría eliminarlo (pues es omnipotente), pero prefiere «dejarlo pasar», ya que disponiéndolo y distribuyéndolo como lo ha hecho (y lo ha podido hacer así por su omnipotencia), resulta que el mundo presente es el mejor de los mundos posibles (lo que ciertamente es capaz de saber debido a su omnisciencia)⁶⁰⁹, es decir, es un lugar en el que las ausencias «locales» de bien quedan compensadas dentro de la «economía» global del bien.

El posicionamiento kantiano acerca de la cuestión de la presencia del mal en el mundo se despliega desligado de toda esta polémica de carácter teológico. Nuestro autor se ciñe además con exclusividad a la cuestión del mal moral, atribuyendo su presencia al carácter radical que presenta la libertad humana. Así, puesto que el hombre es un ser esencialmente libre y como la libertad toma la forma de ley moral, cuando no siga dicha ley, no podrá excusarse de ello alegando fuerzas externas de magnitud superior ajenas a su propia persona que le habrían desviado accidentalmente de su cumplimiento, sino

⁶⁰⁸ Agustín de Hipona, «De la naturaleza del bien: contra los maniqueos», capítulo I: «Dios, bien supremo e inmutable, del cual proceden todos los demás bienes espirituales y corporales», en Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín* tomo III, ob. cit., pp. 773-774.

⁶⁰⁹ Leibniz defiende esta tesis repetidamente a lo largo de su obra. Entre otros lugares, se puede destacar la defensa que hace en *Vindicación de la causa de Dios mediante la conciliación de su justicia con sus demás perfecciones y con todos sus actos* (Leibniz, G. W., «Vindicación de la causa de Dios mediante la conciliación de su justicia con sus demás perfecciones y con todos sus actos», par. 41, en Leibniz, G. W., *Escritos filosóficos*, ob. cit., pp. 617-618).

que se verá obligado a admitir que una fuerza (realidad) procedente de él mismo es la que habrá actuado en esas situaciones concretas oponiéndose directa y esencialmente a la fuerza de su libertad plasmada en el requerimiento incondicional al seguimiento de la ley moral por respeto a ella.

Este carácter de realidad atribuido al mal acerca la postura kantiana a la de los maniqueos. La diferencia con ellos estriba en que esta fuerza no se concibe como un atributo de una substancia distinta del propio hombre, sino que queda radicada en el ser humano mismo, en concreto en su libertad.

En el planteamiento kantiano, el comportamiento moral supone la autonomía de la voluntad. Esta autonomía (*Autonomie*) es la que ejerce como condición de posibilidad para el seguimiento de la ley moral, debiendo ser distinguidos en dicho seguimiento dos elementos. En primer lugar, se encuentra la libertad de la voluntad respecto de las inclinaciones sensibles (concepto negativo de libertad). En segundo lugar, la presencia de una capacidad no sensible (razón práctica) que determina la voluntad en un sentido concreto (el moral) (concepto positivo).

Por el contrario, lo que hay en el comportamiento no moral según Kant es heteronomía (*Heteronomie*), pues en este caso no es la razón práctica la que da la ley a la voluntad (negación del concepto positivo de libertad), sino que son las inclinaciones procedentes de la naturaleza sensible del hombre las que en último término determinan su voluntad, haciendo que ésta no sea independiente de ellas (negación de su concepto negativo). Por tanto, en el comportamiento no moral la voluntad no se muestra como «realmente» libre, sino sometida al influjo dominante de estas inclinaciones. Pero, dado este sometimiento es en última instancia algo por ella misma consentido, cualquier desviación respecto del comportamiento moral resulta ser también imputable al hombre, pues en última instancia consiste en un acto de su misma libertad, ya que, de acuerdo con la «Tesis de Incorporación» que Allison plantea, es la voluntad misma quien en estas situaciones decide dar entrada en su máxima a tales inclinaciones.

La indagación de lo que hace posible el comportamiento no libre consistirá en la búsqueda de los obstáculos con los que se enfrenta la idea de libertad considerada desde su vertiente individual a la hora de hacerse realidad en el mundo.

9.2 El origen del mal según Kant

La cuestión acerca del origen del mal es planteada por Kant de manera temática en la *Religión*, llegando en este texto a tres conclusiones básicas al respecto⁶¹⁰.

En primer lugar, el origen del mal no se encuentra en la sensibilidad (*Sinnlichkeit*). El idealismo kantiano no es un idealismo empírico (Berkeley) o absoluto (Hegel), sino que se trata de un idealismo transcendental, en el que la sensibilidad desempeña un papel fundamental, ya que, por poner un ejemplo, sin facultades «para» la sensación (*Empfindung*) no se nos daría materia alguna para el conocimiento objetivo, quedando negada su posibilidad misma⁶¹¹. De aquí que, ciñéndonos al ámbito de la filosofía práctica, la moralidad kantiana no admita ser interpretada como un enfrentamiento excluyente entre la naturaleza sensible del hombre y la racional (inteligible).

La negación kantiana de que el origen del mal no deba buscarse en la sensibilidad lo separa de raíz de una larga serie de pensadores que situaban su origen primeramente en la naturaleza sensible humana y finalmente en todo lo empírico. Al respecto, sabida es la condena mayoritaria que los sentidos han tenido a lo largo de la historia de la filosofía. Nietzsche, por ejemplo, interpretó en obras como *La genealogía de la moral* y el *Crepúsculo de los ídolos* la historia completa de la filosofía como una desvalorización y condena de la sensualidad⁶¹², reivindicando la toma en consideración del testimonio de los sentidos como modo de conjura contra el nihilismo que se deriva de ellas⁶¹³. La comprensión dentro del ámbito ontológico del motivo que condujo a esta condena generalizada de lo sensual en la filosofía occidental puede rastrearse en la aplicación cosmogónica de la teoría de las Ideas platónica llevada a cabo en el *Timeo*. En esta obra se ensaya un modelo explicativo que trata de dar cuenta del ser de las cosas

⁶¹⁰ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», pp. 44-46, AA VI 34-37.

⁶¹¹ En varios pasajes de sus obras Kant se refiere al papel necesario de la sensibilidad en el conocimiento. Entre otros lugares, puede destacarse la defensa explícita kantiana de la sensibilidad frente a tres cargos que contra ella se hacen llevada a cabo en los párrafos del 7 al 11 de la *Antropología*, donde concluye que ni los sentidos confunden, ni mandan sobre el entendimiento, ni engañan (Kant, I., *Antropología*, ob. cit., primera parte: «Didáctica antropológica» libro primero: «De la facultad de conocer» pars. 7-11, pp. 33-41, AA VII 140-146), así como su «absolución» en relación con el error realizada en la *Lógica*, indicando que «tampoco puede proceder el error de la sensibilidad considerada en sí misma [líneas antes, el disculpado había sido el entendimiento], porque los sentidos no juzgan en absoluto» (Kant, I., *Lógica*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 114, AA IX 53).

⁶¹² Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, ob. cit., apartado «¿Qué significan los ideales ascéticos?» par. 7, pp. 138-139.

Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, ob. cit., apartado «La “razón” en la filosofía» par. 2, p. 46.

⁶¹³ Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, ob. cit., apartado «El problema de Sócrates» par. 11, p. 43.

Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, ob. cit., apartado «Cómo el “mundo verdadero” acabó convirtiéndose en una fábula», pp. 51-52.

mediante el recurso de atribuir su existencia a la acción configuradora de la materia originaria llevada a cabo en el tiempo por un demiurgo conforme a unos arquetipos o ideas originarias de carácter intemporal⁶¹⁴. De acuerdo con esta cosmovisión, el mal mundano habría de ser achacado al carácter «imperfecto» de las cosas del mundo, justificándose su «imperfección» por el hecho de que los arquetipos o ideas originarias, que de suyo son perfectos, se apliquen a algo esencialmente imperfecto, tal y como es la originaria materia informe.

En segundo lugar, el origen del mal tampoco se halla en la facultad legislativa de la voluntad (*Wille*). Una *Wille* que ordenase un comportamiento contrario a la ley moral sería una *Wille* «diabólica», situación que Kant descarta como impropia del comportamiento humano⁶¹⁵.

Esta afirmación debe ser valorada como un rasgo optimista del planteamiento kantiano en torno al problema del mal. El que siempre haya una *Wille* que le diga al hombre cómo ha de obrar, haciendo que el hombre en todo momento sea consciente de cuál es el bien y cuál el mal, es lo que en último término pone a salvo la condición moral humana. Aun suponiendo, como hacía el pensamiento griego, que obrar bien consista exclusivamente en una cuestión de conocimiento (de manera que saber lo que es el bien traería como consecuencia necesaria suya la de hacerlo)⁶¹⁶, puesto que debido a las limitaciones cognoscitivas humanas no puede conocerse (teóricamente) qué es el bien y qué es lo bueno, la presencia en todo hombre de la conciencia moral (*Gewissen*)

⁶¹⁴ Platón, «Timeo», 46c-d, en Platón, *Ión, Timeo, Critias*, ob. cit., pp. 84-85.

Platón, «Timeo», 53a-b, en Platón, *Ión, Timeo, Critias*, ob. cit., pp. 92-93.

Platón, «Timeo», 68e-69a, en Platón, *Ión, Timeo, Critias*, ob. cit., pp. 112-113.

⁶¹⁵ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», pp. 44-45, AA VI 35.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», p. 229 en nota pie de página de Kant, AA VI 380.

Kant, I., *Antropología*, ob. cit., segunda parte: «Característica antropológica» división A: «El carácter de la persona», p. 240, AA VII 293-294.

También en Kant, I., *Lecciones de ética*, ob. cit., apartado «Ethica», pp. 265-266, AA XXVII 440-441 y en Kant, I., *Lecciones de ética*, ob. cit., apartado «Ethica», pp. 295-296, AA XXVII 464-465.

⁶¹⁶ Platón, «Apología de Sócrates», 25d-26a, en Platón, *Apología de Sócrates, Menón, Crátilo*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, pp. 46-47.

Platón, «Protágoras», 352a-d, en Platón, *Protágoras, Gorgias, Carta séptima*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, pp. 103-104.

Aristóteles también atribuía en su *Ética Nicomáquea* a Sócrates este presupuesto ético, cuya verdad él procedía a matizar (Aristóteles, «Ética Nicomáquea», libro VII: «Apéndice sobre las virtudes éticas: continencia e incontinencia», 1145b, en Aristóteles, *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*, ob. cit., p. 291), aunque en términos generales pueda considerarse que suscribe el «intelectualismo moral» de la tradición filosófica griega (Aristóteles, «Ética Nicomáquea», libro III: «Acciones voluntarias e involuntarias», 1110b, en Aristóteles, *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*, ob. cit., p. 181).

(la voz de la *Wille*) es la que le capacita para su práctica⁶¹⁷. Esta presencia universal de la voz de la conciencia consideramos por otra parte que constituye un elemento que legitima la atribución al ser humano de una «naturaleza», en contra de lo proclamado por gran parte del pensamiento contemporáneo.

Una valoración contraria a la kantiana respecto del «valor» de la conciencia moral se encuentra en la filosofía nietzscheana. Nietzsche, como expone entre otros lugares en *La genealogía de la moral*, sostiene que la posesión de una «conciencia» no supone en ningún caso algo de lo que se deriven beneficios de cara a la condición humana en su globalidad, sino que, puesto que su testimonio siempre es el de la «mala conciencia», constituye un instrumento del que se han valido los «sacerdotes» (o, en términos más actuales, podríamos decir que lo han hecho los «Estados») para sofocar las potencialidades humanas que permitiesen una afirmación de los valores de la vida ascendente, dando lugar a un sentimiento de malestar y sufrimiento del que resulta el «resentimiento» (*Ressentiment*). Uno de los medios empleados para dar lugar a esta

⁶¹⁷ Kant se refiere a este papel de la conciencia moral como guardián del principio del bien en el hombre en *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina de la virtud», p. 303, AA VI 438. Pero no es preciso recurrir al ámbito estrictamente filosófico para constatar la relevancia de la conciencia en el desarrollo de la vida moral, sino que muestras de la importancia que dicha conciencia tiene en la configuración del comportamiento humano pueden encontrarse en muchas de las manifestaciones culturales de la tradición occidental. Así, por ejemplo, en su obra *La tragedia de Ricardo III* Shakespeare presenta la ineludible necesidad que todo hombre siente en su interior de escuchar la voz de la conciencia en el diálogo que mantienen los asesinos de Clarence enviados por Gloster previamente a la ejecución de su crimen:

«Asesino 1º: ¡Qué! ¿Tienes miedo?

Asesino 2º: No de matarlo, trayendo la orden, sino de condenarme por haberlo matado [a Clarence], contra lo cual ninguna orden me defendería.

Asesino 1º: ¡Te creí resuelto!

Asesino 2º: ¡Y lo estoy a dejarlo vivir!

Asesino 1º: ¡Volveré para ver al duque de Gloster y contárselo!

Asesino 2º: No, te lo ruego, espera un poco. Confío en que pasará este mi acceso de sensibilidad. Suele durar lo que se tarda en contar veinte.

Asesino 1º: ¿Cómo te sientes ya?

Asesino 2º: Todavía quedan en mí algunas partículas de conciencia.

Asesino 1º: ¡Acuérdate de nuestra recompensa una vez cometida la acción!

Asesino 2º: ¡Voto va! ¡Muera! ¡Había olvidado la recompensa!

Asesino 1º: ¿Dónde está tu conciencia ahora?

Asesino 2º: En la bolsa del duque de Gloster.

Asesino 1º: De modo que cuando él abre la bolsa y nos paga se escapa tu conciencia.

Asesino 2º: ¡No importa! ¡Que se vaya! ¡Nadie consentirá en recibirla!

Asesino 1º: ¿Y si viene a ti de nuevo?

Asesino 2º: ¡No quiero tener nada con ella; es una cosa peligrosa! Hace del hombre un cobarde, no puede robar sin que le acuse, no puede jurar sin que le tape la boca, no puede yacer con la mujer de su prójimo sin que le denuncie. ¡Es un espíritu ruboroso y vergonzante que se amotina en el pecho del hombre! ¡Todo lo llena de obstáculos! Una vez me hizo restituir una bolsa de oro que hallé por casualidad. Arruina al que la conserva; está desterrada de todas las villas y ciudades como cosa peligrosa, y el que tenga intención de vivir a sus anchas, debe confiar en sí propio y prescindir de ella». Shakespeare, W., «La tragedia de Ricardo III», acto I escena IV, en Shakespeare, W., *Obras completas de William Shakespeare*, Editorial Aguilar, Madrid, 1967, p. 754.

«mala conciencia» en el hombre habría consistido en proceder a inculcarle la idea de que los seres humanos son libres en su actuación y por ello responsables en todo momento de sus actos, de manera que éstos pueden serles imputados con todo derecho⁶¹⁸.

El origen de este rasgo de optimismo kantiano en relación con el efecto benéfico de la conciencia en la conformación de la personalidad de los seres humanos, una de cuyas concreciones se encuentra en su afirmación de que incluso un niño de mediana edad sabe de qué manera debe obrar⁶¹⁹, hay que buscarlo en la influencia que la filosofía de Rousseau ejerció en la reflexión moral kantiana⁶²⁰. No obstante, el optimismo moral

⁶¹⁸ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, ob. cit., apartado «“Culpa”, “mala conciencia” y similares» par. 7, p. 90.

Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, ob. cit., apartado «“Culpa”, “mala conciencia” y similares» par. 14, pp. 104-106.

Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, ob. cit., apartado «“Culpa”, “mala conciencia” y similares» par. 22, pp. 118-120.

Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, ob. cit., apartado «¿Qué significan los ideales ascéticos?» par. 16, pp. 165.

⁶¹⁹ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 78 en nota a pie de página, AA IV 410.

Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Metodología de la razón pura práctica», p. 187, AA V 155.

Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», p. 57, AA VI 48.

⁶²⁰ Así, por ejemplo, el *Emilio* de Rousseau fue una obra que ejerció una considerable influencia en el modo kantiano de plantear su filosofía moral, por cuanto dejaba entrar en las consideraciones morales la importancia que como ideales a los que había que aspirar debían tener las ideas morales surgidas de la razón pura («Worin ist die Idee der Vernunft von dem Ideale der Einbildungskraft verschieden? Idee ist eine allgemeine Regel *in abstracto*, Ideal ein einzelner Fall, den ich unter diese Regel bringe. So ist z.B. Rousseau´s Emil und die demselben zu gebende Erziehung eine wahre Idee der Vernunft. Bei dem Ideale läßt sich aber nichts Bestimmtes sagen. Man kann einer Person alle herrlichen Eigenschaften beilegen, wie sie sich als Regent, Vater, Freund verhalten soll, ohne dabei alles dasjenige zu erschöpfen, wie sie sich in diesem oder jenem Falle zu betragen hat, z.B. Xenophons Cyropädie. Die Ursache dieser Forderung der Vollständigkeit liegt darin, weil wir sonst keinen Begriff von der Vollkommenheit haben können. So ist es z.B. mit der moralischen Vollkommenheit bewandt. Die Tugend des Menschen ist immer unvollständig; indessen müssen wir doch ein Maaß haben, um zu sehen, wie weit diese Unvollständigkeit von dem höchsten Grade der Tugend absteht. So ist´s auch mit dem Laster beschaffen. Bei der Idee desselben lassen wir alles weg, was den Grad des Lasters einschränken kann. Bei der Moral ist´s nothwendig, diese Gesetze in ihrer moralischen Vollkommenheit und Reinigkeit vorzustellen. Ganz etwas anders ist es, wenn man eine solche Idee realisieren will. Und wenn dies auch nicht völlig möglich ist; so ist es doch von großen Nutzen. Rousseau in seinem Emil gesteht selbst, daß zu einer solchen Erziehung eines einzelnen Menschen ein ganzes Leben, oder doch der beste Theil desselben erfordert würde». Kant, I., «Einleitung in die philosophische Religionslehre», PR 3-4).

Gómez Caffarena analiza de manera detallada la influencia de la filosofía de Rousseau en la de Kant en Gómez Caffarena, J., *El teísmo moral de Kant*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1983, apartado «La visión del mundo del teísta moral», pp. 165-168. Un indicio de esta influencia, presentado por este autor en su artículo «La coherencia de la filosofía moral kantiana», se encuentra en la apelación kantiana a la construcción de una unidad moral, concretada en el «reino de los fines» en analogía con la unidad política resultante del contrato social establecido entre los miembros de la sociedad (Gómez Caffarena, J., «La coherencia de la filosofía moral kantiana», apartado III: «Revisión de la hipótesis en perspectiva diacrónica», en Muguerza, J.-Rodríguez Aramayo, R. (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, ob. cit., pp. 48-49).

kantiano debe ser valorado como un optimismo «moderado», pues nuestro autor asimismo sostuvo que el hombre es un ser retorcido del que difícilmente puede sacarse nada bueno⁶²¹, emparentando así su posición también con el pesimismo antropológico propio del luteranismo⁶²².

En una posición contraria a las de Rousseau y Kant se encuentra la concepción de Hobbes acerca del mal, a la que nuestro autor alude en la Disciplina de la *KrV*⁶²³. Este autor sostuvo que los hombres, debido al temor que sienten unos de otros, son originariamente malos y sólo un disciplinamiento social ejercido despóticamente puede salvarlos de caer en la anarquía y el desgobierno, de donde concluye este autor con la necesidad del establecimiento de un poder central de carácter absoluto o *Leviatán*⁶²⁴. En

En la p. 5 de su artículo «Kant y Hannah Arendt. La comunidad del juicio reflexionante», par. 2: «El hombre como ser moral», *Ideas y valores. Revista Colombiana de Filosofía* n° 128, Universidad Nacional de Colombia, 2005, Rivera de Rosales recoge una cita de Kant (perteneciente a las *Anotaciones a las Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*) que constituye una clara muestra del reconocimiento por su parte del influjo que en su filosofía ejerció la de Rousseau, pues, según confesó nuestro autor, él pensaba que todo el valor del hombre consistía en el conocimiento, en lo especulativo (individual), pero «Rousseau me ha enderezado. Desaparecida esa superioridad ofusadora [la supuesta del investigador sobre el resto de los hombres], aprendo a honrar a los hombres, y me sentiría más inútil que el trabajador común si no creyera que esta reflexión [la del sometimiento a la moralidad] puede aportar un valor a todos los demás, el de promover los derechos de la humanidad» (AA XX 44). Otras citas al respecto se encuentran en AA XX 10, 37, 38 y 176.

Siguiendo a Duque, puede constatar una evolución en el objeto sobre el que se centra la atención filosófica kantiana. El primer objeto digno de su atención habría sido el conocimiento teórico. Pero una vez constatada la limitación de la razón en lo que atañe a este objeto, Kant habría evolucionado, asimismo como consecuencia del influjo de la filosofía rousseauiana, pasando a continuación a centrar su interés en el ámbito de la moralidad. Finalmente se habría ocupado de los objetos propios del Derecho y de la Ética en la Doctrina del derecho y en la Doctrina de la virtud de su *Metafísica de las costumbres*, respectivamente (Duque, F., «Dar razón de la libertad en Kant y en Hegel», apartado 2: «Hablando con toda libertad», *Tópicos* núm. 12, ob. cit., p. 25).

⁶²¹ «Pero ¿cómo puede esperarse que de un leño tan encorvado sea carpinteadado algo plenamente recto?». Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra», p. 101, AA VI 100.

⁶²² En el origen de este pesimismo se encuentra la negación de la libertad que se lleva a cabo por parte de Lutero, quien fía toda posibilidad de salvación a la acción de la gracia divina. Por el contrario, según Kant, la condición libre del hombre es la que posibilita que la «salvación» pueda proceder de él mismo, aunque también tenga que contar con el concurso divino (Calvo, R., «La libertad frente a la gracia: una comparación entre Kant y Lutero», apartado «El *homo corruptus* de Lutero frente al mal radical de Kant», *Revista de Humanidades* n. 21, 2014, pp. 122-124 y Calvo, R., «La libertad frente a la gracia: una comparación entre Kant y Lutero», apartado «Conclusión. El *servo arbitrio* de Lutero frente a la libertad kantiana», *Revista de Humanidades* n. 21, ob. cit., pp. 137-139).

⁶²³ «Como dice Hobbes, el estado de naturaleza es un estado de injusticia y de violencia, y es preciso abandonarlo para someterse al imperio de la ley, único que limita nuestra libertad de forma que pueda coexistir con la de todos los demás y, por ello mismo, con el bien común». Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Disciplina de la razón pura», p. 598, A752/B780.

⁶²⁴ Hobbes, Th., *De cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Alianza Editorial, Madrid, 2010, apartado «Epístola dedicatoria», pp. 33-34.

Hobbes, Th., *De cive*, ob. cit., apartado «Prefacio del autor al lector», pp. 43-46.

Hobbes, Th., *De cive*, ob. cit., apartado «Libertad» capítulo 1: «Del estado de los hombres fuera de la sociedad civil» apartados 12-13, pp. 62-63.

Hobbes, Th., *Leviatán*, ob. cit., primera parte: «Del hombre» capítulo 13: «De la condición natural de la humanidad en lo concerniente a su felicidad y su miseria», p. 115.

esta misma línea, Nietzsche también constató, en su escrito «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», la existencia de un primitivo «*omnium contra omnes*», estimando que el mismo daba lugar al «gregarismo» cuando la manera escogida de salir del mismo consistía en la configuración de una unidad social⁶²⁵.

En tercer lugar, el origen del mal ha de ser rastreado en la facultad ejecutiva de la voluntad (*Willkür*). Para una naturaleza que, como la humana, está afectada por la sensibilidad, la ley moral (*das moralische Gesetz*) toma la forma de imperativo (*Imperativ*). El imperativo categórico dice de manera incondicional cómo se ha de obrar, por lo que posee validez objetiva. Pero para que su validez objetiva pase a ser también subjetiva, es preciso que su mandato sea incorporado en la máxima (*Maxime*) que rige el comportamiento del sujeto moral. La *Willkür* se rige por esta máxima, que recoge como motivaciones del comportamiento tanto el respeto (*Achtung*) a la ley moral como el deseo surgido de la naturaleza sensible humana tendente a la satisfacción de sus inclinaciones naturales. Al respecto, Kant no considera que tales inclinaciones deban ser extirpadas, pues el mal moral no proviene de ellas, sino de anteponer las motivaciones no morales a las morales, priorizando cuando así se haga el deseo de satisfacer las inclinaciones naturales en detrimento de la motivación procedente del respeto a la ley moral⁶²⁶.

En la tendencia a la inversión respecto del orden moral de las relaciones de subordinación entre los motivos morales y los no morales es en lo que consiste el «mal radical» (*radicales Böse*) que según nuestro autor constituye el fundamento de todo mal moral. Este «mal radical» se debe a que el hombre posee una disposición original al bien (*ursprüngliche Anlage zum Guten*), pero al mismo tiempo también una propensión al mal (*Hang zum Bösen*). Como la propensión al mal infecta de raíz la naturaleza humana, el bien moral sólo resultará de la lucha y victoria de la disposición original al bien sobre la propensión al mal. Pero en esta lucha el hombre cuenta como aliado suyo con su radical condición de ser libre, de lo cual resulta que si él quiere vencerá, «pues si la ley moral ordena que *debemos* ahora ser hombres mejores, se sigue ineludiblemente

⁶²⁵ Nietzsche, F., «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», par. 1, en Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, Editorial Tecnos, Madrid, 2012, p. 24.

⁶²⁶ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», p. 46, AA VI 36.

que tenemos que *poder serlo*»⁶²⁷. El que la lucha no se encuentre decantada de antemano a favor del lado del mal, sino que más bien esté inclinada hacia el triunfo del bien, es lo que justifica la pretensión de que el hombre es un ser moralmente responsable. Esta responsabilidad moral del hombre, que es consecuencia de su «radical» libertad, es la que hace que en *¿Qué es la Ilustración?* Kant califique como culpable la permanencia del hombre en un estado de minoría de edad (*Unmündigkeit*), es decir, sin atreverse a emanciparse de las «tutelas» que le son exteriormente impuestas, pero que él tolera, por lo que finalmente también resulta ser su responsable⁶²⁸.

De esta manera, se tiene que la realización de la libertad individual es una cuestión que tiene que ver con cuáles sean las disposiciones originales al bien y cuáles las propensiones al mal y de cómo las primeras logren subordinar a las segundas, si es que consiguen hacerlo.

La conjunción de disposiciones originales (*ursprüngliche Anlagen*) y propensión (*Hang*) da como resultado la condición dual del hombre, que siendo un ser de naturaleza sensible aspira por medio de su razón (*Vernunft*) a elevarse sobre esta naturaleza. La libertad humana, que ha de ser concebida conforme a un concepto absoluto suyo y en sentido incompatibilista, constituye la condición (*ratio essendi*) que posibilita esta elevación, pues, en primer lugar, es la fuente de la que resultan fines a realizar alternativos a los que su condición de ser natural le impondría y, en segundo lugar, suministra la energía (fuerza) que propicia que estos fines puedan hacerse efectivos en el mundo⁶²⁹.

⁶²⁷ Kant, I., *Religión*, ob. cit., «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», p. 59, AA VI 50.

⁶²⁸ Kant, I., «¿Qué es la Ilustración?», AA VIII 35, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 25.

⁶²⁹ «¿Qué es esto que hay en nosotros (puede uno preguntarse a sí mismo) por lo que nosotros, un ser constantemente dependiente de la naturaleza por tantas necesidades, al mismo tiempo en la idea de una disposición original (en nosotros) somos elevados tan lejos por encima de ella que las tenemos en su totalidad por nada y a nosotros mismos nos tenemos por indignos de existir si hubiésemos de permanecer absortos en su goce –que, sin embargo, es lo único que puede hacernos deseable la vida– en contra de una ley por la cual nuestra Razón ordena poderosamente sin prometer nada ni amenazar con nada? El peso de esta pregunta tiene que sentirlo íntimamente todo hombre, de la capacidad más común, que haya sido instruido de antemano acerca de la santidad que reside en la idea del deber, pero que no se haya aventurado hasta la indagación del concepto de la libertad, que es lo primero que resulta de esta ley; e incluso el carácter inconcebible de esta disposición anunciadora de una procedencia divina tiene que obrar sobre el ánimo hasta el entusiasmo y fortalecerlo para los sacrificios que pueda imponer el respeto por su deber». Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», pp. 58-59, AA VI 49-50.

La realización de la libertad en el mundo no consistirá por tanto en obrar sin atender a la condición sensible humana y a los requerimientos que ella plantea en forma de deseos e inclinaciones, sino en subordinar estos requerimientos de índole natural al cumplimiento de la ley moral. El ser humano ciertamente será incapaz de independizarse completamente de tales requerimientos, pues le son constitutivos, e incluso puede aventurarse que sería una locura hacerlo (pues si así se hiciese quedaría quebrada su unidad originaria, como pone de manifiesto la investigación psicológica y psíquica en el ámbito de las enfermedades mentales, lo que conduciría finalmente a la destrucción de la humanidad misma), pero sí será capaz de supeditar su satisfacción al cumplimiento de la obligación moral, pues el hombre no sólo pertenece a un mundo sensible, sino que también forma parte de uno inteligible, como nos recuerda Graband en su artículo «Das Vermögen der Freiheit: Kants Kategorien der praktischen Vernunft»⁶³⁰.

Las categorías de la libertad, que Kant presenta en la *Analítica de la KpV* en forma de tabla⁶³¹, son las herramientas de las que se vale la razón práctica para poner orden en esos requerimientos procedentes de la naturaleza sensible humana subordinándolos, una vez unificados, a la legalidad de orden superior constitutiva de la moralidad encarnada en la figura del imperativo categórico⁶³².

Este conjunto de categorías se dirige a la máxima de la acción en su determinación de la voluntad. Ellas indican, según la cantidad, si la máxima es válida para uno, muchos o todos los sujetos; según la cualidad, si se trata de una que expresa una acción, una omisión o una excepción; según la relación, si la misma se dirige a la personalidad del sujeto, al estado de la persona o al estado de otras personas, y, finalmente, según la modalidad, si la relación con la ley moral es posible, efectiva (real) o necesaria⁶³³.

Graband indica que esta tabla de las categorías kantiana frecuentemente ha sido considerada exclusivamente como un apéndice de su filosofía práctica que quedaría

⁶³⁰ Graband, Cl., «Das Vermögen der Freiheit: Kants Kategorien der praktischen Vernunft», *Kant Studien* 96., Walter de Gruyter, 2005, p. 48.

⁶³¹ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 89, AA V 66.

⁶³² Graband, Cl., «Das Vermögen der Freiheit: Kants Kategorien der praktischen Vernunft», *Kant Studien* 96., ob. cit., p. 49.

También en Beck, L. W., *Kants «Kritik der praktischen Vernunft»: Ein Kommentar*, ob. cit., Teil II IX. «Praktische Begriffe und Urteilskraft», p. 141.

⁶³³ Graband, Cl., «Das Vermögen der Freiheit: Kants Kategorien der praktischen Vernunft», *Kant Studien* 96., ob. cit., pp. 52-53.

justificado exclusivamente por la inclinación sistematizadora de nuestro autor, pero según esta autora su relevancia va a más allá de constituir un mero añadido, pues dicha tabla supone la existencia de toda una teoría kantiana acerca de la acción práctica en general y no sólo de la moral⁶³⁴. Aunque no deba menospreciarse el paralelismo existente entre la tabla de las categorías de la libertad y la de las categorías del entendimiento presentada por Kant en la *KrV*⁶³⁵, se hace preciso resaltar que el principio que da lugar a cada una de ellas es distinto. Así, mientras que en la tabla de las categorías es el entendimiento (*Verstand*) quien procede mediante la unificación con intención cognoscitiva de lo que se le ofrece en el espacio y el tiempo por medio de los sentidos, en la de las categorías de la libertad es la razón práctica (*praktische Vernunft*) la que actúa por medio de la coordinación y unificación de las diversas inclinaciones del hombre procedentes de su naturaleza sensible, constituyendo la máxima (*Maxime*) como principio de acción concreto que se seguirá al obrar el resultado final de esta función de la razón práctica⁶³⁶.

9.3 Las disposiciones originales al bien

En relación con la posibilidad del bien moral, que en último término también es debida a la condición libre del ser humano (al igual que ocurre con la del mal), Kant precisa en la *Religión* que el hombre cuenta con tres disposiciones originales (*ursprüngliche Anlagen*) que se encuentran ancladas en su naturaleza⁶³⁷.

En primer lugar se encuentra la disposición para la «animalidad» (*Anlage für die Thierheit*), consistente en el «amor físico o mecánico a sí mismo». Tres impulsos fundamentales son los que dan lugar a esta disposición: la preservación de uno mismo, la propagación sexual y la comunidad.

En segundo se tiene la disposición para la «humanidad» (*Anlage für die Menschheit*), tratándose en este caso de la capacidad para usar la razón en servicio de la inclinación.

⁶³⁴ Graband, Cl., «Das Vermögen der Freiheit: Kants Kategorien der praktischen Vernunft», *Kant Studien* 96., ob. cit., pp. 41-42.

⁶³⁵ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Analítica de los conceptos», p. 113, A80/B106.

⁶³⁶ Graband, Cl., «Das Vermögen der Freiheit: Kants Kategorien der praktischen Vernunft», *Kant Studien* 96., ob. cit., pp. 51-52.

⁶³⁷ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», pp. 35-37, AA VI 26-28.

Y, finalmente, se halla la disposición para la «personalidad» (*Anlage für die Persönlichkeit*), posibilitante de que el hombre, por estar dotado de razón «práctica», se encuentre predispuesto a obrar atendiendo a las condiciones de la moralidad.

Por lo que respecta a esta clasificación kantiana, debe advertirse que la disposición original para la «personalidad» no es equivalente a la disposición para la «humanidad», pues el concepto de razón que queda involucrado en ambos casos no es el mismo. Así, mientras que en el caso de la disposición para la «humanidad» la razón recibe de la «animalidad» los fines que ha de realizar, en el de la disposición para la «personalidad» es ella misma quien lleva a cabo la determinación de tales fines. Este diferente papel desempeñado por la razón da lugar a una distinta caracterización de la racionalidad involucrada en cada uno de estos casos, consistente en el primero (disposición para la «humanidad») en una racionalidad orientada a medios (racionalidad pragmática) y en el segundo (disposición para la «personalidad») en una orientada a fines (racionalidad práctica). La posibilidad de superar la mera racionalidad pragmática dando lugar a una racionalidad práctica ha quedado establecida en la *Fundamentación* por medio de la «depuración» del concepto de moralidad que en ella se lleva cabo, alcanzando en la *KpV* su pleno desarrollo. De acuerdo con ella, en la caracterización de un comportamiento como moral no intervendría razón alguna orientada a medios, lo que en términos kantianos constituiría una razón puesta al servicio de las inclinaciones, sino exclusivamente una que fuese capaz de fijar con absoluta autonomía los fines a lograr por medio de la acción correspondiente⁶³⁸. De manera contraria a lo que a partir de esta obra ocurre, en la *KrV*, puesto que eran admitidas las promesas de la vida eterna (inmortalidad: *Unsterblichkeit*) y la felicidad (*Glückseligkeit*) como motivaciones («resortes»: *Triebfedern*) del obrar moral, todavía se admitía la presencia de una racionalidad exclusivamente orientada a medios junto a una específicamente orientada a fines en la configuración de cualquier comportamiento que hubiese de ser tenido como moral.

El «descubrimiento» kantiano de la existencia en el hombre de una racionalidad orientada a fines (racionalidad práctica) que desborda la mera racionalidad orientada a la disposición de los medios óptimos para satisfacer sus deseos de índole natural (racionalidad pragmática) corre en paralelo a la profundización kantiana respecto del

⁶³⁸ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», pp. 71-72, AA IV 406.

Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Dialéctica de la razón pura práctica», p. 152, AA V 120.

concepto de libertad manejado en sus obras críticas. Si la libertad de la que se tratase fuese simplemente una libertad relativa, el hombre no podría independizarse de sus deseos naturales y lo más que podría hacer con ellos sería proceder a su ordenación, para que así unos no atropellen a otros y se haga posible su compatibilización mutua en orden a su satisfacción en el mayor grado posible, que es en lo que consiste la vida feliz de acuerdo con su ideal epicúreo. Pero si el hombre es un ser radicalmente libre, como ocurre en realidad según nuestro autor, puede legítimamente sostenerse que se encuentra capacitado para superar por medio de su razón la influencia de estos deseos e imponer como tarea propia la realización de unos fines que le sean esencialmente propios.

Lo relevante de estas disposiciones originales es que no tienen un carácter moralmente neutro, sino que son disposiciones para el bien (*Anlagen zum Gutem*). Según Allison, Kant no explica de manera exhaustiva el modo como esta contribución puede llevarse a efecto, aunque cabe suponer que ello se debe a que estas disposiciones son a su vez causa de obligaciones morales⁶³⁹.

Un caso concreto de cómo una disposición original podría hacer que de ella resultase el bien moral podría buscarse en el caso de aquél a quien le van mal las cosas y decide suicidarse. En la *Fundamentación* y en la *Metafísica* Kant había establecido como un deber perfecto para con uno mismo el deber de mantener la vida, de donde resultaba la condena moral del suicidio⁶⁴⁰. Ahora bien, junto a la razón práctica legisladora podría sostenerse que contribuiría al cumplimiento de tal deber el impulso a la preservación de uno mismo perteneciente a la disposición original a la «animalidad».

La cuestión que se plantea entonces es la del modo como puede llegar a producirse esta contribución. Una manera de hacer comprensible esta aportación podría consistir en considerar que la inclinación a la preservación de uno mismo, por medio de la cual se manifiesta fenoménicamente la disposición original para la animalidad, interviene favorablemente en la elección haciendo que se posponga el motivo no moral (deseo de suprimir el sufrimiento a toda costa) en favor del motivo moral (prohibición del suicidio, ya que según Kant la máxima que lo permitiera no podría universalizarse

⁶³⁹ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «Radical evil», p. 148-149.

⁶⁴⁰ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 93, AA IV 421-422.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina de la virtud», pp. 281-284, AA VI 422-424.

El suicidio también es condenado en la Reflexión 6801 (Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6801», pp. 92-93, AA XIX 165-166) y en las *Lecciones de ética* (Kant, I., *Lecciones de ética*, ob. cit., apartado «Ethica», pp. 159-160, AA XXVII 342-343 y Kant, I., *Lecciones de ética*, ob. cit., apartado «Ethica», pp. 188-195, AA XXVII 369-375).

conforme el imperativo categórico establece que ha de hacerse). El problema que entonces se plantea es que estaría dándose entrada en el proceso de decisión a un elemento de carácter fenoménico, como es la inclinación a la preservación de uno mismo, lo que haría que la confrontación no se produjese entre el motivo «nouménico» del respeto a la ley moral y el motivo «fenoménico» del deseo de satisfacción de los deseos e inclinaciones sensibles, sino entre un motivo «nouménico» (el respeto a la ley moral) unido a uno «fenoménico» (la inclinación a la preservación de uno mismo) y otro motivo exclusivamente «fenoménico» (el deseo de suprimir el sufrimiento a toda costa), de donde podría suponerse que en el fondo pudiera tratarse únicamente de un conflicto entre deseos e inclinaciones.

Otra manera de considerar esta contribución podría ser haciendo que la inclinación que surge de dicha disposición original no entre a formar parte de la máxima que rige la conducta, pues si así fuese estaría priorizándose el motivo no moral de la satisfacción de los deseos e inclinaciones naturales (en este caso, la inclinación a la preservación de uno mismo) respecto del motivo moral del respeto a la ley moral, sino procurando que la inclinación derivada de la disposición original (la inclinación a la preservación de uno mismo) exclusivamente contribuya facilitando el cumplimiento «fáctico» del deber moral. El problema que surge entonces es que estaría incluyéndose el éxito o el fracaso en el cumplimiento del fin impuesto por la máxima en la moralidad misma por medio de la calificación del comportamiento como moral o inmoral, pero en el planteamiento general kantiano la moralidad no es una cuestión de resultados, sino de intenciones, aunque en dichas intenciones se incluya también el poner todos los medios para que los fines que se derivan de la moralidad se hagan realidad en el mundo⁶⁴¹, por lo que podría alegarse con fundamento la existencia de una incoherencia en esta explicación en relación con la doctrina oficial kantiana relativa a la pureza de la moralidad.

En el contexto de la filosofía moral kantiana, la solución de toda esta problemática relativa al conflicto entre las inclinaciones y el motivo del respeto (*Achtung*) a la legislación moral en la deliberación acerca de cómo comportarse y en la puesta en práctica de la decisión adoptada consideramos que admite ser obtenida si se tiene en cuenta que la plena determinación del comportamiento atendiendo

⁶⁴¹ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico», pp. 54-55, AA IV 394.

exclusivamente al respeto que impone el imperativo categórico es ciertamente un ideal, pero un ideal que nunca podrá ser completado por el hombre concreto, pues su limitación y finitud constituyen notas definitorias de la condición humana, aunque ello no exima de que se deba aspirar con toda la fuerza posible a su realización. Así, en la valoración de los actos humanos, lo decisivo no será que éstos se lleven a efecto con exclusión de toda inclinación, sino que lo realmente relevante habrá de ser que su motivo último sea el respeto a la legislación moral, lo que puede ser completamente compatible con que también intervengan las inclinaciones en la fijación del comportamiento. Por ello, aunque éste no deba fijarse a partir de las inclinaciones (*aus Neigungen*), ello no quita para que en el proceso de su fijación puedan tenerse en cuenta también estas mismas inclinaciones (*mit Neigungen*), tal como Kant plantea en el ensayo *En torno al tópico*: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»⁶⁴². En este sentido, debe apuntarse que resulta factible llevar cabo una interpretación de la filosofía kantiana en la que se plantee como un ideal del proceso de educación de los hombres el de hacer coincidir la voz del deber con los impulsos que se siguen de sus inclinaciones, dando lugar así a un modelo-ideal de humanidad «bella», y donde, por medio de la práctica habitual del modo moral de comportarse, se facilite a cada individuo concreto la puesta en marcha de lo moralmente prescrito. Esta interpretación se opone ciertamente a la que autores como Schiller y Hegel hicieron de la filosofía moral kantiana (pues ellos acentuaron en ella la oposición que podría darse entre el deber moral y las inclinaciones humanas, llegando incluso a sostener que lo moral consistiría exclusivamente en el triunfo de la voz del deber en el hombre sobre la de su naturaleza sensible, de manera que cualquier contribución de las inclinaciones en la fijación de la conducta eliminaría su carácter moral⁶⁴³), planteando la moralidad no como algo realmente realizable en la vida concreta sino como un ideal utópico

⁶⁴² Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado I: «Acerca de la relación entre teoría y práctica en la moral (en respuesta a unas cuantas objeciones del profesor Garve)», AA VIII 278-279, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., p. 10.

⁶⁴³ Así, por ejemplo, Schiller exclama:

«Escrúpulo de conciencia:

Gustoso sirvo al amigo, pero desgraciadamente lo hago con inclinación, y así me aflige a menudo el que no soy virtuoso.

Decisión:

No hay más remedio, tienes que procurar despreciarlos y actuar entonces con aversión como te ordena el deber». Schiller, F., *Sämtliche Werke* t. I, Hanser, Múnich (Alemania), 1987, pp. 299-300.

«Charlatán moral: ¡Cómo nos toruran a nosotros, los sucios, con su moral pura! / ¡Ciertamente no deben tener ninguna confianza en la grosera naturaleza!». Schiller, F., *Sämtliche Werke* t. I, ob. cit., p. 307.

Hegel, por su parte, se hace eco de esta objeción de Schiller a la moralidad kantiana en la *Filosofía del derecho*, párrafo 124, AW VII 233.

imposible de llevarse a efecto aun en la menor medida posible⁶⁴⁴. Asimismo, puede cuestionarse también si la correcta interpretación de la moralidad kantiana necesariamente supone una actitud de autovigilancia estricta en la que siempre deba estarse alerta y en actitud escudriñante, pretendiendo ser consciente en todo momento de si son las inclinaciones o el deber los determinantes últimos de la acción, ya que, aunque en el caso de que la voz del deber se oponga a la de las inclinaciones sí que podrá saberse quién es la que ha decidido finalmente sobre el sentido de la acción, en muchos otros casos, en los que deber e inclinación no se enfrentan, no será posible estimar con exactitud cuál habrá sido el peso final de cada uno de ellas en la determinación final del comportamiento, por lo que no tendrá mucho sentido seguir obsesionándose y «torturándose» con que puede que sea la inclinación la que dirija el comportamiento y no el deber puro⁶⁴⁵. Por ello, la filosofía moral kantiana estimamos nuevamente que no admite ser valorada como el ejemplo paradigmático de rigorismo estricto que muchos pretenden para ella, sino más bien como una filosofía abierta y acogedora en la que, aun poniendo todos los medios para que la voz del deber resulte ser la prioritaria, el «corazón» juegue un cierto papel en la configuración del modo de obrar.

Siguiendo a Rivera de Rosales⁶⁴⁶, también podríamos añadir que las originales disposiciones para la animalidad y para la humanidad son disposiciones que contribuyen al bien moral, por cuanto ellas configuran al hombre como ser deseante y, en la medida en que así lo hacen, posibilitan que éste se haga consciente, aunque todavía en un grado muy pequeño, de su originariedad, lo que ciertamente supone un paso previo para que más adelante pueda llegar a tomar conciencia plena de su libertad y de la necesidad de tener que obrar moralmente. De esta manera, la constitución del hombre como ser «deseante» supondría una *conditio sine qua non* necesaria para que éste pudiese configurarse también como ser moral (libre), por lo que podría concluirse que efectivamente se trata de disposiciones para el bien.

Las dos primeras disposiciones originales de las que habla Kant (disposición original para la «animalidad» y disposición original para la «humanidad») se derivan de

⁶⁴⁴ Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado I: «Acerca de la relación entre teoría y práctica en la moral (en respuesta a unas cuantas objeciones del profesor Garve)», AA VIII 284-285, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., pp. 17-19.

⁶⁴⁵ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina ética del método», pp. 362-364, AA VI 484-485.

⁶⁴⁶ Rivera de Rosales, J., «Las dificultades del teísmo desde el punto de vista transcendental», apartado 3: «Dios como sujeto. Pensamiento y deseo», en Rivera de Rosales, J.-Cubo, Ó. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Editorial Dykinson, Madrid, 2009, p. 367.

una u otra manera de la constitución del hombre como ser natural. Esta valoración general positiva de lo natural (material) en el hombre separa a Kant de una línea tradicional de pensamiento muy compartida que tendía a despreciar este elemento cuando no a condenarlo directamente. Pero en este punto, como en algunos otros, Kant no ha mantenido siempre la misma postura, sino que ha evolucionado desde una valoración negativa, como la mantenida en la *Fundamentación*:

Las inclinaciones mismas como fuentes de las necesidades están tan lejos de tener un valor *absoluto* para ser deseadas, que más bien el deseo general de todo ser racional sería el librarse completamente de ellas⁶⁴⁷

y la sostenida en la *KpV*:

Pues las inclinaciones varían, crecen con el favor que se les otorga y dejan siempre tras sí un vacío mayor aún que el que se ha pensado llenar. Por eso son siempre *pesadas* para un ser racional, y aunque no puede deshacerse de ellas, sin embargo le obligan a desear estar libre de ellas⁶⁴⁸

hasta llegar a la valoración abiertamente positiva de la *Religión*:

Las inclinaciones naturales son, *consideradas en sí mismas, buenas*, esto es: no reprobables, y querer extirparlas no solamente es vano, sino que sería también dañino y censurable; más bien hay que domarlas, para que no se consuman las unas por las otras, sino que puedan ser llevadas a concordar en un todo llamado felicidad⁶⁴⁹.

Esta diferente valoración del papel que las inclinaciones (*Neigungen*) juegan a lo largo de la exposición kantiana de la moralidad puede ser atribuida en primera instancia a que el objetivo que se persigue en la *Fundamentación* y en la *KpV* consiste en la estricta exposición de los principios de la moralidad, mientras que de lo que se trata en la *Metafísica* es más bien de la aplicación de estos principios al ámbito de la vida en sociedad y del día a día de la existencia concreta de cada individuo, por lo que las inclinaciones habrán de ser tenidas ahora también en cuenta, pues son factores relevantes que intervienen en el marco de los desarrollos sociales empíricos y las formas concretas de existencia individuales, no pudiendo ser meramente declaradas como obstáculos a la moralidad que habrían de ser superados en toda circunstancia y que por

⁶⁴⁷ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 102, AA IV 429.

⁶⁴⁸ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Dialéctica de la razón pura práctica», p. 149, AA V 118.

⁶⁴⁹ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la lucha del principio bueno con el malo por el dominio sobre el hombre», p. 64, AA VI 58.

ello pudieran dejar de ser tratados de manera sistemática en el marco de la reflexión filosófica. Pero esta diferente valoración del papel de las inclinaciones en la moralidad también admite ser interpretada como debida a una progresiva radicalización del concepto de libertad por parte de Kant y a un creciente convencimiento suyo acerca de la «realidad» de su idea, lo que a su vez hace que esta idea juegue un papel cada vez más central en su producción filosófica. Esta progresiva radicalización es la que explica que se estime que el riesgo que para la realización moral de la libertad puedan suponer las influencias sensibles sea cada vez menor, hasta llegar al punto de resultar irrelevante para una razón ahora ya plenamente madura que conscientemente se sabe poseedora de una radical libertad originaria que la capacita para guiarse a sí misma (autodeterminarse) en la elección de su propio destino, por lo que el concurso de las inclinaciones puede finalmente también resultar favorecedor de cara al fomento de la moralidad en su conjunto y no meramente un obstáculo para ella.

9.4 La propensión universal al mal

Una vez visto lo que es una disposición original, cuáles son las disposiciones que el hombre tiene y cómo ellas lo son para el bien, queda por ver lo relativo a su contraparte, es decir, lo relativo a la propensión (*Hang*), que según Kant es una propensión al mal (*Hang zum Bösen*)⁶⁵⁰.

Para entender en qué consiste una propensión resulta útil partir de un ejemplo suyo. Kant pone en la *Religión* el ejemplo de la propensión a la bebida⁶⁵¹. El primer aspecto que ha de ser destacado en este análisis es que el origen de toda propensión se encuentra en la naturaleza sensible. Podría parecer entonces que por este origen no seríamos responsables en absoluto de nuestras propensiones ni del mal moral que por ellas pudiese originarse, pero para Kant no es así, sino que finalmente también somos sus responsables. Esta responsabilidad consiste en que el sujeto moral es capaz de fijar en la máxima general que rige su comportamiento cuál es el orden de prioridad entre las motivaciones, por lo que puede posponer el motivo del respeto a la ley moral al deseo de satisfacción del objeto de la propensión, consintiendo así a la propensión, o puede actuar de modo contrario, no cediendo ante ella. Además, es de suponer que la

⁶⁵⁰ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», pp. 37-41, AA VI 28-32.

⁶⁵¹ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», p. 37 en nota a pie de página núm. 9 (p. 204), AA VI 28.

responsabilidad no sólo se encuentra en el papel actual concedido a la propensión, sino también en el papel futuro que a ella se le otorgará, pues en el primer caso se contribuirá al fortalecimiento de la propensión, mientras que en el segundo la contribución lo será a su debilitamiento. Esto es así porque, conforme al modelo kantiano de actuación moral, el orden de prioridad establecido en la máxima general repercute sobre las máximas concretas que de ella se derivan, dando así lugar en cada situación particular al bien o al mal moral concretos.

Si Kant estimaba que las disposiciones originales humanas eran disposiciones para el bien, la propensión al mal es considerada universal. La justificación kantiana de este aserto se produce por medio de la generalización del comportamiento observado⁶⁵².

Allison considera que esta manera de proceder al tratar de justificar la universal propensión al mal no admite ser considerada como válida dentro del contexto de la reflexión trascendental kantiana, sino que conforme a sus requerimientos requiere de una justificación suya que se haga «*a priori*», ensayando este autor una de tal índole⁶⁵³. Para ello, parte de la constatación de que la naturaleza humana posee un componente de sensibilidad. Aunque este componente de sensibilidad no es intrínsecamente malo, pues en ausencia del mismo no sería posible el conocimiento, ni tampoco, por poner un ejemplo, se tendría el aviso de la sensación de sed que mueve a dar al organismo la cantidad de agua que precisa para seguir vivo y no morir, dicho componente configura un conjunto de necesidades naturales que han de ser satisfechas. El requerimiento a su satisfacción entra como una de las motivaciones en la máxima general de la conducta. Pero la capacidad humana para posponer el peso de la inclinación natural a la satisfacción de estas necesidades es limitada, debido al inevitable componente sensible de la naturaleza humana, de lo que se deduce que no es posible sostener una necesaria propensión al bien en el hombre. Ahora bien, puesto que el rigorismo moral kantiano establece una disyunción exclusiva entre el bien y el mal moral, la universal propensión habrá de ser necesariamente una hacia el mal. Como puede observarse, la inevitable presencia del componente sensible a la hora de configurar la acción humana ha constituido precisamente el conocimiento «*a priori*» necesario para que la justificación de la propensión al mal no sea simplemente resultado de una generalización empírica,

⁶⁵² Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», pp. 42-44, AA VI 32-34.

⁶⁵³ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «Radical evil», pp. 154-157.

sino que posea el carácter de universalidad requerido por el planteamiento de índole transcendental al que Allison pretende mantenerse fiel.

Rivera de Rosales justifica el carácter universal de la propensión al mal a partir de su consideración de que la libertad del hombre es una libertad tanto para el bien como para el mal, de manera que en el acto de decisión moral siempre se encontrará presente la posibilidad de anteponer el deseo de satisfacer las inclinaciones naturales al cumplimiento del deber moral, por lo que habrá que hablar de que en el hombre hay efectivamente una propensión al mal⁶⁵⁴. Por otra parte, esta propensión podría caracterizarse como la «propensión (inclinación) a la pereza» (*Hang zur Faulheit*)⁶⁵⁵ que el hombre tiene y que es la que hace que prefiera quedarse «clausurado» dentro de su dimensión empírica, rechazando abrirse a la verdadera dimensión de la libertad que se le ofrece por medio de la ley moral⁶⁵⁶.

Afirmar una propensión inevitable al bien en algún hombre es «fanatismo moral» (Kant habla de él en términos de «*moralische Schwärmerei*»). Esto es así porque el cumplimiento de la ley moral supone según Kant siempre un deber (*ein Sollen*), pues la condición humana es tal que no puede extirpar el peso de las inclinaciones naturales, por lo que en tal cumplimiento siempre habrá un esfuerzo (*Bestrebung*). Ahora bien, el fanatismo moral niega injustificadamente el peso de las inclinaciones naturales y procede a radicar el cumplimiento de la ley moral en una inexplicable disposición original al bien que lo ocuparía todo, de manera que el bien sería la consecuencia inevitable de una naturaleza absolutamente bondadosa que no precisaría esforzarse para producirlo. Pero al sostener esta concepción de la naturaleza humana se comete un error culpable, pues no se presta atención a lo que el conocimiento dice (que en el hombre hay una universal propensión al mal) y en su lugar se produce un cómodo abandono en un ensueño (*Träumerei*)⁶⁵⁷. Por ello, sólo la ejemplificación de la santidad (Dios) podrá

⁶⁵⁴ Rivera de Rosales, J., «Los dos conceptos del mal moral. De la *Religión* (1793) de Kant a la *Ética* (1798) de Fichte», apartado «El segundo concepto del mal moral», *Signos filosóficos* vol. IX núm. 18, ob. cit., p. 31.

⁶⁵⁵ Kant, I., «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», AA VIII 21-22, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., pp. 46-47.

Kant, I., «¿Qué es la Ilustración?», AA VIII 35-36, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., pp. 25-26.

⁶⁵⁶ Rivera de Rosales, J., «Los dos conceptos del mal moral. De la *Religión* (1793) de Kant a la *Ética* (1798) de Fichte», apartado «El primer concepto del mal moral», *Signos filosóficos* vol. IX núm. 18, ob. cit., pp. 21-22.

⁶⁵⁷ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Dialéctica de la razón pura práctica», p. 152, AA V 120-121.

tener una propensión al bien, consistiendo la moralidad para el hombre siempre en una lucha (*Kampf*) sin fin contra su inextirpable propensión al mal⁶⁵⁸.

Frente a lo que pudiera parecer, la propensión al mal según el planteamiento kantiano es compatible con la libertad, pues, conforme a la «Tesis de Incorporación» que Allison propone para la correcta comprensión de la idea kantiana en torno a la libertad, la libertad humana consiste en que es el hombre mismo quien, al establecer de un modo u otro la máxima general de su conducta, decide cuál de las dos motivaciones posibles va a ser la prioritaria. La radicalización en el concepto de libertad manejado por nuestro autor constituye precisamente el elemento que hace compatible la libertad humana con la propensión al mal, haciendo posible concebir que, pese a todos los obstáculos que puedan ponerse al hombre en el cumplimiento del deber moral, sea él capaz de sobreponerse a todos ellos por poseer un componente inextirpable que le hace pertenecer a un mundo inteligible (realidad en sí) donde rigen unas leyes (leyes morales) del todo distintas de las del mundo natural (sensible) (leyes de la naturaleza).

Rivera de Rosales precisa que la propensión al mal no puede concebirse como una determinada disposición que pudiera pasar de padres a hijos, al modo como el cristianismo explicó la maldad humana como consecuencia del pecado original de Adán y Eva que se transmitió desde ellos a las generaciones sucesivas, sino que debe ser contemplada como radicada en un acto originario de elección de la libertad humana, por lo que no es imputable a la especie como tal, sino exclusivamente a cada uno de los individuos que la componen. Por medio de este acto, cada hombre concreto ha de optar entre dos fuerzas que habitan en su interior planteándole idénticas aspiraciones a ejercer como incondicionados. Por un lado, se encuentra la fuerza del deseo, por otro, la de la razón. El conflicto planteado por las aspiraciones igualmente absolutas de ambas fuerzas no es un conflicto de índole lógica, sino que entre ellas se da una relación de oposición real, por lo que la elección a favor de una necesariamente supondrá la derrota de las aspiraciones a ejercer como incondicionado de la otra. La propensión al mal en el hombre consiste precisamente en la posibilidad de que la razón humana pueda ser derrotada en este conflicto, cediendo a las pretensiones del deseo⁶⁵⁹.

⁶⁵⁸ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Análisis de la razón pura práctica», pp. 108-109, AA V 84.

⁶⁵⁹ Rivera de Rosales, J., *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*, ob. cit., parte II: «La realidad en sí desde el ámbito práctico» capítulo octavo: «El postulado de la libertad», pp. 279-288.

«La constitución o esencia de la propensión al mal es una decisión básica o máxima suprema del libre albedrío. Este se encuentra, dice Kant y como analizamos antes, frente a dos motivos impulsores: el deseo

Esta posibilidad, podría añadirse por otra parte, no debe considerarse como algo intrínsecamente negativo, sino que ha de ser valorada positivamente. Esto es así por un doble motivo. En primer lugar, porque este conflicto es consecuencia de la propia libertad humana, por lo que no puede pretenderse su desaparición, sino que ha de ser visto como algo radicado en la propia constitución humana, habiendo de ser aceptado como tal. En segundo lugar, debido a que la realidad de la confrontación entre la instancia del deseo y la de la racionalidad ejerce además como condición de posibilidad para que el hombre mismo se haga consciente de la llamada a la realización de su libertad «potencial» que la ley moral misma le impone como necesaria.

La propensión al mal es una potencialidad que admite varios «grados» (*Stufen*) en su actualización. La admisión de una gradación por su parte resulta coherente con la imputación (*Zurechnungsfähigkeit*) de la misma al hombre, pues viene a indicar que queda a expensas del arbitrio humano hasta dónde podrá llegarse cuando sea actualizada. Los diferentes grados que podrán ser alcanzados cuando sea actualizada dan lugar a la consideración de tres estados posibles en la vida moral humana, que son presentados por Kant en la *Religión*⁶⁶⁰.

El primer estado es el de la «debilidad del corazón» o «fragilidad» (*Gebrechlichkeit*). En él, el bien objetivamente considerado es inexpugnable (*unüberwindlich*), por lo que resulta ser claro y evidente a la conciencia (*Gewissen*), pero subjetivamente es más débil que la inclinación como motivo impulsor.

El segundo estado es el de la impureza o insinceridad (*Unlauterkeit*), consistente en la propensión a mezclar con el incentivo moral el incentivo no moral. Esta mezcla es debida a que el incentivo moral en el sujeto no posee fuerza suficiente, por lo que deja entrar también al no moral, de manera que ambos, por decirlo así, «coexisten» en el

o felicidad o amor a sí mismo (al yo empírico), y la ley moral o razón práctica. Que tiene que elegir y decidirse es necesario, pues los dos pretenden imponerse incondicionalmente. Pero la elección no puede consistir en anular uno de ellos, como ya vimos, sino sólo en subordinar el uno al otro. El bien y el mal radical dependerá “de cuál de los dos motivos, si la finitud o la originariedad, hace el hombre condición del otro” (*Religión*, AA VI 36). El mal es la inversión del orden de los motivos en la máxima suprema del libre albedrío, en su decisión básica. Esa inversión puede compaginarse con la libertad exterior de nuestras acciones, adoptada por prudencia; “entonces, el carácter empírico es bueno, pero el carácter inteligible sigue siendo malo” (*Religión*, AA VI 37). El mal moral no es una mera debilidad ante la sensibilidad, sino una decisión libre, y “no ha de buscarse en las inclinaciones, sino en la máxima pervertida y, por tanto, en la libertad misma” (*Religión*, AA VI 58 nota)». Rivera de Rosales, J., *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*, ob. cit., parte II: «La realidad en sí desde el ámbito práctico» capítulo octavo: «El postulado de la libertad», p. 287.

⁶⁶⁰ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», pp. 38-39, AA VI 29-30.

primer principio o ley moral. Éste es el caso del concepto de voluntad del Canon de la *KrV*, que, aunque dé entrada a motivaciones extramORALES, tales como las promesas de la vida futura (inmortalidad: *Unsterblichkeit*) y la felicidad (*Glückseligkeit*) (en cuanto es procurada por Dios), en las motivaciones para el cumplimiento de la ley moral, se considera como «suficiente» para la moralidad.

Puesto que tanto en el Canon de la *KrV* como en la Dialéctica de la *KpV* se habla de la vida futura y de la felicidad (en cuanto es procurada por Dios) como motivaciones del obrar moral, podría parecer que éstas están entendiéndose en un mismo sentido. No es así, pues el papel que estos dos elementos juegan dentro del planteamiento kantiano ha cambiado de una a otra obra como consecuencia (o al mismo tiempo) de la modificación en la concepción de la moralidad y de la libertad operada, que básicamente puede resumirse diciendo que se ha pasado de conceptos «débiles» de las mismas a conceptos «fuertes» suyos. En el Canon de la *KrV* puede decirse que la vida futura y la felicidad ejercen de «alicientes» de carácter no moral o sensible para el comportamiento moral, que sin ellos resultaría difícilmente concebible salvo para las almas ya bien dispuestas moralmente⁶⁶¹. Por el contrario, en la Dialéctica de la *KpV* ejercen como «postulados» (*Postulate*) (postulado de la inmortalidad y postulado de Dios), es decir, como presuposiciones en las que está permitido confiar para así poder comprender cómo es posible el objeto (Bien Supremo: *höchstes Gut*) que la razón pura práctica exige (deber) realizar en el mundo⁶⁶². Así, mientras que en Canon de la *KrV* son elementos de carácter natural (la gratificación empírica esperada por ser «morales») que influyen en el cumplimiento de la ley moral, de manera que ésta perdería su carácter de prescripción incondicional, la situación en la Dialéctica de la *KpV* es distinta, por cuanto ellos mismos son elementos morales y no empíricos que hacen posible la plena

⁶⁶¹ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», p. 635, A812-813/B840-841.

⁶⁶² Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Dialéctica de la razón pura práctica», p. 163, AA V 132.

Esta misma caracterización es la que se hace en *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*: «En un respecto teórico no podemos, por mucho que se esfuerce la razón, llegar ni por asomo al convencimiento de la existencia de Dios, de la existencia del bien supremo o del anuncio de una vida futura, dado que no hay para nosotros intelección alguna en la naturaleza de objetos suprasensibles. Pero en un respecto práctico somos nosotros mismos quienes nos hacemos estos objetos, así como juzgamos si sus ideas son favorables al fin de nuestra razón pura; como este fin final es moralmente necesario, puede desde luego engendrar la ilusión de que aquello que en el respecto subjetivo -es decir para el uso de la libertad del hombre- tiene realidad, pues se ha presentado en la experiencia en las acciones que están en conformidad con la ley de esa libertad, sea tomado por conocimiento de la existencia del Objeto adecuado a [*gemässen*] esa forma». Kant, I., *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, ob. cit., apartado «Sobre el Tema del concurso para el año 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff? Segundo manuscrito. Solución al problema de la Academia», p. 91, AA XX 299-300.

realización de la moralidad misma (por lo que se hace necesario pensarlos como condiciones suyas).

Este cambio repercute también en la manera como podrían ser concebidas las ideas mismas de la vida futura y de la felicidad según se considere el papel que juegan en una u otra *Crítica*. En relación con de la idea de la vida futura, en el Canon de la *KrV* ésta constituiría «lo deseado» que disiparía el miedo a la muerte e incluso podría ser interpretada como un recurso *ad hoc* diseñado con la intención de hacer coherente internamente el concepto de Dios común a muchas religiones, mediante el procedimiento de asegurar que el juicio al que hipotéticamente Él someterá a cada hombre tras su muerte física posee alguna relevancia en su existencia y no se queda simplemente en una valoración sin repercusión futura alguna; mientras que en la Dialéctica de la *KpV* sería (es) el elemento necesario para garantizar la práctica completa y perfecta de la virtud (*Tugend*) y la llegada al estado de santidad (*Heiligkeit*) pretendido. Respecto de la idea de felicidad, en el Canon de la *KrV* se entendería por tal un estado en el que los deseos sensibles aparecerían como satisfechos, mientras que en la Dialéctica de la *KpV* representaría (representa) la realización de un ideal como es el del Bien Supremo. Por otra parte, tanto en uno como en otro apartado, la felicidad no resulta comprensible nada más que en proporción a la virtud. Pero, mientras que en el Canon de la *KrV* la proporcionalidad de la gratificación en forma de felicidad merecida por el comportamiento virtuoso sólo puede ser asegurada por la existencia de un elemento exterior a la propia práctica virtuosa como es Dios, en la Dialéctica de la *KpV* se posibilita la inclusión de la justicia misma dentro del ideal del Bien Supremo, pues la realización de ese ideal puede tomar la forma de constituir una tarea que los hombres son susceptibles de imponerse a sí mismos.

El tercer estado es el de la malignidad (*Bösartigkeit*), consistente en la propensión a adoptar máximas malas. Máximas malas son aquéllas en las que se ha invertido el orden moral correcto de subordinación entre las motivaciones. Ahora bien, la voluntad que actúa según estas máximas no debe confundirse con la voluntad «diabólica» (*teuflich*), que Kant descarta para el hombre por tratarse de una voluntad que decide hacer el mal por el mal⁶⁶³.

⁶⁶³ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», pp. 44-45, AA VI 34-35.

Siguiendo a Rodríguez Duplá en su artículo «¿Qué es el mal radical?», es preciso hacer constar que la referencia a estas propensiones como «grados» admite ser considerada en sentido estimativo, según el cual, la impureza sería moralmente peor que la fragilidad y la malignidad todavía peor que la impureza. Pero también es posible interpretarla en sentido genético, en cuyo caso, la fragilidad conduciría a la impureza y ésta a su vez a la malignidad⁶⁶⁴.

Tanto la debilidad de corazón como su impureza son estados en los que la actualización de la propensión al mal no es intencionada (*unvorsätzlich*). Por contra, la maldad (*Bosheit*) es un estado en el que esta actualización es intencionada (*vorsätzlich*).

No obstante, pese a que el hombre tenga una propensión al mal y pese a que puedan considerarse diferentes estados en su actualización, no puede hablarse de una mala voluntad (*Wille*), pues entonces la razón misma estaría corrompida, sino tan sólo de un mal corazón (*böses Herz*)⁶⁶⁵. Esto es así porque en todos los casos sigue reconociéndose la primacía de la ley moral sobre las inclinaciones debidas a nuestra naturaleza sensible. Lo que ocurre en el caso del mal moral es que la propensión al mal actúa en forma de debilidad (de uno u otro tipo), haciendo que la primacía reconocida del motivo moral sobre el no moral no se refleje en la máxima «ejecutiva» que rige el comportamiento.

Rivera de Rosales hace notar que Kant no concibe en ningún caso que el mal moral pueda serle atribuido al hombre como uno de sus rasgos definitorios, lo que haría de él un ser «diabólico», sino que tiende a explicarlo como consecuencia de la «debilidad» humana, que es la que según Kant inclinaría al hombre a invertir el correcto orden de prioridad de las motivaciones de su acción anteponiendo el motivo no moral al moral. Será más adelante en la historia de la filosofía (Schelling, Schopenhauer, Nietzsche), según indica Rivera de Rosales, cuando el mal (o lo irracional) sea concebido como algo incardinado en la propia naturaleza humana, haciendo que sea valorado como un efecto necesario del modo de ser humano y no como una presencia en el modo de obrar de los hombres que resulte más o menos accesoria o circunstancial⁶⁶⁶.

⁶⁶⁴ Rodríguez Duplá, L.. «¿Qué es el mal radical?», *Cuadernos Salamantinos de Filosofía* vol. 32, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2005, pp. 274-275.

⁶⁶⁵ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», p. 47, AA VI 37.

⁶⁶⁶ Rivera de Rosales, J., «Los dos conceptos del mal moral. De la *Religión* (1793) de Kant a la *Ética* (1798) de Fichte», apartado «El segundo concepto de mal moral», *Signos filosóficos* vol. IX núm. 18, ob. cit., pp. 31-32, 33-35.

Desde la cosmovisión (*Weltanschauung*) mayoritariamente vigente en la actualidad puede resultar un tanto anacrónica la apelación implícita a una naturaleza humana que podría interpretarse que Kant hace al hablar de disposiciones originales (*ursprüngliche Anlagen*) y de propensión (*Hang*). De acuerdo con esta cosmovisión el comportamiento del hombre es la resultante de la conjunción de dos factores: los debidos a su naturaleza «material» y los atribuidos a la educación recibida. Por este motivo, puesto que se piensa que tanto lo natural-material del hombre como lo espiritual debido a la educación pueden recibir orientaciones radicalmente diferentes como consecuencia de los desarrollos «técnicos» alcanzados, tanto de los dirigidos a la materia (ingeniería genética, por ejemplo) como de los orientados al espíritu (técnicas de persuasión cada vez más potentes, extensión universal de la educación, por ejemplo), se sostiene que no tiene sentido hablar de una «naturaleza humana», o bien que hay tantas «naturalezas humanas» como individuos.

Esta manera de concebir al hombre lo reduce a ser un elemento más de la trama del mundo regida por la causalidad natural, convirtiéndolo en un ser susceptible de ser controlado técnicamente. Como tal vendría a ser una manifestación más de ese proyecto planetario y tecnológico-cibernético que Heidegger recoge bajo el término «*Gestell*»⁶⁶⁷, según el cual la cumbre de la yoidad, es decir, de la subjetividad, consistiría en someter al hombre a su completa calculabilidad⁶⁶⁸. Ahora bien, lo que en este proyecto se olvida es que el hombre es algo más que un elemento perteneciente a la naturaleza. Por ello, en defensa de la posición kantiana, puede alegarse que su pretensión al hablar de disposiciones originales y de propensiones quizá no fuese tanto la de aportar a la reflexión datos procedentes del conocimiento empírico que pudiesen intervenir en una discusión «no empírica» como es la de la moralidad o no del obrar, como la de poner de relieve la esencial libertad del ser humano y cómo ya a partir de la observación empírica misma se dispone de datos que se encuentran en plena sintonía con ella.

⁶⁶⁷ Heidegger, M., «Die Frage nach der Technik», en Heidegger, M., *Vorträge und Aufsätze*, GA 7 5-36 y Heidegger, M., *Seminar in Le Thor 1969*, GA 15 366-370, referencias recogidas en Rivera de Rosales, J., «La aportación ontológica de Kant. Un diálogo abierto con Heidegger», apartado III: «Los otros modos de ser», en Basta, D. (ed.), *Cuestionario internacional con ocasión del 200 aniversario de la muerte de Kant (1804-2004)*, Editorial Guteniergov Alaksia, Belgrado (Serbia), 2004, p. 246.

⁶⁶⁸ Heidegger, M., *Denkerfahrten 1910-1976*, Klostermann Verlag, Frankfurt der Main, 1983, p. 147, referencia recogida en Rivera de Rosales, J., «La aportación ontológica de Kant. Un diálogo abierto con Heidegger», apartado III: «Los otros modos de ser», en Basta, D. (ed.), *Cuestionario internacional con ocasión del 200 aniversario de la muerte de Kant (1804-2004)*, ob. cit., p. 246.

10.- Desarrollo y triunfo de la libertad individual: virtud y santidad

Como se ha visto, el hombre es un ser racional finito poseedor de una voluntad (*Wille*) y de un arbitrio o albedrío (*Willkür*). La función de la *Wille* es dar la ley a la *Willkür*. Pero la *Willkür* puede aceptar la ley, incorporándola a la máxima de su conducta, o rechazarla. El rechazo de la ley no significa que no se dé la compulsión de la *Wille* sobre la *Willkür*, sino simplemente que la motivación de orden moral es subordinada a la de orden no moral. En el origen de esta posibilidad se encuentra la particular condición humana, que hace que, aunque el hombre posea una disposición original al bien (*ursprüngliche Anlage zum Guten*), tenga también una inextirpable propensión al mal (*Hang zum Bösen*). La libertad es precisamente la capacidad de la que dispone el hombre por la que la *Willkür* puede incorporar en la máxima de su conducta lo que la *Wille* le ordena, dejando en un segundo plano la motivación de orden no moral (derivada de la naturaleza sensible del ser humano, cuyos deseos igualmente ha de satisfacer), dando lugar al bien moral (*das Gute*), y la que posibilita también que esa incorporación no se produzca, resultando de ello el mal moral (*das Böse*). De esta manera, debido al enfrentamiento entre motivaciones en el hombre, donde cada una de ellas reclama para sí la prioridad, el cumplimiento de la ley moral por parte de un ser finito como es el ser humano presenta la forma de «deber» (*Pflicht*) y la ley moral el modo de un imperativo categórico (*kategorischer Imperativ*)⁶⁶⁹.

El desarrollo de la libertad humana en tanto que el hombre es considerado meramente desde su vertiente individual consistía en el desarrollo de la llamada al cumplimiento del deber que la razón práctica hace a cada uno de los seres humanos. Por tanto, hablar de la libertad no era sólo hablar de ella como una propiedad que perteneciera a un sujeto de un modo asimilable a la relación que se establece entre el sujeto y el predicado en la categoría de substancia al modo como ésta era concebida por la metafísica dogmática (accidente), sino que la libertad se mostraba al sujeto tomando la forma de una tarea a cuyo cumplimiento él se encontraba requerido de manera incondicional y de la que resultaba su propia conformación como ser libre, siendo

⁶⁶⁹ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la metafísica de las costumbres», p. 27, AA VI 221.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», pp. 228-229, AA VI 379.

posible concluir por ello, siguiendo a Rivera de Rosales, que el hombre mismo es libertad⁶⁷⁰.

Kant recoge en la Dialéctica de la *KpV* la realidad de la libertad a efectos prácticos al postular la libertad como una de las condiciones que hacen posible la llamada incondicional que la Razón (*Vernunft*) hace al cumplimiento de la ley moral (*moralisches Gesetz*)⁶⁷¹. Por ello, se tenía que es precisamente porque somos libres por lo que nos interpelamos a nosotros mismos a actuar como tales, y que esta interpelación no tendría lugar si no fuésemos seres «radicalmente» libres. Esta autoapelación parecía participar de un cierto carácter circular, pero ya no se trataba del círculo vicioso propio de la *Fundamentación*, sino que ahora se tenía que, por medio del establecimiento de la realidad de la libertad que se realiza en la Analítica de la *KpV* a partir de las consideraciones en torno al «hecho de la razón» (*Faktum der Vernunft*), la libertad en cierta manera se fundamenta a sí misma cuando (y en la medida en que) constata la fuerza ejecutiva de su idea en la dirección del comportamiento humano mediante la realización del deber moral (libertad como tarea).

10.1 Deberes jurídicos y deberes de virtud (o éticos)

Kant lleva a cabo el tratamiento sistemático de los deberes a los que se encuentra sometido el hombre como consecuencia de su condición libre ante todo en su *Metafísica*, aunque también resultan reveladores determinados pasajes de sus otras

⁶⁷⁰ «Pienso que lo más importante en la ética kantiana es su aportación ontológica, la conciencia que alcanzamos en ella del ser originario que soy (y que somos) y a la vez que me supera, o como él dice, la conciencia de la autonomía racional. Hemos de ser también conscientes de nuestra finitud objetivándola, tanto desde el conocimiento heterónimo (*KrV*) como desde la teleología en cuanto cuerpo organizado (*KU*), pero asimismo de nuestra libertad, del ser originario que somos, a fin de comprender desde ahí nuestro destino, actuar en consecuencia (según la realidad) y ser». Rivera de Rosales, J., *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*, ob. cit., parte II: «La realidad en sí desde el ámbito práctico» capítulo octavo: «El postulado de la libertad», p. 251.

«Postular, es decir, pedir, querer. Quiero ser libre, quiero ser yo mismo. Se exige uno a sí mismo y a los demás que piensen y sean por sí mismo. A la libertad no se la puede demostrar, forzar, sólo se la puede invitar, hablarle a su responsabilidad para que ella misma se dé cuenta de que ha de llevarse al ser. Poco a poco sobre todo en la *Religión*, Kant logra comprender y expresar la argumentación propia de lo práctico: porque debo, puedo. O sea, porque quiero, soy. Pues no se trata aquí del deseo, que quería pero no podía porque se dirigía a un objeto trascendente y entraba en la dialéctica de querer condicionar a sí mismo lo absoluto. Ese querer moral es la voluntad profunda, que se dirige a sí misma, y es acción real, nuestra realidad originaria; por eso los conceptos tienen realidad inmediata, y no han de esperar a los objetos sensibles, pues producen la realidad de aquello a lo que se refieren: la intención de la voluntad. Y tiende a la unidad máxima del sujeto consigo mismo, armonizando su querer con su querer-deseo y la acción técnico-pragmática subsiguiente con su voluntad moral». Rivera de Rosales, J., *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*, ob. cit., parte II: «La realidad en sí desde el ámbito práctico» capítulo octavo: «El postulado de la libertad», pp. 259-260.

⁶⁷¹ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Dialéctica de la razón pura práctica», pp. 163-164, AA V 132-134.

obras de filosofía moral y algunas de sus reflexiones. En la realización de esta tarea, distingue entre dos tipos de deberes, correspondiendo a cada uno de ellos una legislación propia y un modo específico de coacción.⁶⁷²

En primer lugar se encuentran los deberes jurídicos (*Rechtspflichten*). Un ejemplo de ellos es el deber de cumplir un contrato. Su existencia supone como condición propia la promulgación de una legislación externa que prohíba específicos tipos de comportamiento. Esta legislación únicamente juzga sobre el comportamiento observado, sin pretender en ningún caso juzgar sobre la intención a él subyacente o su motivo impulsor, por lo que tan sólo puede obligar al cumplimiento de estos deberes mediante el recurso a la coacción externa. La finalidad perseguida con la legislación externa es la de hacer compatibles entre sí las respectivas libertades de los individuos de forma que no se produzcan colisiones mutuas entre ellas⁶⁷³. Para alcanzar tal objetivo, es preciso proceder limitando las libertades particulares, pero en esta restricción debe

⁶⁷² «Estas leyes de la libertad, a diferencia de las leyes de la naturaleza, se llaman *morales*. Si afectan sólo a acciones meramente externas y a su conformidad con la ley, se llaman *jurídicas*; pero si exigen también que ellas mismas (las leyes) deban ser los fundamentos de determinación de las acciones, entonces son *éticas*, y se dice, por tanto: que la coincidencia con las primeras es la *legalidad*, la coincidencia con las segundas, la *moralidad* de la acción. La libertad a la que se refieren las primeras leyes sólo puede ser la libertad en el ejercicio externo del arbitrio, pero aquella a la que se refieren las últimas puede ser la libertad tanto en el ejercicio externo como en el interno del arbitrio, en tanto que está determinado por leyes de la razón. En la filosofía teórica se dice: en el espacio están sólo los objetos del sentido externo, pero en el tiempo están todos, tanto los objetos del sentido externo como los del interno: porque las representaciones de ambos son sin duda representaciones y, en esta medida, pertenecen en su totalidad al sentido interno. De igual modo, consideremos la libertad en el uso externo o interno del arbitrio, sus leyes, como leyes puras prácticas de la razón para el arbitrio libre, tienen que ser a la vez fundamentos internos de determinación del mismo, aunque no siempre sea posible considerarlas bajo este aspecto». Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la metafísica de las costumbres», pp. 17-18, AA VI 214.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina del derecho», p. 50, AA VI 339.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», p. 232-234, AA VI 382-383.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7012», p. 141, AA XIX 226.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7050», pp. 148-149, AA XIX 235.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7053», p. 149, AA XIX 236.

«Las leyes prácticas a partir de la mera idea de la libertad son morales. Aquéllas a partir de la idea de la libertad interior brotan de todas las acciones y son éticas. Aquéllas simplemente a partir de la idea de la libertad externa, son jurídicas y brotan simplemente de acciones externas». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7054», p. 149, AA XIX 236.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7056», pp. 149-150, AA XIX 236.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7271», p. 198, AA XIX 299.

⁶⁷³ «Las leyes esenciales son aquéllas sin las cuales la libertad sería un monstruo peligroso; a saber, no hay que usar la libertad de tal manera que esté en contra ni de la humanidad en sí misma, ni de la libertad de otro. Existen, por lo tanto, derechos de la humanidad en su propia persona y justamente esos derechos en vistas a otro». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6795», p. 91, AA XIX 163.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7210», p. 187, AA XIX 286.

«Sólo las acciones externas pueden ser injustas y, de hecho, sólo en la medida en que se contrapongan con la libertad de otro, que es posible de acuerdo con leyes universales». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7252», p. 194, AA XIX 294.

procurarse que las libertades resultantes sean las máximas posibles⁶⁷⁴. La contraparte resultante de esta limitación de la libertad individual da lugar a la existencia también de un conjunto de derechos de índole legal que han de ser jurídicamente reconocidos. Unido a este conjunto de derechos y deberes legales se encuentra el concepto de libertad externa, que será tratado más adelante con mayor detalle (capítulo 11: «De la libertad individual a la libertad comunitaria»).

En segundo lugar están los deberes de virtud (*Tugendpflichten*) o deberes éticos (*ethische Pflichten*), que dan lugar a la moralidad. En este caso no se trata de una legislación externa, sino de una interna (la ley moral que en los seres racionales finitos toma la forma de imperativo categórico moral) que no dice tanto lo que hay o no hay que hacer, sino más bien el modo como se debe obrar (por respeto (*Achtung*) a la ley moral, lo cual supone que ha de cumplirse el deber por el deber mismo, es decir, de manera que el motivo impulsor de la acción sea la libertad misma y no la consecución del objeto que pueda resultar de que el individuo concreto que se considere atienda a sus deseos e inclinaciones, en cuyo caso habría heteronomía (*Heteronomie*) en la conducta en vez de autonomía (*Autonomie*)). Por este motivo, al cumplimiento de los deberes de virtud o deberes éticos no se puede ser obligado por coacción externa, sino que únicamente admiten la compulsión que cada uno se haga a sí mismo (Kant la denomina «autocoacción»: *Selbstzwang*), produciéndose ésta en la conciencia moral del hombre⁶⁷⁵. Tener una conciencia moral (*Gewissen*) no es ningún deber, pues todo ser

⁶⁷⁴ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Dialéctica trascendental», pp. 311-312, A316/B373.

Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra», p. 99, AA VI 98.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit. apartado «Introducción a la doctrina del derecho», p. 39, AA VI 230.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit. apartado «Introducción a la doctrina del derecho», pp. 48-49, AA VI 237.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit. apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», p. 232, AA VI 382.

Kant, I., «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», AA VIII 22, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 49.

⁶⁷⁵ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», pp. 107-108, AA V 83-84.

«Ahora bien, puesto que el hombre es un ser *libre* (moral), el concepto de deber no puede contener más que la *autocoacción* (únicamente por la representación de la ley), si consideramos la determinación interna de la voluntad (los móviles), porque sólo así es posible conciliar aquella *coerción* (incluso si fuera exterior) con la libertad del arbitrio; con lo cual entonces el concepto de deber deviene ético». Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», p. 229, AA VI 379-380.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», pp. 248-249, AA VI 394.

Kant, I., *Pedagogía*, Editorial Akal, Madrid, 1991, apartado «De la educación práctica», p. 86, AA IX 493.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6665», p. 63, AA XIX 127.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6991», p. 137, AA XIX 221.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6992», p. 137, AA XIX 222.

«Uno tiene que coaccionarse a sí mismo a hacer acciones que sean tanto sagaces como moralmente buenas. De ahí los *imperativi*. La causa es: porque su arbitrio es también sensible y el primer movimiento surge de ahí. Mientras uno más pueda coaccionarse a sí mismo, incluso con coacciones de carácter

humano dispone de ella, aunque más o menos desarrollada⁶⁷⁶. Lo que propiamente constituye un deber es la consulta que a ella debe hacerse y el seguimiento de su prescripción⁶⁷⁷.

Dentro de los deberes de virtud o deberes éticos hay que distinguir a su vez entre los deberes de cumplimiento estricto o deberes perfectos (el derecho de la humanidad en nuestra propia persona y el derecho de los hombres), y los deberes de obligación amplia o deberes imperfectos (el fin de la humanidad en nuestra propia persona y el fin de los hombres)⁶⁷⁸. Los primeros no admiten grados en su cumplimiento. Un ejemplo suyo es el deber de conservar la propia vida aun en las circunstancias más adversas, otro es el de devolver el dinero prestado. Por el contrario, los segundos sí admiten grados en su cumplimiento. El deber de cultivar las propias disposiciones es uno de ellos, siendo otro el de comportarse de manera benéfica con los demás⁶⁷⁹.

En el planteamiento kantiano, la existencia de una serie de deberes jurídicos se encuentra ligada a la presencia de los deberes de virtud o éticos, haciendo que todo deber que se tenga constituya directa o indirectamente un deber ético, pues es la propia legislación interna la que ordena cumplir los deberes jurídicos⁶⁸⁰. Sin embargo, a veces ocurre que algunos de los deberes jurídicos concretos recogidos en un particular ordenamiento legal pueden estar en contra de lo que un determinado individuo concreto concibe que la ética le prescribe, haciendo que el cumplimiento por su parte de ese

pragmático, más libre es. Esta coacción ocurre sin embargo *per stimulus*, pero *indirecte*, a saber, uno procede de acuerdo con la reflexión. La coacción moral es externa mediante un arbitrio ajeno, y cuando somos libres de éste, entonces aún queda la coacción interna. El ser libre de toda obligación puede incluso ser obligatorio. Quien no hace nada bueno, no se merece el bien espontáneo de otro. Quien hace el mal, no se merece el ser soportado ni perdonado». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6998», p. 138, AA XIX 222-223.

⁶⁷⁶ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina de la virtud», p. 303, AA VI 438.

⁶⁷⁷ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «Del servicio y el falso servicio bajo el dominio del principio bueno o de religión y clericalismo», pp. 181-182, AA VI 85-86.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», pp. 255-257, AA VI 400-401.

⁶⁷⁸ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», pp. 93-95, AA IV 421-423.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina del derecho», p. 51, AA VI 240.

⁶⁷⁹ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 96, AA IV 423-424.

⁶⁸⁰ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la metafísica de las costumbres», pp. 25-26, AA VI 220-221.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina del derecho», pp. 39-40, AA VI 230-231.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», pp. 243-244, AA VI 390-391.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7000», pp. 138-139, AA XIX 223.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7275», p. 199, AA XIX 300.

deber jurídico entre en contradicción con el cumplimiento de sus deberes éticos. De esta manera, parece que queda al menos en apariencia contradicha la anterior afirmación relativa a que los deberes jurídicos son también deberes éticos.

Para entender el sentido correcto de esta tesis kantiana que hace de todo deber jurídico un deber ético, debe tenerse en cuenta que nuestro autor la lleva a cabo desde el nivel de consideración correspondiente a la «idealidad» de la reflexión filosófica. En este nivel, el objetivo perseguido no es el del análisis de los diversos ordenamientos jurídicos concretos existentes, sino el de la búsqueda del criterio desde el cual debe procederse en su configuración. Este criterio es el de que la legislación externa ha de poner límites al ejercicio de las libertades de los individuos sólo en la medida en que estos ejercicios puedan resultar incompatibles entre sí. El motivo por el que en estas situaciones han de limitarse los arbitrios particulares se encuentra en que, de no efectuarse tal restricción, estaría consintiéndose un modo de actuación inmoral, pues, cuando la práctica concreta de la libertad que un particular hiciese fuese contra la posibilidad de que otro particular concretase en esa misma medida su propia libertad, este último ya no sería tenido por el primero como fin en sí, sino exclusivamente como medio que habría de supeditarse en el ejercicio de su libertad a la prioridad del ejercicio de la libertad por el primero, lo cual supondría una actuación contraria a la prescrita por el imperativo categórico, que en su segunda formulación establece que los hombres han de ser considerados como fines en sí y no sólo como medios⁶⁸¹. Ha de entenderse entonces que esta obligación del cumplimiento de los deberes jurídicos tiene que serlo exclusivamente cuando ellos no se oponen a los deberes éticos, pues de no ser así se produciría siempre la subordinación de la ética a lo que la ley positiva del Estado pueda requerir en cada caso concreto, en cuyo caso en vez de autonomía de la voluntad habría heteronomía y el comportamiento no sería libre⁶⁸². Kant pone precisamente de manifiesto esta subordinación de los deberes jurídicos (legislación externa) a los deberes de virtud o deberes éticos (legislación interna) al definir la libertad externa (jurídica) como «la facultad de no obedecer ninguna ley exterior sino en tanto en cuanto

⁶⁸¹ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 104, AA IV 429.

⁶⁸² Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra», p. 100 en nota a pie de página núm. 39 (p. 220), AA VI 99.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina de la virtud», p. 217, AA VI 371.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», pp. 218-219, AA VI 372.

he podido darle mi consentimiento» (*die Befugniß, keinen äußeren Gesetzen zu gehorchen, als zu denen, ich meine Beistimmung haben geben können*)⁶⁸³.

Ahora bien, cabe preguntarse entonces qué sentido tiene disponer una legislación jurídica si su acatamiento va a depender en última instancia de que el sujeto que se encuentra sometido a ella la considere o no acorde con su propia legalidad ética. La solución de esta problemática estimamos que puede venir de la mano de la consideración de que varios ordenamientos jurídicos justos son posibles, por lo que, cuando el ordenamiento al que uno se encuentra vinculado por circunstancias de nacimiento o del lugar donde reside sea justo, ese sujeto mismo se encontrará obligado a obedecerlo, no pudiendo alegar cuando no lo haga que su deseo sería seguir otro ordenamiento (también justo) por él preferido que resultase ser diferente del prescrito en esa sociedad. El motivo de esta prohibición se encontraría en que, si así alegase, estaría impidiendo que esa sociedad misma en la que se encuentra pudiese contar con ordenamiento jurídico alguno, lo que indirectamente haría que sus componentes no pudiesen ejercer en ella su libertad al carecer de una estructura jurídica que lo amparase.

Los deberes y derechos jurídicos eran el resultado de la existencia de una legislación externa en cuya elaboración se debía proceder tratando de alcanzar el fin de maximizar las libertades de los individuos bajo la condición de que éstas fuesen a su vez compatibles entre sí. En el caso de los deberes de virtud o deberes éticos la situación es la contraria, pues ya se tiene una legislación (la ley moral bajo la forma de imperativo categórico), debiéndose en este caso deducir a partir de ella los fines que se han de perseguir. Tales fines, fines cuya persecución es un deber, son la perfección propia (*eigene Vollkommenheit*) y la felicidad ajena (*fremde Glückseligkeit*), de acuerdo con la exposición que nuestro autor hace en la *Metafísica*⁶⁸⁴. Es precisamente por ser el hombre un ser libre por lo que surge el deber de perseguir precisamente estos fines⁶⁸⁵,

⁶⁸³ Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «Sección segunda que contiene los artículos definitivos para la paz perpetua», p. 15 en nota a pie de página núm. 4 (p. 16), AA VIII 350.

También en:

«La libertad legal de no obedecer a ninguna otra ley más que a aquella a la que ha dado su consentimiento». Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», p. 143, AA VI 314.

⁶⁸⁴ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», pp. 237-240, AA VI 385-388.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», pp. 244-248, AA VI 391-394.

⁶⁸⁵ «Esta distinción [la que se establece entre derecho y ética], en la que se apoya también la división suprema de la *doctrina de las costumbres* en general, se fundamenta en lo siguiente: en que el concepto de libertad, que es común a ambas, hace necesaria la división en deberes de la *libertad externa* y deberes de la *libertad interna*; de ellos sólo los últimos son éticos. De ahí que esta libertad interna tenga que ser

ya que a lo que llevaría su condición en tanto que ser natural sería exclusivamente al deseo concerniente a la perfección ajena y a la felicidad propia.

El deseo de la propia felicidad le viene dado al hombre por su constitución natural como ser sensible y a su realización contribuiría el que los demás pudiesen ser óptimamente aprovechados como medios para el logro de tal fin, lo cual queda propiciado en la medida en que esos otros hombres hayan desarrollado en el mayor grado posible sus potencialidades naturales (tanto físicas como intelectuales), o al menos se encuentren en camino de hacerlo. Pero a este deseo natural se sobrepone la voz de la Razón (*Vernunft*) ordenando el esfuerzo (*Bestrebung*) en orden a los valores de la perfección propia y la felicidad ajena. La perfección propia constituye una tarea a la que se encuentra obligado cada uno en la medida de sus posibilidades⁶⁸⁶. Pero esta perfección no sólo debe revertir en beneficio de uno mismo, sino que la propia legislación moral impone como requerimiento suyo hacer que ella favorezca también la felicidad de los demás, así como su cultivo o formación. Si el hombre no fuese un ser radicalmente libre no podría ni oír en la conciencia esta voz de la Razón ni hacer suyos tales fines.

El que sea la promoción de la felicidad ajena un deber que la razón se imponga a sí misma admite ser valorado como una ejemplificación más de la posible convergencia no excluyente en la filosofía kantiana entre el orden de la naturaleza y el de la libertad⁶⁸⁷. El anhelo de felicidad surge como consecuencia de la pertenencia del hombre al mundo sensible (lo que da lugar a su finitud), mientras que su sometimiento a la prescripción del deber es consecuencia de su pertenencia al mundo inteligible (debida a su espontaneidad). Ahora bien, aunque Kant también indica que constituye un deber la búsqueda de la propia felicidad (pues la condición feliz de cada hombre concreto contribuye al fomento de su moralidad, por cuanto le evita la tentación de actuar inmoralmente para procurársela, facilitando así la práctica virtuosa al allanar algunos de los obstáculos que pueden presentársele durante su existencia como ser moral⁶⁸⁸), algo

avanzada como parte preliminar (*discursus praeliminaris*), y ciertamente como condición de todo *deber de virtud* (de igual modo que hicimos anteriormente con la doctrina de la conciencia moral, como condición de todo deber en general)». Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», p. 264, AA VI 406-407.

⁶⁸⁶ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit. apartado «Doctrina de la virtud», pp. 314-315, AA VI 446.

⁶⁸⁷ Herrero, L., «La invitación a la libertad en Kant: su significado como concepto crítico-regulativo y su aportación real en el sujeto activo», apartado «Felicidad y libertad», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* vol. 40, ob. cit., pp. 296-297.

⁶⁸⁸ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico», p. 61, AA IV 399.

que no obstante de modo natural también perseguiríamos, por lo que no siempre implica una constricción de la voluntad propia⁶⁸⁹, a lo que en este momento alude nuestro autor es a la promoción de la felicidad ajena, encontrándose siempre implícita en esta petición la constricción de nuestra propia voluntad, por lo que será objeto del deber y no de la inclinación⁶⁹⁰.

En relación con el cumplimiento de los deberes de virtud o deberes éticos es posible distinguir tres disposiciones distintas en las que el sujeto práctico admite encontrarse⁶⁹¹. Estas disposiciones dan cuenta de los tres grados que Kant diferenciaba dentro de la disposición al mal (*Hang zum Bösen*)⁶⁹² tratados anteriormente (apartado 9.4: «La propensión universal al mal»).

La primera disposición es aquella en la que efectivamente hay una inclinación hacia la virtud (*Tugend*). Ésta consiste en obrar por deber y no sólo conforme al deber: «Obra conforme al deber por deber» (*handle pflichtmässig aus Pflicht*), dice Kant⁶⁹³. Un rasgo distintivo del planteamiento práctico kantiano es la diferenciación que establece entre el comportamiento virtuoso y el comportamiento estrictamente legal⁶⁹⁴. En el segundo modo de comportamiento hay simplemente cumplimiento de la ley, pero tal cumplimiento puede encontrarse guiado por motivos de índole no moral, como el miedo al castigo que pueda seguirse del incumplimiento de la legalidad vigente o la recompensa que de su cumplimiento pueda derivarse, situaciones éstas que Nietzsche identificó con el origen y la esencia misma de la moral, por lo que fueron objeto central

Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 119, AA V 93.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina de la virtud», p. 322, AA VI 452.

⁶⁸⁹ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico», pp. 61-62, AA IV 399.

⁶⁹⁰ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., «Introducción a la doctrina de la virtud», pp. 239-240, AA VI 387-388.

Torralba considera que el deber de procurar la felicidad de los demás se encuentra ligado al fin de la perfección, ya que «en relación con los demás seres humanos también nos proponemos como fin su propia perfección, pero, puesto que la perfección *moral* de los demás sólo puede conseguirla y fomentarla uno mismo, lo único que cabe es proponerse la perfección de su estado, es decir, la felicidad de los demás». Torralba, J. M., *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, ob. cit., apartado «Reflexión y determinación en la aplicación de la ley moral», p. 298.

⁶⁹¹ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», p. 243, AA VI 390.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», pp. 234-235, AA VI 384.

⁶⁹² Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», pp. 37-41, AA VI 28-32.

⁶⁹³ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», p. 243, AA VI 391.

⁶⁹⁴ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 95, AA V 71-72.

Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 105, AA V 81.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la metafísica de las costumbres», p. 24, AA VI 219.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la metafísica de las costumbres», p. 32, AA VI 225.

Kant, I., *Lecciones de ética*, ob. cit., apartado «Ethica», pp. 114-115, AA XXVII 300.

de su crítica filosófica. Por el contrario, en el primero, que es el único estrictamente moral según Kant y que Nietzsche no habría sabido o no habría querido considerar en su apreciación de la moralidad, el único motivo por el que se obra de esta manera es el motivo moral del respeto incondicionado (*Achtung*) a la ley moral, debiendo hacerse completa abstracción en la determinación de la voluntad de la circunstancia de que el comportamiento resultante según este modo moral de obrar sea o no recompensado (o castigado).

En la segunda lo que se da es una ausencia de virtud (*Untugend*) o debilidad moral (*Mangel an moralischer Stärke*). La ausencia de virtud o debilidad moral es el opuesto lógico o contradictorio de la virtud. Dicha ausencia o debilidad es compatible con tener máximas buenas, pero aquí lo que falta es la fortaleza (*Stärke*) suficiente para seguirlas. La falta de fortaleza procede de la naturaleza sensible, pero, como el hombre es libre para consentirla o no, le es finalmente imputable a él mismo.

Y, finalmente, en la tercera se cuenta con una real disposición al vicio (*Laster*). A diferencia de lo que ocurría en el caso de la ausencia de virtud o debilidad moral, donde lo que se tenía era una contradicción u oposición de tipo lógico, el vicio es el opuesto real o contrario de la virtud, pues implica la actuación de una fuerza de sentido contrario (-a) a la de la moralidad (a).

La concreción fáctica de cada una de estas tres disposiciones posibles da cuenta de un grado particular posible de realización de la libertad por parte del sujeto práctico, pues, aun cuando pueda haber habido una imperfección plena en el modo como la libertad se haya llevado a efecto en alguna de ellas, no podrá hablarse en propiedad de que dicho sujeto no haya sido libre en ese momento, sino tan sólo de que ha hecho un mal uso de su libertad. Esta situación en particular es la que se da cuando la disposición al vicio es la concretada, pues aun en tal caso habrá habido una elección por parte del sujeto, aunque habiéndose optado en esta concreción suya por situar el principio del mal moral en la posición directiva del comportamiento, relegando a una posición subordinada el del bien moral, o incluso anulándolo completamente. A diferencia de lo ocurrido en este último modo de realización, cuando la disposición que se concrete sea la de la ausencia de virtud o debilidad moral, la libertad originaria se habrá decantado por erigir el bien moral como principio directivo, pero faltando en este caso la realización fáctica de esa buena intención existente. En términos de los dichos populares, diríamos que por medio de la concreción de esta posibilidad se cumple

aquello de que «obras son amores y no buenas razones». Esta sentencia queda satisfecha de manera plena cuando la disposición que se concreta es la de la virtud, ya que en tal situación no sólo habrá sido reconocido el papel directivo que el principio bueno debe ejercer en la dirección del comportamiento, sino que también se habrá obrado de manera coherente con este reconocimiento suyo otorgado, habiéndose dado en este caso buena cuenta por medio de las obras (actos) de lo que la razón (intención) prescribe.

10.2 La virtud como práctica de la libertad

La caracterización kantiana de la virtud, según la cual ésta consiste en «una coacción según un principio de libertad interna, por tanto, mediante la mera representación de su deber según la ley formal del mismo» (*ein Zwang nach einem Princip der innern Freiheit, mithin durch die bloße Vorstellung seiner Pflicht nach dem formalen Gesetz derselben*)⁶⁹⁵, constituye una buena muestra del papel central asignado en filosofía crítica a la idea de libertad. Pero, además, el establecimiento de la libertad como condición de posibilidad de la virtud posibilita abordar el desarrollo de la libertad individual de cada sujeto desde el lado del desarrollo de su vida virtuosa en términos de equivalencia entre ambos.

En la historia de la filosofía, el término virtud fue ya objeto de atención preferente por parte de Aristóteles en su *Ética Nicomáquea*. Ahora bien, debe destacarse que la concepción kantiana de aquello en lo que consisten la virtud y el vicio difiere de la aristotélica en esta obra en al menos dos aspectos.

En primer lugar, mientras que según Aristóteles la virtud (ética) consiste en el justo medio entre dos extremos o vicios⁶⁹⁶, para Kant la virtud implica el seguimiento de máximas morales mientras que el vicio lo es de máximas inmorales⁶⁹⁷. De esta manera, tomando como ejemplo el de la «buena economía» como virtud y la avaricia y el derroche como sus correspondientes vicios, Aristóteles consideraría que puede pasarse progresivamente de un vicio al otro recalando en el justo medio de la «buena economía». Para nuestro autor, por el contrario, las máximas implicadas son distintas,

⁶⁹⁵ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», p. 248, AA VI 394.

⁶⁹⁶ Aristóteles, «Ética Nicomáquea», libro II: «Naturaleza de la virtud ética», 1106b-1107a, en Aristóteles, *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*, ob. cit., p. 169.

⁶⁹⁷

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», pp. 260-261, AA VI 404.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina de la virtud», pp. 295-297, AA VI 432-433.

consistiendo en el caso de la avaricia en tomar como fin la acumulación en sí misma sin tener en cuenta la finalidad misma de la persona que la realiza y en el de la «buena economía» en considerar que la acumulación tiene como fin la persona misma. Esta distinción entre las máximas que explican uno y otro comportamiento hace que no pueda transitarse de un vicio al otro a través de la virtud de la «buena economía». El planteamiento kantiano se distingue del aristotélico por tanto en que la distinción entre la virtud y el vicio no radica en una diferencia de grado (diferencia cuantitativa), sino en el distinto carácter de las máximas que en uno y otro caso guían el comportamiento (diferencia cualitativa).

En segundo lugar, de acuerdo con el planteamiento kantiano, la virtud no es un hábito (*héxis*) en el sentido aristotélico de una disposición que se adquiere con la práctica⁶⁹⁸. Si así fuese, la disposición virtuosa podría lograrse gradualmente, pero en tal caso la práctica virtuosa no supondría un acto de libertad, sino que resultaría meramente de la «habitación empírica» a un determinado modo de comportamiento.

Kant establece contrariamente que la disposición virtuosa se adquiere por un acto de libertad que supone un «renacimiento» o «nueva creación» que lleva a efecto una «revolución» interior («*revolución* en la intención del hombre»: *Revolution in der Gesinnung im Menschen*)⁶⁹⁹. Este acto de libertad consiste en adoptar de manera sincera la decisión de que la máxima general que regirá el comportamiento será la de poner en primer lugar el respeto (*Achtung*) a la ley como motivo del obrar, relegando de esta manera el deseo de satisfacción de las inclinaciones naturales a un segundo plano. Este cambio en la disposición virtuosa es posible precisamente porque la propensión al mal (*Hang zum Bösen*) no dispone de un dominio absoluto sobre el hombre, sino que cede ante la fuerza de su libertad, que le dice por medio de la conciencia moral (*Gewissen*) cómo debe obrar, haciéndolo además de manera incondicionada (*unbedingt*).

La explicación de la disposición virtuosa como consecuencia del carácter de la máxima general que rige el comportamiento plantea, desde el momento mismo en que dicha disposición se da en el tiempo, problemas relativos a la atribución de la responsabilidad por la misma y a la posibilidad de modificación de su orientación

⁶⁹⁸ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», p. 23, AA VI 3834.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», p. 264-265, AA VI 407.

I Kant, *Antropología*, ob. cit., primera parte: «Didáctica antropológica» libro tercero: «De la facultad apetitiva» § 12, p. 42, AA VII 147.

⁶⁹⁹ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», p. 56, AA VI 47.

originaria. En primer lugar, puesto que su surgimiento no puede realizarse a partir de la nada, debe afirmarse que se nace con una determinada disposición, de manera que parecería que no seríamos en absoluto sus responsables, rompiéndose así al menos en apariencia la centralidad que el concepto de responsabilidad ejerce la filosofía kantiana. En defensa del mantenimiento de la plena condición responsable de cada individuo en cualquier situación de su existencia, ciertamente podría argumentarse que tal vez no seríamos responsables suyos, pero sí de mantenernos en ella sin transitar a la disposición virtuosa. Pero ocurre que, si en la disposición originaria no hubiese ya elementos para el tránsito a la disposición virtuosa, puesto que el ejercicio de la libertad consiste precisamente en la práctica de la virtud, de ningún modo podría afirmarse que fuésemos libres, por lo que no se entendería cómo podríamos llevar a cabo esa modificación en la disposición. En segundo lugar, como las disposiciones se dan en el tiempo, su concatenación se encontrará regida exclusivamente por la ley de la causalidad natural, de modo que no se ve de qué manera podría darse entrada a una causalidad por libertad que llevase a cabo el cambio de disposición originaria necesario que dé lugar a la conversión moral.

El origen de estos problemas se encuentra en la dificultad que plantea la conexión entre mundo inteligible y mundo sensible en la filosofía kantiana, ya abordada con anterioridad en varios apartados de este trabajo. Si se toma la «interpretación de los dos mundos», no se entiende cómo puede haber una relación entre estos dos mundos que no sea por medio de un condicionamiento causal. Pero, como la causalidad que rige en el mundo sensible es la causalidad natural, no resulta concebible de qué manera podrá salirse de este modo de causalidad para afirmar otro tipo de relación entre estados en el mundo inteligible que no sea reducible a esa relación de causalidad natural propia del mundo sensible. Si, por el contrario, se adhiere a la «interpretación de los dos aspectos», el mundo inteligible admite su consideración como un «punto de vista» (*ein Standpunkt*) que la razón (*Vernunft*) se da a sí misma al considerarse práctica. El carácter práctico de la razón en el mundo inteligible permite así precisamente dar cuenta de cómo es posible un cambio de disposición, pues al regir en este mundo (inteligible) una causalidad no sometida al encadenamiento natural, como es la causalidad por libertad, queda posibilitado que pueda haber un cambio en la disposición originaria y que éste pueda darse en el sentido de un tránsito hacia la virtuosa, ya que por libertad se ha entendido precisamente la absoluta espontaneidad del sujeto en la determinación de

sus acciones. Pero podría tal vez aún objetarse que hablar del mundo inteligible como un «punto de vista» no es afirmar su realidad, al menos del modo objetivo como habitualmente se entiende. Una posible respuesta a esta objeción podría consistir en afirmar que el modo de realidad correspondiente a lo práctico no es un modo objetivo al estilo del que se predica en lo teórico, sino que el concepto de realidad en lo práctico ha de ser un concepto radicalmente distinto al de lo teórico, debido a la imposibilidad de abordar lo práctico desde las categorías de lo teórico, por poseer el primero un modo de ser diferente al del segundo. Este diferente modo de ser de uno y otro ámbito es consecuencia de que, mientras que en lo teórico la razón se ocupa de objetos cuya realidad le viene ya dada a las facultades de conocimiento del sujeto, en lo práctico de lo que se trata sea de hacer reales unos determinados objetos por medio de la acción (*Handlung*) de un sujeto⁷⁰⁰.

El tránsito a la disposición virtuosa supone acoger en la máxima general el orden moral correcto de relaciones de subordinación entre motivaciones. Pero, con la mera asunción de la máxima general adecuada a la moralidad, no queda garantizado que el comportamiento vaya a ser moral en toda circunstancia. Para que esto pueda ser así, se precisa además esfuerzo (*Bestrebung*), porque el obrar conforme a la máxima de la virtud sólo puede producirse de forma progresiva y comenzando siempre de nuevo, ya que el ejercicio de la virtud consiste en un continuo acto de libertad que no puede venir guiado exclusivamente por la costumbre (*Gewohnheit*). En palabras de Kant:

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 ella 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: porque las máximas morales no pueden fundarse en la costumbre como las técnicas (ya que esto concierne a la constitución física de la determinación de la voluntad), sino que, si su práctica se convirtiera en costumbre, el sujeto perdería con

⁷⁰⁰ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Prólogo a la segunda edición», p. 16, BIX-X.
Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», p. 630, A806/B834.
Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 29, AA V 15.

ello la *libertad* al adoptar sus máximas; en lo cual consiste, sin embargo, el carácter de una acción hecha por deber⁷⁰¹.

El ejercicio de la virtud requiere asimismo fortaleza para controlar las inclinaciones propias en la medida en que entren en conflicto con los requerimientos morales⁷⁰². Este control de las inclinaciones no supone que éstas hayan de ser eliminadas, al modo como un mandato bíblico exigía que si alguna parte de tu cuerpo te hacía pecar debías suprimirla⁷⁰³, sino que la postura kantiana es más matizada, pues de lo que se trata para llevar a cabo un correcto ejercicio de la virtud es de disponer de un control de las inclinaciones suficiente de manera que éstas puedan ser orientadas hacia una práctica que resulte acorde con ella. Por este motivo, la autonomía (*Autonomie*) es la condición de la virtud, pero la autocracia (*Autokratie*) es aquello en lo que consiste realmente su ejercicio. En términos de la temática relativa a la libertad que nos ocupa en el presente trabajo, puede afirmarse por tanto que la realización de la libertad desde la vertiente del individuo toma la forma de una autocracia ejercida sobre la *Willkür* regida por la ley de autonomía de la *Wille*.

Los sentimientos no pueden suplantar el respeto a la ley como motivo del obrar, pero pueden colaborar en la realización de la moralidad. El modo como pueden llevar a cabo esta tarea es actuando como impulsos que faciliten el obrar moral. Así, por ejemplo, en los deberes de obligación amplia o deberes imperfectos como el deber de beneficencia, puede colaborar a su cumplimiento el cultivo del «sentimiento de simpatía» (*Mitgefühl*), lo que puede lograrse mediante la visita de lugares de sufrimiento humano como hospitales o prisiones para condenados, propiciando que así se sea más exigente con uno mismo en la determinación de la manera en que tal deber de obligación amplia o deber imperfecto se considere cumplido⁷⁰⁴. En este fin de favorecer el cumplimiento del deber y fortalecer la disposición virtuosa puede ayudar asimismo el cultivo de las disposiciones estéticas⁷⁰⁵. La contemplación de las bellezas

⁷⁰¹ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», pp. 267-268, AA VI 409.

⁷⁰² Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», p. 248, AA VI 394.

Kant, I., *Metafísica*, apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», p. 266, AA VI 408.

También en Kant, I., *Lecciones de ética*, ob. cit., apartado «Ethica», pp. 198-200, AA XXVII 378-381.

⁷⁰³ «Evangelio según San Mateo», 5:27-32, en *Sagrada Biblia*, ob. cit., p. 1046.

«Evangelio según San Marcos», 9:41-50, en *Sagrada Biblia*, ob. cit., pp. 1094-1095.

⁷⁰⁴ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina de la virtud», p. 329, AA VI 457.

⁷⁰⁵ Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «Virtue and holiness», pp. 167-168.

Allison, H. E., «Kant on freedom: a reply to my critics», en Allison, H. E., *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*, ob. cit., apartado III: «The Incorporation Thesis», p. 123.

naturales contribuye al fomento de la virtud humana⁷⁰⁶, pero especialmente lo hace la apreciación de lo sublime de la naturaleza, pues ésta precisa de la puesta entre paréntesis de la conciencia de tener necesidades naturales, al menos de manera momentánea, adiestrando de esta forma en la costumbre de hacer que sea el respeto a la ley moral, y no el deseo de satisfacer esas necesidades, el motivo último del obrar⁷⁰⁷.

Unido al ejercicio de la virtud va una «satisfacción en la existencia propia» (*Wohlgefallen an seiner Existenz*) o «tranquilidad de ánimo» (*Seelenruhe*) que Kant denomina «contento de sí» (*Selbstzufriedenheit*)⁷⁰⁸. Esta satisfacción es indicio de que se ha alcanzado un grado de control tal que se han eliminado las tentaciones a la transgresión del deber, de forma que el cumplimiento de la ley moral se produce ya por el solo respeto a ella misma, sin necesidad de que intervengan gratificaciones adicionales dirigidas a la naturaleza sensible del hombre que lo faciliten. Aunque Kant no se exprese explícitamente en estos términos, este «contento de sí» podría pensarse que contribuiría a la realización de la disposición virtuosa, pues la realimentaría y fortalecería, ya que ayudaría al incremento de la confianza del sujeto en su capacidad para comportarse virtuosamente, papel que en el marco de las religiones puede considerarse que es desempeñado por la confianza en la gracia divina.

Lo que todas estas consideraciones ponen en evidencia es el carácter mismo de la filosofía kantiana como filosofía «ajustada» al hombre. Tal y como nuestro autor sostiene, el yugo de la ley moral es «suave y la carga es ligera»⁷⁰⁹. Expresa ciertamente exigencias, pero exigencias que no requieren un esfuerzo propio sólo de héroes y dioses, sino que pueden ser hechas realidad por todos los seres humanos, con tal de que tengan la intención y hagan el esfuerzo necesario para ponerse en la disposición conveniente para ello. Además, contribuyen favorablemente a esta práctica de la moralidad disposiciones que se encuentran en la propia naturaleza humana, como el sentimiento de

⁷⁰⁶ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina de la virtud», p. 309, AA VI 443.

⁷⁰⁷ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica de lo sublime» «Nota general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes», pp. 214-215, AA V 269.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Deducción de los juicios estéticos puros» § 39, p. 243, AA V 292.

⁷⁰⁸ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Dialéctica de la razón pura práctica», pp. 148-149, AA V 116.

Kant, I., *Metafísica*, apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», ob. cit., p. 226, AA VI 377.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», p. 267, AA VI 409.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», pp. 239-240, AA VI 387-388.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7260», p. 196, AA XIX 296-297.

⁷⁰⁹ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «Del servicio y el falso servicio bajo el dominio del principio bueno o de Religión y clericalismo», p. 175 en nota a pie de página núm. 68 (p. 233), AA VI 179.

También en Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 109, AA V 84-85.

simpatía o el sentimiento estético. La diferencia respecto a otras posturas morales como las encuadradas dentro del empirismo anglosajón, radica en que, debido a la incapacidad de lo empírico para llevar a cabo la fundamentación de la moralidad, los «*a priori*» que la hagan posible no se buscan en la naturaleza empírica del sujeto, sino en la racionalidad misma que le es constitutiva.

10.3 El ideal del Bien Supremo

La relación entre virtud y felicidad es un tema clásico de la ética de todos los tiempos. En la *KpV* Kant llevó a cabo una interpretación de las posturas de los estoicos y los epicúreos al respecto, según la cual cada una de estas escuelas filosóficas priorizó uno de los términos, derivando analíticamente el otro a partir suyo. Así, mientras que para los estoicos el cumplimiento de las normas es ya felicidad, para los epicúreos ocuparse de la felicidad es precisamente aquello en lo que consiste la virtud. Por contra, conforme nuestro autor, la relación entre virtud y felicidad no puede ser analítica, pues ninguno de estos dos términos se encuentra contenido en el otro, sino que habrá de ser sintética, precisando de un elemento exterior a ambos que los conecte. A la hora de precisar la manera como esta conexión podrá llevarse a efecto, habrá que tener en cuenta que el cumplimiento de la virtud (*Tugend*) constituye lo prioritario (el «bien más elevado»: *das oberste Gut*), pero la razón (*Vernunft*) exige asimismo que a dicho cumplimiento se encuentre unida también la felicidad (*Glückseligkeit*)⁷¹⁰.

Para entender el carácter sintético de la relación establecida entre virtud y felicidad debe comenzarse precisando qué es lo que entiende Kant por «felicidad». En varios lugares de su obra se refiere nuestro autor a la felicidad, pero tal vez sea el lugar donde de un modo más claro la define aquél en el que sostiene que la felicidad es «el estado de un ser racional en el mundo, al cual, en el conjunto de su existencia, *le va todo*

⁷¹⁰ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Dialéctica de la razón pura práctica», pp. 141-144, AA V 110-113.

Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Dialéctica de la razón pura práctica», pp. 157-158, AA V 126-127.

La Reflexión 6894 en Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6894», pp. 118-119, AA XIX 196-198 aborda los medios para alcanzar el Bien Supremo defendidos por algunos de los sistemas éticos de la Antigüedad.

La Reflexión 6876 analiza la relación entre virtud y felicidad según el modo como ha sido abordada históricamente y expone la concepción kantiana al respecto, según la cual en el concepto del Bien Supremo la felicidad se encuentra subordinada a la condición de ser digno de ella (Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6876», pp. 111-112, AA XIX 188-189).

Sobre la supeditación de la felicidad a la virtud, también tratan la Reflexión 6867 (Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6867», pp. 109-110, AA XIX 186), la Reflexión 6989 (Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6989», p. 137, AA XIX 221) y la Reflexión 7200 (Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7200», p. 178, AA XIX 274).

según su deseo y voluntad» (*der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es in Ganzen einer Existen zalles nach Wunsch und Willen geht*)⁷¹¹. De este modo, por una parte se tiene un elemento como es la virtud, que remite como su condición de posibilidad a la libertad, siendo ésta una realidad en sí, que por ello tiene su lugar propio en el mundo inteligible, y, por otra, un elemento como es la felicidad, consistente en la convergencia entre los deseos y las realizaciones humanas, lo que claramente conduce a su vez al mundo sensible.

Al proceder de esta manera, debe destacarse que Kant está dando entrada en su concepto del Bien al bienestar físico (*Wohl*), lo cual constituye una muestra más del papel relevante que lo sensible juega en la filosofía kantiana y en su caracterización del hombre como ser que ha de atender también a los requerimientos que le plantea su

⁷¹¹ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Dialéctica de la razón pura práctica», p. 155, AA V 124.

Otras caracterizaciones de aquello en lo que consiste la felicidad son:

«Felicidad es la satisfacción de todas nuestras inclinaciones (tanto *extensive*, atendiendo a su variedad, como *intensive*, respecto de su grado, como también *protensive*, en relación con su duración)». Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», p. 631, A806/B834.

«El poder, la riqueza, el honor, incluso la salud y la satisfacción y alegría con la propia situación personal, que se resumen en el término “felicidad” [...]». Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico», pp. 53-54, AA IV 393.

«Ahora bien, si en un ser dotado de razón y de voluntad el propio fin de la naturaleza fuera su conservación, su mejoramiento y, en una palabra, su felicidad, la naturaleza habría tomado muy mal sus disposiciones al elegir la razón de la criatura como la encargada de llevar a cabo su propósito». Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico», pp. 55-56, AA IV 395.

«La conciencia que tiene un ser racional del agrado de la vida que sin interrupción acompaña toda su existencia, es la *felicidad*». Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 39, AA V 22.

«El concepto de la felicidad no es un concepto que el hombre abstraiga de sus instintos, y lo saque, así, de la parte animal de sí mismo, sino que es una mera *idea* de un estado; a esa idea quiere el hombre adecuar su estado bajo condiciones meramente empíricas (lo cual es imposible). Él mismo bosqueja esa idea, y, por cierto, de modo tan decidido, por medio de su entendimiento, confundido con la imaginación y los sentidos, y la cambia tan a menudo, que la naturaleza, aunque estuviera totalmente sometida a su voluntad, sin embargo, no podría admitir ley alguna determinada, universal y firme para concordar con ese concepto titubeante y con el fin, por tanto, que cada uno se propone tan arbitrariamente». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 83, pp. 416-417, AA V 430.

«Para la naturaleza humana es inevitable desear y buscar la felicidad, es decir, la satisfacción con la propia situación, en la medida en que hay certeza de que perdurará; pero precisamente por eso no es un fin que sea a la vez un deber». Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», p. 239, AA VI 387.

«1. El maestro. ¿Cuál es tu mayor deseo, incluso el deseo total de tu vida?

El alumno. Permanece en silencio.

El maestro. Que *todo y siempre* te salga según tu deseo y tu voluntad.

2. El maestro. ¿Cómo se llama a tal estado?

El alumno. Permanece en silencio.

El maestro. Se le llama *felicidad* (bienestar duradero, vida satisfecha, entera satisfacción con el propio estado)». Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina ética del método», p. 357, AA VI 481-482.

«5) ¿Cómo se llama a la situación en la que se satisfacen todos los deseos de un hombre (incluso sin su aporte)? – No lo sé – Felicidad; porque todo lo de ese tipo proviene de la alegría». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7315», p. 208, AA XIX 312.

naturaleza empírica. Pero, asimismo ha de mencionarse que la satisfacción de los deseos humanos podría hacer referencia no sólo al cumplimiento de los procedentes de su naturaleza sensible, sino también a aquéllos otros que se derivan de su condición de ser racional que se propone fines de índole moral⁷¹². Dentro de estos últimos, admiten ser considerados tanto la realización de una forma de sociedad justa como el establecimiento de un sistema de relaciones pacíficas entre las naciones, lo que estimamos que también remite el planteamiento de lo relativo al Bien Supremo kantiano (*höchstes Gut*) al ámbito de consideraciones relacionadas con el progreso histórico del género humano en los órdenes legal y moral, que serán abordadas más adelante (capítulo 11: «El desarrollo de la libertad a la luz de la historia»).

En términos generales y en primera instancia, es preciso hacer constar que nuestro autor ensaya proporcionar una solución al problema del carácter sintético de la conexión que la propia razón exige entre virtud y felicidad mediante la apelación a la figura divina del teísmo (Dios)⁷¹³. Esta apelación admite no obstante diversas modulaciones en sus obras. Así, en la primera *Crítica* Kant recurre a esta figura como Aquél que premiará con la felicidad la vida virtuosa (la «dignidad de ser felices»: *Würdigkeit glücklich zu sein*)⁷¹⁴, apuntando que ello sería posible si Dios fuese el autor de las leyes de la naturaleza⁷¹⁵. En la segunda *Crítica* se pretende la síntesis entre ambos elementos postulando un ser transcendente (Dios) que es autor tanto de las leyes de la naturaleza como de la ley moral⁷¹⁶. En la *Religión* también remite a la necesidad de tal

⁷¹² Según Bowman, habría en la obra kantiana dos concepciones acerca de aquello en lo que consiste la felicidad. En la primera, el concepto de felicidad haría referencia exclusivamente a la satisfacción de las inclinaciones naturales del hombre. Pero, junto a ésta, se encontraría presente una segunda concepción más tardía acerca de la felicidad que incluiría dentro de sí la satisfacción de la integridad de los fines humanos, tanto de los naturales como de los racionales. En apoyo de esta tesis alude a dos textos kantianos, uno de ellos correspondiente a la *KU* (AA V 431, en la edición manejada: Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 83, pp. 417-418), el otro al escrito *En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»* (AA VIII 283, en la edición manejada: Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado I: «Acerca de la relación entre teoría y práctica en la moral (en respuesta a unas cuantas objeciones del profesor Garve)», en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., p. 16) (Bowman, C., «Una deducción del concepto de *Sumo Bien* kantiano», apartado II: «La felicidad como un fin a la vez un deber», *Signos Filosóficos* vol. XV núm. 29, Universidad Autónoma Metropolitana, México D.F. (México), 2013, p. 201).

También en Granja, D. M., *Lecciones de Kant para hoy*, ob. cit., tercera parte: «¿Qué me es permitido esperar?» capítulo diez: «Virtud y felicidad: la doctrina kantiana del bien supremo», pp. 284 y siguientes.

⁷¹³ Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6674», p. 65, AA XIX 130.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6913», pp. 123-124, AA XIX 204.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6973», p. 134, AA XIX 217.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7279», pp. 199, AA XIX 301.

⁷¹⁴ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», p. 633, A810/B838.

⁷¹⁵ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», p. 633, A809-810/B837-838.

⁷¹⁶ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Dialéctica de la razón pura práctica», p.156, AA V 125.

ser trascendente matizando que se hace necesario por la incapacidad humana para hacer efectiva en el mundo la felicidad⁷¹⁷. Y, finalmente, en la tercera *Crítica* intenta garantizarse la convergencia entre ambos elementos del Bien Supremo indicando que un ser plenamente bondadoso como es Dios (apreciación de índole moral) es el autor de las leyes de la naturaleza⁷¹⁸.

Acorde con el planteamiento de carácter jurídico con el que muchas veces Kant presenta su filosofía trascendental, la figura de tal ser divino (caracterizado precisamente por su omnipotencia) consideramos que admite ser interpretada asimismo como proyección en el orden trascendente del juez que recompensa o impone castigos según se haya obrado de manera conforme o contraria a la legalidad vigente en el orden mundano. Esta analogía puede extenderse a la vida cotidiana en general, donde son instancias supraindividuales (las instituciones del Estado o, cada vez con mayor fuerza, el «mercado» mismo y sus elementos regidores) quienes realizan el reparto de premios y castigos conforme a los méritos y deméritos de los individuos. El problema que este modo de solución plantea es el carácter *ad hoc* atribuido a la figura divina, ya que ella surge sólo como consecuencia de la necesidad práctica de solventar un problema que la propia razón práctica ha planteado, pudiendo ocurrir que el recurso a tal figura supusiese el rebasamiento de los límites de la razón misma.

Una posibilidad alternativa a las hasta ahora tratadas, que establecen una relación entre la virtud y la felicidad mediante el procedimiento de derivar «analíticamente» una de otra o haciendo que ambas converjan «sintéticamente» como resultado de la intervención de un elemento externo a ambas que las conecte, podría consistir en conceder prioridad absoluta al elemento de la virtud y decir que se debe ser virtuoso a toda costa, es decir, con absoluta independencia de que de ello resulte o no la felicidad. Ello supondría que no habría que dejar entrar de ninguna manera la motivación de la felicidad en la máxima que dirige la acción, sino que ésta debiera atender exclusivamente a las consideraciones de índole virtuosa⁷¹⁹.

⁷¹⁷ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «Prólogo a la primera edición», p. 22 en nota a pie de página núm. 2 (p. 201), AA VI 7-8.

⁷¹⁸ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Dialéctica del juicio teleológico» § 75, p. 376, AA V 398-399.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 88, p. 448, AA V 454-455.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 91, pp. 469-470 en nota a pie de página, AA V 471.

⁷¹⁹ Según indica Cortina a partir de las indicaciones de Vleeschauwer (Vleeschauwer, H. F., *La evolución del pensamiento kantiano*, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 1962, p. 191), el principio de la felicidad pierde en el *Opus Postumum* la relevancia que había tenido en el establecimiento del modo moral de comportamiento en las *Críticas* y en la *Religión dentro de los límites de la mera*

Pero estimo que la esencia de la moralidad kantiana no puede radicar en el abandono de todas las motivaciones procedentes de la naturaleza sensible (lo cual implicaría no querer reconocer la dimensión de ser natural que el hombre tiene, bien por pereza, por miedo o por mala fe), sino en someter dichas motivaciones a las de índole moral o encuadrarlas dentro de éstas, como anteriormente ya fue indicado (apartado 10.2: «La virtud como práctica de la libertad»), por lo que no puede resultar indiferente que del obrar resulte o no la felicidad⁷²⁰. Tal vez sea por ello por lo que Kant se plantea en su filosofía, junto a las preguntas acerca de lo que se puede conocer (*was kann ich wissen?*) y lo que se debe hacer (*was soll ich thun?*), la cuestión básica acerca de qué está permitido esperar (*was darf ich hoffen?*)⁷²¹. Al respecto, Gómez Caffarena distingue dos fuentes en la moralidad kantiana. Una de ellas procedería de la idea del respeto (*Achtung*), dando lugar al formalismo kantiano. Mientras que la otra tendría su origen en el concepto del Supremo Bien (*höchstes Gut*), representando este último la aspiración de índole utópica de esta moralidad⁷²².

Este dejar aparte lo que pueda seguirse del comportamiento moral sólo sería posible para un ser que no estuviese sometido al influjo sensible, sino que fuese todo espíritu, es decir, hipotéticamente sólo sería posible para Dios. Dios ejerce así en la filosofía práctica un papel de «idea-limite» (*Grenzbegriff*) equivalente al que jugaba la idea de cosa en sí (*Ding an sich*) en la teórica. Con su idea no se trataría de caracterizar cómo es el modo de comportamiento divino, lo que resulta imposible hacer, pues requeriría un modo tanto de conocimiento como de comportamiento distinto al humano, sino que con ella se pretendería exclusivamente resaltar lo que es propio del hombre, contraponiéndolo con lo que no lo es (conciencia es distinción, nos recuerda Rivera de

razón. La razón de tal pérdida estriba en la creciente primacía concedida por Kant a la razón en la fundamentación de su sistema filosófico y en la sospecha de que el afán de felicidad puede pervertir la verdadera motivación del comportamiento, que ha de ser exclusivamente la del respeto a la ley moral (Cortina, A., *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, ob. cit., capítulo III: «El Dios existente», p. 307).

⁷²⁰ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», p. 35 en nota a pie de página núm. 8 (p. 203), AA VI 26.

⁷²¹ Tanto en Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», p. 630, A804-805/B832-833, como en Kant, I., *Lógica*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 92, AA IX 25.

⁷²² Gómez Caffarena, J., *El teísmo moral de Kant*, ob. cit., apartado «La visión del mundo del teísta moral», pp. 187-197.

Gómez Caffarena, J., «La coherencia de la filosofía moral kantiana», apartado II: «Una hipótesis de coherencia laxa: ¿"Dos fuentes" de la moral kantiana?», en Muguerza, J.-Rodríguez Aramayo, R. (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, ob. cit., pp. 44-48.

Rosales⁷²³), no por una cuestión de grado (cuantitativa), sino de diferencia «radical» (cualitativa) entre las disposiciones humanas y las hipotéticas disposiciones divinas.

No obstante, pese a esta crítica que puede plantearse a la necesidad de recurrir a la figura de Dios para dar cuenta de la posibilidad de realización del ideal del Bien Supremo, consideramos que es posible constatar una evolución entre la *KrV* y las posteriores obras críticas en lo que respecta a cuál sería su referente que plantearía todavía a la figura divina como internamente coherente con la globalidad del planteamiento crítico kantiano⁷²⁴. Esto es así porque, mientras que en la primera *Crítica* Dios es concebido como Aquél que imparte justicia en el mundo mediante la concesión de gratificaciones, en las posteriores obras críticas podría interpretarse que consiste en la hipostatización que se hace del ideal de justicia que surge de la ley moral. De esta manera, se tendría que el referente de la figura divina dejaría de ser una entidad pretendidamente existente (Dios) para pasar a corresponder a un concepto (el de lo divino) que contiene dentro de sí la idea de perfección, poseyendo tal concepto carácter necesario debido precisamente a que el ser humano no sea capaz de obrar nada más que por medio de la representación de un fin (un ideal) perseguido como objeto de su acción. Por este motivo, estimamos que puede hablarse con propiedad de que la figura divina sigue resultando coherente con el planteamiento de la filosofía kantiana, aunque debiendo ser convenientemente matizado el alcance de la misma.

Como ha sido apuntado, la figura divina desempeña en la filosofía kantiana un papel mediador entre la práctica de la virtud que la condición moral del hombre le prescribe como deber incondicionado y la exigencia de felicidad que su naturaleza sensible le presenta. Los problemas que esta solución kantiana origina plantean como tarea la de investigar si no habrá otros elementos distintos a los de esta figura trascendente desde los que fundamentar una respuesta afirmativa a la pregunta que el

⁷²³ Entre otros lugares en:

Rivera de Rosales, J., *El punto de partida de la metafísica transcendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 12.

Rivera de Rosales, J., *El punto de partida de la metafísica transcendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*, ob. cit., parte I: «La realidad en sí desde el ámbito teórico» capítulo segundo: «La cosa en sí como sustrato. La afección», pp. 71-72.

Rivera de Rosales, J., *El punto de partida de la metafísica transcendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*, ob. cit., parte I: «La realidad en sí desde el ámbito teórico» capítulo cuarto: «El noumeno. La intuición intelectual», p. 123.

⁷²⁴ Así considero que lo da a entender también Gómez Caffarena en *El teísmo moral de Kant*, ob. cit., apartado «El teísmo moral: fe racional y existencia de Dios», pp. 124-125.

ser racional se formula a sí mismo en relación con la legitimación de su esperanza final en lo que se refiere a la convergencia de la virtud con la felicidad.

Una primera realización de esta síntesis entre virtud y felicidad que la razón pide sin necesidad de introducir la figura de Dios como Aquél que llevará a cabo la convergencia entre ambos elementos del Supremo Bien podría buscarse en el «contento de sí mismo» (*Selbstzufriedenheit*) del que Kant habla en varios pasajes de sus obras morales como unido a la práctica de la virtud, el cual consideramos que admitiría ser interpretado como asimilable al concepto kantiano de felicidad⁷²⁵.

Nuestro autor sin embargo no sostiene, al menos de manera explícita, que este «contento de sí mismo» suponga ya de por sí una realización de la aspiración humana a la felicidad. El motivo de ello puede encontrarse en que bajo el término «felicidad» podría concebir únicamente un concreto acomodo de la marcha del mundo a las necesidades que el sujeto tiene como consecuencia de su propia finitud (lo que ciertamente resulta poseer un referente más limitado que el que habitualmente tenemos acerca de lo que significa ser feliz, que incluye también las satisfacciones de índole moral), mientras que con este «contento» podría referirse exclusivamente a una cierta satisfacción de índole intelectual, resultante de la experiencia que cada uno hace en relación con su capacidad para dominar los impulsos naturales. Esta resolución positiva de su espontaneidad o libertad natural en términos amplios e indefinidos ciertamente repercutiría en el sujeto mismo propiciando una elevación de su «ánimo moral», pero quedaría limitada al ámbito de la realidad en sí, sin hacerlo de manera alguna en el empírico, que es el directamente referido por medio del término «felicidad»⁷²⁶.

Ahora bien, teniendo en cuenta que el ser humano no se encuentra dissociado entre su condición sensible y la nouménica, sino que posee una condición unitaria que admite diversos modos de consideración, este sentimiento de fortaleza y confianza en uno mismo estimo que podría considerarse que también tendría una manifestación propia en el orden corporal, consistente en alguna forma indefinida de bienestar corporal (placer), lo que en algún grado vendría a suponer la felicidad de aquel sujeto que lo experimentase⁷²⁷. El «contento de sí mismo» podría entonces ser entendido como

⁷²⁵ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Dialéctica de la razón pura práctica», pp. 148-149, AA V 117-118.

Kant, I., *Metafísica*, apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», ob. cit., p. 226, AA VI 377.

⁷²⁶ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Deducción de los juicios estéticos puros» § 38, p. 243, AA V 292.

⁷²⁷ «Porque aquél que debe sentirse feliz [*glücklich fühlen soll*] con la mera conciencia de su rectitud posee ya aquella perfección, que en el epígrafe anterior [“La propia perfección”] se definía como aquel

placer, en el sentido ya apuntado por Aristóteles de que «el placer es algo que perfecciona la actividad, no como una disposición que reside en el agente, sino como un fin que sobreviene como la flor de la vida en la edad oportuna»⁷²⁸, yendo esta sensación placentera unida a la actividad más excelsa y propia del hombre, consistente esta según el planteamiento filosófico kantiano en la actividad moral dirigida hacia el bien, que es posible en último término sólo por la condición libre del ser humano.

En esta misma línea interpretativa, el «contento de sí mismo» kantiano podría ser asimilado al sentimiento de fortaleza que Nietzsche atribuye al «aristócrata» u «hombre superior», aunque este autor no radique tal sentimiento en el «contento» que pueda surgir del comportamiento moral, sino que lo remita a una instancia de carácter «esencialista» (que según algunas interpretaciones no tiene por qué ser al mismo tiempo «naturalista») que distinguiría en su constitución a unos hombres de otros⁷²⁹. No obstante esta similitud, no debe pasarse por alto que se da sin embargo una radical diferencia en la manera como Kant y Nietzsche valorarían este «contento», pues para el primero se trataría de algo subsidiario respecto de la realización del ideal del Bien Supremo, mientras que para el segundo jugaría un papel central en el orden de lo deseable, constituyendo un índice de realización de la naturaleza propia del hombre superior⁷³⁰.

Otro posible modo de evitar la supuesta introducción *ad hoc* de la figura de Dios en el planteamiento de la moralidad en términos kantianos, consideramos que podría consistir en desplazar la realización de la felicidad desde lo individual a la especie, dando así lugar a la entrada de la filosofía de la historia en las consideraciones morales. El problema que en este caso se plantea es que la petición de la felicidad merecida la realizan los individuos concretos, pero la historia de la especie es el lugar en el que ella quedaría resuelta, por lo que, de manera contraria a la segunda formulación del

fin que es a la vez un deber». Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», p. 240, AA VI 388.

⁷²⁸ Aristóteles, «Ética Nicomáquea», libro X: «Naturaleza del placer y de la felicidad», 1174b-1175a, en Aristóteles, *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*, ob. cit., p. 388.

⁷²⁹ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, ob. cit., apartado «¿Qué es aristocrático?» aforismo 260, pp. 223.

Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, ob. cit., apartado «“Bueno y malvado”, “bueno y malo”» par. 8, pp. 45-46.

Nietzsche, F., *Ecce homo*, ob. cit., apartado «Así habló Zaratustra» aforismo 2, pp. 105-107.

⁷³⁰ Nietzsche, F., *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, ob. cit., apartado «Aforismos» aforismo 2, p. 32.

imperativo categórico⁷³¹, los individuos podrían ser tratados exclusivamente como medios útiles de cara a la realización del ideal final de felicidad universal y no también como fines en sí.

Según Menéndez Ureña este problema se resuelve considerando que la promesa de felicidad que se hace con la figura de Dios se refiere a todas y cada una de las existencias individuales, por lo que los hombres de la «prehistoria» de la Humanidad no habrían quedado reducidos a ser meros medios útiles en orden a la felicidad futura de los hombres de su «historia». Esta matización en el alcance de la promesa de la felicidad distingue la postura kantiana de la de Marx, pues para este último los hombres de la «prehistoria» poseen únicamente el valor de medios para la felicidad de los pertenecientes a la «historia»⁷³².

La concepción nietzscheana en relación con el «progreso» se encuentra dentro de la misma línea que la que ha sido atribuida a Marx. Según Nietzsche, constituye precisamente la «masa» de seres humanos que es menester sacrificar para que triunfe una idea la que mide el grado de progreso que ella realmente supone, lo cual implica la mera asignación del valor de medios de esos seres humanos de los que de esta manera se dispone, llegando incluso a sostener que «la grandeza de un “progreso” *se mide*, pues, por la masa de todo lo que hubo que sacrificarle; la humanidad en cuanto masa, sacrificada al florecimiento de una única y *más fuerte* especie de hombre – *eso* sería un progreso...»⁷³³.

Bowman señala en su artículo «Una deducción del concepto de *Sumo Bien* kantiano» que, aunque Kant no presente como analítica la relación entre virtud y felicidad, la práctica generalizada de la virtud en el mundo traería consigo como consecuencia necesaria suya el fomento de la felicidad en él, por lo que resultaría legítimo concebir que entre ambos elementos del Bien Supremo se produce una relación que conduce desde la virtud a la felicidad, aunque no de manera directa sino indirecta. El fundamento de tal conexión se encontraría en que constituyen deberes para el sujeto moral tanto el que cada uno haya de ocuparse a favor de su propia felicidad, como el que lo tenga que hacer también en relación con la de los demás. El motivo de tal

⁷³¹ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 104, AA IV 429.

⁷³² Menéndez Ureña, E., *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant, predecesor de Marx y Freud*, Editorial Tecnos, Madrid, 1979, pp. 31 y siguientes.

⁷³³ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, ob. cit., apartado «“Culpa”, “mala conciencia” y similares» par. 12, p. 101.

establecimiento es doble. En primer lugar, porque, en la medida en que uno sea feliz, menor será el número de obstáculos que tendrá que superar para la práctica de la virtud, ya que menores serán a su vez los requerimientos dirigidos a la satisfacción de los deseos naturales que se haga a sí mismo, pues éstos ya se encontrarán en gran medida satisfechos. Por ello, puesto que el perfeccionamiento moral constituye un deber para con uno mismo, también será un deber de la misma índole, aunque indirecto, el de procurarse su propia felicidad.⁷³⁴ En segundo lugar, debido a que también forma parte de los deberes propios el de preocuparse de la satisfacción de los deseos de los demás (su felicidad), siempre que éstos no sean inmorales, pues en la medida en que así se haga los otros verán favorecida igualmente su práctica de la virtud, lo que indirectamente asimismo repercutirá facilitando la propia práctica virtuosa, dando lugar así a un sistema de coordinación mutua entre las voluntades de los seres racionales⁷³⁵. Por tanto, sería de esperar que, en un mundo en el que todos fuesen seres virtuosos, esta virtud extendida universalmente se encontrase también acompañada de la felicidad universal, y que, en la medida en que lo primero no ocurriese (la virtud universal), tampoco lo hiciese lo segundo (la felicidad universal), estableciéndose de esta manera entre ambos elementos una relación de proporcionalidad que llevaría desde la virtud a la felicidad, dándose cumplimiento así al ideal del Bien Supremo que la razón práctica exige⁷³⁶.

Todos son capaces de la virtud, pues la libertad es una disposición inherente a todo hombre, ya que es la totalidad de la humanidad la que se encuentra requerida a la realización de la disposición moral, y no sólo una parte suya, pero sólo unos pocos llegan a desarrollar su disposición virtuosa y a realizarla por medio de su comportamiento en el mundo, pues la libertad no es algo que como accidente se predique de una substancia, sino que consiste en una tarea a cuya realización ciertamente se encuentran llamados todos los hombres, pero en cuyo cumplimiento puede fracasar. Este desarrollo y realización de la disposición virtuosa precisará disciplina para reconducir las inclinaciones naturales de modo que no supongan

⁷³⁴ Bowman, C., «Una deducción del concepto de *Sumo Bien* kantiano», apartado II: «La felicidad como un fin a la vez que un deber», *Signos Filosóficos* vol. XV núm. 29, ob. cit., p. 205.

⁷³⁵ Bowman, C., «Una deducción del concepto de *Sumo Bien* kantiano», apartado III: «La virtud como un fin a la vez que un deber», *Signos Filosóficos* vol. XV núm. 29, ob. cit., pp. 212-214.

⁷³⁶ Bowman, C., «Una deducción del concepto de *Sumo Bien* kantiano», apartado IV: «Las dos relaciones entre felicidad y virtud», *Signos Filosóficos* vol. XV núm. 29, ob. cit., pp. 219-220.

obstáculos para la moralidad⁷³⁷, como más adelante se verá con más detalle (apartado 16.1: «La educación moral del género humano»).

10.4 El ideal de la santidad

La realización de la disposición virtuosa requiere de manera necesaria la presencia, como punto focal de los esfuerzos morales, de un ideal de santidad (*Heiligkeit*) como fin a realizar. El motivo de tal necesidad se encuentra en que, si no se incorporase la aspiración a la santidad como ineludible ideal, debido a la inextirpable propensión al mal (*Hang zum Bösen*) propia de la naturaleza humana, estaría haciéndose una concesión a la presencia en el modo de obrar de las consideraciones relacionadas con el deseo de satisfacción de las inclinaciones naturales que terminaría por arruinar la propia moralidad.

El ideal de santidad puede hipostasiarse y concebirlo realizado en la figura divina, siendo en tal caso asimilable a una idea límite (*Grenzbegriff*). Pero también puede ser concebido como término al que asintóticamente se tiende que, al significar la realización plena en la vida individual de la disposición virtuosa, supondría la plenitud de la práctica de la idea de libertad (realidad hecha actual de la idea de libertad) en su vertiente individual.

La santidad es el elemento del Bien Supremo (*höchstes Gut*) que le compete al hombre realizar, quedando como tarea que Kant encomienda al Dios postulado en la *KpV* hacer que a dicha santidad (virtud: *Tugend*) le corresponda la felicidad (*Glückseligkeit*). Pero la santidad misma que se plantea como ideal es ella misma inalcanzable para un ser finito como es el hombre, afectando también su irrealizabilidad a la idea del Bien Supremo.

La irrealizabilidad del ideal de santidad plantea el carácter limitado de la condición humana. En lo que respecta a la temática de la libertad que nos ocupa en el presente trabajo, esta limitación se concreta en que la libertad del hombre, aun tratándose de una libertad «radical», no consiste en la libertad «absoluta», en el sentido de que lo pueda todo, pues para realizarse ha de tener en cuenta las circunstancias del mundo y la resistencia que éstas oponen a sus proyectos. Esta peculiaridad hace que en

⁷³⁷ Kant, I., *KU*, apartado «Metodología del juicio teleológico» § 83, p. 419, AA V 432.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», p. 252, AA VI 397.

la práctica cotidiana haya que atender no sólo a lo que la ley moral dice, sino también al conocimiento concreto que la experiencia proporcione acerca de cómo podrán llevarse a efecto en el mundo los fines que la voluntad pura se impone como necesarios, para lo cual será preciso que hacer uso de las reglas e imperativos de habilidad que el conocimiento teórico ha hecho posibles⁷³⁸. Por otra parte, como indica Rivera de Rosales, esta resistencia que el mundo presenta a la libertad constituye un momento necesario de la misma, ya que en su ausencia no sería posible la realización misma de la libertad, pues careceríamos de conciencia alguna suya (conciencia requiere distinción, que en este caso toma la forma de enfrentamiento con la otra realidad que no protagonizamos), no pudiendo entonces ser elaborado proyecto alguno por medio del cual la libertad pudiese desarrollarse⁷³⁹.

Resulta por tanto posible extender asimismo al ámbito práctico la «metáfora de la paloma de Platón» a la que Kant se refería en la Introducción de la primera *Crítica* con la intención de índole teórico de someter a crítica el modo de proceder de la metafísica dogmática (que pretende eliminar la resistencia del aire, es decir, el elemento empírico del conocimiento, con la pretensión de que así podrá volar más fácilmente en el terreno de lo trascendente, pero sin darse cuenta de que de esta forma se pierde en lo «fantasmagórico» y abandona la posibilidad de todo conocer teórico)⁷⁴⁰, diciendo que, sin la resistencia que el mundo externo presenta a sus proyectos, el hombre no alcanzaría ni tan siquiera a poder tener conciencia de su libertad, de manera que tampoco podría hablarse con propiedad de la posibilidad de que fuese él quien obrase en el mundo y que lo pudiese hacer de un modo moral. Vencer esta resistencia del mundo externo a los proyectos humanos es la misión de la filosofía teórica, que así queda

⁷³⁸ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 84, AA IV 415.

Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 36, AA V 20.

Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 43, AA V 25-26.

⁷³⁹ «La vinculación que une el albedrío con el deseo y la razón práctica, una vinculación de identidad sintética, esto es, de proceso de identificación, aparece en las inclinaciones y el respeto. El deseo inclina, y produce interés prometiendo placer. La ley moral establece una obligación (*Verbindlichkeit*) provocando en el ánimo, por su dignidad, un sentimiento moral que Kant cifra en el respeto, donde la ley moral manifiesta su fuerza (inteligible). Esa obligación moral es la relación que la libertad establece consigo misma, pero si no estuviera contrapuesta a otra necesidad, la natural o empírica, no habría aparecido a la conciencia (conciencia es contraposición), ni hubiéramos comprendido su realidad en caso de que no se opusiera a esa otra fuerza real. “Toda fuerza se reconoce sólo por los obstáculos que es capaz de superar; pero en el caso de la virtud los obstáculos son las inclinaciones naturales, que pueden [no necesariamente] entrar en conflicto con el propósito moral”, lo cual exigiría una autoacción según un principio racional de la libertad». Rivera de Rosales, J., *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*, ob. cit., parte II: «La realidad en sí desde el ámbito práctico» capítulo noveno: «La realidad de la libertad», p. 271.

⁷⁴⁰ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Introducción», pp. 46-47, A5/B9.

supeditada al interés práctico de la razón. Por otra parte, si de resistencia a los proyectos de la razón humana se trata, es preciso considerar asimismo que el componente empírico de la naturaleza humana constituye también un obstáculo al que la libertad humana debe enfrentarse. Pero este componente es capaz de contribuir a su vez de modo positivo a la realización de su proyecto de la libertad en el mundo, pues, tomando la forma de inclinaciones, puede favorecer e impulsar su realización. Queda de esta manera constatada la indisoluble unidad que en el ser humano se da entre sus dimensiones sensible e inteligible, pero sin que esta unidad suponga en modo alguno su «mezcla». Hacer consciente al hombre de su pertenencia a este mundo inteligible, recurriendo para ello al contraste de su radical libertad con las relaciones de dependencia respecto de lo sensible derivadas de su constitución como ser natural, constituye uno de los objetivos fundamentales de la filosofía crítica kantiana. Al hilo del intento por poner en evidencia que la conducta humana puede ser determinada por elementos de índole estrictamente moral, nuestro autor asimila en la *Analítica de la KpV* la distinción entre estos elementos y los de índole empírica de manera metafórica a lo que ocurre en un experimento en el que, como consecuencia de una reacción química, se asiste a la separación y singularización de cada uno de los elementos químicos que anteriormente se presentaban indiferenciados dando lugar a un compuesto⁷⁴¹.

La solución kantiana a la aparente contradicción entre lo que la razón (*Vernunft*) pide como consecuencia de saberse libre (la realización del ideal de santidad) y lo que esa misma razón denuncia como irrealizable consiste en postular una vida «futura» fuera del tiempo que involucre un progreso sin fin en la realización de la disposición virtuosa. En esto consiste el postulado de la inmortalidad del alma (*Unsterblichkeit der Seele*)⁷⁴². Ahora bien, ya la sola idea de una vida y de un progreso que de manera conjunta se desarrollen fuera del tiempo presenta grandes dificultades en el marco de la filosofía crítica kantiana, pues tanto el término «vida» como la idea de un progreso moral aluden a procesos temporales. Pero, aun suponiendo realizable de algún modo una duración indefinida transtemporal, no queda garantizada la realización en ella del ideal de santidad, pues la naturaleza humana es finita, encontrándose sometido el hombre continuamente a tentaciones, por lo que no podrá descartarse una ulterior caída. En sus diferentes obras morales, Kant ensaya varias soluciones posibles a esta problemática derivada de la condición finita del ser humano en cuanto ser libre.

⁷⁴¹ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», pp. 118-119, AA V 92-93.

⁷⁴² Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Dialéctica de la razón pura práctica», p. 153, AA V 122.

En la *KpV* basta con un cambio sincero en la disposición moral del agente, pues la intuición intelectual divina, al poder acceder (por el carácter intelectual de su modo de intuir) al verdadero carácter de las intenciones, que es inteligible, conocerá si la disposición íntima es o no sincera, compensando así la imperfección de las realizaciones humanas concretas, y considerará como cumplimentado el ideal de santidad, disponiendo en consecuencia la realización del Bien Supremo⁷⁴³.

En la *Religión* es igualmente la intuición intelectual divina la que disculpa la imperfección de las realizaciones humanas concretas⁷⁴⁴.

Como puede observarse, en ambos casos la solución kantiana sigue el esquema de la tradición cristiana que concibe a Dios como un Padre benevolente, cuya gracia divina ocuparía el espacio entre las realizaciones humanas concretas y la santidad, completando así la bondad de una naturaleza propensa al mal⁷⁴⁵. Pero esta solución plantea la cuestión de que el progreso moral que el hombre concreto pueda hacer resultaría en ese caso del todo irrelevante, pues lo que importaría sería exclusivamente su disposición nouménica y no las realizaciones fenoménicas que pudieran lograrse. De aquí que pueda parecer que la llamada que se ha hecho en el sentido de que no baste con la intención, sino que unido a ella deba haber también un esfuerzo dirigido a hacer realidad los fines morales (lo cual ha sido posible hacer precisamente por considerar que el hombre es un ser libre) quede mitigada, lo que a su vez incidiría sobre el estatuto básico mismo del concepto de libertad manejado, que quedaría de esta forma «suavizado» en su radicalidad. Por ello se entiende que, tal y como hace toda una tradición filosófica, la idea de libertad y la de Dios puedan considerarse como mutuamente excluyentes, al modo como ha sido apuntado en la Introducción al presente trabajo.

En la *Metafísica*, el que el ideal de santidad no alcance a realizarse, sino que baste con la firme y sincera disposición humana a hacerlo realidad, no supone problema alguno, pues dicho ideal es equiparable a los deberes de obligación amplia o deberes imperfectos, los cuales admiten varios grados en su cumplimiento, sin por ello

⁷⁴³ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Dialéctica de la razón pura práctica», pp. 154-155, AA V 123-124.

⁷⁴⁴ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la lucha del principio bueno con el malo por el dominio sobre el hombre», p. 72, AA VI 67.

Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la lucha del principio bueno con el malo por el dominio sobre el hombre», p. 73, AA VI 67-68.

Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «Del servicio y el falso servicio bajo el dominio del principio bueno o de Religión y clericalismo», p. 167, AA VI 171.

⁷⁴⁵ Kant, I., *Lecciones de ética*, ob. cit., apartado «Ethica», p. 148, AA XXVII 331.

repercutir negativamente en que la conducta humana pueda seguir siendo calificada como virtuosa⁷⁴⁶. No obstante, la existencia de esta gradación no debe entenderse en el sentido de que el deber (*Pflicht*) admita excepciones en su cumplimiento⁷⁴⁷, sino únicamente en el de que varias máximas son compatibles con tal cumplimiento, de modo que queda un espacio abierto al arbitrio de cada sujeto para decidir cómo llevarlo a efecto, lo que constituye una muestra más del carácter abierto de la filosofía moral kantiana apuntado ya sobre todo en el apartado 9.2: «El rigorismo moral kantiano» de este trabajo.

De esta manera, incluso en el caso de los deberes de cumplimiento estricto o deberes perfectos puede hablarse de que se da un cierto margen en la forma como ellos admiten ser cumplidos, pues lo que este tipo de deberes prescriben consiste exclusivamente en la prohibición de una serie de acciones (por ejemplo: el suicidio, la mentira, entre otras), sin alcanzar a fijar de manera única el comportamiento concreto que ha de seguirse una vez que han sido descartadas esas acciones prohibidas. El que la limitación que este tipo de deberes impone repercuta únicamente sobre el contenido negativo de la máxima y no sobre el positivo propicia la consideración por parte de Kant de la existencia de una casuística específica para cada uno de ellos⁷⁴⁸.

La *Metafísica* vendría a constituir así el lugar donde quedarían resueltas las contradicciones que resultaban de la introducción kantiana del concepto de inmortalidad del alma en orden a la posibilidad de la necesaria realización del ideal de santidad. Además, ocurre que, siguiendo el planteamiento de nuestro autor en esta obra, la moralidad kantiana no resultaría ser tan severa como se plantea cuando se la etiqueta de «rigorista». Esto es así porque en ella no se trataría de exigirle imposibles al hombre, sino de indicarle cuál es la línea que ha de seguir, que es la de la realización de la

⁷⁴⁶ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina de la virtud», pp. 314-415, AA VI 446.

⁷⁴⁷ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», pp. 242-243, AA VI 390.

⁷⁴⁸ Así, por ejemplo, las relativas al suicidio se encuentran en Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina de la virtud», pp. 283-284, AA VI 423-424 y las concernientes a la mentira en Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina de la virtud», p. 294, AA VI 431, debiéndose tener en cuenta especialmente las consideraciones kantianas acerca del deber de veracidad de su opúsculo «Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía», en el que plantea la problemática moral que se presenta en una situación en la que, quienes persiguen a una persona con intención de causarle el mal, exigen a otra su testimonio acerca del camino que el perseguido tomó, sosteniendo haberla resuelto mediante la exigencia absoluta de veracidad al interrogado incluso en tales situaciones límite. El artículo «La moralidad. Hegel versus Kant (I)» (Rivera de Rosales, J., «La moralidad. Hegel versus Kant (I)», en Álvarez, M.-Paredes M. C. (eds.), *La controversia de Hegel con Kant*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004, pp. 166-170) resulta ilustrador de las diferentes maneras como la colisión entre el deber de veracidad y el de beneficencia puede ser solventada en la situación referida en el opúsculo kantiano.

libertad, lo cual se logra haciéndole confiar en primer lugar en su capacidad para esa misma libertad.

El sentido que la creencia en la inmortalidad del alma tiene en la filosofía de Nietzsche es radicalmente distinto al que posee en la filosofía de nuestro autor. Mientras que en la filosofía kantiana se trata de una creencia que daría cuenta del anhelo de moralidad que hay en el hombre, en la nietzscheana la creencia en la vida futura después de la muerte (eternidad) no vendría a dar cuenta nada más que de la más íntima aspiración del hombre «resentido», que es la de consumir su «venganza» contra los que son más fuertes que él de la manera más completa y plena posible, es decir, condenándolos para toda la eternidad, conforme expone Nietzsche en *La genealogía de la moral*⁷⁴⁹.

Para que el hombre pueda alcanzar como eje focal de sus esfuerzos el ideal de santidad al que se encuentra obligado a aspirar debido a su radical condición de ser libre, es menester en el orden empírico, como se pide en *¿Qué es la Ilustración?* y en otros lugares de la obra kantiana⁷⁵⁰, liberar al hombre de todos esos obstáculos y condicionantes que podríamos etiquetar como «cadenas» que le han atenazado hasta la fecha y pensar que el desarrollo pleno de su libertad precisa disculpar los titubeos y tanteos propios de los primeros pasos, pues, «ordinariamente, vamos conociendo nuestras facultades sólo conforme las vamos ensayando»⁷⁵¹.

Esta apelación a la filosofía como liberación es la que también resuena en la filosofía de Nietzsche cuando se refiere en su obra *El viajero y su sombra* a la «enfermedad de las cadenas» (*Ketten-Krankheit*)⁷⁵². La diferencia que se establece con la filosofía kantiana radica en que, mientras que en esta última la liberación se entiende en términos de moralización, en la primera queda enfrentada a todo lo que aparezca

⁷⁴⁹ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, ob. cit., apartado «“Bueno y malvado”, “bueno y malo”» par. 15, pp. 63-66.

⁷⁵⁰ Kant, I., «¿Qué es la Ilustración?», AA VIII 35-36, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., pp. 25-26.

Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «Del servicio y el falso servicio bajo el dominio del principio bueno o de religión y clericalismo», p. 184 en nota a pie de página núm. 71 (pp. 234-235), AA VI 188.

⁷⁵¹ Kant lleva a cabo esta afirmación en la Introducción a la *KU* cuando trata el porqué de la existencia de «deseos conscientemente vacíos», pero el sentido de su afirmación es también aplicable a la disposición para la libertad, pues ésta puede dar lugar a cursos de acción que supongan un fracaso de la misma, pero cuyo «titubeos» sean necesarios para que en otras ocasiones la libertad se realice de manera plena y así nos hagamos plenamente consciente de nuestra condición de seres libres (Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Introducción» par. III, p. 104 en nota a pie de página (p. 104), AA V 177).

⁷⁵² Nietzsche, F., *El viajero y su sombra*, ob. cit., segunda parte: «El viajero y su sombra» aforismo 350, p. 281.

subsumido bajo el término «moral». Esta divergencia tal vez se deba a que ambos pensadores llevaron a cabo caracterizaciones diferentes a la hora de referirse a la «moral» y a la «moralidad» misma. Así, mientras que para Kant la moral toma la forma de ideal a realizar que da cuenta de lo específicamente humano, Nietzsche concibe la «moral» como toda esa serie de perjuicios que han lastrado la condición humana y que han de ser superados como condición previa para la realización «liberadora» de sus potencialidades, tal como se nos refiere en *La genealogía de la moral*⁷⁵³.

Pero si por «moral» se entiende algo vivo y no meramente unas fórmulas que resultan exteriores a la propia voluntad del sujeto y que éste se vea obligado a cumplir debido a la presión que sobre él ejerce la sociedad, entonces las posturas de estos autores podrían presentar algunos puntos de contacto. Uno de ellos sería la defensa que en ambas filosofías se hace de la creatividad. Dejando aparte la creatividad considerada en su vertiente estética, que en el presente trabajo será abordada sobre todo en los capítulos 15 («La libertad en el sistema de las facultades: el juicio estético») y 16 («La educación del hombre para la libertad»), la remisión que se hace en la filosofía kantiana a la confrontación de la máxima de la conducta con el imperativo categórico plantea un modelo de comportamiento según el cual es el propio sujeto el que ha de crear continuamente sus pautas de acción ante las nuevas situaciones que se le presentan, mientras que, por otro lado, en la filosofía nietzscheana esta creatividad se ejemplifica en la figura del niño de «De las tres transformaciones» de *Así habló Zaratustra*, donde se plantea como un reto la experimentación continua en los modos de vida⁷⁵⁴. No obstante, pese a esta posible convergencia, no debe dejarse de lado la radical diferencia existente entre uno y otro modo de considerar la acción humana, pues, mientras que en la filosofía kantiana se recoge un elemento que discrimina lo moralmente válido de lo que no lo es (el imperativo categórico) de carácter formal y universal, en la filosofía nietzscheana este elemento está ausente, o en todo caso consiste en la remisión a un modo de vida «aristocrático» e individual, nunca aclarado completamente en su contenido, caracterizado por la elevación que en él se hace de los valores vitales afirmativos. Otro punto de contacto posible se encuentra en la puesta en cuestión de manera más o menos directa que ambas filosofías hacen del valor de la tradición. En el caso de la filosofía kantiana este cuestionamiento toma la forma de «crítica» a la que se somete lo recibido, consistiendo en el caso de la filosofía práctica en la crítica a toda

⁷⁵³ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, ob. cit., apartado «Prólogo» par. 7, p. 28.

⁷⁵⁴ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, ob. cit., apartado «De las tres transformaciones», pp. 53-55.

manera heterónoma de apropiarse un código moral, mientras que en el caso de la filosofía nietzscheana se concreta de modo más radical en el programa de «desvalorización de todos los valores» (*Umwertung aller Werte*), que admite ser ejemplificado en la figura del león de «De las tres transformaciones», quien se niega a agacharse y cargar con el fardo de la moral. Pero, al igual que ocurría en el caso anterior, no debe exagerarse la hipotética coincidencia que pudiera darse entre estas filosofías, por lo que no resulta legítimo proceder ni a su identificación, ni a decir que una de ellas se encuentra en germen en la otra, ni a sostener que de una puede pasarse a la otra, pues, mientras que la postura kantiana podría categorizarse como «reformadora» respecto a la moral, no dejando de estar claro, incluso para un «niño de mediana edad», qué es lo que se debe hacer, incidiendo en su propuesta sobre cómo se debe hacer, por el contrario, el posicionamiento nietzscheano plantea como imprescindible llevar a cabo la «revolución» (ruptura) con todo eso que debe hacer incluso un «niño de mediana edad»⁷⁵⁵.

En todo caso, tanto la solución kantiana como la nietzscheana a la «problemática» derivada de la condición finita del ser humano se encuentran en la línea de la potenciación de lo que es específicamente «humano». Esto específicamente «humano» toma en Kant la figura de la compartida condición libre de todos los hombres. Pero, dado que la libertad de cada uno de los individuos es una libertad limitada en sus realizaciones, habrá que dirigir la mirada hacia la «especie» y hacia su desarrollo «histórico» para tratar de dilucidar si de alguna manera la libertad podrá llegar o no a hacerse realidad en el mundo, lo cual introduce el objeto de reflexión en torno a la libertad en las consideraciones relacionadas con la Filosofía de la historia. En Nietzsche, por el contrario, lo específicamente «humano» no compete a todos los seres humanos, sino exclusivamente a una porción de ellos: los «espíritus libres» (*Freigeister*)⁷⁵⁶, quienes según él entiende son los únicos capaces de llevar a cabo la superación de las limitaciones humanas, apuntando así a la realización del ideal del «Superhombre» (*Übermensch*).

⁷⁵⁵ Nietzsche, F., *Ecce homo*, ob. cit., apartado «Aurora» aforismo 1, p. 98.

Nietzsche, F., *Ecce homo*, ob. cit., apartado «Por qué soy yo un destino» aforismo 1, pp. 135-136.

⁷⁵⁶ Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, ob. cit., apartado «Caracteres de alta y baja cultura» aforismo 225, p. 172.

Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, ob. cit., apartado «El espíritu libre» aforismo 44, pp. 68-70.

11.- De la libertad individual a la libertad comunitaria

El determinismo, tanto en su versión física como en la psíquica, supone una seria objeción a la defensa de la realidad de la libertad. Pero ha quedado visto que su tesis fundamental no debe ser considerada como una afirmación relativa al estatuto de las cosas consideradas tal y como son en sí (*Dinge an sich*), sino como una suposición básica que debe guiar la investigación científica acerca del comportamiento de las cosas en cuanto fenómenos (*Erscheinungen*). Las Antinomias de la razón pura ponen al descubierto las contradicciones en las que se ve envuelta la razón (*Vernunft*) cuando el presupuesto determinista pretende traspasar el límite de su consideración como mera herramienta limitada a la investigación en el ámbito del fenómeno, aventurándose en el terreno de las afirmaciones referidas a la totalidad y a lo incondicionado (realidad en sí). De esta manera, la limitación del ámbito de aplicación de las tesis deterministas a lo fenoménico permitía la apertura de un espacio ontológico en el ámbito de la realidad en sí que puede ser ocupado por el concepto de libertad, logrando así la razón en su aplicación teórica, si bien no probar la realidad de la libertad, al menos dejar en claro su posibilidad (lógica).

Fue la razón en su uso práctico la que amplió la afirmación que en torno a la realidad de la libertad llevó a cabo esa misma razón en el teórico y estableció su realidad desde el punto de vista práctico (*in praktischer Absicht*). Esta realidad consiste en la validez incondicional que para todo ser racional presenta la ley moral. La libertad toma así la forma de condición que se hace indispensable asumir (*ratio essendi*) para poder explicar la llamada incondicional al cumplimiento de los preceptos de la moralidad (*ratio cognoscendi*), que para nosotros (seres racionales finitos) presentan la forma de deber (*Pflicht*). Por supuesto que, dado que la realidad de la libertad sostenida lo fue exclusivamente desde el punto de vista práctico, siempre cabrá la duda de si bajo tal concepto no se encuentran ocultos otros mecanismos de orden natural, por lo que quizá la libertad considerada desde otra perspectiva superior, que no puede ser la nuestra, quede reducida a ser un mero mecanismo («espíritu de la sospecha»). Einstein apunta en esta misma línea argumentativa que, de la misma manera que si la Luna en su movimiento alrededor de la Tierra estuviese dotada de consciencia no dudaría en considerar que su rotación se produce de manera libre, pero, cuando se contempla su

movimiento desde una perspectiva superior como es aquélla de la que nosotros disponemos, no puede haber duda alguna de que de ningún modo su movimiento es uno libre, el hombre podría atribuirse a sí mismo la condición de ser libre, pero en realidad no serlo⁷⁵⁷. Pero es que probablemente el modo de relacionarse con la libertad que los seres humanos hayan de tener no pueda ser el demostrativo propio de las ciencias naturales, sino que, puesto que, como Kant indica en el Prólogo a la segunda *Crítica*, «la libertad es también la única entre todas las ideas de la razón especulativa cuya posibilidad *a priori sabemos (wissen)*, sin penetrarla (*einzusehen*)»⁷⁵⁸, tenga que ser únicamente el de tratar de comprender en qué consiste la libertad o qué significa ser libre, sin poder entrar a desentrañar y resolver la cuestión de por qué se es libre. Esta perspectiva de acercamiento a la libertad sería así suficiente para dotar a su idea de una realidad práctica como modo de consideración de la realidad capaz de dirigir las relaciones que en ella y con ella establecen los sujetos racionales.

Tratar de comprender lo que la libertad significa para el hombre consiste en ver de qué manera se hace presente su idea en el comportamiento humano. Una primera manera de considerar dicho comportamiento, desde la perspectiva que se introduce cuando es interpretado tomando esta idea como clave, supone su comprensión como un modo de proceder no necesariamente determinado por estímulos sensibles. De aquí surgiría un primer concepto de libertad (concepto negativo de libertad), de acuerdo con el cual la libertad es entendida como «libertad respecto a». En la confrontación con el determinismo era este primer concepto suyo el que había de ser defendido frente a las aspiraciones omnicomprendivas de las posturas deterministas, conforme a las cuales no resulta posible dar cuenta del modo de proceder humano de otro modo que recurriendo a esquemas que fijen relaciones de carácter mecánico o cuasi-mecánico entre los

⁷⁵⁷ «Si la Luna, en el acto de contemplar su eterno camino alrededor de la Tierra, estuviese dotada con autoconsciencia, estaría completamente convencida de estar viajando su ruta de forma espontánea, por la fuerza de una resolución tomada de una vez por todas. Así, un ser dotado de suprema intuición y más perfecta inteligencia, observando al hombre y a sus actos sonreiría a la vista de la ilusión humana de que actúa de acuerdo con su libre voluntad». Rubia, F. J., *El fantasma de la libertad*, ob. cit., apartado «Lo que han dicho los científicos», p. 59, citando a Einstein.

Einstein en realidad repite lo ya formulado anteriormente por Spinoza, quien en carta a G. H. Schuller le pedía: «conciba ahora, si lo desea, que la piedra, mientras prosigue su movimiento, piensa y sabe que ella se esfuerza cuanto puede por seguir moviéndose. Sin duda esa piedra, como tan sólo es consciente de su conato y no es de ningún modo indiferente, creará que es totalmente libre y que la causa de perseverar en el movimiento no es sino que así lo quiere. Y ésta es esa famosa libertad humana, que todos se jactan de tener, y que tan sólo consiste en que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados» (Spinoza, B., *Correspondencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1988, carta 58, p. 337).

⁷⁵⁸ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Prólogo», pp. 16-17, AA V 4-5.

estímulos y la conducta o comportamiento que de ellos han de seguirse. Pero si la libertad quedase reducida a ser una mera alternativa a estos esquemas de comprensión del comportamiento humano, no sería nada más que una idea vacía de contenido, por lo que se hace necesario complementar su concepto negativo con uno positivo. La introducción de este concepto supone que no baste con saberse independiente respecto de los estímulos sensibles para considerarse un ser libre, sino que la libertad consista básicamente en la capacidad de poder dirigir la acción hacia unos determinados fines. De esta manera, el concepto de «libertad para» (concepto positivo de libertad) complementa el de «libertad respecto a» (concepto negativo), dando lugar a que el sujeto se interpele a sí mismo a realizar en el mundo una serie de fines resultantes precisamente del reconocimiento que hace de sí mismo como ser libre.

11.1 De lo individual a lo comunitario

El mundo constituye el lugar en el que el sujeto racional se encuentra requerido a realizar los fines que se impone desde el reconocimiento de sí como ser libre. La realización de estos fines da lugar a distintos tipos de relaciones entre los seres racionales y los demás elementos componentes del mundo. Un primer tipo queda constituido por aquellas relaciones establecidas entre los seres humanos y los seres inertes (cosas). En este tipo de relaciones, las cosas del mundo toman la forma de medios de los que se vale el ser humano para hacer realidad los fines que se ha propuesto. Un segundo tipo lo componen las relaciones que se dan entre los hombres y el resto de seres vivos. Aquí quizá se abra una nueva perspectiva a la hora de considerar a estos últimos, pues tal vez ellos no deban ser tratados simplemente como medios a disposición de los hombres (objetos), sino que haya que concederles en alguna medida el carácter de sujetos que pueden presentar su propia finalidad. Un tercer tipo hace referencia a las relaciones mutuas que mantienen los seres humanos entre sí. Lo distintivo de este tipo es que aquí cada ser humano ha de reconocer que los demás también poseen una disposición a hacer realidad sus fines. La resolución de la conflictividad en los dos primeros tipos de relaciones se resuelve por medio de las consideraciones «técnicas» que aporta la filosofía teórica, ya que los seres con los que el hombre se relaciona son meramente tenidos en cuenta como objetos. Pero en este tercer tipo se introduce una nueva apreciación que hace más difícil su resolución, pues, según

la segunda formulación que nuestro autor presenta del imperativo categórico⁷⁵⁹, los demás seres humanos no pueden ser contemplados únicamente como objetos (cosas), sino que han de ser tenidos también como sujetos capaces de moralidad (libertad), por lo que deben ser tomados en pie de igualdad con respecto a uno mismo en lo que atañe a la legitimidad de sus pretensiones. Por ello, el comportamiento humano ya no admitirá ser considerado exclusivamente desde la vertiente de la individualidad, sino que habrá de ser tenido en cuenta desde las relaciones sociales que necesariamente produce y en las que al mismo tiempo se encuentra inmerso. El hombre no podrá durante más tiempo ser visto simplemente como un individuo rodeado de objetos (cosas), sino que habrá de ser contemplado como un ser que adquiere su identidad dentro de una red de relaciones sociales. Esta red de relaciones presenta para él un doble carácter, pues, al tiempo que resultan ser condicionantes de su actuación, pueden ser también objeto de ella. De esta manera, el concepto de libertad individual tendrá que ser complementado por el de libertad comunitaria.

La estimación de las relaciones sociales como condicionantes de la actuación del hombre en tanto individuo que entra en contacto con las demás entidades humanas componentes de la sociedad hace referencia al concepto negativo de libertad (libertad «respecto a» o libertad «de»). Constituye un asunto de observación empírica examinar en qué medida los hombres tomados como individuos se encuentran liberados en las diferentes sociedades del control que sobre ellos ejercen sus semejantes o la estructura social de la que forman parte cuando pretenden hacer realidad sus potencialidades.

Kant no llevó a cabo un estudio sistemático de las restricciones de carácter legal y político a las que se encontraban sometidos los hombres en la sociedad de su tiempo. El motivo de ello tal vez fuese que la índole empírica de tales restricciones las apartaba del carácter transcendental de las reflexiones a las que se orientó su pensamiento filosófico. Por ello, las consideraciones kantianas al respecto no se encuentran en sus *Críticas*, sino que aparecen dispersas en una serie de obras y opúsculos cuyo objeto de ser es complementario al de la problemática abordada en las tres *Críticas*. No obstante, frente a algunas declaraciones kantianas que resultan ser manifiestamente inaceptables para nuestro modo de pensar y para la mentalidad contemporánea, como son aquéllas de las que se derivaría una restricción del voto que excluiría del derecho al mismo a los no

⁷⁵⁹ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 104, AA IV 429.

poseedores de los medios de producción y a las mujeres⁷⁶⁰, merece ser destacada en relación con la temática kantiana de la libertad que nos ocupa la defensa que en *El conflicto de las facultades* hace de la independencia de la Facultad de Filosofía respecto de las otras facultades (Derecho, Medicina y, sobre todo, Teología) a la hora de buscar la verdad según sus propios criterios⁷⁶¹. Lo que por medio de esta defensa nuestro autor está dejando en claro es que tiene que darse un cierto margen de libertad «empírico» para que las potencialidades humanas, en este caso el pensar autónomo propio, puedan desarrollarse óptimamente, ya que no es posible concebir que el hombre posea alguna «disposición natural» (*Naturanlage*), como en este caso sería la razón (*Vernunft*), que no haya de ser capaz de desarrollarse de forma que logre cumplir la finalidad que tiene encomendada⁷⁶². Este modo de pensar radicalmente autónomo constituye precisamente

⁷⁶⁰ Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado II: «De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)», AA VIII 295, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., p. 34.

⁷⁶¹ «Se mire como se mire, todavía hay que conceder a la comunidad científica otra Facultad [la de Filosofía], que sea independiente de los mandatos del gobierno con respecto a sus doctrinas y tenga la libertad, no de dar orden alguna, pero sí de juzgar todo cuanto tenga que ver con los intereses científicos, es decir, con la verdad, terreno en el que la razón debe tener el derecho de expresarse públicamente, ya que sin ello la verdad nunca llegaría a manifestarse (en perjuicio del propio gobierno), dado que la razón es libre conforme a su naturaleza y no admite la imposición de tomar algo por verdadero (no admitiendo *credo* alguno, sino tan sólo un *credo* libre). El hecho de que dicha Facultad sea tildada de “inferior”, pese a contar con ese enorme privilegio (de la libertad), halla su causa en la naturaleza del hombre: pues quien puede mandar, aunque sea un humilde servidor de algún otro, se ufana de ser más importante que quien no manda sobre nadie, pero es libre». Kant, I., *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 4, AA VII 19-20.

«Este antagonismo, es decir, este conflicto entre dos partidos coaligados en aras de un propósito común (*concordia discors, discordia concors*) no supone guerra alguna, es decir, una discordancia basada en la contraposición de miras con respecto al *tuyo* y *mío* académicos, algo que -al igual que lo político- consta de *libertad* y *propiedad*, siendo así que la primera debe preceder necesariamente a la segunda en cuanto condición; por consiguiente, no cabe conceder derecho alguno a las Facultades Superiores [las de Teología, Derecho y Medicina] sin que la inferior [la de Filosofía] quede autorizada al mismo tiempo para presentar sus objeciones ante los expertos». Kant, I., *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, ob. cit., apartado «De las relaciones entre las facultades», p. 17, AA VII 35-36.

Conforme recoge Vázquez Lobeiras en su «Estudio conclusivo. Metafísica y crítica, o ¿cómo es posible aprender a filosofar?» a la *Metafísica Dohna*, Lledó ve en la apelación kantiana al pensamiento autónomo, invocada con frecuencia por nuestro autor en el aula, un prelude importante de las reformas humboldtianas de la Universidad (Vázquez Lobeiras, M. J., «Estudio conclusivo. Metafísica y crítica, o ¿cómo es posible aprender a filosofar?», apartado 2: «Acerca de la “doble vida” de Kant», en Kant, I., *Metafísica Dohna*, ob. cit., p. 127 en nota a pie de página núm. 12 con referencia a *Notas históricas sobre un modelo universitario*, 516).

⁷⁶² «Admitimos como principio que en las disposiciones naturales de un ser organizado, es decir, adecuado teleológicamente para la vida, no se encuentra ningún instrumento dispuesto para un fin que no sea el más propio y adecuado para dicho fin». Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico», p. 55, AA IV 395.

«Primer principio: *Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada*». Kant, I., «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», AA VIII 18, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 42 y «Segundo principio: *En los hombres (como únicas criaturas racionales sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de su razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos*».

una característica distintiva de la Facultad de Filosofía en relación con las otras facultades, pues en éstas el pensamiento ha de desarrollarse dentro de unos márgenes previamente establecidos, tales como son la ley positiva que rige el Estado (Derecho), la ley fisiológica (física) del funcionamiento del cuerpo humano (Medicina) o la ley revelada propia de las religiones estatutarias (Teología), mientras que en la primera es posible desligarse de estas sujeciones empíricas abriendo así un espacio para el pensamiento autónomo (libre)⁷⁶³.

En este mismo orden empírico de consideración de la libertad, resulta ser asimismo digno de mención que nuestro autor en su *Antropología en sentido pragmático* ya advirtió de que pudiera ocurrir que la apelación a la libertad que se hiciera dentro de una organización política concreta de su tiempo consistiese en «una ficción con que [se] acierta a suplantar la realidad, por ejemplo, la de la libertad del pueblo (como en el Parlamento inglés)». Esta advertencia constituye una muestra clara de que Kant fue realmente consciente del modo fraudulento en que la idea de la libertad (así como otras, como la de la igualdad) puede ser utilizada con el objetivo de justificar ocultándola una situación real de dominio dentro de la sociedad, anticipándose así a una de las críticas contemporáneas esgrimidas contra la realidad de la libertad, según la cual ésta consiste en una mera «ficción» encubridora de la realidad. Pero, en defensa de la idea de la libertad, es preciso hacer notar también que nuestro autor apuntó a continuación en este mismo pasaje en un manifiesto ejercicio de «realismo político» que no obstante «es mejor tener aunque sólo sea la apariencia de la posesión de este bien ennoblecedor de la Humanidad, que sentirse palpablemente despojado de él»⁷⁶⁴. En términos del debate político contemporáneo, podríamos añadir que así al menos se consigue que la idea de libertad mantenga una vigencia que la permita ser objeto de la

Kant, I., «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», AA VIII 18, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 42.

⁷⁶³ Kant, I., *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, ob. cit., apartado «De las relaciones entre las facultades», p. 6, AA VII 22.

Kant, I., *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, ob. cit., apartado «De las relaciones entre las facultades», p. 10, AA VII 27.

Kant, I., *El conflicto entre las facultades de filosofía y teología*, ob. cit., apartado «De las relaciones entre las facultades», pp. 11-12, AA VII 28-29.

⁷⁶⁴ Kant, I., *Antropología*, ob. cit., primera parte: «Didáctica antropológica» libro primero: «De la facultad de conocer» § 33, p. 91, AA VII 181-182.

Con anterioridad, Rousseau también criticó en *El contrato social* la supuesta libertad del pueblo inglés, por considerar que, si bien éste ejercía su libertad en el momento de la elección de sus diputados, dejaba de ser libre en la medida en que éstos se configuraban como sus «representantes» y no meramente como «delegados» suyos (Rousseau, J.-J., «Del contrato social», libro III capítulo XV: «De los diputados o representantes», en Rousseau, J.-J., *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, ob. cit., p. 98).

atención de la opinión pública y no quede relegada a caer en el olvido por la ausencia de referencias a ella. Esta existencia en estado «latente» de la libertad vendría a ser el «paso del desierto» que la idea de libertad necesariamente habría de cubrir con vistas a poder aspirar en el futuro a su definitivo «reinado» sobre el mundo.

Una cuestión distinta a ésta de las libertades concretas que los hombres tienen en cada una de las sociedades de las que forman parte es la de considerar que el hombre, por medio de su actuación, es capaz de imprimir un sello propio a las relaciones sociales, contribuyendo de este modo a su configuración. Esta consideración de las relaciones sociales en la medida en que admiten ser configuradas introduce la libertad en el terreno de la actuación política. De acuerdo con el carácter propositivo que del concepto de libertad se hace en el presente capítulo de este trabajo, lo que tratará de verse es hacia qué tipo de relaciones deben orientarse las mantenidas entre los hombres en una sociedad políticamente regida si esos hombres mismos son considerados como seres libres. Ahora bien, actuar de esta manera supone dotar de un contenido también desde la vertiente comunitaria al concepto positivo de libertad (libertad «para»), que hasta ahora sólo había sido apreciado desde la vertiente de la libertad individual, lo cual da lugar a una realización de la idea de libertad y de las potencialidades en ella implícitas añadida a la que cada individuo lleva a cabo por su parte en cuanto particular.

11.2 Modos pragmático y moral de hacer política. Sus modelos de político y de Estado asociados

Puede afirmarse que actuar políticamente conforme a la idea de libertad supone un modo «moral» de hacer política, encontrándose, frente a este modo moral de proceder en las cuestiones políticas, el modo «pragmático» de encararlas. Este último modo de práctica política tiene en la obra *El Príncipe* de Maquiavelo uno de sus ejemplos paradigmáticos, por cuanto en ella no queda establecido como principio metodológico para el diseño de la acción política la consideración acerca de cómo deban ser los hombres, sino exclusivamente la de cómo son ellos en realidad⁷⁶⁵, lo cual supone conceder en la consideración de la libertad una preeminencia valorativa al éxito frente a la otorgada a la práctica virtuosa.

⁷⁶⁵ Maquiavelo, N., *El Príncipe*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, apartado «XV. De aquellas cosas por las que los hombres y sobre todo los príncipes son alabados y censurados», pp. 83-84.

Conforme con el planteamiento genérico acerca de la libertad que está llevándose a cabo en el presente trabajo, que establece como objetivo prioritario a dilucidar en él es el de la investigación del estatuto de realidad que pueda conferirse a la idea de libertad, la distinción que Kant realiza entre estos dos modos de guiarse en la práctica política estriba en el diferente grado de realidad que en cada uno de ellos es concedida a esta idea. Así, mientras que en el modo pragmático de hacer política su realidad no es reconocida, lo que sin embargo no quita para que ella pueda ser empleada en las cuestiones políticas con una intencionalidad de índole instrumental (pragmática), en el modo moral de proceder la realidad de la libertad constituye el fundamento desde el que se elabora la práctica política. Este reconocimiento o no de la realidad de la libertad influye tanto en la manera como son concebidas las relaciones que mantienen entre sí los individuos en el marco social, como en el modo en el que se atiende a las que cada uno de ellos establecen con el poder (Estado), y a las que median entre los diferentes Estados⁷⁶⁶.

El «moralista político» (*politischer Moralister*) y el «político moral» (*moralischer Politiker*) constituyen en la obra kantiana las figuras asociadas respectivamente al modo pragmático y al modo moral de conducirse en la práctica política⁷⁶⁷. Cuando se distingue entre estos dos tipos de políticos no debe suponerse que cada uno de ellos presente concreciones fenoménicas. Los personajes políticos empíricos concretos no caen o bien en un grupo o bien en el otro, sino que la intención kantiana es la de aludir a que se da una esencial y radical distinción entre dos modos posibles de afrontar la cuestión política, de la que resultan dos tipos ideales de figuras políticas. Al respecto, debe hacerse notar que el propósito kantiano en el tratamiento de las cuestiones políticas no consiste en la elaboración de una teoría política obtenida a partir de la observación empírica de cómo se comportan de hecho los hombres, sino que su intención debe entenderse en la línea de su sistemática trascendental como un

⁷⁶⁶ «Es claro que si no hay libertad ni ley moral basada en ella, sino que todo lo que ocurre o puede ocurrir es simple mecanismo de la naturaleza, la política es toda la sabiduría práctica (como el arte de utilizar el mecanismo natural para la gobernación de los hombres) y el concepto de derecho deviene un pensamiento vacío. Pero si se cree necesario vincular el concepto de derecho a la política y elevarlo incluso a condición limitativa de ésta, debe ser posible, entonces, un acuerdo entre ambas». Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «Sobre la discrepancia entre la moral y la política respecto a la paz perpetua», p. 48, AA VIII 372.

⁷⁶⁷ «Ahora bien, yo puedo concebir un *político moral*, es decir, un político que entiende los principios de la habilidad política de modo que puedan coexistir con la moral, pero no un *moralista político*, que se forje una moral útil a las conveniencias del hombre de Estado». Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «Sobre la discrepancia entre la moral y la política respecto a la paz perpetua», p. 48, AA VIII 372.

intento por dilucidar cómo habría de ser la práctica política para que ella se encontrase racionalmente fundamentada.

El «moralista político» sería de esta manera el político que en su actuación atiende únicamente al conocimiento que la experiencia le proporciona acerca de cómo son los hombres. Lo que la experiencia le dice a éste es que los hombres tratan con su actuación de lograr la felicidad. Como ha sido apuntado, Kant concibe la felicidad (*Glückseligkeit*) como un estado en el cual a uno le va según sus deseos⁷⁶⁸. Esta concepción kantiana acerca de ella permite traducir la aspiración humana a la felicidad diciendo que la maximización del placer constituye el fin que los hombres tratan de hacer realidad por medio de su actuación. Esta maximización admite ser entendida en un doble sentido, pues puede consistir tanto en el incremento de los placeres (sentido positivo) como en la disminución de los dolores (sentido negativo). Ahora bien, ésta era precisamente la concepción de la criatura humana manejada por el determinismo psíquico. Puede entonces decirse que, para el «moralista político», la dimensión humana se encuentra clausurada dentro de su naturaleza sensible, sin abrirse a otra dimensión que dé entrada en el modo de proceder humano a la orientación que pudiera proporcionarle un pensamiento de carácter utópico (normativo).

Atendiendo a esta manera de concebir la dimensión humana, el modelo de sociedad que de ella podría derivarse admitiría ser caracterizado por su concepción de lo social como un simple entramado de intereses. Esto es así porque, si se sostiene que el deseo de placer es lo único que dirige (y rige) el comportamiento humano, las relaciones que en la sociedad mantuviesen los hombres no admitirían ser vistas nada más que como meras relaciones «estratégicas», en las que los individuos proceden guiados por la sola pretensión de situarse en una posición de privilegio de cara a la satisfacción de sus deseos, aun a costa de que ésta se produzca en detrimento de los deseos de satisfacción de los demás. Las relaciones de cooperación que pudiesen darse entonces dentro de este

⁷⁶⁸ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Dialéctica de la razón pura práctica», p. 155, AA V 124.

Otras caracterizaciones de aquello en lo que consiste la felicidad se encuentran en:

Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», p. 631, A806/B834.

Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico», pp. 53-54, AA IV 393.

Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico», pp. 55-56, AA IV 395.

Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 39, AA V 22.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 83, pp. 416-417, AA V 430.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», p. 239, AA VI 387.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina ética del método», p. 357, AA VI 481-482.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7315», p. 208, AA XIX 312.

modelo de sociedad sólo podrían ser relaciones que se conformasen teniendo en cuenta exclusivamente el conocimiento aportado por la experiencia de que la suma coordinada de esfuerzos produce un excedente en la cantidad de placer lograda que repercute sobre la totalidad de los individuos cooperantes. Pero incluso en este modelo tan «descarnado» de lo que es la naturaleza humana y la sociedad, se plantea como ineludible la necesidad de atender a diversas consideraciones que trascienden el ámbito del ser, como son las relativas al modo como han de ser repartidos los excedentes resultantes de la suma de esfuerzos individuales, lo que ineludiblemente conduce la reflexión filosófica al ámbito del derecho y del deber ser.

Frente a esta manera de concebir las cosas, el «político moral» no se atendería exclusivamente en su manera de proceder a lo que la experiencia le dice respecto de cómo son las cosas, sino a los criterios que le proporciona la razón práctica en relación con cómo deben ser ellas. Es precisamente el reconocimiento de que el hombre posee una dimensión (libertad) que trasciende la de su mera naturaleza empírica lo que posibilita este modo alternativo de considerar la realidad de las cosas y del mundo. La libertad adquiere así el carácter de fuerza configuradora capaz de impregnar según el pensamiento utópico (normativo) el modo humano de comportarse.

Dos cuestiones pueden plantearse en relación con el modo moral de hacer política. En primer lugar se encuentra la de la necesidad moral que se impone de actuar de esta manera, que se deriva del carácter igualmente necesario con que todo ser libre es requerido a proceder según le indica el imperativo moral que ha de hacerlo. Desde un punto de vista moral, no se trata de que pueda elegirse entre hacer política de un modo pragmático o de un modo moral, sino de que en política se está obligado (deber) a obrar moralmente y no valen disculpas cuando así no se haga, pues, como nuestro autor sostiene en el ensayo *Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía*, «el Derecho no tiene nunca que adecuarse a la Política, sino siempre la Política al Derecho»⁷⁶⁹, y en el tratado *La paz perpetua*, «aunque la proposición *la honradez es la mejor política* encierra una teoría que la práctica lamentablemente contradice con frecuencia, la proposición, igualmente teórica, de *la honradez es mejor que toda política*, infinitamente por encima de toda objeción, es la condición ineludible de aquella primera

⁷⁶⁹ Kant, I., «Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía», AA VIII 249, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., p. 67.

[la política]»⁷⁷⁰. En segundo lugar se sitúa la de la realizabilidad de los fines que el «político moral» se propone, que descansa en el carácter necesario del imperativo categórico, el cual, al requerir a todos los hombres que su modo de obrar sea universalizable, hace que los fines de la libertad puedan hacerse realidad. Pero, aparte de estas justificaciones «*a priori*» que pueden aportarse a favor del modo moral de proceder en política, debe tenderse la vista a lo que la experiencia dice acerca de su realizabilidad, pudiendo ser la historia el marco donde se encuentre la confirmación empírica de la viabilidad de este modo de obrar que define al «político moral», temática ésta que será abordada con más detalle en el capítulo 14: «El desarrollo de la libertad a la luz de la historia» del presente trabajo.

De forma paralela a la distinción realizada entre el «moralista político» y el «político moral», podría igualmente procederse a distinguir con Kant entre un Estado «fenómeno» y un Estado «noúmeno»⁷⁷¹. En el Estado «fenómeno» (orden de lo que es) las leyes que regirían serían (son) reglas de prudencia, mientras que en el Estado «noúmeno» (orden de lo que debe ser) serían (deberían ser) leyes de libertad. La obligación a la que se encuentra constreñido el «político moral» es la de conformar el Estado «fenómeno» de acuerdo con el modelo que le proporciona el Estado «noúmeno». En la medida en que esta conformación se lleve a efecto, podrá afirmarse que la idea de libertad se habrá hecho realidad en el marco del Estado y que tal idea habrá obtenido el estatuto de constituir una «realidad objetiva práctica» que complementa a su «realidad subjetiva».

⁷⁷⁰ Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «Sobre la discrepancia entre la moral y la política respecto a la paz perpetua», p. 46, AA VIII 370.

⁷⁷¹ «La idea de una constitución en armonía con los derechos naturales del hombre, a saber, aquella en que los que obedecen a la ley, al mismo tiempo, reunidos, deben dictar leyes, se halla a la base de todas las formas de Estado, y el ser común que, pensado con arreglo a ella por puros conceptos de razón, se llama un ideal platónico (*respublica noumenon*), no es una vana quimera, sino la norma eterna de toda constitución política en general y que aleja todas las guerras. Una sociedad civil organizada a tenor de esa idea, la hace patente según leyes de la libertad mediante un ejemplo de la experiencia (*respublica phaenomenon*) y puede lograrse penosamente sólo después de múltiples luchas y guerras; y esta constitución, lograda una vez en grande, como mejor se califica es porque mantiene alejada la guerra, destructora de todo lo bueno; por esto constituye un deber trabajar por ella, y provisionalmente (puesto que no es realizable tan de pronto) obligación de los monarcas gobernar en *republicano* (no democráticamente) aunque reinen como *autócratas*, es decir, que deben tratar al pueblo según principios adecuados a las leyes de la libertad (tales como las que un pueblo de razón madura se prescribiría a sí mismo) aunque no se pueda, a la letra, un refrendo del pueblo». Kant, I., «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor», apartado 8: «De la dificultad que surge, en razón de su publicidad, en las máximas que apuntan al progreso mundial», AA VII 90-91, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 113.

El «moralista político» y el «político moral» se distinguirían así por el diferente papel que concederían a la experiencia (*Erfahrung*) en relación con las leyes que dirigen su actuación. El «moralista político» procede a partir de la experiencia y en la medida en que así lo hace posee su modo de obrar político una justificación racional, aunque meramente instrumental. Pero como en este proceder actúa generalizando comportamientos empíricos observados, la legitimidad de las reglas obtenidas se encuentra puesta en entredicho por enfrentarse con el problema general de la inducción, que es el de cómo atribuir carácter de legalidad a una regularidad tan sólo constatada empíricamente. Por el contrario, el «político moral» no obtiene sus leyes a partir de la experiencia, sino de la razón (*Vernunft*), siendo por ello la razón misma la que les confiere su legitimidad. No obstante, el «político moral» no puede obrar políticamente sin tener en cuenta la experiencia, sino que ésta ha de ejercer como «piedra de toque» (*Proberstein*) de la verdad de su legislación. En este papel concedido por el «político moral» a la experiencia se diferenciaría su modo de proceder del que es propio de aquél que podría calificarse como «fantaseador moral», quien en último término actuaría sin atender para nada a ella.

Acorde con este modo de proceder del «fantaseador político» se encontraría un modelo de Estado que podría ser categorizado como Estado «utópico». Tanto el modelo de Estado «nouménico» como el «utópico» se derivan de los preceptos de la razón pura. La distinción entre ambos radica en el carácter realizable del primero frente a la irrealizabilidad del segundo. Esta distinción es debida a la diferente relación que con respecto a lo que la experiencia proporciona se establece en el momento de elaboración de sus propuestas políticas concretas, puesto que, mientras que en el primer caso (el Estado «nouménico») se atiende a su testimonio y se tiene en cuenta el conocimiento que ella aporta, en el segundo (el «utópico») resulta completamente irrelevante dicho testimonio, por lo que no se le tiene en consideración alguna. Por este motivo, nuestro autor condena toda pretensión de implantar modelo «utópico» alguno de Estado («la *Atlántica* de Platón, la *Utopía* de Moro, la *Oceana* de Harrington y la *Severambia* de Allais»), aunque reconozca el valor como ideales de sus principios, de manera que «el irse aproximando a él no sólo es *pensable*, sino, en la medida en que es compatible con la ley moral, *deber*, no ya del ciudadano, sino del jefe del Estado»⁷⁷².

⁷⁷² Kant, I., «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor», apartado 9: «¿Qué rendimiento le va a aportar al género humano el progreso hacia mejor?», AA VII 92, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 115 en nota a pie de página núm. 5 (p. 122).

Con objeto de comprender la condena que Kant hace de estos modelos concretos de utopías desarrollados por la tradición filosófica, ha de tenerse en cuenta que, según nos expone Gómez Sánchez en su artículo «La utopía entre la ética y la política: reconsideración», es posible distinguir dos usos que pueden hacerse de lo utópico en el marco social. Por un lado, la apelación a lo utópico, como lo «fuera de lugar» y/o «fuera del tiempo» puede contribuir al fomento de las tendencias evasivas dentro de la sociedad, lo que de manera más o menos directa o indirecta puede contribuir a preservar el orden social vigente. Pero también puede concebirse que el modo de pensamiento utópico, en la medida en que se desarrolle desde una verdadera crítica de la situación presente, es capaz de abrir nuevas perspectivas en el orden del deber ser desde las que movilizar las energías necesarias para la corrección del orden del ser⁷⁷³. Las objeciones kantianas a las utopías anteriormente referidas estimamos que han de ser entendidas como críticas al mal uso que del concepto de utopía puede hacerse y no como condenas genéricas a todo modo de pensamiento de carácter utópico, pues el propio pensamiento kantiano, por medio de su distinción entre ámbito del ser y ámbito del deber ser, da lugar a la posibilidad de elaborar modelos alternativos de configuración de la realidad que sean críticos con el presente.

Pero, además, en lo que respecta al valor que lo utópico puede tener, puesto en duda por una parte considerable del pensamiento político contemporáneo y que en el referido artículo pretende defenderse, es preciso considerar también que en un momento determinado una sociedad concreta puede proceder presentándose a sí misma como realización plena de un particular modelo de utopía. En tal caso, ocurriría que el concepto de utopía ejercería una «mala» función ideológica en tal organización social, pues contribuiría al ocultamiento de las verdaderas relaciones de dominio que en esa sociedad se dan, propiciando de esta manera la desactivación en su interior de toda tendencia crítica hacia ella. Este uso fraudulento de la utopía plantea la necesidad de distinguir, como en el mencionado artículo se hace, entre la «utopía-cuadro» y la «utopía-energía», correspondiendo la primera a una supuesta visión de una situación ideal de índole estática, mientras que la segunda lo hace a ese dinamismo que debe

⁷⁷³ Gómez Sánchez, C., «La utopía entre la ética y la política: reconsideración», apartado 2: «Utopía e ideología», *Revista Internacional de Filosofía Política* n° 29, 2007, pp. 45-46.

También en Gómez Sánchez, C., «La utopía entre la ética y la política: reconsideración», apartado 4: «¿Qué podemos esperar?», *Revista Internacional de Filosofía Política* n° 29, ob. cit., pp. 51-52.

configurar toda organización social que aspire de manera continuada a su mejora⁷⁷⁴. Por ello, estimamos que la indicación kantiana de que constituye un deber irse aproximando al modelo utópico de sociedad ha de ser entendida como una defensa del modelo de «utopía-energía» y una crítica del modelo de «utopía-cuadro», por cuanto este último llevaría aparejada una supuesta intuición de índole intelectual asociable a posiciones metafísicas dogmáticas, mientras que el primero admite ser planteado dentro de un esquema que concibe la razón concebida como una facultad capaz de dar a luz nuevos y fructíferos ideales de convivencia social.

Entre las figuras políticas correspondientes al «fantaseador político», el «moralista político» y el «político moral» y las posturas que están representadas en las posiciones iniciales (tesis y antítesis) y en la solución dada a la Tercera Antinomia de la razón pura (especulativa) estimamos que se da un cierto paralelismo. La postura de la tesis es la del dogmático, que se corresponde con la del «fantaseador político», quien comete el error de suponer que con el solo pensamiento la realidad se acomodará a sus deseos. La de la antítesis es la del escéptico, que se asimila a su vez a la del «moralista político», quien sucumbe al error de permanecer ineludiblemente encerrado en la inmediatez de lo sensible por haber quedado reducidas sus aspiraciones cognoscitivas a lo que los sentidos le presentan, no resultándole así posible ninguna forma de «superación» de su testimonio. La postura de la solución de la Tercera Antinomia, que admite a su vez ser puesta en relación con la del «político moral», constituye una forma de equilibrio entre ambas posiciones políticas por medio de la distinción entre el ámbito propio de las consideraciones fenoménicas y el de las nouménicas. Esta distinción consiste en que lo nouménico no puede quedar reducido a lo fenoménico, sino que posee un ámbito propio, pero al mismo tiempo tiene la obligación (deber) de realizarse en lo fenoménico.

En su obra *El Entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Lyotard también plantea las figuras del «moralista político» y del «político moral» como miembros de una antinomia⁷⁷⁵. Pero, en su caso, ellos constituyen las posiciones mutuamente enfrentadas, de manera que la figura del «político moral» no desempeñaría el papel de síntesis superadora de la originaria contradicción entre las figuras del «moralista

⁷⁷⁴ Gómez Sánchez, C., «La utopía entre la ética y la política: reconsideración», apartado 4: «¿Qué podemos esperar?», *Revista Internacional de Filosofía Política* nº 29, ob. cit., pp. 59-60.

⁷⁷⁵ Lyotard, J.-F., *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1987, apartado «Dos métodos y una manera para expresar lo historicopolítico», pp. 91-93.

político» y del aquí denominado «fantaseador moral» que en el presente trabajo se está defendiendo. Más bien ocurre que Lyotard ensaya resolver el conflicto antinómico relativo a la cuestión de la preferencia entre uno y otro modo de hacer política haciendo uso del análisis kantiano acerca de los intereses que satisfacen cada una de las posturas enfrentadas en las antinomias de la *KrV*, indicando que el modo de hacer política del «político moral» es preferible desde los intereses de la razón práctica, pues únicamente este modo es el que promueve la emancipación del género humano, mientras que si se siguiese el modo de hacer política del «moralista político» el género humano quedaría alejado de toda posibilidad de liberación⁷⁷⁶. La razón por la que esto es así radica en que en el caso del «moralista político» sólo se atiende a la dimensión natural del hombre, que lo configura exclusivamente como un ser deseante, y no a su condición como sujeto capaz de obrar libremente, superando cuando así lo hiciese la inmediatez de sus impulsos sensibles y abriéndose de esta manera a la dimensión universal de la condición humana.

11.3 Los «estados» en las agrupaciones humanas

El objetivo último que se persigue en el presente apartado es el de analizar las formas hipotéticas de agrupación social conforme a la idea de libertad. Para poder alcanzar este objetivo es preciso distinguir el modo como se concretan socialmente los conceptos negativo y positivo de libertad (respectivamente los de libertad «respecto a» o libertad «de» y libertad «para»), que suponen una libertad todavía no plenamente realizada, y de qué manera habría que proceder para realizar dentro del marco social el concepto ideal de libertad. Cada uno de estos conceptos da lugar en el planteamiento kantiano a un «estado» posible respecto de los modos de relacionarse de los hombres, que a su vez supone la realización de uno de los conceptos de libertad antes aludidos.

El primer estado que se encuentra cuando la idea de libertad se aplica al modo de relación entre los hombres es el «estado de naturaleza». Lo distintivo de este estado respecto de la cuestión de la libertad es que los seres humanos no se hallan sometidos en él a ninguna instancia superior, por lo que «pueden hacer lo que quieran». La libertad de la que disponen los hombres en el estado de naturaleza es su libertad originaria. Según Rousseau, este estado representa un momento de plenitud (asimilable a la Edad de Oro

⁷⁷⁶ Lyotard, J.-F., *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, ob. cit., apartado «Lo que se da en el entusiasmo», pp. 61-62.

de la que hablaban los clásicos), respecto del cual el posterior supondría una «caída» y la pérdida de una cierta originaria felicidad⁷⁷⁷. La valoración kantiana del estado de naturaleza es mucho menos indulgente que la rousseauiana⁷⁷⁸. Esto es así porque, según Kant, la libertad que los hombres tienen en él es una libertad «salvaje» (*wild*) y de ningún modo supone una realización de la idea de libertad⁷⁷⁹.

La libertad en el estado de naturaleza se corresponde con el concepto «romántico» de libertad anteriormente aludido (apartado 5.2: «La libertad como norma»), que la entiende como carencia de restricciones⁷⁸⁰. Podría decirse que es únicamente el concepto negativo de libertad (libertad «respecto a» o libertad «de») el que alcanzaría a realizarse en este estado. Pero en realidad ni tan siquiera este concepto llegaría a hacerlo, pues la competencia existente entre los deseos individuales en su afán por satisfacerse sólo quedaría resuelta por medio de la confrontación de las respectivas fuerzas de los individuos. Por este motivo, Kant sostiene que éste es un «estado de guerra» (*Zustand des Krieges, Kriegszustand*) en el que, si bien pueden todavía no

⁷⁷⁷ Rousseau, J.-J. «Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres», segunda parte, en Rousseau, J.-J., *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp. 256-257.

⁷⁷⁸ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», p. 138, AA VI 307-308.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», p. 141, AA VI 312.

Kant, I., *Pedagogía*, ob. cit., apartado «Introducción», pp. 30-31, AA IX 442-443.

Kant, I., *Antropología*, ob. cit., segunda parte: «Característica antropológica» división E: «El carácter de la especie», pp. 284-285, AA VII 326.

⁷⁷⁹ «La necesidad es la que fuerza al hombre, tan aficionado, por lo demás, a la desembarazada libertad, a entrar en este estado de coacción; necesidad la mayor de todas, a saber, la que los hombres se infligen entre sí, ya que no pueden convivir ni un momento más en medio de su salvaje libertad». Kant, I., «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», AA VIII 22, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 49.

«La condición práctica de la razón es que toda acción esté bajo una regla universalmente válida. La libertad es, de acuerdo con la naturaleza, una carencia de ley, por lo tanto, al modo de una cualidad fisiológica y un simple juego de las inclinaciones; pero, si es que debe ser objetiva, esto es, estar de acuerdo con la razón, entonces tiene que tener reglas universalmente válidas». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6962», p. 132, AA XIX 215.

«Toda acción libre no está determinada ni por la naturaleza ni por ley alguna, siendo la libertad algo espantoso». Kant, I., *Lecciones de ética*, ob. cit., apartado «Philosophia practica universalis», p. 55, AA XXVII 258.

«La libertad es, pues, el valor interno del mundo. Pero, por otro lado, en tanto que no se vea restringida a ciertas reglas condicionantes de su uso, la libertad es lo más espantoso que uno pueda imaginarse». Kant, I., *Lecciones de ética*, ob. cit., apartado «Ethica», p. 161, AA XXVII 344.

En nota a pie de página núm. 39 de Kant, I., *Lecciones de ética*, ob. cit. apartado «Philosophia practica universalis», p. 55 se recogen otras calificaciones negativas acerca de la libertad sin ley: «Cuando no se restringe la libertad mediante reglas objetivas, sobreviene el mayor caos» (*Moralphilosophie Collins*, AA XXVII.1 344) y «No puede imaginarse nada más horrible que cada cual fuera libre sin estar sujeto a ley alguna» (*Naturrecht Feyerabend*, AA XXVII.2.2 1320).

⁷⁸⁰ Ejemplos de este modo de libertad son los que presenta Espronceda en su «Canción del pirata» y Bizet en su ópera «Carmen» y Nietzsche propugna por medio de su filosofía, especialmente a través de la caracterización que en ella se hace de la figura del Superhombre (*Übermensch*).

haberse declarado las hostilidades, en realidad éstas ya se dan, pues se vive en una situación de permanente amenaza mutua⁷⁸¹.

En este punto, puede plantearse la cuestión de en qué medida a este estado le corresponde o le ha correspondido una realidad fáctica. Más que considerarlo como un estado identificable con lo que en un determinado momento ocurrió en un lugar del mundo concreto, él debe ser interpretado como un modelo teórico creado con la intención de dar cuenta de un modo posible concreto de regirse las relaciones entre los hombres. Este modo es aquél en el que los individuos anteponen el motivo de la satisfacción de sus propios deseos (su felicidad) al de la determinación moral. La condena kantiana de este «estado de naturaleza» procede de que, según su parecer, el mal moral consiste precisamente en esta inversión del motivo de determinación de la voluntad⁷⁸².

Las divergentes valoraciones rousseauiana y kantiana del «estado de naturaleza» encuentran su fundamento en los distintos términos tomados como referentes en uno y otro caso⁷⁸³. Rousseau procede tomando como criterio valorativo la felicidad que en tal estado se alcanza, siendo según su estimación el «estado de naturaleza» uno de felicidad, pues considera que en esta especie de situación anárquica que lo caracteriza nadie se encuentra sometido a nadie⁷⁸⁴. Una crítica que puede plantearse a esta situación parte de la valoración como incompleta de la «felicidad» que en este estado hipotéticamente se disfrutaría, pues ha sido precisamente el aislamiento mutuo en que se encuentran los hombres en él lo que ha permitido evitar los conflictos

⁷⁸¹ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra», pp. 97-98, AA VI 96-97.

Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «Sección segunda que contiene los artículos definitivos para la paz perpetua», p. 14, AA VIII 348-349.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», p. 190, AA VI 61.

⁷⁸² Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», p. 46, AA VI 36.

⁷⁸³ «Así pues, en virtud de tres poderes diferentes (*potestas legislativa, executiva, iudiciaria*) tiene su autonomía el Estado (*civitas*), es decir, se configura y mantiene a sí mismo según leyes de la libertad.- En su unión reside la *salud* del Estado (*salus reipublicae suprema lex est*); por lo que no hemos de entender ni el *bienestar* de los ciudadanos ni su *felicidad*; porque ésta probablemente puede lograrse de forma mucho más cómoda y deseable (como también afirma Rousseau) en el estado de naturaleza o también bajo un gobierno despótico; sino que se entiende un estado de máxima concordancia entre la constitución y los principios jurídicos, estado al que la razón nos obliga a aspirar *a través de un imperativo categórico*». Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», p. 149, AA VI 318.

⁷⁸⁴ Rousseau, J.-J., «Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres», primera parte, en Rousseau, J.-J., *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, ob. cit., pp. 232-233.

Rousseau, J.-J., «Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres», primera parte, en Rousseau, J.-J., *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, ob. cit., pp. 245-246.

que puedan darse entre ellos y propiciado que puedan sentirse satisfechos consigo mismos simplemente mediante el procedimiento de complacer sus instintos naturales⁷⁸⁵. Pero conduciéndose de esta manera queda asimismo impedida la sociabilidad humana, cuyo fomento constituye para Kant un deber que el hombre tiene hacia sí mismo, como se expone en la Doctrina de la virtud de su *Metafísica*⁷⁸⁶. Por este motivo, debe concluirse que el «estado de naturaleza» es en realidad un estado «premoral», en el que la humanidad todavía no habría logrado desarrollar sus potencialidades morales, lo que hace que permanecer en él no pueda ser deseable en absoluto desde el punto de vista práctico.

El segundo estado al que se asiste es el «estado civil» (o también «estado de legalidad»). Lo distintivo respecto del estado de naturaleza es que en este estado se dispone de una instancia superior (la ley) que opera sobre las libertades de cada uno de los individuos concretos poniéndolas en relación con las del resto. Esta relación mutua que se da entre las libertades de los miembros componentes de la agrupación social constituye el elemento transformador de la originaria libertad individual humana en una libertad civil (legal).

Rousseau sostiene que este tránsito de la libertad originaria a la civil no siempre ha supuesto un progreso, sino que en algunos aspectos ha representado más bien un retroceso (al que los clásicos se referían hablando de las sucesivas edades de Plata, de Bronce y de Hierro a través de las cuales iba degenerando la Humanidad desde su

⁷⁸⁵ Para Cortina resulta claro que hay una serie de bienes que «las personas que disfrutan de ellos pueden hacerlo porque viven en sociedad y sólo por el hecho de compartir la vida con otros gozan de unos bienes que no existirían en una vida en solitario» (Cortina, A., *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Editorial Trotta, Madrid, 2001, capítulo 11: «Los bienes de la Tierra y la gratuidad necesaria», p. 159).

Más adelante, en *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, ob. cit., pp. 161-165, esta autora presenta el catálogo de bienes que Walzer recoge en su libro *Las esferas de la justicia* como aquéllos que sólo pueden ser alcanzados como consecuencia de la vida en sociedad: la pertenencia a una comunidad política, la educación para lograr una igualdad de capacidades, la seguridad y el bienestar en los tiempos de mayor vulnerabilidad, el dinero y los productos del mercado, los cargos y puestos de responsabilidad distribuidos mediante el criterio de competencia, la distribución rotativa o especialmente remunerada de los trabajos duros, la disposición de tiempo libre, la distribución del poder político según criterios democráticos, la autoestima como consecuencia del reconocimiento por parte de otros, los beneficios de la tecnología puntera, la igualdad, de manera que nadie que posea un bien dentro de cada una de las esferas de bienes pueda comprar todos los demás, concluyendo que «todos estos bienes podrían articularse en lo que llamaríamos las *condiciones de la libertad*, las condiciones que una sociedad se ve obligada a promocionar para que sus miembros puedan proponerse sus proyectos de felicidad. Estas condiciones fomentan las capacidades de las personas para llevar adelante una vida feliz» (Cortina, A., *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, ob. cit., capítulo 11: «Los bienes de la Tierra y la gratuidad necesaria», p. 163).

Por ello que deba concluirse que la supuesta «felicidad» que pueda alcanzarse en un «estado de naturaleza» sea en todo caso incompleta, pues limita la capacidad para alcanzar unas mayores cotas de felicidad.

⁷⁸⁶ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina de la virtud», pp. 350-351, AA VI 473-474.

condición primigenia feliz), por lo que es objeto de su crítica. Kant, por el contrario, valora incondicionalmente de manera positiva el tránsito, ya que, según él, es requerido por la propia razón (*Vernunft*), es decir, constituye un tránsito que el hombre se encuentra moralmente llamado a realizar⁷⁸⁷. Esto es así porque, aunque desde el punto de vista de la felicidad humana individual puede que con la entrada en este estado se pierda y que los males respecto de la felicidad que de él se deriven sean numerosos (sobre todo la envidia y su consecuencia, la malicia), en realidad él constituye un progreso en el orden de la libertad, es decir, en el de la moralidad, lo que hace que el tránsito hacia este nuevo estado sea necesario y, además, irreversible. El progreso al que se ha asistido por medio suyo consiste en el paso desde un «estado de guerra» (*Zustand des Krieges, Kriegeszustand*) a un «estado de paz» (*Friedenszustand*)⁷⁸⁸. Si en el «estado de guerra» las libertades individuales se encontraban mutuamente amenazadas, ahora, en el «estado de paz», la amenaza recíproca desaparece y queda reemplazada por un mutuo reconocimiento entre los seres humanos que posibilita la realización de cada una de sus libertades individuales.

Frente al estado de naturaleza, que es un estado sin leyes, el estado civil se propugna como un estado regido por una legalidad⁷⁸⁹. La cuestión es cómo deberá ser ésta para que en la sociedad efectivamente se asista a una situación en la que reine la paz entre sus componentes. La distinción realizada por nuestro autor entre el «político moral» (*moralischer Politiker*) y el «moralista político» (*politischer Moralister*) puede contribuir a caracterizar, por medio de la contraposición entre el modo como se

⁷⁸⁷ «La constitución civil, aunque su realidad sea subjetivamente contingente, es no obstante necesaria objetivamente, es decir, como deber. Por consiguiente, con respecto a ella y a su institución hay una ley jurídica real de la naturaleza, a la que toda adquisición exterior está sometida». Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», p. 80, AA VI 264.

«La unión de muchas personas en orden a cualquier fin (fin común que todos *tienen*) se halla en todo contrato social; pero la unión de estas personas que es fin en sí misma (fin que cada uno *debe tener*), por tanto la unión en todas las relaciones externas, en general, de los hombres –que no pueden evitar verse abocados a un influjo recíproco, es un deber primordial e incondicionado; tal unión sólo puede encontrarse en una sociedad en la medida en que ésta se halle en estado civil, esto es, en la medida en que constituya una comunidad». Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado II: «De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)», AA VIII 289, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., pp. 25-26.

⁷⁸⁸ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra», pp. 97-98, AA VI 96-97.

Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «Sección segunda que contiene los artículos definitivos para la paz perpetua», p. 14, AA VIII 348-349.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», p. 190, AA VI 61.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6593», pp. 40-41, AA XIX 98-100.

⁷⁸⁹ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», p. 136, AA VI 306.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», pp. 140-141, AA VI 312.

encuentra moralmente permitido hacerlo y aquél como no lo está, cuál es el ideal al que debe tenderse en la conformación de la sociedad desde la idea de la libertad.

El «moralista político» parte de la consideración a la que ha llegado por experiencia de que todos los hombres aspiran de manera incondicional a la satisfacción de sus deseos (felicidad: *Glückseligkeit*). A partir de esta constatación, él concluye que el comportamiento humano se encuentra movido exclusivamente por el interés pragmático. Suponiendo un «moralista político» «ideal» que sea imparcial respecto de las corrientes de intereses que operan dentro de la sociedad, a lo más que podría llegar siguiendo su planteamiento sería a una fórmula de equilibrio entre los intereses particulares de los distintos individuos o grupos componentes de la sociedad. Esta forma de equilibrio se supone que maximizaría la satisfacción de los deseos de los particulares, pudiéndose incluso pensar que de ella resultaría un excedente que revertiría sobre el conjunto de miembros de la sociedad. Pero el problema con el que este modo de proceder se encuentra estriba en la inestabilidad del equilibrio resultante, al no disponerse hasta ese momento del desarrollo social de mecanismo alguno autoregulador que equitativamente sea capaz de dirimir la natural tendencia de los individuos a seguir intentando incrementar en el futuro la satisfacción de sus nuevos deseos (felicidad). Por este motivo, puede sospecharse con fundamento que toda sociedad regida exclusivamente según el modo pragmático (prudencial) de hacer política se encontrará seriamente amenazada por las tendencias disgregadoras que inevitablemente surgirán en su seno, por lo que, para la salvaguarda de la permanencia de la agrupación social, podría tenerse que recurrir con frecuencia a formas de control represivo de las voluntades individuales, lo cual deslegitimaría la supuesta situación de paz y de felicidad a la que se habría llegado por medio del tránsito desde el estado de naturaleza al estado civil (o estado de legalidad). Ahora bien, puesto que con este modo de hacer política no se ha llegado al establecimiento de un interés común que vaya más allá de los meros intereses «estratégicos» de los particulares, no podrá apelarse en la legitimación de estas formas de control a que ellas proceden de la voluntad conjunta de los miembros de la sociedad. Esto hace que la limitación de la libertad originaria del individuo ejercida por la sociedad quede también deslegitimada, de manera que los individuos podrían reivindicar su derecho a la vuelta al estado originario (estado de naturaleza), propiciando que si así ocurriese volviesen a encontrarse mutuamente

amenazadas sus libertades originarias y «deshecho» el avance que supuso la entrada en el estado civil.

La disyunción excluyente que Kant lleva a cabo cuando establece que o bien es el deseo de felicidad o bien es la intención de ser virtuoso el principio que rige a nivel individual la acción, adquiere en lo político la forma de distinción entre la figura del «moralista político» y la del «político moral», de modo que si el primero se guía por el convencimiento de que los hombres quieren por encima de todo ser felices, el segundo lo hace por el de que ante todo ellos deben ser libres. Lo que en consecuencia deberá hacer el «político moral» no será tratar de compatibilizar las felicidades de los miembros de la sociedad, sino que su tarea habrá de consistir en intentar hacer compatibles sus respectivas libertades⁷⁹⁰.

La ley es la que hace compatibles las libertades de los individuos en el modelo kantiano de agrupación humana que es objeto de consideración en este momento. Pero toda ley supone una restricción, por lo que es de suponer que si los individuos se encuentran en el estado de naturaleza no darán sin más su consentimiento a cualquier limitación que se haga de sus libertades originarias. La cuestión que entonces se plantea es la de cuál habrá de ser el modo como tendrá que procederse a la hora de restringir las libertades individuales originarias que haga posible que los afectados puedan llegar a consentir esa constrictión de índole legal. El Contrato Social, cuya formulación

⁷⁹⁰ «Una constitución que promueva la *mayor libertad humana* de acuerdo con leyes que hagan que la libertad de cada uno sea compatible con la de los demás (no una constitución que promueva la mayor felicidad, pues ésta se seguirá por sí sola), es, como mínimo, una idea necesaria, que ha de servir de base, no sólo al proyecto de una constitución política sino a todas las leyes». Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Dialéctica trascendental», pp. 311-312, A316/B373.

«Restringir la libertad de cada uno a las condiciones bajo las cuales puede coexistir con la libertad de todo otro según una ley general». Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra», p. 99, AA VI 98.

«Principio universal del derecho: “Una acción es conforme a derecho (*recht*) cuando permite, o cuya máxima permite a la libertad del arbitrio de cada uno coexistir con la libertad de todos según una ley universal”». Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina del derecho», p. 39, AA VI 230.

«La libertad (la independencia con respecto al arbitrio constrictivo de otro), en la medida en que puede coexistir con la libertad de cualquier otro según una ley universal, es este derecho único, originario, que corresponde a todo hombre en virtud de su humanidad». Kant, I., *Metafísica*, ob. cit. apartado «Introducción a la doctrina del derecho», pp. 48-49, AA VI 237.

«La doctrina del derecho recorre el primer camino. Se deja al arbitrio de cada uno decidir qué fin quiere proponerse para su acción. Pero la máxima de la misma está determinada *a priori*: la máxima según la cual la libertad del agente ha de poder coexistir con la libertad de cualquier otro, siguiendo una ley universal». Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», p. 232, AA VI 382.

«Una sociedad que compagine la máxima libertad, es decir, el antagonismo absoluto de sus miembros, con la más exacta determinación y seguridad de los límites de la misma, para que sea compatible con la libertad de cada cual». Kant, I., «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», AA VIII 22, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 49.

originaria se debe a Rousseau⁷⁹¹, constituye el constructo teórico que explica de qué manera podrá consentirse una situación en la que se acepta el sometimiento a una legalidad por parte de los componentes de una colectividad.

La idea del Contrato Social (o Contrato originario: *ursprünglicher Contract*, como Kant se refiere a él) es que los individuos darán su consentimiento a un modo de organización que suponga encontrarse legalmente regidos si y sólo si consideran que esa legalidad es justa, y que esto ocurrirá sólo en el caso de que hayan participado en su elaboración. Así, como nadie aceptaría participar en la elaboración de una ley que suponga un perjuicio unilateral para sí mismo, todos los individuos tendrán que conceder en igual medida y obtener el mismo beneficio de esa concesión original. Estas condiciones se cumplen cuando la totalidad de los individuos aceptan enajenar en su integridad sus libertades originarias para recuperarlas potenciadas por la posesión de las libertades de los demás conforme a un mecanismo legal que permita disponer de ellas⁷⁹².

Como puede apreciarse, el planteamiento kantiano en relación con la libertad comunitaria surge como consecuencia del tránsito desde las meras consideraciones de índole prudencial aplicadas a la vida social, ligadas a la necesaria estabilidad que ha de darse en toda agrupación humana, a las reflexiones relativas a la justicia que ha de haber en una sociedad en la que la libertad misma pueda hacerse realidad. En la búsqueda de la fórmula que rijan la libertad comunitaria en una sociedad, ya no se tratará por tanto de la constatación empírica de que han de limitarse las libertades para que la sociedad pueda atenuar la intensidad de las tensiones que se dan en su interior y que podrían

⁷⁹¹ Rousseau realiza la siguiente caracterización de los términos en los que se suscribe el Contrato Social: «Por lo tanto, si se aparta del pacto social lo que no pertenece a su esencia, encontraremos que se reduce a los términos siguientes: Cada uno de nosotros pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general; y nosotros recibimos corporativamente a cada miembro como parte indivisible del todo» (Rousseau, J.-J., «Del contrato social», libro I capítulo VI: «Del pacto social», en Rousseau, J.-J., *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, ob. cit., p. 23).

⁷⁹² «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». Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», pp. 145-146, AA VI 315-316.

También en Rousseau, J.-J., «Del contrato social», libro I capítulo VIII: «Del estado civil», en Rousseau, J.-J., *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, ob. cit., pp. 26-28.

llevarla a su desaparición, sino de que la libertad sólo podrá realizarse si esa limitación de las libertades se produce de un modo justo.

Al respecto, entre otros reproches, puede achacársele a Kant, al excluir del derecho de participación democrática a los no poseedores de los medios de producción y a las mujeres⁷⁹³, que no sólo no atendió suficientemente a las necesarias consideraciones acerca de la justicia que han de hacerse a la hora de establecer los principios que deben regir la práctica política y la organización social, sino que además quedó preso de determinadas suposiciones de índole prudencial erróneas. Según estas suposiciones, el favorecimiento de los intereses de estos grupos en una sociedad de propietarios no repercute positivamente sobre el fomento del interés general de la misma, por lo que sus opiniones no habrían de ser consideradas en ningún caso. Pero la realidad no es ésta, sino que lo que su análisis nos revela es que el fruto de su actividad (la de los asalariados y las mujeres) contribuye también a la riqueza producida en cualquier sociedad de esta índole, por lo que estos grupos tradicionalmente excluidos han de poder participar asimismo en la toma conjunta de las decisiones que atañen a la marcha política de la sociedad a la que pertenecen, constituyendo un acto de injusticia contra ellos si así no se hiciese.

La aplicación de la idea del Contrato Social sobre el conjunto de seres humanos reunidos socialmente da lugar a la idea de un «estado civil perfecto» (tercer estado). En este hipotético «estado», las libertades individuales son estables en sus realizaciones (fines), pues ya no pueden ser destruidas por las realizaciones de las libertades individuales de los demás, debido a que todas ellas se encuentran igualmente sometidas al cumplimiento de una misma ley común. La instauración de esta legalidad ha sido posible precisamente porque la enajenación de las libertades individuales se ha llevado a cabo de manera justa, ya que se ha procedido otorgando prioridad en su formulación al bien común, consistente en la compatibilización mutua de los ejercicios por parte de los componentes de la agrupación social de sus respectivas libertades, en detrimento de los intereses de índole pragmático que pudieran tener algunos grupos específicos de particulares.

⁷⁹³ Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado II: «De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)», AA VIII 295, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., p. 34.

La fijación del «estado civil perfecto» como objetivo a alcanzar por medio de la actuación política supone la realización de la libertad en el nivel de consideración comunitario. Por medio de esta actuación política, la libertad puede dejar de ser meramente considerada como libertad en sentido negativo (libertad «respecto a» o libertad «de») para pasar a concebirse como libertad en sentido positivo (libertad «para»), siendo el objeto al que ella se dirige ese «estado civil perfecto» que la razón misma exige (deber) llevar a efecto.

En los términos como Kelsen lo plantea en su artículo «Los fundamentos de la democracia», que son los de la contraposición entre los sistemas políticos autocráticos y el democrático, la salida del «estado de naturaleza» supone que «la libertad natural se transforma en libertad social o política». Ahora bien, puesto que «ser libres social o políticamente significa, ciertamente, estar sujetos a un ordenamiento normativo, significa libertad subordinada a la ley social», el sistema legal ha de ser configurado según el modo de ser de la libertad, de manera que «signifique estar sujetos no a una voluntad ajena, sino a la propia, a un ordenamiento normativo y a una ley en cuyo establecimiento el sujeto participa»⁷⁹⁴. Por ello, en las consideraciones que se hagan en relación con la conformación de una organización social vertebrada en torno a la idea de libertad habrá de hacerse hincapié en que no bastará con llegar a un mero «estado civil», sino que el objetivo a lograr por medio de la acción política tendrá que ser el de dirigirse hacia un «estado civil perfecto» en el que la libertad alcance a realizarse de manera plena.

Nietzsche no sólo no se posiciona en *La genealogía de la moral* a favor de la posibilidad de alcanzar un «estado civil perfecto» en forma alguna de agrupación social, sino que más bien hemos de inferir de su modo de pensar que según él tal «estado de derecho» no sería en absoluto deseable⁷⁹⁵. El motivo de esta no deseabilidad suya se encontraría en que para este autor el verdadero carácter de la realidad consiste en la aspiración de las diversas «voluntades de poder» (*Willen zur Macht*) a la maximización de sus respectivas fuerzas, haciendo que aquello a lo que cada una de ellas tiende en las confrontaciones mutuas sea a la puesta de las demás a su servicio subordinándolas, por lo que no podría concebirse que ninguna de ellas consintiese de manera libre y

⁷⁹⁴ Kelsen, H., «Los fundamentos de la democracia», apartado I: «Democracia y filosofía», en Kelsen, H., *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, Editorial Debate, Madrid, 1988, pp. 230-231.

⁷⁹⁵ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, ob. cit., apartado «“Culpa”, “mala conciencia” y similares» par. 11, pp. 98-99.

voluntaria una limitación de su poderío por medio del establecimiento de una legalidad, que es precisamente la condición para poder alcanzar un «estado civil perfecto». De aquí que califique como una «fantasía» el pensar que el origen del Estado pueda deberse a un «contrato» en el que cada uno de los «contratantes» acceda a ceder su libertad al todo social que así supuestamente llegaría a constituirse. Por el contrario, más bien ocurre según este autor que todo Estado surge de la imposición de unos sobre otros, siendo este carácter «impositivo» aquello en lo que precisamente consiste su esencia⁷⁹⁶, e incluso lo que en su opinión lo legitimaría, en el caso de que hubiesen sido los «fuertes» quienes hubiesen sometido a los «débiles».

Resulta evidente que entre la concepción kantiana y la nietzscheana acerca del Estado se da una profunda discrepancia. Esta discrepancia puede interpretarse como una de índole radical debida a la diferente valoración literal que ambos autores hacen de la moralidad en su obra, pues si Kant coloca en primer lugar la valoración positiva de la moralidad, la filosofía de Nietzsche critica de manera rotunda todo «moralismo». Pero debe atenderse también para tratar de comprender esta discrepancia a que las valoraciones que ellos hacen del Estado no se efectúan desde la misma instancia valorativa. Así, mientras que la valoración nietzscheana se realiza desde la realidad efectiva de lo que el Estado es y supone (una forma de dominio), es decir, desde lo que en términos kantianos podría calificarse como «orden del ser», la kantiana se desarrolla desde el «orden del deber ser», siendo su objetivo último la delimitación del modo como ha de estar conformado el Estado para que, por atender a criterios de justicia, se encuentre racionalmente legitimado, y no la descripción de lo que el Estado «empírico» efectivamente es (en lo que podría estar de acuerdo con la posición de Nietzsche, como lo pondría de manifiesto el símil entre el Estado despótico y un molinillo que nuestro autor presenta en la *KU*⁷⁹⁷). De esta manera, se tiene que la «radical» condición libre del ser humano, junto al reconocimiento que unos hagan de otros de sus respectivas libertades, constituyen en el planteamiento kantiano los elementos que, mediante la equiparación en cuanto a dignidad de todos los hombres, permiten finalmente introducir los criterios de justicia necesarios para configurar una ordenación legal de la sociedad que posibilite alcanzar el «estado civil perfecto».

⁷⁹⁶ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, ob. cit., apartado «“Culpa”, “mala conciencia” y similares» par. 17, pp. 110-111.

⁷⁹⁷ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Dialéctica del juicio teleológico» § 59, p. 318, AA V 352.

11.4 El modelo de Estado kantiano

11.4.1 Los principios de la libertad, la igualdad y la independencia

Tanto en el ensayo *En torno al tópico: tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica* como en la Doctrina del derecho de la *Metafísica*, Kant explicita los principios racionales bajo los que el político moral (*moralischer Politiker*) debe proceder en la construcción de un Estado que permita la realización en él del ideal del estado civil («estado civil perfecto»). Estos principios son los de la libertad (*Freiheit*), la igualdad (*Gleichheit*) y la independencia (*Selbstständigkeit*)⁷⁹⁸.

El principio de la libertad establece que el objetivo que ha de perseguirse en la conformación del Estado es el del establecimiento de un estado de derecho en el que le sea lícito a cada uno de los particulares buscar la felicidad (*Glückseligkeit*) según la idea que en torno a ella se forje⁷⁹⁹. Pero, puesto que en esta búsqueda de la felicidad por parte de los particulares previsiblemente se producirán colisiones entre sus voluntades

⁷⁹⁸ Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado II: «De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)», AA VIII 290, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., p. 27.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», pp. 143-144, AA VI 314.

⁷⁹⁹ «La libertad en cuanto hombre, cuyo principio para la constitución de una comunidad expreso yo en la fórmula: “Nadie me puede obligar a ser feliz a su modo (tal como él se imagina el bienestar de otros hombres), sino que es lícito a cada uno buscar su felicidad por el camino que mejor le parezca, siempre y cuando no cause perjuicio a la libertad de los demás para pretender un fin semejante, libertad que puede coexistir con la libertad de todos según una posible ley universal (esto es, coexistir con ese derecho del otro)”. Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado II: «De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)», AA VIII 290, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., p. 27.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción», pp. 48-49, AA VI 237.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina de derecho», p. 143, AA VI 314.

También se encuentra formulado en *La paz perpetua* («Para conciliar a la filosofía práctica consigo misma es necesario resolver con carácter previo si debe comenzarse por el *principio material* de la razón práctica, el fin (como objeto del arbitrio), o por su *principio formal*, esto es, por aquel principio que dice (principio fundado sobre la libertad en la relación exterior): obra de tal modo que puedas querer que tu máxima deba convertirse en una ley universal (sea el fin que sea).

Sin duda alguna, este último principio debe preceder al otro, pues tiene, como principio de derecho, una necesidad incondicionada; el otro principio, en cambio, sólo es obligatorio bajo el presupuesto de las condiciones empíricas del fin propuesto, es decir, de su realización, y si este fuese también un deber (por ejemplo, la paz perpetua) tendría que ser deducido él mismo del principio formal de las máximas sobre la acción externa». Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «Sobre la discrepancia entre la moral y la política respecto a la paz perpetua», p. 55, AA VIII 376-377.

«Las máximas políticas no deben partir del bienestar y de la felicidad que cada Estado espera de su aplicación, no deben partir, por tanto, del fin que cada Estado se propone, no deben partir de la voluntad como supremo principio de la sabiduría política (aunque principio empírico) sino del concepto puro del deber jurídico, sean cualesquiera las consecuencias físicas que se deriven (partir del deber, cuyo principio está dado a priori por la razón pura)». Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «Sobre la discrepancia entre la moral y la política respecto a la paz perpetua», p. 58, AA VIII 379).

que darán lugar a situaciones conflictivas, habrá de recurrirse inevitablemente a la búsqueda de una fórmula legal que haga mutuamente compatibles estas voluntades.

Mediante el establecimiento del principio de libertad como uno de los principios bajo los cuales debe constituirse el Estado, Kant critica el modo de proceder de los Estados propios del Despotismo Ilustrado, para los que el objetivo que debía procurarse por medio del gobierno resultaba ser ante todo el favorecimiento de la felicidad de sus súbditos. El origen de esta crítica hay que buscarlo en la incapacidad constatada por nuestro autor del principio de la felicidad para dar lugar a una legislación de carácter universal, debida a la falta de acuerdo entre los particulares acerca de aquello en lo que cada uno de ellos estima que consistiría su felicidad y lo que la procuraría⁸⁰⁰. Pero, además, ocurre que gobernar tratando de procurar la felicidad de los súbditos supondría una forma de gobierno paternalista (*väterlich*), que en el fondo equivaldría a considerar que los súbditos son incapaces de ejercer su propia libertad en el establecimiento de los fines que han de perseguir por medio de su actuación. Frente a esta forma de gobierno, Kant reivindica un modo de gobierno patriótico (*patriotisch*), en el que el gobernante se declare el primer servidor del Estado y no un propietario suyo que se sienta autorizado a disponer de él y de sus súbditos según le plazca⁸⁰¹.

En su obra *Camino de servidumbre*, Hayek también distingue entre un modelo de Estado que tiene como principio el favorecimiento de la libertad de sus componentes y aquel otro modelo posible que procede a regular sus acciones con vistas a la consecución de un fin último que se estima deseable por todos, como podría ser la felicidad de los súbditos de ese mismo Estado. La defensa del primer modelo estatal frente a la posibilidad del segundo se establece desde la consideración de que no resulta posible llegar a conocer completamente todas las circunstancias que pueden orientar la acción de los individuos en orden a la satisfacción de sus intereses y deseos con vistas a su felicidad. Por este motivo, cuando un Estado se entrometa en las acciones concretas de sus súbditos dirigiéndolas hacia un determinado fin, estará en realidad ejerciendo una

⁸⁰⁰ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», pp. 87-89, AA IV 417-419.

Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», pp. 42- 44, AA V 25-26.

Kant, I., *Antropología*, ob. cit., primera parte: «Didáctica antropológica» libro primero: «El sentimiento de placer y desplacer» § 82, p. 207, AA VII 268.

⁸⁰¹ Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado II: «De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)», AA VIII 290-291, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., pp. 27-28.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina de derecho», p. 147, AA VI 316-317.

coacción injustificada contra ellos, pues en muchos casos no es descartable en absoluto que no coincida la voluntad autónoma del súbdito con el objetivo hacia el que la organización estatal pretende dirigirla. Por ello, es preferible según este autor un modelo de Estado que establezca exclusivamente un marco legal de carácter formal en el que se deje a la iniciativa de cada individuo la dirección hacia la que debe orientar el ejercicio concreto de su libertad de cara a la consecución de los fines que él mismo se propone en relación con su concepto particular de lo que le satisfaría, en vez de un modelo suyo en el cual sea el Estado quien se encargue de dirigir de manera unitaria y unificada las acciones de quienes lo componen hacia el logro de un determinado fin que él (el Estado) ha etiquetado como deseable, incluso en el caso de que esta finalidad haya sido fijada por medios plenamente democráticos⁸⁰².

El razonamiento de Hayek se desdobra en dos tipos de consideraciones. Por un lado se encuentran las de índole económica. Un Estado intervencionista no es deseable, pues dirigiría la acción de sus componentes de manera ineficaz, ya que no dispondría de toda la información necesaria para coordinar eficazmente los esfuerzos de sus componentes en relación con la compatibilización mutua de la satisfacción de sus deseos. Por otro, las de índole moral o política. Un Estado que fijase más allá de unas ciertas normas de carácter general la moral de quienes lo componen en realidad estaría imposibilitando que éstos actuasen «moralmente», pues eliminaría la posibilidad de que ellos se comportasen autónomamente, ya que en tal organización estatal marcadamente intervencionista quedaría suprimida o muy debilitada la posibilidad de que sus súbditos pudiesen elegir cuál habría de ser el sentido de su actuación y hacia dónde debiera ésta dirigirse⁸⁰³.

Sin pretender entrar a valorar la pertinencia de la crítica de Hayek a lo que él considera un exceso intervencionista por parte del Estado, lo que precisaría en primer lugar determinar cuál es el Estado concreto que es objeto de su crítica y cuáles son las opciones de actuación política concretas que se proponen como alternativa supuestamente mejor a la situación presente, debe advertirse que tras esta crítica se detecta un cierto escepticismo acerca de la capacidad de la Ciencia Social para elaborar propuestas de mejora de la sociedad. Parece que la apelación al individuo encontrase su

⁸⁰² Hayek, F. A., *Camino de servidumbre*, Alianza Editorial, Madrid, 2011, apartado «La planificación y el Estado de Derecho», pp. 145-146.

⁸⁰³ Hayek, F. A., *Camino de servidumbre*, ob. cit., apartado «La planificación y el Estado de Derecho», pp. 136-139.

anclaje en el reconocimiento de éste como elemento mínimo de certeza una vez asumida la quiebra de todos los modelos de sociedad hasta la fecha elaborados. De esta forma, el repliegue hacia el Individuo (un Individuo que pensamos que admite ser categorizado como «solipsista») como objeto de investigación en detrimento de la consideración de la Sociedad como centro prioritario de atención, no sería nada más que la consecuencia de índole metodológica de la constatación de que la totalidad de las propuestas de mejora que se han realizado tomando a ésta como eje de la investigación social han resultado valoradas como insatisfactorias y/o fracasadas, y no tanto una nueva puesta en valor de la dignidad que acompaña a la persona humana.

No obstante, lo que tal vez sea más interesante en relación con el tema de la libertad que nos ocupa en este trabajo estriba en el paralelismo que es posible establecer entre la incapacidad de la razón teórica para abarcar todo lo que se da en el ámbito del fenómeno, constatada por la existencia misma de las Antinomias de la razón pura de la *KrV*, y la también presumible ineptitud de esa misma razón teórica a la hora de anticipar el sentido de la marcha de la sociedad con la intención de proceder a su corrección haciendo uso de diversos planes de mejora de la misma. Nuevamente se tendría por tanto que es la incapacidad omniabarcante de la razón teórica la que abre un margen que permite la autoafirmación de la libertad, pero estimamos que, tomando como punto de partida exclusivamente el fracaso constatado de los grandes planes de mejora social ensayados hasta la fecha, no debe concluirse que la razón teórica deba ser dejada de lado en lo social, pues en el fondo se trata de una única razón (*Vernunft*), sólo que con diversos ámbitos de acción (el teórico y el práctico) que han de complementarse y potenciarse mutuamente.

El principio de la igualdad es el que permite encontrar la fórmula que haga compatible el desarrollo simultáneo de las libertades de los particulares en la búsqueda de su felicidad. Este principio establece que todos deberán ser tratados de manera idéntica por la ley, de modo que no podrá haber diferencias en el sometimiento a la misma que se deriven de una desigualdad de rango no adquirida por mérito⁸⁰⁴.

⁸⁰⁴ Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado II: «De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)», AA VIII 291, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., pp. 28-29.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 49, AA VI 237-238.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina de derecho», p. 143, AA VI 314.

La introducción de este principio deslegitima todas las desigualdades en el sometimiento a la ley propias de los Estados feudales. Conforme con ellas, determinados individuos disfrutaban de unas ciertas prerrogativas a la hora de someterse a la ley, adquiridas desde el momento de su nacimiento y derivadas exclusivamente de su pertenencia a un determinado estamento social⁸⁰⁵.

Atendiendo al objetivo de fijar la ley común bajo el principio de igualdad, la legislación resultante vendría a recoger el requerimiento de universalizabilidad que se hacía en la primera formulación del imperativo categórico⁸⁰⁶. Esto es así porque, si el legislador ha de proceder a elaborar las leyes «como si» (*als ob*) el pueblo soberano pudiera otorgarles su consentimiento, está suponiéndose que éstas adquieren su validez universal simplemente mediante el cumplimiento de tal requisito, sin precisar una ulterior confirmación explícita de su consentimiento a las mismas por parte del pueblo soberano, pues este principio es un principio *a priori*, y por tanto válido en todo caso, por lo que no requiere una confirmación empírica posterior a su puesta en práctica⁸⁰⁷.

A continuación de proclamar la igualdad de los individuos ante la ley, nuestro autor defiende que esta igualdad es compatible con la existencia de desigualdades de índole material entre los individuos componentes la sociedad⁸⁰⁸.

En una posición contraria a la kantiana se encuentra la de Rousseau, quien indicó que para que el Estado tuviese «consistencia» habría de darse una cierta igualdad de riqueza, de manera «que ningún ciudadano sea suficientemente opulento para poder

⁸⁰⁵ Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado II: «De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)», AA VIII 292, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., p. 30.

⁸⁰⁶ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico», p. 65, AA IV 402.

⁸⁰⁷ Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado II: «De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)», AA VIII 297, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., pp. 36-37.

Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado II: «De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)», AA VIII 301-302, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., p. 43.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», pp. 149-150, AA VI 318-319.

⁸⁰⁸ «Esta igualdad general de los hombres dentro de un Estado, en cuanto súbditos del mismo, resulta, sin embargo, perfectamente compatible con la máxima desigualdad, cuantitativa o de grado, en sus posesiones, ya se trate de una superioridad corporal o espiritual sobre otros, o de riquezas externas y de derechos en general (de los que puede haber muchos) con respecto a otros; de tal modo que el bienestar del uno depende sobremanera de la voluntad del otro (el del pobre de la del rico), o que el uno ha de obedecer (como el niño a los padres o la mujer al marido) y el otro mandarle, o que el uno sirve (como jornalero) mientras el otro paga, etc.». Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado II: «De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)», AA VIII 291-292, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., p. 29.

comprar a otro, ni ninguno bastante pobre para ser obligado a venderse»⁸⁰⁹. En esta misma línea debe ser vista también la indicación que un neokantiano socialista como Bernstein hace, en el sentido de que todo Estado debe garantizar las condiciones socioeconómicas posibles para que sus miembros menos favorecidos materialmente puedan disfrutar en pie de igualdad con los demás de su derecho al ejercicio de su libertad y se les permita asimismo también participar en la toma conjunta de las decisiones políticas en el ámbito de las instituciones del Estado⁸¹⁰.

Hayek sostiene al igual que Kant que la igualdad legal de carácter formal es perfectamente compatible con la existencia de desigualdades de índole material en la sociedad. En su caso, el argumento que presenta parte de la constatación de que un Estado regido conforme a una legalidad formal ciertamente puede dar lugar a la existencia de grandes desigualdades materiales en su seno, pero, mientras que la legislación formal no establece con anterioridad a la constatación fáctica de sus efectos quiénes son los que saldrán perjudicados materialmente con su aplicación, en el supuesto de que se procediese a tratar de evitar estas desigualdades con posterioridad a su surgimiento estaría cometándose una injusticia contra aquéllos que las disfrutaban. Esto es así porque, en su opinión, la ventaja que éstos supuestamente favorecidos de manera injustificada habrían obtenido no estaba dispuesta de manera intencionada cuando se procedió al establecimiento de esa legalidad, es decir, se trataba de una ventaja a la que podrían haber llegado todos, bien porque su causa es azarosa, bien porque todos se encontraban inicialmente en una situación de igualdad en lo que

⁸⁰⁹ Rousseau, J.-J., «El contrato social», libro II capítulo XI: «De los diversos sistemas de legislación», en Rousseau, J. J., *El contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, ob. cit., pp. 57-58.

⁸¹⁰ Bielefeldt, H., «Autonomy and republicanism. Immanuel Kant's philosophy of freedom», apartado «Political struggle for a republican order of right», *Political theory* vol. 25 no. 4, ob. cit., pp. 552-553, citando a E. Bernstein en *Die Voraussetzungen des Sozialismus und die Aufgaben der Sozialdemokratie* (1899).

En Dodson, K. E., «Kant's Socialism: A Philosophical Reconstruction», *Social Theory and Practice* vol. 29 no. 4, 2003, pp. 525-538, se hace una interesante interpretación de la filosofía política kantiana en términos socialistas, según la cual Kant no habría contado con los conocimientos empíricos necesarios para dar lugar a una teoría socialista de la sociedad, básicamente porque sus reflexiones se hicieron en una época donde el modo de producción era fundamentalmente agrario, pero sí habría fundado conceptualmente la posibilidad de llevar a cabo tal teoría, al fijar la idea del «reino de fines» (*Reich der Zwecke*) como objetivo de la acción moral, distinguiendo entre el precio de las cosas y la dignidad de las personas, estableciendo como un deber el del trato a los demás en ningún caso como exclusivamente medios sino también como fines en sí, clarificando la distinción entre súbditos y ciudadanos, diferenciando entre quien es propietario del producto de su trabajo y quien sólo lo es de su fuerza de trabajo, exigiendo la independencia económica para poder ser autónomo, negando que la propiedad de la tierra se pueda tener por apropiación, etc. No obstante, pese a estos elementos de coincidencia entre la filosofía kantiana y los principios socialistas, también se remarca que desde ahí exclusivamente no resulta lícito concluir que nuestro autor haya sido un precursor del socialismo, sino más bien que su filosofía política no puede ser vista como un patrimonio exclusivo del liberalismo político.

respecta a su búsqueda y obtención, de manera que finalmente habrían sido exclusivamente las capacidades propias de los beneficiarios las que habrían determinado a quién o a quiénes otorgarla⁸¹¹. Ahora bien, a esta defensa que hace Hayek de la existencia de desigualdades materiales en la sociedad puede enfrentársele el hecho de que, en la situación presente al menos, los individuos al nacer no entran en la competición social en situación de igualdad, sino que una parte de ellos lo hace en una situación de ventaja respecto a otros, por proceder de familias o pertenecer a grupos sociales que, tal vez por sus propios méritos, les han legado unas mejores condiciones de fortuna, educación, etc. que hacen que se encuentren en mejor posición a la hora de aspirar al éxito social.

Lo que estas consideraciones críticas en torno a la igualdad de los individuos en una sociedad ponen en evidencia es uno de los riesgos en los que puede caer una sociedad, que es el de la uniformización entre sus miembros que en ella se produzca como consecuencia de la preferencia concedida en esa sociedad a los valores de la igualdad en detrimento de los de la libertad.

Stuart Mill fue consciente de este riesgo. Por este motivo criticó en *Sobre la libertad* la tendencia de la sociedad a conformarse según los criterios de una «opinión pública», que según su parecer era reflejo de la mediocridad existente en la sociedad, siendo el antídoto de tales tendencias la tolerancia que en ella debía practicarse ante todo lo que supusiese una mayor diversidad en las formas de la existencia⁸¹². Las invectivas contra la democracia que Nietzsche presenta en varias de sus obras también admiten ser interpretadas en este sentido, por cuanto para este pensador la realización de cualquier forma democrática trae consigo siempre la preponderancia en esa sociedad de lo mediocre y de lo vulgar sobre los valores de la excelencia, pero apuntando asimismo que esa misma dinámica «igualitarista» es la que propiciará su superación por medio de la emergencia de nuevos individuos que restablezcan las originarias relaciones de jerarquía entre los hombres⁸¹³.

En nuestra opinión, el efecto negativo que sobre la elevación del nivel espiritual de una sociedad pueden tener las medidas dirigidas al fomento de la igualdad de sus

⁸¹¹ Hayek, F. A., *Camino de servidumbre*, ob. cit., apartado «La planificación y el Estado de Derecho», pp. 141-142.

⁸¹² Stuart Mill, J., *Sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 2007, apartado «De la individualidad como elemento del bienestar», pp. 140-142.

⁸¹³ Nietzsche, F., *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, Editorial EDAF, Madrid, 1996, libro quinto aforismo 377, pp. 304-307.

Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, ob. cit., apartado «Pueblos y patrias» par. 242, pp. 194-195.

miembros no admite ser pasado por alto en un examen crítico de las formas sociales presentes. Pero tampoco debe olvidarse que aquél que haga plenamente compatible la existencia de grandes desigualdades en una sociedad con la defensa de que aun así sea posible el ejercicio de la libertad en su interior, estará abstrayéndose de toda consideración de índole material a la hora de tratar la temática de la libertad en el orden social, olvidando (lo que si así fuese el caso de Kant se debería a la pervivencia en su pensamiento de un «prejuicio de clase» propio de una sociedad burguesa como fue la suya) que el ejercicio de la libertad no puede darse a menos que en una medida no despreciable se pueda ser autónomo respecto de los demás. Por este motivo, aunque esta problemática sea susceptible de matizaciones y gradaciones a la hora de abordar el modo como pueda ser resuelta, parece claro que si el Estado tiene la obligación de salvaguardar de algún modo el derecho a la libertad de sus componentes, también ha de procurar dar lugar en su interior a una situación en la que no se haga necesario que algunos particulares tengan que entregar el dominio de su voluntad a otros (servicio incondicional) para así lograr los medios materiales mínimos para su subsistencia⁸¹⁴.

El principio de la independencia establece que sólo podrán participar en la dirección de la marcha del Estado aquéllos que puedan ser independientes en su juicio a la hora de proceder a contribuir en la determinación del interés común⁸¹⁵.

Nuestro autor concluye a partir de este principio que habrían de quedar excluidos del derecho al voto no sólo las mujeres y los niños, a quienes consideraba incapaces de guiarse autónomamente (bien por no disponer de una capacidad racional suficientemente desarrollada o por depender materialmente de otros), sino también

⁸¹⁴ Sin embargo, según Colomer, Kant sí que habría sido consciente de que la desigualdad económica y social más allá de cierto límite trae como consecuencia el sometimiento a otras voluntades y por este motivo debe ser evitada (Colomer Martín-Calero, J. L., *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, ob. cit., apartado «El significado de la figura del Contrato Social en Kant: imperativo del estado civil e idea de voluntad universal. Los principios de libertad e igualdad», pp. 322-323).

Una prueba de ello podría ser el siguiente texto de la *Metafísica*:

«Por tanto, gracias al Estado es lícito al gobierno obligar a los poderosos a procurar los medios de subsistencia a quienes son incapaces de ello, incluso en lo que se refiere a las necesidades más básicas; porque es en su existencia, como acto de sumisión a la protección y previsión de la comunidad, que les es necesaria para existir, y a la que se han obligado, donde el Estado funda ahora su derecho de obligar a los poderosos a contribuir con lo suyo a la conservación de los conciudadanos» (Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», p. 159, AA VI 326).

⁸¹⁵ Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado II: «De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)», AA VIII 294-295, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., pp. 33-34.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina de derecho», p. 143, AA VI 314.

aquéllos que no son propietarios del producto de su trabajo, lo que supondría asimismo la inclusión de los asalariados dentro de este grupo de no habilitados para el voto⁸¹⁶.

En términos de lo que supone esta exclusión en relación con la temática de la libertad que aquí nos ocupa, podría decirse que Kant excluye de la participación en la dirección de la sociedad a quienes todavía no pueden dirigir su libertad (los niños) y a quienes por su posición de sometimiento no disponen de ella, o la poseen en un grado muy limitado (entre ellos, los asalariados). Respecto de lo primero, debe decirse que se trata de una exclusión que por su carácter provisional no presenta objeción alguna, salvo el problema pragmático de fijar legalmente a qué edad (o tras qué situación) se produce la salida natural de ese estado de «minoría de edad». Ahora bien, en relación con lo segundo, nuestro autor cometería un grave error si se limitase a excluir del derecho de participación al colectivo de los dependientes sin promover al mismo tiempo los medios necesarios para que el motivo que según él legitima esta situación de exclusión tenga atisbos de desaparecer.

Según recoge Colomer, Villacañas es de la opinión de que Kant cometió un «equivoco» al negar la condición de ciudadanos a determinados grupos sociales. Este «equivoco» se debió a un «olvido» por parte de nuestro autor, quien «en lugar de defender que la autonomía es un derecho universalizable, lo consideró como un hecho concreto». Lo que entonces se impondría sería considerar al modo crítico la condición de independencia como un ideal a lograr por medio de la acción política, conforme al cual «todo hombre debe ser su propio señor y lo que hay que hacer es adecuar la realidad económica para que lo sea de manera efectiva»⁸¹⁷.

Como ha ido viéndose, en el modelo kantiano de Estado no ha de ser en primera instancia el objetivo de éste el de procurar la felicidad de sus componentes, sino que su tarea deberá consistir exclusivamente en poner las condiciones para que todo ciudadano pueda buscar su felicidad de la manera que le plazca, siempre que no entorpezca o imposibilite las búsquedas simultáneas de la felicidad que el resto de miembros de esa

⁸¹⁶ Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado II: «De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)», AA VIII 295, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., p. 34.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina de derecho», p. 144, AA VI 314-315.

También en Kant, I., *Antropología*, ob. cit., primera parte: «Didáctica antropológica» libro primero: «De la facultad de conocer» § 48, p. 127, AA VII 208-209.

⁸¹⁷ Colomer Martín-Calero, J. L., *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, ob. cit., apartado «Justicia, Estado y política», p. 350, citando a J. L. Villacañas en *Racionalidad crítica. Introducción a la filosofía de Kant*, Editorial Tecnos, Madrid, 1987, pp. 222-224.

sociedad hagan dentro de ese mismo marco legal. Estas condiciones consisten en dar la máxima libertad posible a cada ciudadano compatible con la libertad de todos los demás⁸¹⁸, para lo cual habrá de atender a dos variables: cada uno de los individuos concretos y la agrupación social de la que forman parte, dándose además el problema añadido de que estas dos variables mantienen entre sí una relación originaria de enfrentamiento, pero al mismo tiempo de dependencia mutua. El carácter originario de esta doble relación hace que el objetivo que deba perseguirse por medio del ordenamiento jurídico haya de ser el de equilibrar las prácticas individuales de la libertad, de manera que no sea puesto en riesgo el mantenimiento del vínculo social, ya que sin su pervivencia no queda garantizada práctica alguna de la libertad por parte de los particulares. Al respecto, constituye un conocimiento aportado por la experiencia el que los individuos concretos en su intento por afirmar sus libertades particulares pugnan entre sí, tratando de enajenarse mutuamente sus respectivas libertades dando lugar así al establecimiento de relaciones de dominio dentro de la organización social. Con frecuencia, ocurre además que los favorecidos en esta situación de asimetría pretenden mantener su posición privilegiada recurriendo al procedimiento de ocultar las verdaderas relaciones de dominio existentes en el interior de la sociedad, confiriendo para ello a las formas de organización existentes de un estatuto de inviolabilidad, que plantea como ilegítima cualquier alternativa a la misma que se desarrolle por parte de los dominados. Por todo ello, la tarea de ordenar jurídicamente una sociedad queda planteada como una de difícil cumplimiento, debido a que el legislador habrá de alcanzar una fórmula que haga compatibles los requerimientos que la razón práctica le plantea como ineludibles (que la práctica de la libertad debe ser promocionada) y el saber pragmático que la experiencia le proporciona (que un exceso de libertad puede afectar a la pervivencia de la sociedad, así como que dentro de la sociedad se dan intereses que pretenden mantener una situación de desigualdad en el disfrute de la libertad). Kant mismo parece haber sido consciente de las dificultades que entrañaba esta tarea cuando indicó en *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* que «el problema mayor del género humano, a cuya solución le constriñe la Naturaleza, consiste en llegar a una SOCIEDAD CIVIL que administre el derecho en general» (Quinto principio)⁸¹⁹, de manera que «este problema es también el más difícil y el que

⁸¹⁸ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», p. 39, AA VI 230.

⁸¹⁹ Kant, I., «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», AA VIII 22, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 48.

más tardíamente resolverá la especie humana» (Sexto principio)⁸²⁰. Esta tarea cuenta en los últimos tiempos además con la dificultad añadida de tener que hacer compatible la defensa de las libertades individuales con la de la seguridad pública, amenazada por fenómenos externos a esa misma sociedad como el terrorismo indiscriminado, sin recurrir a fórmulas que, bajo el pretexto de defender la libertad ciudadana, procedan a limitarla de manera sustancial en beneficio de los intereses del Estado.

11.4.2 La negación del derecho a la rebelión y la «libertad de pluma»

En relación con el objetivo de constitución de una organización política conforme a los principios de la libertad (*Freiheit*), la igualdad (*Gleichheit*) y la independencia (*Selbstständigkeit*), Kant no reconoce derecho alguno a la rebelión dentro del Estado⁸²¹, pues su consideración supondría según él la abolición de todo derecho dentro de la sociedad, lo cual traería consigo la vuelta al «estado de naturaleza», que es una situación en la que, como ha sido indicado, todos los miembros de la sociedad se encuentran mutuamente amenazados, motivo por el cual no se podría ni tan siquiera llegar a afirmar que sean libres en lo que respecta al concepto negativo de libertad (libertad «respecto a» o libertad «de») (apartado 11.3: «Los “estados” en las agrupaciones humanas»). Sin embargo, nuestro autor establece que debe haber «libertad de pluma» (*Freiheit der Feder*), para que los ciudadanos puedan elevar a las instancias que rigen el Estado sus quejas respecto de su funcionamiento, y que esta «libertad» en cierta manera debe regularse a sí misma, de modo que no colisione con los principios básicos de la convivencia social⁸²².

⁸²⁰ Kant, I., «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», AA VIII 23, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 50.

⁸²¹ Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado II: «De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)», AA VIII 299, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., p. 40.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», pp. 151-152, AA VI 320.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», p. 178, AA VI 339-340.

También en Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», pp. 218-219, AA VI 372.

⁸²² «El súbdito no rebelde ha de poder admitir que su soberano *no quiere* ser injusto con él. Por tanto, puesto que todo hombre tiene, sin embargo, sus derechos inalienables, a los que ni puede renunciar aunque quiera y sobre los cuales él mismo está facultado para juzgar y puesto que, por otro lado, la injusticia que en su opinión sufre proviene, según esa hipótesis, del error o del desconocimiento de ciertas consecuencias de las leyes por parte del poder supremo, resulta que se ha de otorgar al ciudadano –y además con permiso del propio soberano– la facultad de dar a conocer públicamente su opinión acerca de lo que en las disposiciones de ese soberano le parece haber de injusto para con la comunidad. Pues admitir que el soberano ni siquiera puede equivocarse o ignorar alguna cosa sería imaginarlo como un ser sobrehumano dotado de inspiración celestial. Por consiguiente, *la libertad de pluma* es el único paladín de los derechos del pueblo (siempre que se mantenga dentro de los límites del respeto y el amor a la

Lyotard va más allá del reconocimiento de esta función correctora que Kant asigna a la «libertad de pluma», de acuerdo con la cual por medio de su ejercicio los monarcas puedan percatarse de los errores que puedan estar cometiendo en sus tareas gubernativas posibilitando la rectificación y subsanación de los mismos, procediendo a apuntar que la «libertad de pluma» además posibilita que el mensaje emancipador que el filósofo promueve pueda encontrar eco mucho más allá de la generación que le es coetánea, es decir, sea capaz de transmitirse hacia el futuro haciéndose extensivo a toda la humanidad y no quede limitado ni al momento presente ni a la parte o sector privilegiado de la humanidad en el que se formule⁸²³. El desarrollo de esta «libertad de pluma» vendría a inclinar de esta manera a favor de la forma de comunicación escrita la polémica a la que Platón se refirió en el *Fedro* acerca de qué medio es mejor para comunicar los pensamientos propios a los demás, si éste ha de ser el de la mera oralidad o tiene que participar también de la expresión escrita⁸²⁴.

constitución en que se vive, gracias al modo de pensar liberal de los súbditos, también inculcado por esa constitución, para lo cual las plumas se limitan además mutuamente por sí mismas con objeto de no perder su libertad). Pues querer negarle esta libertad no sólo es arrebatarle toda pretensión a tener derechos frente al supremo mandatario –como Hobbes pretende- sino también privar al mandatario supremo (cuya voluntad, por el mero hecho de que representa a la voluntad general del pueblo, da órdenes a los súbditos en cuanto ciudadanos) de toda noticia sobre aquello que él mismo modificaría si lo supiera, dando lugar a que se ponga en contradicción consigo mismo. Pero infundir en el soberano la preocupación de que los súbditos, al pensar por sí mismos y expresar públicamente su pensamiento, podrían provocar disturbios en el Estado equivale a despertar en él la desconfianza frente a su propio poder, o incluso el odio contra su pueblo». Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado II: «De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)», AA VIII 304, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., p. 46-47.

En la *Antropología*, una vez que se ha establecido la utilidad preventiva de la locura que posee la confrontación del entendimiento propio con el ajeno, Kant defiende que «la prohibición de los libros que aspiran meramente a exponer opiniones teóricas (principalmente si no tienen ninguna influencia sobre las acciones y omisiones legales), ofende a la Humanidad. Pues se nos despoja con ello, si no del único, empero del mayor y más difícil medio de corregir nuestros *proprios* pensamientos, lo que se hace exponiéndolos públicamente para ver si se ajustan al entendimiento ajeno; porque en otro caso se tendría algo meramente subjetivo (por ejemplo, el hábito o la inclinación) con facilidad por objetivo; como que justamente en esto consiste la pura apariencia, de la que se dice que engaña, o más bien, por la cual se induce a engañarse a sí mismo en la aplicación de una regla» (Kant, I., *Antropología*, ob. cit., primera parte: «Didáctica antropológica» libro primero: «De la facultad de conocer» § 53, p. 141, AA VII 219). Debe entenderse que, puesto que también el soberano se encuentra obligado a confrontar su propio pensamiento con el de los demás, lo que puede conseguirse por medio de la lectura de estos libros, su publicación, hecha posible mediante la «libertad de pluma», contribuirá significativamente a la mejora de la marcha de lo público, por cuanto hará posible que el soberano recoja las propuestas razonables que en ellos se expresen, modelando así convenientemente con su ayuda sus intenciones originarias.

⁸²³ Lyotard, J.-F., *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, ob. cit., apartado «Dos métodos y una manera de expresar lo historicopolítico», pp. 101-103.

⁸²⁴ Platón, «Fedro», 275c-276d, en Platón, *El banquete, Fedón, Fedro*, ob. cit., pp. 366-368.

En relación con el posicionamiento platónico respecto del «arte de escribir», Kant reconoce en la *Antropología* un doble valor a la escritura. En primer lugar, ejerce como ayuda de la memoria. En segundo, permite al sabio comunicar a los demás sus conocimientos (Kant, I., *Antropología*, ob. cit., primera parte: «Didáctica antropológica» libro primero: «De la facultad de conocer» § 34, pp. 94-95, AA VII 184-185).

La libertad de expresar las opiniones propias constituye también para Stuart Mill un elemento imprescindible para el fomento de la libertad en la sociedad. En defensa de esta libertad presenta varios argumentos en su obra *Sobre la libertad*. Uno de ellos es de orden pragmático, consistiendo en la constatación de que la variedad de opiniones en la sociedad constituye una garantía de su diversidad y riqueza, lo que en último término supone también un favorecimiento de las potencialidades humanas⁸²⁵, promoviéndose así la aparición en esa sociedad de grandes pensadores⁸²⁶ y de genios⁸²⁷. Los otros hacen referencia más bien a que esa libertad de opinión dentro de la sociedad es necesaria, debiéndose incluso, si se pretende alcanzar o acercarse en la mayor medida posible a la verdad en los diversos temas concernientes a los intereses humanos, favorecer las opiniones discordantes con los posicionamientos mayoritarios⁸²⁸, aduciendo al respecto varias razones. En primer lugar, porque puede encontrarse en la opinión silenciada la verdad del asunto en cuestión que está tratándose. En segundo lugar, debido a que, aunque esa opinión no sea la verdadera, ella pueda contener algunos elementos de verdad. En tercer lugar, por la razón de que también se precisa contrastar la opinión verdadera con las otras opiniones suscritas en la sociedad para así vigorizarla y facilitar que quienes la sigan no lo hagan de modo rutinario. Y, en cuarto lugar, en virtud de que el modo rutinario de seguir una opinión por parte de sus defensores termina vaciando de contenido esa misma opinión convirtiéndola así en irrelevante dentro de la sociedad⁸²⁹.

La cuestión acerca del modo como debe ser regulada la expresión de opiniones dentro de la sociedad también es abordada por este pensador. Para entender la manera como lo hace, debe tenerse en cuenta que su empirismo gnoseológico hace que nunca considere que por medios exclusivamente racionales sea posible alcanzar la verdad en los asuntos de interés verdaderamente humano, excepto en aquellos relativos a la lógica,

⁸²⁵ Stuart Mill, J., *Sobre la libertad*, ob. cit., apartado «De la libertad de pensamiento y discusión», pp. 98-100.

Stuart Mill, J., *Sobre la libertad*, ob. cit., apartado «De la individualidad como uno de los elementos del bienestar», pp. 126-128.

Stuart Mill, J., *Sobre la libertad*, ob. cit., apartado «De la individualidad como uno de los elementos del bienestar», pp. 136-138.

⁸²⁶ Stuart Mill, J., *Sobre la libertad*, ob. cit., apartado «De la libertad de pensamiento y discusión», pp. 98-100.

⁸²⁷ Stuart Mill, J., *Sobre la libertad*, ob. cit., apartado «De la individualidad como elemento del bienestar», pp. 138-139.

⁸²⁸ Stuart Mill, J., *Sobre la libertad*, ob. cit., apartado «De la libertad de pensamiento y discusión», pp. 116-117.

⁸²⁹ Stuart Mill, J., *Sobre la libertad*, ob. cit., apartado «De la libertad de pensamiento y discusión», pp. 80-82.

Stuart Mill, J., *Sobre la libertad*, ob. cit., apartado «De la libertad de pensamiento y discusión», pp. 122-123.

la matemática y otras disciplinas científicas, por lo que defiende que para acercarse a lo verdadero en cualquier cuestión siempre sea preciso contar con un elemento de observación empírica. Este relativismo es el que le hace sostener que nunca podrá llegarse a afirmar que se dispone de la opinión absolutamente verdadera en tema alguno, de manera que siempre será preciso admitir todas las opiniones al respecto, salvo que éstas se expresen de manera no templada y desleal con el objeto de la discusión⁸³⁰. Pero, haciendo uso de una consideración de índole eminentemente prudencial, también advierte a los que sostienen las opiniones minoritarias, que ellos deberán presentarlas, si verdaderamente quieren llegar a extender sus apoyos en la sociedad y tener alguna relevancia dentro de ella, procurando que ellas no entren en conflicto abierto ni con las opiniones mayoritarias ni con los miembros de esa sociedad que las sostienen⁸³¹.

El carácter suficiente que Kant asigna a la libertad de pluma como medio que por sí mismo bastaría para dar lugar a los cambios necesarios que promuevan el desarrollo de la libertad en la sociedad admite ser objeto de crítica si se atiende a la situación real en que se encuentran nuestras sociedades en el momento presente. Dos elementos al menos pueden enfrentarse a la confianza kantiana en el «poder de la pluma» en nuestro mundo tachándola de ingenua. En primer lugar, resulta complicado aventurar que aquéllos que detentan el poder aceptarán de buena gana las objeciones que a su forma de proceder les planteen una serie de individuos ajenos al poder mismo. En segundo lugar, tampoco se presenta como factible una situación en la totalidad de las opiniones expresadas con la intención de contribuir a la verdad posean un alcance tal en su difusión que las hagan suficientemente influyentes en el proceso de formación de la opinión pública.

⁸³⁰ La posibilidad del conocimiento previo a toda experiencia concreta en la matemática pura es tan evidente para Kant que considera que «por ello es absurdo opinar en la matemática pura; o bien hay que saber, o bien hay que renunciar a todo juicio», pues «en tales juicios [los de la razón pura, entre ellos los de la matemática pura] la razón no tiene que apoyarse en fundamentos empíricos, sino que todo ha de ser conocido *a priori*, conocimiento que es siempre necesario. De ahí que el principio de la conexión exija universalidad y necesidad y, consiguientemente plena certeza. Si no fuese así, no hallaríamos ninguna guía que nos condujera a la verdad» (Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», p. 641, A822-823/B850-851). Pero, si en la postura acerca de la posibilidad del conocimiento universal y necesario en la matemática coinciden las posiciones mantenidas por Kant y Stuart Mill, en lo relativo a la posibilidad del mismo en las cuestiones morales divergen radicalmente, pues Kant sostiene que tampoco es posible opinar en lo relativo a «los principios de la moralidad, ya que no podemos arriesgarnos a llevar a cabo una acción basándonos en la mera opinión de que está *permitida*, sino que tenemos que saberlo» (Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», p. 641, A823/B851).

⁸³¹ Stuart Mill, J., *Sobre la libertad*, ob. cit., apartado «De la libertad de pensamiento y discusión», pp. 123-125.

Esta situación de desigualdad por parte de algunas opiniones en lo referente a su capacidad para influir en los debates públicos relativos a las cuestiones realmente relevantes en las modernas «democracias de masas» considero que constituye uno de los mayores riesgos con los que se enfrenta la defensa de la realidad de la libertad política en la presente civilización. Esto es así porque, en el caso de que no se cuente con el auxilio de los potentes medios de comunicación de masas, el alcance de la difusión de la opinión de un determinado particular queda prácticamente limitado al grupo de población constituido por sus conocidos y allegados. Ahora bien, la insignificancia del tamaño del mismo en relación con la dimensión global de la sociedad plantea como irrelevante el peso que tal opinión pueda tener a la hora de configurar la voluntad de dicha sociedad al respecto de la temática en cuestión de la que se trate, incluso aunque ésta sea configurada por medios plenamente democráticos. Esta situación es por cierto diferente de la que se daba en las antiguas democracias o en las sociedades tradicionales (como era la de la época de Kant), en las que su reducido tamaño permitía el conocimiento casi personal de sus miembros, lo que facilitaba la rápida difusión de las opiniones de los particulares en la globalidad del cuerpo social garantizando su relevancia en la conformación de la voluntad pública.

11.4.3 El monopolio en el uso de la fuerza

En el modelo de Estado kantiano la transgresión de la legislación por los particulares deberá ser corregida. Pero cuando esta corrección se realice por medio de la fuerza, su empleo se encontrará legitimado, pues esa misma fuerza habrá surgido de la voluntad general de la sociedad, y no resultará ser exclusivamente un medio de coerción del que se valen un particular o un grupo de particulares para defender sus intereses, que es lo que ocurre en toda sociedad «prudencial» resultante de la aplicación del modo pragmático de hacer política propio del «moralista político» (*politischer Moralister*).

La aplicación de patrones de legalidad en la conformación de una sociedad da lugar a la entidad «Estado» como su realización. El monopolio de la fuerza que el Estado posee, al modo como nos lo refiere Weber⁸³², consideramos que constituye el elemento que posibilita la realización fáctica de las libertades individuales, aunque debería añadirse que habría de hacerlo en todo momento limitando el grado de su

⁸³² Weber, M., «La política como vocación», en Weber, M., *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp. 83-85.

realización a la conformidad con la ley. De esta manera, al menos en una primera instancia, la existencia del Estado constituye una garantía necesaria para la realización del concepto positivo de libertad (libertad «para») en su cara externa.

En su obra *Anarquía, Estado y utopía* presenta Nozick un modelo genético de cómo podría llegar a constituirse un Estado (ultramínimo) que cuenta como única atribución propia la de garantizar la seguridad de sus componentes mediante el empleo de la fuerza. Para ello, este autor parte de la concesión a cada uno de los individuos de la condición de seres radicalmente libres, que por ello mismo tienen entre sus derechos esenciales el de poder defenderse a sí mismos de las agresiones que contra ellos otros puedan cometer. Esta necesidad de autodefensa, y su consecuente derecho a la misma, darían lugar al establecimiento de pequeñas «Asociaciones de Protección Mutua» participadas por pequeños grupos de individuos para su legítima mutua defensa común. Con el tiempo, ocurriría que la concurrencia de varias de estas asociaciones desembocaría en a la formación de una compañía dominante: la «Agencia de Protección Dominante», que, aunque no poseería el monopolio absoluto del ejercicio de la fuerza en tal sociedad, sí que se encontraría «*de facto*» en una situación de cuasimonopolio de la misma, ya que sólo algunos individuos se resistirían aisladamente a tal ejercicio⁸³³.

11.4.4 Valoración del modelo de Estado kantiano

A modo de valoración de la textualidad kantiana, debe hacerse notar que, si bien por medio del principio de libertad (*Freiheit*) Kant se presenta como poseedor de una mentalidad abierta y avanzada, algunas de las consecuencias prácticas que obtiene a partir de sus principios de igualdad (*Gleichheit*) e independencia (*Selbstständigkeit*), o al menos algunas de las que podrían derivarse tomando como fundamento una cierta interpretación de su literalidad, estimamos que posibilitan la ubicación de su filosofía política en un campo ideológico caracterizado por la defensa de posiciones inmovilistas y retrógradas en cuanto a la concepción de la sociedad y de la libertad en ella. Así ocurre, en particular, en lo que atañe a la defensa kantiana de la existencia de desigualdades materiales y discriminaciones por cuestión de género y de condición social dentro de la sociedad. Pero, en una primera defensa de la posición kantiana, debe

⁸³³ Nozick, R., *Anarquía, Estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires (Argentina), 1991, primera parte: «Teoría del estado de naturaleza o cómo regresar al estado sin proponérselo», pp. 24-38.
Nozick, R., *Anarquía, Estado y utopía*, ob. cit., primera parte: «Teoría del estado de naturaleza o cómo regresar al estado sin proponérselo», pp. 106-114.

apuntarse que la opción a favor de la existencia de desigualdades y discriminaciones dentro de la sociedad no resulta exclusiva de nuestro autor, sino que se halla bastante extendida en el ámbito concreto de la filosofía política en particular y en el mundo del pensamiento político en general.

Así, por ejemplo, la filosofía de Nietzsche toma partido explícitamente por la necesidad de que se den desigualdades dentro de la sociedad. El fundamento de tal defensa se encuentra en que, según se expone en *El Anticristo*, ni es cierto que los hombres sean iguales por naturaleza, ni, por consiguiente, es conveniente que así sean tratados, pues ello supondría cometer una «injusticia» con ellos, que además repercutiría negativamente, pues conduciría inevitablemente a la «mediocrización» de la sociedad⁸³⁴. Por este motivo, defiende este autor en *Más allá del bien y del mal* que ha de potenciarse la existencia de desigualdades en la sociedad, aunque ello pudiera poner en riesgo su estabilidad y perdurabilidad misma. En su defensa de la necesidad de que se den desigualdades llega incluso a sostener que la aparición de estas individualidades radicalmente diferentes de los individuos que componen la gran masa de la sociedad es lo que dota de valor a la marcha histórica, pues son ellas las que llevan a cabo la realización suprema de las potencialidades humanas⁸³⁵. La consecuencia que parece deducirse de su planteamiento de manera necesaria es la de que en su modelo de sociedad una parte de la humanidad exclusivamente poseería el valor de ser un mero medio a disposición de esas individualidades excelsas que constituyen los únicos fines en sí de la Humanidad, contradiciendo de esta manera la segunda formulación del imperativo categórico kantiano⁸³⁶.

Nietzsche valora positivamente la existencia de desigualdades entre los hombres, mientras que Kant establece la compatibilidad de la igualdad legal en la sociedad con la existencia de desigualdades de índole material entre ellos, pero reconoce que es precisamente lo que hace iguales a los hombres, es decir, su disposición moral debida a su condición de seres libres, aquello en lo que radica su verdadero valor. Pero en la actualidad hay incluso una parte del pensamiento político que ciertamente concede la igualdad formal de los individuos ante la ley, pero que no se queda en la mera defensa de la compatibilidad de esa igualdad con la existencia de desigualdades en el orden

⁸³⁴ Nietzsche, F., *El Anticristo*, ob. cit., apartado «Aforismos» aforismo 57, pp. 111-112.

⁸³⁵ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, ob. cit., apartado «¿Qué es aristocrático?» aforismo 257, pp. 219-220.

⁸³⁶ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 104, AA IV 429.

material, sino que se atreve incluso a alegar que la igualdad entre los miembros de la sociedad en tal orden no sólo es innecesaria sino que repercute negativamente en el conjunto de la sociedad, pues evita la aparición de individuos que se eleven en el grado de desarrollo de su libertad por encima del desarrollo medio que hacen los individuos dentro de la sociedad de la que forman parte. Además, según este modo de pensar, cuyas raíces pueden buscarse en la defensa aristotélica de la existencia de esclavos dentro de la sociedad que se hace en la *Política*⁸³⁷, la excelencia individual, y además añaden la de la sociedad como un todo, estaría reñida con la igualdad e incluso con determinadas concepciones de la justicia ampliamente extendidas, por lo que debería permitirse una cierta falta de igualdad e incluso de «injusticia» dentro de la sociedad, pues se considera que esta aparición de individualidades capaces de alcanzar unas más altas cotas de realización de la libertad repercutirá también de manera positiva sobre el resto de la sociedad al impulsarla a su desarrollo, lo que finalmente propiciará una elevación del nivel medio del ejercicio de la libertad en tal sociedad. Ahora bien, ya atendiendo exclusivamente al punto de vista pragmático, esta forma de interpretar el desarrollo social se encuentra sometida a una seria objeción, pues la atención exclusiva a la potenciación de esta excelencia podría propiciar la ruptura del vínculo social, de manera que su seguimiento podría traer consigo una vuelta al «estado de naturaleza» inicial del que pretendía salirse por medio de la disposición de una legalidad que regulase la agrupación social existente. Por este motivo, parece que también estas tendencias deben ser a su vez limitadas y contenidas en su afán omniabarcador, aunque sea meramente atendiendo a consideraciones de índole prudencial.

Frente a esta manera de resolver la problemática en torno a la relación que se ha de establecer entre la igualdad ante la ley como principio racional constitutivo del Estado y la existencia empíricamente constatada de desigualdades de índole material dentro de la sociedad, el espíritu latente que anima la filosofía kantiana considero que podría propiciar una fórmula de compromiso entre ambos elementos, pues el reconocimiento de la libertad como característica esencial universal del género humano permite la determinación de unos mínimos de igualdad que han de darse para que sea posible el desarrollo de todas las libertades individuales, pero también incorpora la posibilidad de que cada uno «actualice» sus propias potencialidades en la medida en que disponga de ellas. Pero, además, suscribiendo esta interpretación del pensamiento

⁸³⁷ Aristóteles, *Política*, ob. cit., libro I capítulo V, pp. 51-53.

kantiano, estimamos que el establecimiento como deber para todos y cada uno de los miembros de la sociedad del desarrollo de sus potencialidades en términos de beneficio comunitario (piénsese por ejemplo en la apelación kantiana al desarrollo y potenciación de los propios talentos de forma que éstos resulten útiles a los demás, pues no se puede querer que la máxima contraria a ésta del desarrollo y potenciación de las disposiciones humanas resulte universalizable⁸³⁸) permitiría la evolución de la sociedad en el sentido de la elevación de su nivel medio (progreso social), realimentando a su vez esta elevación la posibilidad de que los individuos desarrollen su propias potencialidades más allá del grado previamente alcanzado (progreso individual).

Al respecto, puede objetarse también a la exclusividad establecida para la libertad en este supuesto modelo ideal de Estado, defendido últimamente por algunos y que llevaría al límite los posicionamientos textuales kantianos, que la ley ciertamente no podrá determinar con exactitud qué es aquello en lo que consideran los individuos que consiste su felicidad, pero sí será capaz al menos de establecer unas condiciones «materiales» comunes mínimas que necesariamente habrían de darse para poder ser feliz. Estas condiciones mínimas podría considerarse que son todas aquéllas de las que pudiera derivarse «razonablemente» la infelicidad de un individuo. Por ejemplo: aunque pueda haber dudas en torno a qué sea aquello en lo que consiste la felicidad, es claro que sea cual sea la concepción que de ella se tenga, no se puede ser feliz si se pasa hambre, si se está enfermo y se carece de atención, etc.⁸³⁹.

Asimismo, asimismo hay que tener en cuenta que el desarrollo de la libertad precisa disponer de una serie mínima de recursos que permitan plantearse fines a

⁸³⁸ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», pp. 94-95, AA IV 422-423.

⁸³⁹ En una línea que recuerda a la abierta por Kant al distinguir entre deberes de obligación estricta (deberes perfectos) y deberes de obligación amplia (deberes imperfectos), Cortina distingue en *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, ob. cit., 2001, capítulo 11: «Los bienes de la Tierra y la gratuidad necesaria», pp. 165-169, entre los «bienes de justicia», que toda comunidad política que se precie de justa estaría obligada a proporcionar a sus miembros, por lo que constituirían derechos que toda persona a ella perteneciente le podría exigir, siendo por ello «exigencias de justicia», y los «bienes de gratuidad», que, al no poder ser proporcionados por una comunidad política, tampoco le podrán ser reclamados a ella por sus miembros «en estricta justicia». Entre los primeros, cita el alimento, la vivienda, el vestido, el trabajo, la libertad civil y política y la atención social en tiempos de especial vulnerabilidad, aunque matizando el grado de obligación al que se encuentra sometida esa comunidad política en su provisión, pues «descubrir cuáles son los mejores mecanismos para conseguirlo [esos “bienes de justicia”] es la tarea que compete a la comunidad política en general, pero muy especialmente a los gobernantes, cuya misión no consiste en posicionarse en el partido, repartir prebendas, medrar personal y grupalmente». Entre los segundos, se encuentran el ser consolado cuando llega la tristeza, el conceder esperanza, el contagiar la ilusión, el proporcionar un sentido para la vida, el ser amado cuando a uno le hiere la soledad o el de hacer que el final de la historia de la humanidad no constituya un fracaso o se disuelva en la banalidad.

realizar y posibiliten en alguna medida su realización. Lo primero apunta a que en una sociedad regida por los principios de la libertad debe contarse con un número amplio de posibilidades, así como con las disposiciones que hagan posible el planteamiento de otros modos de desarrollo personal alternativos al llevado hasta la fecha. Lo segundo, a que este abanico de posibilidades debe encontrarse abierto a todos los miembros de la sociedad, pues la condición de ser libre se reconoce en todos ellos, y no sólo a una parte suya más o menos mayoritaria. Es preciso tener en cuenta además que, si una sociedad presenta públicamente un abanico de posibilidades a sus miembros, pero excluye de su realización a algunos de ellos, esta exclusión no sólo supone un perjuicio en términos de la libertad de sus componentes, sino que también induce un estado de malestar psíquico (infelicidad) en aquéllos que han visto frustradas sus aspiraciones.

Por todo ello, pensamos que resulta imprescindible que cualquier modelo de Estado liberal sea complementado con una legislación de carácter social que anticipe desde la perspectiva de la sociedad la realizabilidad de las felicidades de los particulares y de sus conceptos concretos de felicidad, así como de sus específicos proyectos de libertad. Consideramos que Kant mismo pudo haber sido consciente de esta necesidad cuando en la Doctrina del derecho de la *Metafísica* defendió que «es lícito al gobierno obligar a los poderosos a procurar los medios de subsistencia a quienes son incapaces de ello [...]; pero no simplemente por medio de contribuciones *voluntarias* [...], sino por medio de contribuciones obligatorias como cargas públicas»⁸⁴⁰.

Ahora bien, llevar a efecto esta tarea «reequilibradora» de la sociedad resulta complicado por varios factores. En primer lugar, porque no constituye una tarea fácil la determinación de cuáles son estos mínimos que deban quedar garantizados, pues ellos dependen en gran medida de las apreciaciones psicológicas que hagan los individuos componentes de la sociedad acerca de lo que cada uno de ellos considera que le resultaría indispensable para poder ser feliz. En segundo lugar, debido a que el concepto mismo de felicidad puede ser distinto dependiendo de la sociedad concreta que se considere y de la situación histórica en la que se viva. En tercer lugar, por razón de que pueden también variar los recursos de los que dispongan las sociedades para asegurar la provisión de tales medios mínimos vitales a sus miembros, de manera que no resulte posible extender a toda sociedad empírica que pueda ser considerada idénticas exigencias en lo referente al nivel de medios que permitan paliar estas situaciones de

⁸⁴⁰ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», p. 159, AA VI 326.

injusticia social que pretenden evitarse. Estas mismas dificultades se repiten por cierto cuando de lo que se trata es simplemente de asegurar estos recursos mínimos que posibiliten un desarrollo al menos «mínimo» de la libertad de sus componentes, pues la idea de libertad posee indudablemente una considerable carga psicológica e histórica, de manera que lo que unos consideran que constituye por su parte una práctica libre pueda no serlo para otros más exigentes, siendo posible asimismo que estas apreciaciones varíen considerablemente a lo largo del decurso histórico.

No obstante, pese a estas críticas que se están haciendo, en descargo de la posición textual kantiana, puede alegarse que lo que Kant quizás pretendía al especificar cuál debería ser el objetivo de todo Estado, no sería tanto dejar aparte una serie de consideraciones relativas a que todo Estado debe tener en cuenta la felicidad de sus componentes, sino hacer hincapié en que su tarea habría de consistir más bien en anteponer a estas apreciaciones las concernientes a la salvaguarda y potenciación de su libertad. Esta interpretación de las intenciones kantianas en relación con cuál ha de ser el objetivo de todo Estado se encuentra en la línea de su caracterización del bien moral (*das Gute*), pues, como ha sido indicado en varios apartados de este trabajo, para este pensador el bien moral no consistía en el olvido de todo lo relativo a la felicidad (*das Wohl*) a la hora de dirigir la acción, sino en anteponer a todas estas consideraciones las relativas al carácter virtuoso que ha de tener el comportamiento en todo momento⁸⁴¹.

Por otra parte, al igual que en la filosofía práctica surgía el problema de cuál había de ser el Bien Supremo (*höchstes Gut*), indicando que éste consiste en la conjunción de virtud (*Tugend*) y felicidad (*Glückseligkeit*), aunque debiendo encontrarse subordinada la felicidad a la conducta virtuosa, en la filosofía política puede plantearse que el estado ideal de organización será aquél en el que se haga compatible por medio de la acción política la máxima libertad posible de los componentes de la sociedad con su felicidad. En la vertiente individual el planteamiento kantiano postulaba a Dios como elemento que aseguraba que a la virtud le correspondería proporcionalmente la cuota de felicidad merecida. De manera similar, podría entenderse que en su filosofía política nuestro autor asigna tal misión a la Providencia (*Vorsehung*), la que, por tratarse de un elemento en principio externo a la propia práctica política, habrá dispuesto los medios

⁸⁴¹ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», p. 46, AA VI 36-37.

necesarios que conduzcan a esa situación legal justa⁸⁴² en la que se supone que se asistiría a la convergencia final entre la libertad y la felicidad de los hombres en tanto seres componentes de una comunidad social. Pero, el que la existencia temporal de las sociedades se extienda más allá del período de existencia de cada uno de sus componentes particulares, también posibilita plantear la realización del ideal del Bien Supremo más allá de una generación concreta de individuos, imponiéndolo como tarea a realizar por la sociedad misma en su conjunto. De esta forma, la realización del ideal del Bien Supremo será en el marco histórico donde reciba su concreción y donde haya de realizarse.

Al «político moral» (*moralischer Politiker*) es a quien en primera instancia se le impondría como tarea hacer efectiva una forma de organización social, concretada en la figura de un Estado, en la que bajo el primado de la libertad se camine en el sentido de que los ciudadanos vean colmadas asimismo sus aspiraciones a la felicidad⁸⁴³.

Como se ha ido viendo, el modo de proceder moral parte de la consideración acerca de cómo deban ser los hombres tratando de conseguir que así sean finalmente ellos. En relación con la realizabilidad de sus fines ciertamente se encuentra en desventaja respecto del modo pragmático (prudencial) de hacer política. Pero, previamente a optar por uno de ellos, debe examinarse también hasta dónde puede llegarse con cada uno de estos modos de hacer política.

El hombre no está simplemente en una sociedad, sino que el hombre forma parte de una sociedad. El modo de proceder del «moralista político» (*politischer Moralister*) no permite dar cuenta del modo como el hombre debe formar parte de una sociedad, sino meramente de la manera como está en una sociedad, pues para el «moralista político» los hombres son tan solo «átomos» de cuya agregación resulta la sociedad.

⁸⁴² Kant, I., *Antropología*, ob. cit., segunda parte: «Característica antropológica» división E: «El carácter de la especie», pp. 286-287, AA VII 328.

⁸⁴³ En esta misma línea, que no excluiría el fomento de la felicidad de los ciudadanos de las tareas de gobierno propias del Estado kantiano, se pronuncia Colomer, para quien «las máximas del político moral referidas al bienestar, la “felicidad”, o la satisfacción de las necesidades básicas de sus súbditos, no se sitúan en el núcleo de los principios *a priori* de justicia de Kant; pero ello no implica que sean extraños a la teoría de la justicia, como “meras máximas morales de benevolencia”. Son, por el contrario, exigencias para el legislador, que forman parte de su deber de actuar hacia la posibilitación de una situación de derecho, o de reformar el régimen existente según el espíritu del republicanismo, esto es, de realizar el “progreso de peor a mejor” según la idea de república. Por eso escribe Kant que dichas leyes apuntan a la “configuración de una sociedad que ha de conservarse perpetuamente”, o que “cuando el poder supremo dicta leyes orientadas directamente a la felicidad (al bienestar de los ciudadanos, a la población, etc.), lo hace como medio para asegurar el estado de derecho”» (Colomer Martín-Calero, J. L., *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, ob. cit., apartado «Justicia, Estado y política», p. 376).

Para poder llevar a cabo esta tarea se precisa recurrir a la figura del «político moral» (*moralischer Politiker*) como aquél que no sólo «agregue» los hombres en un espacio común, sino que además los «una» bajo un proyecto compartido. Este proyecto puede consistir en la consolidación en el interior de la sociedad a la que se pertenece de la conformación del Estado «fenómeno» según los requerimientos del Estado «noúmeno» y en la extensión a otras sociedades de esta forma de considerar los objetivos de la acción política.

De esta manera, es porque el modo moral de hacer política resulta más fructífero, debido a la carga emancipadora que posee y por permitir la posibilidad de mejora de la condición humana y de las relaciones entre los hombres, por lo que estimamos que él resulta preferible al modo pragmático de hacerla. En los términos que Kant emplea en la solución de las Antinomias de la *KrV*, podría decirse que el modo moral de hacer política es preferible porque satisface los intereses de la razón práctica, mientras que el modo pragmático de realizarla resulta incapaz de ello.

11.4.5 Las formas de Estado y los modos de gobierno

En el análisis del modo como ha de estar configurado el Estado que realice estos requerimientos de carácter normativo que se le imponen, Kant distingue entre formas de Estado (más literalmente, formas de gobierno: *Regierungsform*) y modos de gobierno (*Regierungsart*). Las formas de Estado hacen referencia a quién o quiénes detentan el poder. Conforme a ellas, pueden distinguirse tres formas de Estado, según el poder lo detente un individuo (monarquía), un grupo de individuos (aristocracia) o todos los individuos que componen la sociedad (democracia). Los modos de gobierno lo hacen a la manera como es ejercido el poder. Cuando el poder ejecutivo y el legislativo no se encuentren separados se tendrá un modo despótico de gobierno, mientras que cuando ambos poderes lo estén se dará un modo republicano de gobierno⁸⁴⁴.

El ideal fijado por medio de la figura del Contrato Social, que es el de una situación de igualdad respecto de las libertades legales de los ciudadanos, sólo puede cumplirse según el planteamiento kantiano si el gobierno es representativo (*repräsentativ*), es decir, si todos participan en la conformación de la voluntad general.

⁸⁴⁴ Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «Sección segunda que contiene los artículos definitivos para la paz perpetua», p. 18, AA VIII 351-352.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», p. 176, AA VI 338-338.

Evidentemente esta situación sólo es posible en el modo de gobierno republicano, ya que en él se encuentra separado el poder ejecutivo del legislativo; mientras que en el despótico no se dará nunca, pues en este modo es una voluntad particular (la del monarca o la del grupo de aristócratas) la que ocupa el lugar de la voluntad general (la del pueblo)⁸⁴⁵.

La cuestión que se plantea entonces es la de qué forma de Estado es la más apta para este modo de gobernar. Frente a lo que para nuestra mentalidad parece que habría de ser la respuesta obvia, identificando tal forma de Estado con la democrática, la respuesta kantiana es que la configuración óptima del Estado para realizar el modo republicano de gobernar es la de un régimen monárquico⁸⁴⁶.

Para entender adecuadamente el sentido de la postura kantiana es preciso comenzar indicando que lo que Kant entiende por «democracia» se encuentra más cercano a nuestro concepto de «democracia directa» que al de «democracia representativa», de manera que la valoración kantiana de esta forma de Estado debe entenderse más como un juicio de valor sobre el modo de funcionamiento de la primera que sobre el de la segunda⁸⁴⁷. Por otra parte, debe también tenerse en cuenta que para nuestro autor la libertad externa (jurídica) no consiste en la capacidad de hacer (permiso) lo que uno quiera siempre que no se perjudique a ningún otro, sino en obedecer únicamente aquellas leyes a las que el sujeto político haya podido dar su consentimiento⁸⁴⁸.

La doctrina en torno a la libertad externa de Stuart Mill sostenida en *Sobre la libertad* constituye un ejemplo de doctrina política que se desarrolla en sentido contrario

⁸⁴⁵ Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «Sección segunda que contiene los artículos definitivos para la paz perpetua», p. 15, AA VIII 349-350.

⁸⁴⁶ Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «Sección segunda que contiene los artículos definitivos para la paz perpetua», pp. 19-21, AA VIII 352-353.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», pp. 176-177, AA VI 339.

⁸⁴⁷ Kant, I., «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor», apartado 8: «De la dificultad que surge, en razón de su publicidad, en las máximas que apuntan al progreso mundial», AA VII 90-91, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 113.

Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «Sección segunda que contiene los artículos definitivos para la paz perpetua», pp. 19-21, AA VIII 352-353.

⁸⁴⁸ «La libertad jurídica (externa, por tanto) no puede definirse, como suele hacerse, como la facultad de hacer todo lo que se quiera, con tal de no perjudicar a nadie. Pues, ¿qué significa *facultad* (*Befugnis*)? La posibilidad de una acción en tanto que con ella no se perjudique a nadie. Por lo tanto, la explicación de la definición vendría a ser: la libertad es la posibilidad de acciones con las que no se perjudica a nadie. No se perjudica a nadie (hágase lo que se haga) si solamente no se perjudica a nadie: es, pues, mera tautología. –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». Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «Sección segunda que contiene los artículos definitivos para la paz perpetua», p. 15 en nota a pie de página núm. 4 (pp. 15-16), AA VIII 350.

al defendido por nuestro autor. Esto es así porque, según este pensador, el consentimiento para una acción no puede emanar del individuo en cuestión afectado por tal limitación, lo que supondría según este autor un particularismo valorativo que conduciría al relativismo, sino que debe proceder necesariamente de lo que comúnmente se entienda que, como consecuencia de esa acción, no supone un perjuicio que se le infrinja al otro, pues sólo así se hace posible llegar a un cierto acuerdo acerca de cómo regular la convivencia⁸⁴⁹.

En relación con la valoración de ambas posiciones, debe hacerse constar que la kantiana deja un mayor margen para la autonomía individual que la de Stuart Mill, pues en esta última el ejercicio de la libertad externa siempre se encontrará sujeto a lo que en cada caso la fáctica voluntad general haya estipulado que no constituye un perjuicio hacia los demás, por lo que no dejará de resultar una cuestión contingente el alcance que se conceda a la libertad individual, al depender éste de la empiricidad del momento histórico y geográfico en el que se produzca la aspiración a su ejercicio, mientras que en la kantiana tal ejercicio quedará en último término en manos del arbitrio de cada uno, aunque, conforme a la concepción de la libertad humana de nuestro autor, no pueda tratarse de un arbitrio ilimitado, pues en todo caso éste se encuentra sujeto a la obligación de tener que seguir los preceptos de la moralidad recogidos en el imperativo categórico.

Kant entiende que es en una monarquía que gobierne según el modo republicano de hacerlo, de acuerdo con el cual el monarca sólo puede promulgar aquellas leyes a las que el pueblo pudiese dar su consentimiento, como mejor queda garantizado su concepto de libertad externa (jurídica)⁸⁵⁰.

⁸⁴⁹ Stuart Mill, J., *Sobre la libertad*, ob. cit., apartado «De los límites de la autoridad de la sociedad sobre el individuo», pp. 152-153.

⁸⁵⁰ «La constitución republicana, la cual puede serlo por la *forma del Estado*, y también por sólo el *modo de gobernar*, por la unidad del jefe supremo (el monarca), rigiendo el Estado por leyes análogas a las que un pueblo se daría a sí mismo según principios universales de derecho». Kant, I., «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor», apartado 7: «Historia profética de la humanidad», AA VII 88, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 108.

«Por lo tanto, un ser dotado de libertad ni puede ni debe, si tiene conciencia de este privilegio suyo con respecto al animal irracional, pedir para su pueblo, según el principio *formal* de su arbitrio, ningún otro gobierno que aquel en que ese pueblo sea también legislador; es decir, el derecho de los hombres, que tienen que obedecer, necesariamente debe preceder a toda consideración de bienestar, pues se trata de algo sagrado por encima de cualquier precio (de utilidad) y que ningún gobierno, por muy benéfico que sea, puede tocar. Pero este derecho es siempre sólo una idea, cuya realización está limitada a la condición de la coincidencia de sus *medios* con la moralidad, que el pueblo no debe transgredir; lo cual no debe ocurrir por revolución, que siempre es injusta. *Mandar* autocráticamente y, sin embargo, *gobernar* en republicano, es decir, con el espíritu del republicanismo y por analogía con él, esto es lo que hace a un pueblo sentirse satisfecho de su constitución». Kant, I., «Si el género humano se halla en progreso

A la luz del concepto kantiano de libertad externa jurídica resulta justificada la anotación kantiana de que en una democracia no es posible que se dé un modo republicano de gobernar. Esto es así porque, conforme a la concepción de nuestro autor en relación con los elementos que configuran la forma de Estado democrática, que como se ha indicado se encuentra más cercana a lo que en la actualidad se entiende como «democracia directa» que al concepto de «democracia representativa», ésta consiste en una forma de gobierno en la que gobiernan (mandan) todos, de manera que podría ocurrir que esos «todos» impusiesen a «uno» una ley que le perjudicase, por lo que éste no podría dar su consentimiento a la misma, posibilitando que no se viese moralmente obligado a obedecerla, resultando que así se habría quebrado la unión social, lo cual debe recordarse que para Kant constituye el peor de los males posibles en cualquier modo de organización política.

Colomer considera que la crítica kantiana a la forma de Estado democrática es consecuencia de la constatación de la incapacidad de todo principio de carácter material para dar lugar a una legislación moral de carácter universal previamente llevada a cabo en su tratamiento de la moralidad. La forma de Estado democrática supondría, según Colomer interpreta a nuestro autor en este punto, que sería la mera yuxtaposición o acuerdo entre las voluntades particulares de los componentes del Estado la que ejercería como principio universal del mismo. Pero, si así ocurriese, el acuerdo alcanzado poseería un valor meramente contingente, pues dependería en último término de la confluencia circunstancial de las representaciones que esos particulares se hiciesen en torno a aquello en lo que para cada uno de ellos consista la mejor forma de vida y qué es lo que se la procuraría, no descansando entonces el modo de gobierno del Estado en un principio de carácter universal (lo que en el planteamiento kantiano sólo puede lograrse

constante hacia mejor», apartado 6: «De un hecho de nuestro tiempo que demuestra esta tendencia moral del género humano», AA VII 86, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 107 en nota a pie de página núm. 3 (pp. 120-121).

«Una sociedad civil organizada a tenor de esa idea, la hace patente según leyes de la libertad mediante un ejemplo de la experiencia (*respublica phaenomenon*) y puede lograrse penosamente sólo después de múltiples luchas y guerras; y esta constitución, lograda una vez en grande, como mejor se califica es porque mantiene alejada la guerra, destructora de todo lo bueno; por esto constituye un deber trabajar por ella, y provisionalmente (puesto que no es realizable tan de pronto) obligación de los monarcas gobernar en *republicano* (no democráticamente) aunque reinen como *autócratas*, es decir, que deben tratar al pueblo según principios adecuados a las leyes de la libertad (tales como las que un pueblo de razón madura se prescribiría a sí mismo) aunque no se pueda, a la letra, un refrendo del pueblo». Kant, I., «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor», apartado 8: «De la dificultad que surge, en razón de su publicidad, en las máximas que apuntan al progreso mundial», AA VII 91, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 113.

También en Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «Sección segunda que contiene los artículos definitivos para la paz perpetua», pp. 18-21, AA VIII 351-353.

si ese principio es establecido *a priori*), sino en uno cuya validez sería meramente general (pues habría sido determinado *a posteriori*). Por este motivo, Kant prefiere una forma de Estado en la que sea la razón la que dé lugar a la determinación de su principio y no los deseos derivados de la constitución empírica de los componentes del Estado, lo cual según él es más factible que ocurra en una forma en la que la toma de decisiones se encuentre centralizada en la figura de un monarca que en una donde el poder esté repartido entre todos los componentes del cuerpo político⁸⁵¹.

La idoneidad del modo republicano de gobernar con la forma de gobierno monárquica se entiende mejor si se considera además que para nuestro autor la «ilustración» (consistente en la capacidad de ser autónomo a la hora de elegir el criterio que regirá la forma de actuar⁸⁵²) es un proceso lento al que sólo poco a poco pueden llegar algunas personas, por lo que más fácilmente puede alcanzar a una persona concreta como un monarca, quien por disponer de más y mejores medios se encuentra más proclive a ello, que a una masa carente de la educación y de la formación adecuadas.

Sin embargo, tal vez hoy en día se objetase este criterio kantiano de representatividad, diciendo que no basta con que los gobernados puedan dar su consentimiento para que ya se encuentren legítimamente obligados a cumplir las leyes, sino que además se precisa que de manera explícita den su asentimiento a tales leyes o lo hayan dado en un momento previo. En una primera defensa de la posición kantiana puede argüirse indicando que un consentimiento efectivamente dado hace alusión a un proceso fáctico, pero que las condiciones empíricas concretas a las que se encontraban sometidas las gentes de esa época en relación con la información de la que disponían y su nivel de formación diferían mucho de las existentes hoy en día, razón por la cual se hace comprensible el «elitismo» kantiano, resultando que quizá en el momento presente nuestro autor tomaría posiciones más favorables a la democracia como forma de gobierno preferible que las que se encuentran literalmente en sus escritos.

Sin embargo, para comprender correctamente el sentido último por el que Kant establece que no es necesario un proceso fáctico de acuerdo para que las leyes resulten legitimadas, sino que baste con que el pueblo pueda haber dado su consentimiento a

⁸⁵¹ Colomer Martín-Calero, J. L., *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, ob. cit., apartado «Justicia, Estado y política», pp. 339-340.

⁸⁵² Kant, I., «¿Qué es la Ilustración?», AA VIII 35, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 25.

tales leyes, deben dejarse aparte estas consideraciones relacionadas con el «realismo político» kantiano al que ya se ha aludido anteriormente (apartado 11.1: «De lo individual a lo comunitario») y ha de volverse nuevamente a la clarificación de cuál es la perspectiva desde la que se despliega la reflexión filosófica kantiana en estas cuestiones de carácter político. Esta perspectiva no es la de cómo son las cosas, sino la de cómo deben ser ellas. En ese caso, si se aplica el criterio de la universalidad que establece el imperativo categórico en su primera formulación («Yo no debo obrar nunca más que de modo *que pueda querer que mi máxima se convierta en ley universal*»⁸⁵³) a esta perspectiva desde la que abordar el discurso político, no resultaría imprescindible un proceso fáctico del que resultase el consentimiento de todos los involucrados para que esta universalidad se alcanzase, sino que bastaría con que racionalmente pudiese considerarse que la ley es tal que, si los sujetos fuesen racionales de manera plena, pudieran darle su consentimiento. Es más, podría incluso ocurrir que un consentimiento fácticamente dado encubriese, por la falta de racionalidad plena de quienes han llegado a él, una carencia de racionalidad de la ley consentida, y por tanto también de legitimidad de la misma, motivo por el cual ésta habría de ser rechazada.

Por otra parte, ha de tenerse asimismo en cuenta que la propuesta kantiana se encuentra enmarcada dentro de un contexto ajeno a la pluralidad de instancias valorativas que caracteriza nuestra época y al consecuente relativismo moral que de esta situación se deriva. La consecuencia es que, mientras para nuestro autor podría estar bastante claro cómo ha de gobernarse desde el punto de vista de la moralidad, pues las categorías morales de su tiempo resultaban ser en lo básico ampliamente compartidas y se encontraban muy fijadas, de manera que hasta un niño de mediana edad podía tener conciencia de cuál era el deber moral⁸⁵⁴, en la actualidad se precise de un amplio proceso de diálogo y consenso previo que fije cuáles habrán de ser estas categorías. Por este motivo, la vertiente fáctica que este proceso necesariamente involucra puede dar lugar a una pérdida de la confianza pretendida por Kant en relación con la capacidad de que pueda ser fijada *a priori* la tarea de gobierno.

⁸⁵³ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico», p. 65, AA IV 402.

⁸⁵⁴ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 78 en nota a pie de página, AA IV 410.

Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Metodología de la razón pura práctica», p. 187, AA V 155.

Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», p. 57, AA VI 48.

La fórmula kantiana de la libertad externa (jurídica) constituye una condición mínima que deben cumplir las leyes para encontrarse legitimadas. Supone por tanto una garantía frente a la arbitrariedad y frecuente discrecionalidad del poder, tanto si éste responde a los intereses de una minoría como si lo hace a los de una mayoría, ejerciendo en este caso como fórmula de defensa (tolerancia) de las posiciones minoritarias dentro de la sociedad frente a la tendencia a la imposición incondicionada que con frecuencia ejercen las mayorías en el gobierno. Esta fórmula es por tanto la que garantiza finalmente la realización en el nivel comunitario del concepto negativo de libertad (libertad «respecto a» o libertad «de»).

De la fórmula kantiana de la libertad externa (jurídica) se desprenden dos criterios que permiten juzgar acerca de la validez de una determinada forma de actuación política, formulados por nuestro autor en *La paz perpetua*. De acuerdo con el primero, la posibilidad de ser publicitada una máxima de actuación política constituye un criterio necesario para su validez⁸⁵⁵. Según el segundo, la necesidad de que una máxima haya de ser publicitada para que sea puesta en práctica basta como criterio suficiente suyo⁸⁵⁶.

Puede ahora echarse la vista atrás y volver a recorrer el camino que llevaba del «estado de naturaleza» al «estado civil perfecto» pasando por el «estado civil». Tal vez lo que merezca destacarse sea la relación que mantiene la libertad individual con la libertad comunitaria en el pensamiento kantiano. Esta relación consiste en que, desde luego que si el hombre considerado como individuo no fuese libre no surgiría ni tan siquiera la cuestión de la libertad comunitaria, pero al mismo tiempo la libertad comunitaria desempeña un importante papel en el desarrollo de la libertad individual⁸⁵⁷, resultando como consecuencia de este desarrollo suyo la conjunción de los dos elementos desde los que resulta posible llevar a cabo la explicación y comprensión del comportamiento humano: la libertad y la aspiración a la felicidad, que a su vez se unen

⁸⁵⁵ Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «De la armonía de la política con la moral según el concepto transcendental del derecho público», pp. 61-62, AA VIII 381.

⁸⁵⁶ Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «De la armonía de la política con la moral según el concepto transcendental del derecho público», pp. 68-69, AA VIII 386.

⁸⁵⁷ En palabras de Arendt:

«Sin un ámbito público políticamente garantizado, la libertad carece de un espacio mundano en el que pueda hacer su aparición [...] la libertad como hecho demostrable y la política coinciden y se relacionan entre sí como las dos caras de una misma moneda» (Arendt, H., «What is freedom?», en *Between Past and Future*, ob. cit., p. 444 (edición castellana en *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre reflexión política*, ob. cit., p. 235), cita recogida en Granja, D. M., *Lecciones de Kant para hoy*, ob. cit., segunda parte: «¿Qué debo saber?» capítulo siete: «El principio kantiano de publicidad», p. 234).

en el concepto del Bien Supremo (*höchstes Gut*), cuya realización por otra parte se impone como tarea al género humano en su totalidad.

11.5 El «estado» de realización plena de la libertad

Desde el punto de vista de la libertad, el «estado civil perfecto», concretado en la forma de Estado republicano, supone una primera realización del concepto positivo de libertad (libertad «para»). Pero debe tenerse en cuenta que en el planteamiento kantiano la libertad constituye una realidad perteneciente al ámbito del noumèno y no al del fenómeno. Por este motivo, se hace preciso considerar de modo hipotético un cuarto estado posible en lo que concierne al modo como se relacionan las libertades individuales dentro de la sociedad. Este estado sería un «estado moral».

En el «estado moral» los individuos habrían de relacionarse entre sí no sólo según les dice que han de hacerlo una legislación externa, sino según les impone su propia capacidad autolegisladora, de manera que las relaciones que entre ellos hubieran de darse tendrían que ser no sólo relaciones legales sino también morales⁸⁵⁸. El rasgo distintivo del «estado moral» postulado habría de ser que en él todo hombre considerase al resto de la humanidad no sólo como un medio, sino asimismo como un fin, siendo en este estado por tanto en el que se llevaría a cumplimiento pleno la segunda formulación que Kant hace del imperativo categórico⁸⁵⁹.

El «estado moral» sería un estado que no llegaría a realizarse exclusivamente por medio de la actuación política (debiendo recordarse el énfasis que nuestro autor pone en la inutilidad de las revoluciones, por cuanto éstas no suponen un cambio en la manera de pensar sino meramente un cambio en las estructuras de gobierno que a veces trae más prejuicios (*Vorurtheile*) de los que elimina⁸⁶⁰), sino más bien uno al que

⁸⁵⁸ «Puede toda comunidad política desear que en ella se encuentre también un dominio sobre los ánimos según leyes de virtud; pues allí donde sus medios de coacción no alcanzan -porque el juez humano no puede penetrar con la mirada lo interior de otros hombres- allí podrían las intenciones de virtud efectuar lo requerido». Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra», p. 96, AA VI 95.

⁸⁵⁹ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 104, AA IV 429.

⁸⁶⁰ «Mediante una revolución acaso se logre derrocar el despotismo personal y acabar con la opresión económica o política, pero nunca se consigue la verdadera reforma de la manera de pensar; sino que nuevos prejuicios, en lugar de los antiguos, servirán de riendas para conducir al gran tropel». Kant, I., «¿Qué es la Ilustración?», AA VIII 36, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., pp. 27-28.

«Todo ello [el paso desde una fe estatutaria a una fe racional] no ha de esperarse de una revolución externa, que realiza su efecto -muy dependiente de circunstancias de fortuna- de modo tempestuoso y

debiera tenderse por medio de la actuación política, aunque en ningún caso se debiese «llevar a efecto mediante coacción una constitución erigida sobre fines éticos»⁸⁶¹, pues eso significaría tanto como coartar la libertad de los ciudadanos. El modo de hacerlo sería dando entrada en el pensamiento político a las propuestas que se derivan del pensamiento utópico (normativo), pero teniendo en cuenta que éstas habrán de confrontarse siempre con la realidad de la naturaleza humana que sitúa al hombre en una posición de «pertenencia» a dos mundos: el de los fenómenos y el de los noumenos. El papel que el «político moral» (*moralischer Politiker*) habría de desempeñar en esta tarea será el de procurar que de manera creciente lo nouménico se hiciese realidad en lo fenoménico.

En primera instancia, es ciertamente al poder político a quien, con las restricciones que se han ido apuntado, le incumbe la tarea de conformar la sociedad de modo que se rija por medio de una normatividad justa e introducir en esa sociedad legalmente constituida los elementos necesarios para que las relaciones entre sus componentes no se limiten a ser relaciones según la legalidad, sino que se encuentren animadas además por una aspiración a la moralidad. Pero, en segunda instancia, es a la propia sociedad a la que de manera definitiva le atañe la misión de conformarse de modo que la legalidad sea trascendida por la moralidad. En la *Religión* Kant desarrolla la idea del «reino de fines» (*Reich der Zwecke*), introducida en su tercera formulación del imperativo categórico⁸⁶², estableciendo la necesidad de postular una sociedad regida por leyes morales en la que sus componentes se apoyen mutuamente en su intención de perfeccionamiento moral⁸⁶³. Esta sociedad vendría a ser, en palabras de Kant, una «Iglesia invisible» (*unsichtbare Kirche*) que ejercería de complemento, aun en otro orden de cosas distinto, de la sociedad política regida según los principios de la legalidad⁸⁶⁴. El apoyo mutuo que han de darse sus componentes en este modelo

violento, y donde una vez hecho mal algo en la fundación de una nueva constitución, se lo mantiene con pesar a lo largo de los siglos, porque ya no puede ser modificado, o al menos no puede serlo de otro modo que por una nueva revolución (siempre peligrosa)». Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra», pp. 124-125, AA VI 122.

⁸⁶¹ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra», p. 96, AA VI 96.

⁸⁶² Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 110, AA IV 433.

⁸⁶³ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «Del servicio y el falso servicio bajo el dominio del principio bueno o de Religión y clericalismo», pp. 147-148, AA VI 151-152.

⁸⁶⁴ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra», pp. 101-102, AA VI 101.

kantiano de agrupación social, que tiene a la libertad como una de sus notas características⁸⁶⁵, junto a su carácter unitario, su pureza e inmutabilidad, constituye precisamente el elemento que permitiría aventurar que tal progreso moral podrá llegarse a dar. De esta manera, ocurre que dentro del marco kantiano de comprensión puede fundadamente sostenerse que el progreso moral es algo que atañe a la individualidad, pero precisando de un marco social adecuado para su realización.

Por otra parte, esta «Iglesia invisible» de la que habla Kant y el progreso moral que en ella habría de darse constituyen los elementos que posibilitarían asimismo el incremento de la felicidad del género humano. Este incremento se hace posible porque, aunque Kant haya negado en la *KpV* que entre la virtud y la felicidad se dé una conexión analítica de modo que al virtuoso le corresponda de manera necesaria la felicidad⁸⁶⁶, ha establecido sin embargo en la *Metafísica* como un deber hacia los demás trabajar en la medida de nuestras posibilidades en orden a su felicidad⁸⁶⁷. El carácter obligatorio de tal promoción de la felicidad ajena propicia que resulte razonable suponer que, si aumentase el número de personas comprometidas moralmente, como se posibilita por medio de la conformación de una «Iglesia invisible», lo haría también el de las acciones dirigidas a la facilitación mutua de sus respectivas felicidades, favoreciéndose así la progresiva extensión dentro de la sociedad de la condición de seres felices de sus componentes.

Por todo ello, aunque no pueda deducirse que el «estado moral», cuya promoción se ha establecido que constituye un deber, llegará a realizarse algún día, en el presente trabajo se defiende que en el marco de la filosofía kantiana se dispone de fundamentos suficientes que posibilitan mantener la esperanza de que algún día el género humano lo alcanzará y que mientras esto no ocurra se asistirá a un acercamiento

⁸⁶⁵ Como recoge Rodríguez Duplá, esta libertad presenta dos vertientes, una de índole individual y otra de carácter más bien comunitario. La primera consiste en la libertad de que gozan sus miembros a la hora de entablar discusiones en torno a las temáticas de interés común que les han unido. Esta libertad surge como consecuencia de la ausencia de preceptos de índole dogmática que ejerzan como fundamento de la unión que ellos han constituido. La segunda radica en la independencia de esta forma de agrupación social respecto del poder político vigente, no admitiéndose ninguna injerencia suya ni en la constitución ni en la actividad que lleve a cabo esta «libre» unión de hombres «libres» (Rodríguez Duplá, L. «La eclesiología racional kantiana», en Leyva, G.-Peláez, A.-Stepanenko, P. (eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica III. Filosofía de la Religión, de la Historia y Crítica de la Facultad de Juzgar: Estética y Teleología*, ob. cit., 2018, pp. 54-55).

⁸⁶⁶ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Dialéctica de la razón pura práctica», pp. 141-144, AA V 110-113.

Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Dialéctica de la razón pura práctica», pp. 157-158, AA V 126-127.

⁸⁶⁷ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», pp. 239-240, AA VI 387-388.

asintótico a él, aun con las previsible recaídas que puedan producirse en la aproximación al mismo.

En este «estado moral» vendrían a unirse el concepto negativo de libertad (libertad «respecto a» o libertad «de») con su concepto positivo (libertad «para»), pues es precisamente porque los hombres son libres, en el sentido de que pueden escoger cuál es el camino que seguirán a la hora de configurar las fórmulas de convivencia que entre ellos se establecerán, por lo que son capaces de llegar a una forma de unión comunitaria entre ellos y, por otra parte, es la autoridad que posee esta forma de convivencia quien ejerce como garante de la realización de su libertad, pues posibilita que los seres humanos dirijan (y rijan) efectivamente sus voluntades conforme a los criterios que ellos mismos se fijen.

12.- La realizabilidad de la libertad en el marco de la naturaleza: el juicio teleológico

Como se ha indicado, un rasgo distintivo de la presente cultura y civilización occidental lo constituye lo frecuente en ella de las alusiones al término «libertad», siendo además otra de sus características definitorias la recurrente puesta en duda («espíritu de la sospecha») de todos los valores. La libertad no puede escapar a este cuestionamiento general al que son sometidas las bases de la cultura y de la civilización, por lo que se hacía necesario investigar el estatuto de realidad correspondiente a su idea.

Por libertad se entiende habitualmente un modo de causación propio del ser humano que se estima distinto o alternativo al modo de causación natural. El modo de causación natural se distingue por el carácter condicionado de todos los elementos que en él intervienen. Así, ocurre que el efecto se encuentra condicionado por la causa que lo hace surgir, pero asimismo la causa puede ser considerada siempre como un efecto resultante de una relación de causalidad antecedente, por lo que está igualmente condicionada. Frente a este carácter condicionado de la causalidad natural, en el modo de causación por libertad se asiste al carácter incondicionado de la relación de causalidad, de manera que es posible dar cuenta de la acción refiriéndola en su origen a una voluntad de la que surge que no se halla encadenada a la sucesión de condicionantes psicológicos (libertad «respecto a» o libertad «de») que inciden sobre la naturaleza empírica de todo hombre, sino que es capaz de darse a sí misma la ley por la que se regirá su modo de obrar (libertad «para»).

12.1 Explicación del comportamiento humano en términos de finalidad

La investigación empírica en el campo de la psicología revela como uno de los rasgos del comportamiento humano su intencionalidad. Por tal intencionalidad se entiende un modo de obrar en el que es la representación de los fines a lograr por medio de la acción la que pone en marcha la búsqueda de los medios para lograr tales fines y la que desencadena la acción misma. Puesto que indicios de este modo de obrar también se han encontrado en algunos otros seres vivos⁸⁶⁸, resulta necesario caracterizar más

⁸⁶⁸ En el artículo Danón, L., «Explicaciones intencionales y explicaciones teleológicas de la conducta animal», *Revista Argentina de Ciencias del Comportamiento (RACC)* vol. 3 n° 1, Universidad Nacional

detalladamente cuáles son los elementos distintivos de la intencionalidad humana. Al respecto, debe entenderse que lo específico de ésta en relación con otros supuestos modos intencionales de obrar es la capacidad que el ser humano posee de representarse conscientemente cuáles son los fines que pretenden alcanzarse por medio de su acción. Así, se alega que, aunque algunos seres vivos también son capaces de actuar intencionalmente, es «la voz del instinto» la que dirige su actuación y no la representación consciente de los fines que busca hacer efectivos, por lo que se concluye que el grado correspondiente a su intencionalidad ocupa un nivel inferior al de la humana.

La caracterización distintiva del hombre como ser libre repercute directamente sobre el modo como éste lleva a cabo la representación de los fines a lograr por medio de su actuación, añadiendo un nuevo elemento propio a la delimitación de lo específico de su naturaleza. Este elemento consiste en su capacidad para fijar de manera autónoma cuáles habrán de ser estos fines. Si el hombre no fuese un ser libre, no podría elegir (autonomía) sus fines, sino que éstos le vendrían dados desde otra instancia (heteronomía). Esto no significa que él en toda situación y momento decida autónomamente los fines a realizar en el mundo, sino que es un ser libre en la medida en que así lo hace.

Por ello, no debe considerarse la autonomía como el rasgo distintivo de la humanidad, sino que más bien es la capacidad para obrar de manera autónoma el elemento que distingue a la naturaleza humana de la de otros seres vivos. Esta capacidad se ejerce cuando y en la medida en que el ser humano deja a un lado los «estímulos» que en cuanto ser natural condicionan su modo de obrar, sustrayéndose así a su condición natural de «máquina» que responde a los estímulos naturales que sobre ella inciden conforme se encuentra «programado» que ha de hacerlo.

La capacidad del hombre para ser autónomo, cuando la misma es entendida en términos absolutos, es decir, como capacidad para elegir con absoluta independencia de sus condicionamientos sensibles cuáles son los fines a hacer realidad en el mundo,

de Córdoba (Argentina), 2011, pp. 54-63, la autora recoge algunos ejemplos de conductas animales (pp. 59, 60, 60-61) en las que se detecta una variación respecto del modo de comportamiento habitual de la especie, por lo que, en el intento por dar cuenta de ellas, parece acertado aplicarles un enfoque intencional, bien en su versión «fuerte» (cuando suponen una «absoluta» innovación en relación con el modo de comportamiento habitual de la especie), bien en su versión «débil» (cuando no suponen tal innovación, sino que resultan de la «combinación» de modos de comportamiento ya presentes en la especie).

constituye la característica que no podía ser recogida por ninguno de los intentos que tratan de dar cuenta del comportamiento humano en términos mecanicistas, tales como los que se llevaron a cabo en la época de la Ilustración (La-Mettrie, Helvecio, d'Holbach), pero también los que se han ensayado en el presente al hilo de las investigaciones de Turing y del desarrollo de los programas de Inteligencia Artificial.

Es precisamente esta capacidad para una autonomía «absoluta» y no meramente «relativa» la que pone en evidencia la problematicidad de la concepción cristiana del hombre como ser creado por Dios, al menos desde el modo racional de comprensión humano distintivo del pensamiento filosófico. La dificultad estriba en que, si se concibe que «crear» consiste en «fabricar» y que la fabricación de algo implica de manera inevitable la disposición de un mecanismo en ese algo que haga que el objeto creado cumpla la finalidad que previamente se le ha asignado, ha de inferirse racionalmente de manera necesaria que, si Dios hubiese creado al ser humano, tendría que haberle dotado en su acto creador tanto de los fines que habría de llevar a cabo como del mecanismo apropiado para hacerlos efectivos, por lo que no se entiende de qué manera los hombres podrían encontrarse «absueltos» al mismo tiempo a la hora de fijar sus fines, sino que más bien habría que considerarlos como seres esencialmente ligados a la personalidad de su creador (Dios) y, consecuentemente, en esa misma medida, como no libres.

Respecto de la cuestión del modo como el hombre fija sus fines cuando lo hace de manera autónoma, una nueva problemática quedaba introducida si se tiene en cuenta que la libertad «potencial» del ser humano puede ser «actualizada» tanto «moralmente» (conforme le indica el imperativo categórico que ha de hacerlo) como «amoralmente» (sin atender a su voz), o incluso «inmoralmente» (eligiendo consciente y voluntariamente ir en contra de sus preceptos). Ahora bien, tanto en un caso como en los otros puede defenderse que la fijación del comportamiento del hombre a partir de la representación de los fines a realizar es también consecuencia de su libertad, pero, mientras que en el primer caso lo es de una libertad que se ha realizado conforme a su propio modo de ser, pues se ha llevado a cabo según prescribe el imperativo categórico que se ha de obrar, en los otros dos casos se trata de una libertad que se ha negado a sí misma, pues no se ha concretado atendiendo a la manera como dicho imperativo indica que debe hacerlo.

Kant maneja un modelo de libertad según el cual ella es concebida en términos absolutos (radicales, constitutivos, pero no en el sentido de que todo lo pueda). Este

modelo es consecuencia de la remisión que se hizo en la solución de la Tercera Antinomia de la *KrV* de la libertad al ámbito de la realidad en sí, por considerar que dentro del ámbito del fenómeno la explicación en términos de causalidad por libertad resulta incompatible con la aportada haciendo uso de la causalidad natural, que es la propia de este ámbito. Como consecuencia de ello, de acuerdo con la concepción kantiana de la libertad, la determinación de los fines a lograr por medio de la acción es una cuestión que atañe exclusivamente a la filosofía práctica, quedándole a la filosofía teórica como tarea exclusivamente la de la búsqueda de los medios que harán posibles tales fines.

Resulta al menos en primera instancia sorprendente que en esta determinación de los fines no influya la filosofía teórica, pues parece que debería ser el conocimiento teórico el que discriminase entre los fines (estados del mundo) que pueden empíricamente hacerse realidad y aquéllos otros cuya realización no resulta posible como consecuencia del estado fáctico del mundo y/o de las leyes empíricas que lo rigen. La realizabilidad supuesta de los fines que la razón práctica prescribe al hombre puede interpretarse en una primera aproximación como una muestra más del «optimismo» kantiano, que le llevaría a considerar que la razón práctica no puede imponer como necesario un modo de comportamiento que no sea posible⁸⁶⁹. Pero, en una segunda aproximación, es posible hacerlo también como consecuencia del carácter formal del imperativo categórico, que no fijaría tanto unos fines a realizar como los modos o maneras como ellos habrán de ser buscados. Así, la universalidad del imperativo consistiría más bien en un requerimiento según el cual la búsqueda de los fines de la acción debe hacerse teniendo en cuenta la exigencia de que éstos tienen que poder ser universalizables, como nos recuerda Bielefeldt⁸⁷⁰.

Donde sí que intervienen las consideraciones de orden teórico es en la búsqueda de los medios adecuados a la realización de los fines que la razón práctica proporciona. Pero la búsqueda de tales medios no es una cuestión meramente «técnica», sino que en ella también deberá atenderse a las consideraciones de carácter práctico, pues no todo

⁸⁶⁹ «Es una confianza en la promesa de la ley moral, no que esté contenida en la ley misma, sino que yo la pongo, y ello por motivos morales suficientes. Pues un fin final no puede ser prescrito por ninguna ley de la razón, sin que ésta, al mismo tiempo, prometa, aunque inciertamente, la consecución de ese fin, y con ello autorice también la aquiescencia con las únicas condiciones bajo las cuales nuestra razón puede pensar el tal fin». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 91, p. 470 en nota al pie de página (p. 470), AA V 472.

⁸⁷⁰ Bielefeldt, H., «Autonomy und republicanism: Immanuel Kant's philosophy of freedom», apartado «Moral autonomy», *Political Theory* vol. 24 no. 4, ob. cit., pp. 534-535.

medio se encuentra permitido, sino que los medios utilizados no pueden ser inmorales. En este aspecto, el imperativo categórico podría considerarse más como una apelación que se le hace al sujeto en orden a la elaboración de un ideal de humanidad que sea coherente en sí mismo que como una mera herramienta que «técnicamente» le permita discriminar entre modos legítimos e ilegítimos de comportamiento.

El requerimiento de que también los medios han de someterse al requisito de moralidad que impone el imperativo categórico en orden a su validación como medios permitidos de cara a la realización del fin propuesto se comprende mejor si se tiene en cuenta que la acción humana no presenta un carácter de hecho puntual, sino que más bien debe ser contemplada como una cadena o serie compuesta por innumerables actos, en la que cada uno de sus elementos integrantes posee la doble condición de medio y de fin, ya que, respecto del elemento que le sigue constituye ciertamente un medio, pero considerado en relación con el que le antecede se trata de un fin. De esta manera, ocurre que la filosofía teórica en última instancia ha de quedar subordinada en su desarrollo a los preceptos de la filosofía práctica. Esta subordinación de lo teórico a lo práctico es la que dota de coherencia interna al proyecto emancipador de la razón kantiano y revela la licitud de concebir el ámbito práctico como uno que se rige por una legalidad autónoma respecto de la que configura el teórico⁸⁷¹.

12.2 Explicación de la marcha del Universo en términos de finalidad

⁸⁷¹ Al respecto, Gómez Caffarena en «Reflexiones sobre el primado de la razón práctica», en Carvajal Córdón, J. (coord.), *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1999, pp. 15-28, habla del «primado de lo práctico respecto de lo teórico» como uno de los ejes fundamentales del proyecto filosófico kantiano.

En relación con esta primacía resulta ilustrativo un texto de la *Metafísica Dohna* en el que el surgimiento de la metafísica, y con ella de sus grandes temas: Dios, la libertad y la inmortalidad, que dan lugar a los diferentes ámbitos de la metafísica especial, queda referido en última instancia al interés práctico de la razón, que sólo resulta comprensible desde el carácter libre de la condición humana:

«Esto es lo que presta interés a la metafísica – el interés de la razón práctica. El <conocimiento> meramente especulativo nunca habría puesto en acción los grandes esfuerzos – de intentar una metafísica. El interés moral se basa en el uso de la *libertad* (de la causalidad de las acciones – que son imputables). El objeto del ente libre es el sumo bien – *summum bonum* – el bien moral -el bienestar físico con la suma dignidad. Puesto que el hombre nunca lo puede alcanzar en su vida, y sin embargo debe, se sigue de allí la necesidad de una vida futura, *inmortalidad*. Ahora bien, el ser humano pregunta por una causa del sumo bien; no podemos concebirla de otro modo, sino como [alguien que es,] también, a la vez, creador del universo, *Dios*. Por consiguiente, *Dios, libertad e inmortalidad* son los temas de la metafísica. La metafísica no puede terminar nunca, pues siempre debe ser importante, para el hombre, su destinación futura, lo incondicionado – a lo que no podemos llegar nunca en el mundo sensible. En la cosmología consideramos, como lo opuesto de la naturaleza, a la *libertad*; en la psicología, la *inmortalidad*, - y ahora, puesto que este bien supremo sólo es posible mediante una causa – *teología*». Kant, I., *Metafísica Dohna*, ob. cit., apartado «Metafísica especial. Cosmología», p. 104, AA XXVIII 690-691.

Conforme se ha apuntado, el hombre interpreta su comportamiento en términos de intencionalidad. De acuerdo con este modelo interpretativo, lo decisivo del comportamiento humano es la fijación de los fines que han de hacerse realidad en el mundo por medio de la actuación humana en él.

La distinción kantiana entre ámbito del fenómeno y ámbito de la cosa en sí (realidad en sí) y la exclusividad de cada una de las caracterizaciones que de ellos se hacen permite interpretar las explicaciones propias en cada uno de estos ámbitos (*Gebiete* los denomina Kant en la *KU*, siendo traducido este término como «esferas» en la edición manejada⁸⁷²) como complementarias, o al menos como no mutuamente excluyentes, siempre que cada una de ellas quede restringida al ámbito que le es propio. De esta manera, resultará lícito dar cuenta a la vez del comportamiento humano «explicándolo» en términos de causalidad natural (mecanicista) y «comprenderlo» como resultado de la libertad humana, pero no se contará con autorización alguna ni para dar entrada a la libertad como elemento que lo «explique», ni a la causalidad natural como mecanismo que aspire a «comprenderlo».

La historia cultural de la humanidad proporciona numerosos ejemplos que evidencian que el hombre ha hecho extensivo al conjunto del Universo el intento por dar cuenta de su marcha en términos asimilables a los de su manera intencional de proceder. Algunos de ellos ya se encuentran en las primitivas cosmogonías de los pueblos del Oriente Próximo, en las que el origen, e incluso la marcha del mundo, pretenden explicarse como consecuencia de la acción ejercida (o que aún ejercen) sobre él una serie de espíritus o entidades de carácter más o menos inmaterial⁸⁷³. Las explicaciones míticas desarrolladas en la Antigua Grecia y en su filosofía⁸⁷⁴, así como en la literatura

⁸⁷² Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Introducción» par. II, p. 99, AA V 174.

⁸⁷³ En Blázquez Martínez, J. M., «Mitos de creación en Mesopotamia», en Sánchez León, M. L., (ed.), *II Cicle de conferències. Religions del món antic: la creació*, Palma de Mallorca, 2001, pp. 37-61, se recogen los más relevantes mitos de origen mesopotámico sobre la creación del Universo.

Por la significación que tiene en nuestra cultura merece ser destacado también el relato bíblico del Génesis.

⁸⁷⁴ Así, en la cosmogonía de Hesíodo (Hesíodo, «Teogonía», en Hesíodo, *Obras y fragmentos. Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Fragmentos y Certamen*, Editorial Gredos, Madrid, 2000, pp. 16-17).

En Empédocles son las potencias míticas del Amor y de la Discordia las que dan origen al Universo y a los cambios que en él se producen (Simplicio, *Física*, fragmento 17 1-13 158 1, recogido en Kirk, G. S.-Raven, J. E.-Schofield, M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, ob. cit., p. 409. Simplicio, *De caelo*, fragmento 35 529 1 y Simplicio, *Física*, 32 13, recogidos en Kirk, G. S.-Raven, J. E.-Schofield, M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, ob. cit., pp. 420-421. Aristóteles, *Metafísica*, ob. cit., libro I par. IV, p. 48).

En Anaxágoras es un único principio: la Mente, el que explica la marcha de Universo (Simplicio, *Física*, fragmento 12 164 24 y 156 13, recogidos en Kirk, G. S.-Raven, J. E.-Schofield, M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, ob. cit., pp. 507-508. Simplicio, *Física*, fragmento

de Roma⁸⁷⁵, constituyen también una buena muestra de estas tentativas que pretenden dar cuenta del origen y/o de lo que sucede en el mundo como efecto de la acción intencional ejercida sobre él de una serie de potencias de carácter mítico dotadas en la mayoría de los casos de un elenco de atributos asimilables a los humanos. El caso del cristianismo posee asimismo un claro valor ejemplificador al respecto, por cuanto recurre a los conceptos de creación y de providencia para tratar de explicar lo que ocurre en el mundo a partir de las intenciones divinas interpretadas en términos asimilables al modo de proceder humano.

Pero también es preciso apuntar que estos intentos explicativos corrieron en paralelo de otros que trataron de explicar lo que en el mundo ha sucedido, sucede o sucederá en términos exclusivamente naturales, asimilables en su forma de proceder a lo contenido en la noción de causalidad natural, como fueron los de los atomistas griegos⁸⁷⁶. El éxito más o menos relativo de estas antiguas tentativas por dar cuenta de la marcha del mundo en términos equiparables a los de la causalidad natural se encuentra en la base de las críticas que ya entonces fueron planteadas a los antiguos modelos de carácter intencional aludidos, achacándoles el defecto de suponer «antropomorfizaciones» a la hora de intentar comprender el modo como se produce lo que acontece en el mundo. Sin embargo, debe destacarse que Aristóteles, pese a todas estas objeciones, mantuvo la explicación en términos de finalidad como uno de sus modelos explicativos acerca del ser de las cosas⁸⁷⁷.

14 157 7, recogido en Kirk, G. S.-Raven, J. E.-Schofield, M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, ob. cit., p. 509).

Platón se hace eco de este modelo explicativo de carácter intencional de Anaxágoras, aunque haga expresa referencia al desencanto que en él se produjo cuando no lo vio consecuentemente aplicado por parte de este autor en la explicación de la integridad de lo que ocurre en el Universo, sino que en ocasiones recurriese a explicaciones en los términos propios de la causalidad natural (Platón, «Fedón», 97c-99b, en Platón, *El banquete, Fedón, Fedro*, ob. cit., pp. 212-214).

Aristóteles también se hace eco del modelo de Anaxágoras, criticando la aplicación vaga y no universal que su autor hace de él (Aristóteles, *Metafísica*, ob. cit., libro I par. IV, p. 47).

⁸⁷⁵ Ovidio, *Metamorfosis*, citado en Morales, D. A., «Determinismo, indeterminismo y la flecha del tiempo en la ciencia contemporánea», apartado «El caos», *Boletín de la Asociación Matemática Venezolana* vol. XI n.º. 2, ob. cit., p. 225.

⁸⁷⁶ Aristóteles, *Metafísica*, ob. cit., libro I par. IV, pp. 48-49.

Diógenes Laercio, *Vidas de filósofos famosos*, IX 31 (DK 67 A 1), recogido en Kirk, G. S.-Raven, J. E.-Schofield, M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, ob. cit., pp. 579-580.

Simplicio, *De caelo*, 242 21, recogido en Kirk, G. S.-Raven, J. E.-Schofield, M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, ob. cit., pp. 591-592.

⁸⁷⁷ Aristóteles, *Metafísica*, ob. cit., libro I par. III, p. 42.

Aristóteles, *Metafísica*, ob. cit., libro V par. II, pp. 131-133.

Aristóteles, *Metafísica*, ob. cit., libro VIII par. IV, p. 224.

Los espectaculares avances logrados por las modernas ciencias naturales, entre ellas la Física, en el terreno de la explicación de los fenómenos naturales contribuyeron a revitalizar las críticas a todos los modelos explicativos del acontecer en el Universo en términos de finalidad, pudiéndose constatar la existencia a partir del Renacimiento de toda una corriente de pensamiento (Bacon, Descartes) e investigación científica (Galileo) que pretende desterrar toda causalidad de tipo final de cualquier marco de consideración de lo que en él ocurre⁸⁷⁸.

La filosofía de Nietzsche constituye igualmente una buena muestra de esta línea crítica. Este autor advierte contra todo intento humano de interpretación y/o explicación del Universo que haga uso de nociones exclusivamente «humanas» tales como la finalidad en el mismo⁸⁷⁹, la moralidad o inmoralidad de lo que en él ocurre, la libertad o la falta de libertad de lo acontecido en su interior, etc. Pero a Nietzsche mismo puede achacársele el cargo de recurrir a unos supuestos elementos explicativos de carácter mítico tan «humanos» como son aquéllos a los que remite cuando trata de dar cuenta de lo que ocurre en el Universo en términos del combate entre voluntades de poder (*Willen zur Macht*), donde cada una de ellas tiene como objetivo (finalidad) propio el aumento de su poder a expensas del de las demás⁸⁸⁰.

No obstante, al margen de estas críticas que pueden plantearse al modo de comprensión de lo que ocurre en el Universo en términos de finalidad y sin entrar a abordar la problemática relativa a si otros seres podrían hacer uso de otros modos alternativos a éste a la hora de considerar de qué manera se produce la sucesión de los estados del mundo, por lo que tal vez este modo de enfrentarse con la «realidad» admita ser calificado como nada más que una «ilusión humana», constituye un indudable hecho fáctico que el hombre trata de comprender (y con frecuencia llega a comprender) utilizando este modelo concreto de aproximación a lo real. Esta evidencia plantea como

⁸⁷⁸ Santos Ballesteros, J., *Instituciones de responsabilidad civil* vol. III, Fundación Cultural Javierana, Bogotá (Colombia), 2006, pp. 25-27, citando a Bacon en *Novum Organum* según cita recogida en Copleston, F., *Historia de la filosofía* vol. III, Ediciones Ariel, Barcelona, 1969, pp. 30, 282 y 285 respectivamente.

Chase, M., «La teleología y la causalidad final en Aristóteles y en la ciencia contemporánea», p. 10, http://www.academia.edu/1661626/La_teleolog%C3%ADa_y_la_causalidad_final_en_Arist%C3%B3teles_y_en_la_ciencia_contempor%C3%A1nea [Consultado el 18/3/2019].

⁸⁷⁹ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, ob. cit., libro tercero aforismo 109, pp. 147-149.

Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, ob. cit., apartado «“Culpa”, “mala conciencia” y similares» par. 12, p. 100.

⁸⁸⁰ Nietzsche, F., KSA 11 38 [12], pp. 610-611, recogido en Nietzsche, F., *Estética y teoría de las artes*, prólogo selección y traducción A. Izquierdo, Editorial Tecnos, Madrid, 1999, apartado I: «La actividad estética de la vida. La función del arte. La justificación estética de la existencia» fragmento 79, pp. 70-71.

tarea necesaria la de abordar la cuestión de si realmente en el Universo se dan relaciones de finalidad y/o si en él hay fines naturales, así como la de la compatibilidad o no entre esta finalidad y/o sus fines naturales y la libertad humana y los fines de ella resultantes.

Atendiendo a la mera lógica, respecto de la cuestión de la finalidad y/o los fines naturales en el Universo se plantean inicialmente dos posibilidades. La primera procede a afirmar la existencia de una finalidad y/o unos fines naturales en el Universo (A), mientras que la segunda lo hace negándolos (B). Pero, puesto que la investigación acerca de la finalidad y/o los fines naturales del Universo se pone en relación con la cuestión de la realidad de la libertad y ésta se encuentra a su vez concernida por el carácter necesario o no de lo que sucede en él, la primera posibilidad permite a su vez ser desdoblada en otras dos. De acuerdo con una de ellas, la finalidad y/o los fines naturales del Universo rigen su marcha de manera necesaria (A.1). Según la otra, la manera como esta finalidad y/o estos fines naturales lo hacen no es necesaria, sino que se asiste en el Universo a la existencia de un cierto margen de «apertura» u «holgura» en su marcha empírica a la hora de llevar a efecto la realización de esta finalidad y/o estos fines naturales (A.2).

En el curso de la indagación que ahora se emprende, cada una de estas posiciones deberá considerarse también respecto de su compatibilidad o no con la afirmación de la realidad de la libertad humana referida al ámbito de la cosa en sí (realidad en sí). Y, asimismo, habrá de tenerse en cuenta que del contraste que se establezca entre la realidad o no de la existencia de una finalidad y/o unos fines en el Universo y la realidad o no de la libertad humana resultan diversas actitudes que el hombre mismo podrá tomar a la hora de tratar de hacer realidad en él sus fines.

Conforme con estas directrices de índole metodológica, consideramos que se presentan las siguientes posibilidades en relación con la cuestión de la finalidad y/o los fines naturales en el Universo:

A.1. Podría ocurrir que en el Universo hubiese una finalidad y/o unos fines naturales que habrían de cumplirse de manera necesaria. El carácter necesario de su cumplimiento autoriza la calificación de esta posibilidad como una forma de «determinismo finalista» o teleológico. La necesidad del cumplimiento de esta finalidad y/o estos fines naturales del Universo implicaría que todo lo que ocurre en él se

encontraría supeditado al cumplimiento de esta finalidad y/o estos fines naturales del Universo.

Ésta vendría a ser la postura que se deduciría de la caracterización como ser omnipotente, omnisciente e infinitamente bueno que Leibniz hace de Dios. Según este pensador, Dios habría creado el mundo teniendo en cuenta todos los cursos de acción posibles de lo creado (lo que pudo hacer por ser omnisciente), eligiendo finalmente que lo creado por su disposición omnipotente fuese aquello por cuya acción quedase maximizada la cantidad total de bien en el mundo⁸⁸¹. De esta manera, los seres creados por Dios ejercerían como medios de cara a la realización de ese plan director dispuesto por el Autor del Universo y todo lo que en él hubiese de acontecer ya habría sido considerado por Él previamente a su ocurrencia misma.

Dentro de este Universo «finalísticamente determinado» se plantea el lugar o posición que pueda corresponder a la libertad y a sus fines. A modo de hipótesis, puede suponerse que el hombre es libre (desde el punto de vista de la realidad en sí) y que se plantea fines de manera autónoma, pudiendo tales fines coincidir con la finalidad y/o los fines del Universo (A.1.1) o no hacerlo (A.1.2).

A.1.1. La coincidencia entre la finalidad y/o los fines naturales del Universo y los fines humanos podría deberse meramente a la casualidad, en cuyo caso la marcha del mundo empírico sería tal que no le resultaría difícil al hombre hacer realidad en él sus fines. Pero también podría ser una coincidencia procurada por la acción de un elemento externo al propio Universo, como podría ser la figura de Dios, que providentemente hubiese arreglado el mundo para que en él convergiesen la finalidad y/o los fines del mismo con los fines humanos, dándose en este caso una especie de «armonía preestablecida» entre la finalidad y/o los fines del Universo y los fines humanos, al modo como Leibniz lo defendiera⁸⁸². En este supuesto se tendría una cierta «tutela» divina respecto de los fines humanos, puesto que su conocimiento por parte divina es el que haría posible su realización en el marco del Universo. Ahora bien, como ha sido ya anteriormente apuntado, cualquier «tutela» que respecto de los fines humanos ejerza la figura de Dios ocasiona graves problemas a la hora de tratar de compatibilizar

⁸⁸¹ Leibniz, G. W., «Vindicación de la causa de Dios mediante la conciliación de su justicia con sus demás perfecciones y con todos sus actos», pars. 40-47, en Leibniz, G. W., *Escritos filosóficos*, ob. cit., pp. 617-619.

⁸⁸² Leibniz, G. W., «Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón», en Leibniz, G. W., *Escritos filosóficos*, ob. cit., par. 15, p. 688.
Leibniz, G. W., «Monadología», par. 78, en Leibniz, G. W., *Escritos filosóficos*, ob. cit., p. 709.

esta especie de providencia con el carácter absoluto (radical) pretendido para la libertad humana.

A.1.2. La falta de coincidencia entre la finalidad y/o los fines del Universo, que han de cumplirse de manera necesaria, y los fines humanos plantearía la irrealizabilidad en el mundo de los deseos humanos, lo que abocaría al hombre a la frustración y al desánimo, asistiéndose así a una suerte de «fatalismo».

El fatalismo es una postura que ha contado con múltiples defensores a lo largo de la historia del pensamiento. Generalmente ha ido unido a posiciones cercanas a la religión, que pretendían con él señalar la radical diferencia entre la «impura» naturaleza humana y la «pura» naturaleza divina. De este contraste resultaba la derrota de la limitada voluntad humana, que no podía hacer nada frente a la omnipotente voluntad divina o a la superior capacidad de los dioses para llevar a efecto sus fines. La constatación de la impotencia humana acarrearía como consecuencia suya ineludible la llamada a la «conversión», que se traducía en la toma de conciencia de la necesidad de poner fin al deseo de realizar los fines que el ser humano se propone por ser contrarios a los fines divinos, pues, como recogió Séneca en sus *Epístolas morales a Lucilio*, «al que está resuelto los hados lo conducen, al que se resiste lo arrastran»⁸⁸³. Pero no siempre el sometimiento fatalista ha sido valorado negativamente a lo largo de la historia. En la Antigua Grecia y en el Imperio romano, por ejemplo, estar sometido a un destino que inexorablemente había de cumplirse con independencia de los propósitos que uno se plantease era sinónimo de ser alguien importante, pues ello suponía que se era digno de ser objeto de la atención de los dioses. Frente a él se encontraba el insignificante, quien podía actuar independientemente de los fines que marcara el destino precisamente porque no era nadie digno de la atención divina, ya que, como Cicerón defendió en *Sobre la naturaleza de los dioses*, «los dioses atienden a las cuestiones de importancia, pero descuidan las insignificantes»⁸⁸⁴. Tratando de comprender los «motivos» que llevaban a un posicionamiento u otro por parte de los dioses, debe apuntarse que, mientras que en el primer caso los fines humanos entraban en colisión con los fines divinos, resultando el aniquilamiento de los primeros como consecuencia del enfrentamiento con los segundos, ya que los dioses siempre son más poderosos que los

⁸⁸³ Séneca, *Epístolas morales a Lucilio* vol. II, Editorial Gredos, Madrid, 1989, carta 107, p. 294.

⁸⁸⁴ Cicerón, M. T., *Sobre la naturaleza de los dioses*, [http://historiodigital.com/download/Ciceron%20Marco%20Tulio%20-%20Sobre%20La%20Naturaleza%20De%20Los%20Dioses%20\(bilingue\).pdf](http://historiodigital.com/download/Ciceron%20Marco%20Tulio%20-%20Sobre%20La%20Naturaleza%20De%20Los%20Dioses%20(bilingue).pdf) [Consultado el 18/3/2019], pars. 166-167, p. 135.

hombres por la definición misma que de ellos se hace, en el segundo no se asistía a esa colisión de fines, pues los fines humanos pasaban desapercibidos a los ojos divinos.

Un modo posible de proceder ante la constatación de la impotencia del hombre para hacer realidad en el Universo sus fines es el de tratar de conocer cuáles son las leyes que rigen la marcha del mundo, tratando a continuación de «adaptarse» ante este modo de discurrir suyo mediante la educación del deseo, de manera que éste se limite y se haga compatible con su discurrir y no entre en contradicción con él. La «sabiduría» del sabio estoico obrando de manera consecuente con el conocimiento que posee de la realidad mundana y de la del individuo quedaría constituida entonces como la meta a alcanzar por parte de este hombre «autónomo».

Nietzsche somete a crítica en *La genealogía de la moral* este modo de proceder, pues interpreta que consiste esencialmente en una cesión «cobarde» de la «autonomía» (libertad) humana tratando de huir de la confrontación con el mundo, por lo que obrar conforme a este modo supondría más una caída en la «resignación» ante el transcurrir de las cosas del mundo que un enfrentamiento con el mismo encarando de manera «valiente» su curso⁸⁸⁵.

En su artículo «Dos conceptos de libertad», Berlin también objeta el recurso de proceder a la limitación del deseo bajo la suposición de que así el hombre gana en libertad. La libertad según él no puede quedar reducida a ser contemplada meramente como la capacidad de hacer lo que se desea, sino que debe ser estimada en función de la posibilidad de que efectivamente se tengan deseos y de que éstos conciernan a amplios ámbitos de la existencia humana. Por este motivo, ni el esclavo ni el asceta ni tampoco el sabio estoico podrán ser calificados como «hombres libres», pues en ellos la falta de sometimiento a la norma que restringe el acceso a los objetos de deseo se ha logrado exclusivamente como consecuencia de la negación de la inclinación misma hacia ellos, de manera que, siguiendo los modos de comportamiento propios de estos modelos humanos, aún no se habría alcanzado a lograr de modo efectivo la «liberación» respecto del comportamiento que la norma heterónoma impone⁸⁸⁶.

A.2. Podría ocurrir que, aun aceptando que en el Universo haya fines y que dentro de él se den relaciones de finalidad, el carácter ontológico de esos fines y/o de las

⁸⁸⁵ Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, ob. cit., apartado «“Culpa”, “mala conciencia” y similares» par. 12, pp. 101-102.

⁸⁸⁶ Berlin, I., «Dos conceptos de libertad», apartado «La idea de libertad “positiva”», en Berlin, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, pp. 201-205.

relaciones de finalidad fuese tal que no implicase su necesario cumplimiento y/o que todo lo demás que en el Universo ocurre se encuentre ineludiblemente supeditado a su realización. Así, frente a la resignación, sería posible mantener una segunda actitud a la hora de ver cómo los fines humanos pueden hacerse realidad en el Universo, consistiendo ésta en la «astucia» ante lo que en él acontece.

El hombre «astuto» es aquél que se sabe con menor poder que la Naturaleza, pero no por ello renuncia a la realización de sus propósitos, sino que trata de dirigir las fuerzas naturales en beneficio propio. Para ello, este hombre «astuto» emprende la tarea del conocimiento de la Naturaleza, con el objetivo de «orientar» sus leyes en la línea de la satisfacción de sus deseos. El cumplimiento de este objetivo es lo que pretenden la técnica y la tecnología moderna en colaboración con la ciencia (tecnociencia). Para poder llevar a cabo tal propósito se precisa esfuerzo (trabajo). El mundo moderno se ha implicado hasta la totalidad en esta tarea⁸⁸⁷, la cual supone una consideración objetivista de la Naturaleza de la que resulta un cambio en los valores morales hacia aquéllos que priman la laboriosidad, la constancia, la tenacidad, etc. Esta actitud «activa» frente a la Naturaleza recoge el relevo de la actitud «pasiva» ante ella, haciendo que, frente a la contemplación desinteresada de la misma, características de gran parte del mundo antiguo y del medieval, se imponga en el momento presente su manejo y manipulación.

Dentro de esta misma actitud «astuta» ante los fines del Universo y su marcha admiten asimismo ser interpretadas las relaciones que se mantienen con la divinidad cuando por medio de las plegarias a ella dirigidas pretende orientarse la voluntad divina en beneficio del cumplimiento de los fines humanos, bajo la convicción de que es ella quien en último término dirige la marcha de la Naturaleza. En esta actitud creyeron muchos ilustrados encontrar el origen de la religión, al tiempo que la esgrimían como crítica contra ella. Kant, por ejemplo, considera que estas prácticas constituyen un signo distintivo de lo que él denomina «religión estatutaria» (*statutarische Religion*),

⁸⁸⁷ Bauman se hace eco en su obra *Modernidad líquida* del primado que tiene el trabajo en la presente cultura por su capacidad casi mágica de dar forma a lo informe, permitiendo de esta manera al hombre hacerse dueño del futuro al reemplazar el «caos» del mundo por el «orden» en el mismo, lo que puede ser entendido en el sentido de que por medio del trabajo es como el hombre dirige las fuerzas naturales en su beneficio y da cumplimiento a las aspiraciones que él tiene en virtud de su condición de ser libre (ser emancipado de la naturaleza) (Bauman, Z., *Modernidad líquida*, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2012, apartado «Trabajo», p. 146).

duramente criticada por él y a la cual opone su modelo de religión asentada en el cumplimiento de los principios de la moralidad⁸⁸⁸.

B. Podría ocurrir que en el Universo no hubiese ni fin natural alguno ni finalidad natural propia, es decir, que el Universo fuese una especie de «caos» total en el que no se diese ninguna relación de finalidad entre los sucesos que en él ocurren ni entre sus seres componentes. Se plantea entonces la cuestión de si tal Universo carente por completo de finalidad sería de alguna manera apto para la realización de los fines humanos, o si más bien la falta de toda finalidad en él traería como consecuencia necesaria la irrealizabilidad en el mismo de tales fines.

Plantear el carácter del Universo como un caos no es ciertamente una postura filosófica que haya contado con un gran número de adeptos en la historia de la filosofía. Así, por ejemplo, los antiguos griegos se referían al Universo precisamente haciendo uso del término «cosmos» (*kósmos*), pretendiendo dejar claro con él que lo que hay en el mismo presenta un cierto orden⁸⁸⁹. Incluso puede plantearse si este posicionamiento acerca del ser del Universo que lo calificaría como «caótico» no resulta incluso incompatible con el mismo carácter genérico de todo pensar, pues el pensamiento trata ante todo de explicar en qué consiste el ser de las cosas, no resultando posible dar cumplimiento a esta tarea si las cosas no presentasen carácter estable alguno que permitiese referirse a ellas en términos de «objetos».

En este sentido, desde la metodología trascendental kantiana, esta posibilidad ha de ser descartada, pues, si en el Universo no se diese ningún tipo de finalidad y si todo comportamiento humano proyectado en él conforme a esta idea hubiese fracasado, no se entendería de ninguna manera cómo podríamos haber llegado precisamente a tener tal idea de finalidad. Esta situación es por cierto similar a lo que ocurre con las categorías kantianas, ya que no podría explicarse su presencia en nuestra conciencia si, a la hora de valerse de ellas en la interpretación de lo que sucede en la Naturaleza, se hubiese seguido en todo caso un completo fracaso.

⁸⁸⁸ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «Del servicio y el falso servicio bajo el dominio del principio bueno o de Religión y clericalismo», pp. 164-181, AA VI 167-185.

⁸⁸⁹ Clemente, *Stromateis*, fragmento 30 v 104 I, recogido en Kirk, G. S.-Raven, J. E.-Schofield, M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, ob. cit., p. 288.

Platón, «Gorgias», 508a, en Platón, *Protágoras, Gorgias, Carta séptima*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, p. 225.

12.3 Determinismo finalista como objeción a la realidad de la libertad

La categoría de causalidad natural rige el modo como se producen temporalmente las sucesiones de estados en un sistema, así como la llegada a la existencia en el tiempo de las cosas y de los seres en el Universo. Lo que esta categoría sostiene de acuerdo con esta interpretación suya consiste exclusivamente en la suposición básica de que la explicación del tránsito temporal entre estados de un sistema, o la aparición en el tiempo de una cosa o ser en el Universo, debe buscarse indagando en el tiempo anterior al que se dan estas ocurrencias conforme a un patrón de regularidad (legalidad) cuáles son las condiciones o circunstancias que las originan. Como tal, ella no es nada más que una regla que ha de seguirse necesariamente a la hora de tratar de dar cuenta de lo que ocurre en el Universo y no un principio ontológico constitutivo suyo, conforme ha sido defendido en el apartado 2.2.2: «Interpretaciones fuerte y débil del principio de causalidad natural» del presente trabajo.

El determinismo, tanto en su formulación científica física como en la psíquica, da un paso más y procede a afirmar que, puesto que la explicación de la ocurrencia de todo suceso en el Universo debe buscarse en el tiempo anterior atendiendo a patrones de legalidad, cada estado del sistema Universo contiene dentro de sí el estado en el que él se encontrará en todo instante de tiempo posterior, por lo que toda sucesión de estados en él posee carácter necesario, es decir, es así como es y no puede ser de otra manera. De aquí concluye no sólo el carácter necesario de todo lo que ocurre en el Universo, sino también el de todas sus cosas y seres.

Tal como se ha visto con anterioridad en el este trabajo, el determinismo científico se revela como irrealizable tanto en su vertiente física como en la psíquica. Esta irrealizabilidad propicia que no sea lícito sostener desde posiciones exclusivamente científicas el carácter necesario de todo lo que ocurre en el Universo, por lo que el determinismo quedaba reducido a tener el valor de presupuesto de índole metodológica que debe orientar las investigaciones científicas en el ámbito natural, y no el de constituir una postura metafísica acerca de la realidad suficientemente fundamentada, pues únicamente admite ser defendido en este sentido desde presupuestos asimismo metafísicos (apartado 3.5: «El determinismo científico como programa de investigación científica»). Ahora bien, si se tiene en cuenta que Kant ha llegado en la *KrV* a la conclusión de que es imposible conceder a la metafísica «dogmática» el carácter de ciencia y que esta misma metafísica «dogmática» establece una disyunción excluyente

entre determinismo e indeterminismo en la consideración de lo que ocurre en el mundo, por cuanto establece que su conocimiento lo es de cosas en sí que en su manera de relacionarse lo hacen o bien siempre de modo necesario o bien en algunos casos de manera no necesaria, se deduce de aquí que tendrían los mismos fundamentos argumentativos de su verdad tanto la postura que afirma el determinismo en el Universo como la que procede negándolo (indeterminismo), por lo que el carácter veritativo de ambas en cuanto supuestos conocimientos objetivos sería nulo. En particular, no sólo la posición determinista habría de ser rechazada, sino también la indeterminista, en la medida en que ellas aspirasen a ser afirmaciones metafísicas acerca del verdadero carácter de la realidad.

El determinismo científico surge como consecuencia del carácter unidireccional orientado hacia el futuro del tiempo. Esta orientación e irreversibilidad posibilita la comprensión de lo que en el presente ocurre en el Universo a partir de lo acontecido en el pasado, siendo la categoría de causalidad natural la encargada de dar cuenta de la manera como puede explicarse la concatenación temporal dirigida hacia el futuro de sus sucesivos estados. Pero la categoría de causalidad natural no ha sido ciertamente la única utilizada a la hora de pretender dar cuenta del ser de las cosas. Así, por ejemplo, Aristóteles recurrió a un sistema que admitía cuatro causas a la hora de proceder a explicarlo, indicando que junto a la causalidad eficiente (asimilable a la categoría de causalidad natural kantiana) también dan cuenta suya la causalidad material, la formal y la final⁸⁹⁰.

De acuerdo con la presentación que Kant hace de ella en la *KU*, la causalidad final posee como característica propia distintiva respecto de la causalidad eficiente la de que no sea el estado anterior de un sistema el que explique su estado presente y los que le seguirán, sino que el estado de un sistema se explique a partir del estado final que tal sistema alcanzará⁸⁹¹. De esta forma, la causalidad final vendría a invertir el orden de consideración del tiempo, no siendo el presente quien daría lugar al futuro, sino un hipotético futuro el que daría cumplida cuenta del presente.

Por ello, de manera paralela a como la causalidad natural da lugar al determinismo científico, parece lícito plantearse, desde la consideración de que la

⁸⁹⁰ Aristóteles, *Metafísica*, ob. cit., libro I par. III, p. 42.

Aristóteles, *Física*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid, 1996, libro II par. III, p. 43, 194b-195a.

⁸⁹¹ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio teleológico» § 65, pp. 343-344, AA V 372-373.

causalidad final también posee validez explicativa de lo que ocurre en el Universo, que asimismo resultaría factible tratar acerca de la existencia de un determinismo de índole «finalista» o teleológico en él. Este determinismo finalista que se presenta como posibilidad sostendría que en el Universo hay una finalidad natural y/o unos fines naturales que no pueden dejar de ser cumplidos. El fundamento de esta finalidad se encontraría, según Aristóteles, en la forma, pues ella tiende a cumplirse en la imperfección de la materia. La admisión de esta tesis traería como consecuencia el cuestionamiento del carácter que han de tener las cadenas de sucesos que dan lugar a la realización necesaria de los fines naturales del Universo, pues podría sostenerse que, al igual que el cumplimiento de estos fines posee carácter necesario, también habrían de tenerlo las cadenas que dan lugar a su cumplimiento.

Por otra parte, el término «fin» es un término polisémico. Este carácter polisémico hace que, previamente a tratar la cuestión de si el determinismo finalista es o no una postura filosóficamente fundamentada así como la de las consecuencias que todo ello pueda tener con respecto a la realidad o no de la libertad, deba procederse analizando los diversos sentidos que pueden asignarse al concepto de fin de la Naturaleza y al de fin natural.

En primer lugar, resulta posible hablar de fin natural como aquel estado último en el tiempo que alcanzará un sistema físico. Conforme con este sentido, respecto de la cuestión de la finalidad en el Universo o de sus fines, lo que habrá de verse es si puede anticiparse que el Universo como un todo o alguna parte suya llegará a un estado tal que no sea posible el cambio una vez que él se haya alcanzado. Si tal estado se diese, en ese instante el tiempo quedaría «congelado» y dejaría de existir, pues, para que el tiempo fluya, ha de darse algún cambio con respecto al cual pueda hablarse de una permanencia en la temporalidad (Primera Analogía de la experiencia de la *KrV*)⁸⁹². Ahora bien, la representación de una situación en la que ya no habrá cambio alguno es algo que, como nuestro autor sostiene en su ensayo *El fin de todas las cosas*, «irrita a la imaginación»⁸⁹³, por lo que no podrá ser objeto de consideración transcendental.

⁸⁹² Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Sistema de todos los principios del entendimiento puro», p. 219, A187/B230-231.

⁸⁹³ «Pero figurarse que llegará un momento en el que cesará todo cambio (y, con ello, el tiempo mismo), he aquí una representación que irrita a la imaginación. Porque, según ella, toda la Naturaleza quedará rígida y como petrificada, el último pensamiento, el último sentimiento, perdurarán en el sujeto pensante, sin el menor cambio, idénticos a sí mismos. Una vida semejante, si es que puede llamarse vida, para un ser que sólo en el tiempo puede cobrar conciencia de su existencia y de la magnitud de ésta (como duración), tiene que parecerle igual al aniquilamiento: porque, para poderse pensar a sí mismo en

Considerando un ser vivo en cuanto individuo, esto es precisamente lo que le ocurre cuando llega su muerte, pues, como al sobrevenir la muerte a un organismo ya no ocurre nada más en él (exceptuando su descomposición), no tiene sentido desde entonces preguntarse por su existencia temporal en cuanto organismo vivo. En relación con el universo analizado en cuanto entidad, de la misma manera que no resulta posible conocer cómo fue el Universo antes del comienzo de su existencia temporal, tampoco tendrá sentido tratar de conocerlo una vez que se haya alcanzado su hipotético estado final, ya que en ninguna de estas situaciones se dispondrá de la forma temporal de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*), imprescindible de acuerdo con el planteamiento transcendental kantiano para poder disponer de cualquier conocimiento (*Erkenntniß*) acerca de algo.

En segundo lugar, puede concebirse como fin aquella función para la que está destinada la existencia de un sistema. En términos aristotélicos, fin sería la «entelequia» del sistema que ha de hacerse realidad, es decir, aquel estado del sistema (forma) en el que éste puede llevar a efecto su función propia⁸⁹⁴.

Un repetido ejemplo al respecto es el del cachorro de perro que tiene como fin propio el llegar a ser un perro. En este caso, es la vida la que actúa sobre el cachorro, convirtiéndole en un perro, es decir, actualizando su potencia. El sentido de la vida del cachorro viene asignado entonces por el fin hacia el que él se encuentra dirigido, que es el de ser un perro en el que todas las potencialidades del cachorro estén actualizadas, de manera que no haya de esperarse más que a la ocurrencia de esa actualización misma durante el resto del decurso temporal de su existencia.

La multiplicidad de sentidos en relación con los cuales puede hablarse de fin o de finalidad de un sistema repercute directamente sobre las diversas facetas respecto de las que es posible afirmar que el determinismo finalista constituye una seria objeción a la realidad de la libertad.

semejante estado, tiene que pensar en algo; ahora bien, el pensar contiene al reflexionar, que no puede ocurrir más que en el tiempo. Por esto los habitantes del otro mundo suelen ser representados entonando, según el lugar que habitan (el cielo o el infierno), el sempiterno Aleluya o la interminable lamentación (Apocalipsis XIX, 1-6; XX, 15): con lo que se quiere dar a entender la ausencia total de cambio de su estado». Kant, I., «El fin de todas las cosas», AA VIII 334-335, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., pp. 134-135.

⁸⁹⁴ Aristóteles, *Physiké akrósis*, III 201a10.

Aristóteles, *Perí psychés*, II 413a2.

Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega* vol. VI, Editorial RBA, Barcelona, 2006, apartado «La teleología de Aristóteles y su defensa: el concepto de potencialidad», pp. 136-137.

En primer lugar, ocurre que, si se afirma que en el Universo hay un fin o unos fines que han de hacerse realidad en el tiempo de manera necesaria, se plantea la relación que con respecto a tales fines tendrán los supuestos fines humanos. Como se ha expuesto con anterioridad, puede ocurrir que las relaciones entre las realizaciones de ambos tipos de fines sean de identificación entre los fines humanos y los del Universo (A.1.1), de exclusión mutua (A.1.2) o de compatibilidad mutua (A.2).

Pero, en segundo lugar, admitiendo que no sólo posee carácter necesario la realización de los fines del Universo, sino también la manera como ésta se lleva a cabo, pueden presentarse dos objeciones. Por un lado, si los fines humanos no coincidiesen con los del Universo, los primeros no podrían nunca hacerse realidad, por lo que carecerían de sentido al ser fines destinados al fracaso, en cuyo caso la libertad humana quedaría configurada como una «libertad» que en realidad conduciría al hombre a la desesperación y al sinsentido. Por otro, incluso la supuesta capacidad humana para proponerse fines autónomamente quedaría puesta en entredicho en este Universo «cerrado» en el que todo se encuentra determinado y en el que el hombre, por su condición de ser natural, es una parte más suya, por lo que esta supuesta capacidad no sería más que una «ilusión». En tal situación, a la filosofía no le quedaría otro papel que el de ser una más de las formas de comprensión humanas encargadas de poner en evidencia tal carácter ilusorio, no resultándole legítimo atribuirse el papel de guía del desarrollo de las disposiciones humanas conforme al supuesto carácter esencialmente libre del ser humano.

12.4 Licitud o no del determinismo finalista desde el marco de la comprensión científica del Universo

La comprensión científica del Universo se desarrolla a partir de la categoría de causalidad natural. En la época presente esta categoría ha tomado una formulación más amplia que la que Kant le atribuyera originalmente, incluyendo en ella las relaciones funcionales entre las variables que se utilizan para identificar los estados del Universo y de sus sistemas componentes. Pero en lo esencial mantiene el carácter que nuestro autor le asignó, consistente en que por su intermediación se aspira a explicar la ocurrencia de los eventos o sucesos en el Universo a partir del estado previo a ellos en el tiempo en el que éste se encontraba. Esta categoría también admite ser utilizada con la intención de

hacer predicciones acerca del estado futuro de la totalidad del Universo o de algunas partes o elementos suyos, aunque estas predicciones tendrán siempre carácter limitado, pues, según sostienen algunos filósofos e investigadores de la naturaleza (como por ejemplo Popper), el futuro no podrá nunca ser anticipado por completo, sino que siempre quedará en él un margen de apertura e indeterminación.

La utilidad de la ciencia respecto de la cuestión de la finalidad y/o de los fines en el Universo se decide en función de su capacidad o incapacidad para anticipar, incluso pese a las limitaciones que son inherentes a su particular modo de comprensión, si en el Universo en su totalidad o en una parte suya llegará a alcanzarse algún estado que pueda ser caracterizado como un estado final a partir del cual ya no sea posible una evolución temporal ulterior suya (primera acepción del término «fin»: fin como estado último de un sistema) o bien no se alcanzará nunca tal estado final.

Como se ha indicado con anterioridad (apartado 3.1: «Determinismo científico como objeción a la realidad de la libertad»), la Mecánica clásica establece que para poder conocer la evolución temporal de un sistema es preciso conocer en un instante de tiempo anterior a aquél para el que pretenda hacerse la predicción los valores que toman las diversas variables mecánicas utilizadas para la descripción del estado de ese sistema, así como poder resolver las ecuaciones diferenciales que rigen el movimiento de sus elementos componentes según el nivel de descripción física considerado.

En algunos sistemas parciales del Universo, hay situaciones en las que sí podrá predecirse cuál será su estado final. Una de estas situaciones es, por ejemplo, la de la bola que se deja caer en el interior de un cono invertido. Incluso sin necesidad de tener que recurrir a la resolución de las ecuaciones diferenciales asociadas al sistema, sí que resulta posible avanzar que ese sistema se encontrará finalmente en una situación en la que la bola ocupará la posición más baja posible que le permita su tamaño en relación con el ángulo que forma la generatriz del cono y su eje de simetría. Pero incluso en esta situación en la que no cabe duda alguna acerca del estado final del sistema, determinar con absoluta precisión cuál será la trayectoria que la bola seguirá hasta llegar a su posición final se revela como una tarea fácticamente imposible de completar, por lo que desde la Ciencia no podrá decirse que habrá una sucesión de estados del sistema que éste seguirá de manera necesaria hasta que se alcance la posición final de equilibrio.

En otros muchos sistemas parciales del Universo ni tan siquiera se podrá llegar a pronosticar cuál habrá de ser el estado final del sistema. Piénsese por ejemplo en una situación en la que una bola se coloca en el vértice de un cono no invertido y a continuación se deja caer. En tal situación es completamente imprevisible la posición final de la bola en la circunferencia que resulta del corte del cono por el plano horizontal sobre la que él ha sido colocado, pues variaciones infinitesimales de la posición inicial estimada de la bola respecto de la posición real inicial de la misma darán como resultado divergencias considerables entre la posición final calculada de la bola y su posición final real.

Ejemplos como los anteriores hacen que desde la Mecánica clásica resulte absolutamente imposible anticipar fácticamente cuál habrá de ser el estado final del sistema del Universo y ni tan siquiera si habrá un estado final en él. De esta manera, aunque la Mecánica clásica se desarrolle, utilizando la terminología popperiana, a partir de una teoría determinista «prima facie» como es la mecánica newtoniana, las dificultades para conocer el estado inicial del sistema Universo, así como algunos modos de comportamiento en su interior que podrían ser calificados como caóticos, revelan como absolutamente carente de fundamentación la afirmación de que el Universo se dirige de manera necesaria hacia la realización en él de un determinado estado final.

Respecto de la posibilidad de anticipar el estado final del Universo, la situación parece simplificarse cuando se toma la Termodinámica como teoría científica de referencia. Esto es así porque el Segundo Principio de la Termodinámica establece que todo intercambio de energía dentro del Universo debe producirse de manera que aumente su entropía. Este necesario aumento establece la irreversibilidad del tiempo y permite presagiar que el estado final del Universo será uno de entropía máxima, es decir, un estado en el que él presentará el máximo desorden posible. Pero, aun así, no resulta claro en absoluto si tal estado se alcanzará en algún momento temporal determinado o si no constituirá más bien el límite al que tenderán asintóticamente las sucesiones de estados que se vayan dando en su interior.

E incluso, puesto que el aumento de la entropía en el sistema total del Universo puede producirse mediante su disminución en algunos de sus sistemas parciales que

sean compensadas con el aumento de esta magnitud en otros sistemas parciales⁸⁹⁵, tampoco pueda llegarse a afirmar que la secuencia de estados del Universo no sea nada más que una y que ésta posea carácter necesario.

De esta manera, se tiene que, siguiendo estos desarrollos teóricos de índole científica, no resulta lícito anticipar si el Universo alcanzará un estado final, a partir del cual ya no habrá evolución temporal alguna en él, o no se dará tal estado final y, por tanto, no será alcanzable. Esta incertidumbre respecto de la existencia o no de un estado final supone que tampoco sea posible sostener que la evolución en el tiempo de su conjunto habrá de producirse en el sentido de que sus estados intermedios se sucederán con la intención u objetivo de alcanzar tal estado final (segunda acepción del término «fin»: fin como función que es propia de un sistema).

Por todo ello, puede concluirse que, al menos desde del marco de comprensión científica del Universo que proporciona la Física Clásica al que en el presente capítulo de este trabajo nos hemos limitado, no es posible afirmar la realidad del determinismo finalista como modo de ser del Universo concebido en cuanto que él es una totalidad (entidad).

12.5 Licitud o no del determinismo finalista desde el marco de la comprensión teleológica del Universo:

Al abordar la licitud o no del determinismo finalista desde el modo científico clásico de comprensión del Universo, la investigación iba dirigida en primera instancia a la dilucidación de la cuestión de si resulta posible o no anticipar que éste alcanzará un estado final en el tiempo, lo que concernía a la primera acepción posible del término «fin» (fin como estado último de un sistema). Ahora, en el marco de la comprensión teleológica del Universo, se partirá de la segunda acepción posible del término «fin»: fin como función que es propia de un sistema.

⁸⁹⁵ Schrödinger considera que lo que hacen los organismos al alimentarse consiste precisamente en esto, en ingerir orden, que es tomado del medio que les rodea, por lo que ellos disminuyen su entropía a expensas de su aumento en el medio, ya que devuelven a éste, en forma de excrementos, materiales con alta entropía. Esta interpretación de la función alimenticia rompe con la más clásica y frecuente interpretación que de ella se hace, según la cual los organismos tratan de aumentar su energía interna por medio de la alimentación, algo que ciertamente también ocurre, pero cuya relevancia respecto de los procesos vitales es mucho menor que la de su pretensión de aumentar su entropía (Schrödinger, E., *¿Qué es la vida?*, Círculo de Lectores, Barcelona, 2009, apartado «Orden, desorden y entropía», pp. 123-129).

Esta segunda acepción posible supone una nueva manera de considerar el posible fin del Universo y la finalidad dentro de él. Ahora ya no se tratará de dilucidar la cuestión de si en el Universo se dará o no en el tiempo un estado a partir del cual ya no podrá producirse una evolución temporal del mismo, sino que lo que en este preciso instante se buscará es responder a la pregunta de si el Universo presenta o no una configuración tal que se encuentre orientado a la realización en él de un estado de cosas concreto.

Kant distingue dos modos de considerar la existencia de relaciones de finalidad, pues éstas pueden afirmarse desde una base meramente subjetiva o desde una objetiva⁸⁹⁶. En el primer caso, la relación de finalidad del objeto lo es con respecto a los fines del sujeto que lo considera. En el segundo, ésta queda establecida con respecto a sí mismo. La diferente base desde la que pueden plantearse las relaciones de finalidad hace que los modos desde los que éstas deban ser fundamentadas también hayan de ser distintos.

En lo referente a la cuestión de la finalidad en el Universo y su relación con la libertad, se plantean tres siguientes preguntas fundamentales a responder.

La primera pregunta es la de si puede constatarse o no la existencia de fines en el Universo. Esta pregunta, a su vez, admite ser aplicada sobre dos objetos. El primero es el Universo en su totalidad en la medida en que es considerado como una entidad dotada de personalidad propia, tratándose de ver en este caso si la evolución del «objeto Universo» se encuentra o no dirigida a la realización de algún fin que atañe a él en tanto tal supuesta entidad. El segundo objeto lo constituye la totalidad de lo que ocurre en el interior del Universo, debiéndose aclarar entonces si en el interior del Universo se dan o no relaciones de finalidad.

La segunda pregunta que habrá que responder es la de si la constatación de la existencia de alguna relación de finalidad en alguno de los objetos considerados (Universo como entidad e interior del Universo como totalidad) implica el carácter necesario de la evolución del sistema en el que ella presuntamente se da. En el caso del

⁸⁹⁶ «En un objeto dado en la experiencia puede la finalidad ser representada: o en una base meramente subjetiva, como concordancia de su forma, en la aprehensión (*apprehensio*) del objeto, antes de todo concepto con las facultades de conocer, para que la intuición con conceptos se una a un conocimiento en general, o bien en una base objetiva, como concordancia de su forma con la posibilidad de la cosa misma, según un concepto de ésta que precede y que encierra la base de esa forma». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Introducción» par. VIII, pp. 121-122, AA V 192.

Universo en cuanto entidad se tratará de ver si la evolución de la entidad Universo presenta o no los caracteres de la necesidad. En el de lo que ocurre en el interior del Universo, si la evolución de todos los estados que se dan en él, o una parte de ellos, es o no necesaria.

La tercera pregunta es la cuestión de la manera como repercute la constatación o no de la existencia de relaciones de finalidad en el Universo sobre la de la realidad o no de la libertad.

En el presente trabajo se ha considerado hasta este preciso momento que la existencia de un «determinismo finalista» o teleológico constituye una seria «amenaza» para la defensa de la realidad de la libertad, ya que se estima que las relaciones de finalidad que pudiesen darse en el Universo entrarían en colisión con los fines que pudiesen ser establecidos de manera «libre» en él. En la *KU* Kant desarrolla sin embargo el planteamiento contrario, pues pudiera ocurrir que fuese precisamente la constatación de que en el Universo se dan unas determinadas relaciones de finalidad lo que constituyese una ejemplificación de que la libertad puede hacerse realidad en él, «abriendo al mismo tiempo para la razón práctica ventajosas perspectivas»⁸⁹⁷. Así, si pudiese llegarse a constatar la existencia de esas determinadas relaciones de finalidad, se tendría que un conocimiento de carácter teórico repercutiría sobre el ámbito práctico, planteando la posibilidad de realización de la libertad en el mundo y dando así una respuesta positiva a la pregunta acerca de qué está permitido esperar (*was darf ich hoffen?*), en el sentido de que la posición que sostiene una postura esperanzada acerca de la realización de la libertad en el mundo se encuentra suficientemente fundamentada.

En la *Analítica trascendental* de la primera *Crítica*, Kant ha llevado a cabo la deducción de las categorías que son propias del conocimiento teórico y ha obtenido los principios que de ellas resultan, que constituyen aquello de los fenómenos que puede ser conocido *a priori*. Lo relevante de este conocimiento *a priori* según las categorías y sus

⁸⁹⁷ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Prólogo», p. 92, AA V 169.

También en:

«El efecto, según el concepto de la libertad, es el fin final; éste (o su fenómeno en el mundo sensible) debe existir, para lo cual, la condición de la posibilidad del mismo en la naturaleza (del sujeto, como ser sensible, a saber, como hombre) es presupuesta. Aquello que la presupone *a priori*, y sin referencia alguna, a lo práctico, el Juicio, proporciona el concepto intermediario entre los conceptos de la naturaleza y el de la libertad, que hace posible el tránsito de la razón pura teórica a la razón pura práctica, de la conformidad con leyes, según la primera, al fin último, según la segunda, y proporciona ese concepto en el concepto de una *finalidad* de la naturaleza, pues por ella es conocida la posibilidad del fin final, que sólo en la naturaleza, y en conformidad con sus leyes, puede llegar a ser real». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Introducción» par. IX, p. 126, AA V 195-196.

principios es que no se trata de un conocimiento metafísico de objetos trascendentes, sino de un criterio de demarcación que permite distinguir aquello de lo que puede tenerse conocimiento teórico: los fenómenos (*die Phaenomena*), contraponiéndolo con todo eso con lo que no es posible establecer una relación cognoscitiva teórica: los noumenos (*die Noumena*).

De acuerdo con estas conclusiones, la explicación (científica) del Universo ha de producirse conforme a las categorías, que constituyen así los modos científicos de aproximación a la realidad del Universo por medio de su conocimiento teórico. Por ello, cuando el objeto de estudio sea la evolución en el tiempo dentro del Universo, la categoría de causalidad natural será la destinada a dar cuenta de cómo se produce esta evolución, lográndose tal objetivo haciendo uso del procedimiento de explicar el porqué de las sucesiones de estados en el Universo. Dentro de este planteamiento, la causalidad de carácter final no desempeña papel constitutivo alguno como saber proporcionado por la ciencia. Pero la multiplicidad de leyes empíricas (particulares) que se revelan al entendimiento plantea como hipótesis a nuestro autor que, aun cuando ciertamente la causalidad final pueda no ser constitutiva de los conocimientos teóricos concretos que se tienen, sea posible no obstante que el concepto de causa final y su causalidad asociada desempeñen el papel de principio de carácter heurístico o regulativo que dirija el modo como se ha de tratar de acercarse al Universo en la búsqueda de sus leyes empíricas particulares⁸⁹⁸. En tal caso, estimamos que podría ser planteada la cuestión de si la constatación de la efectividad como principio heurístico del finalismo en la naturaleza admite la concesión a tal finalismo de un valor de realidad en lo referente a su presencia en el Universo, y en el supuesto de que así lo fuese, en qué grado o medida lo podría ser.

Con el objetivo de resolver esta problemática en relación con la temática de la realidad de la libertad que nos ocupa, es preciso llevar a cabo un rápido recorrido por los diversos tipos de finalidad (*Zweckmäßigkeit*) que pueden considerarse al hilo del tratamiento kantiano de los mismos en la tercera *Crítica*, constituyendo esta obra el texto fundamental a partir del que se desarrollará a partir de ahora el presente capítulo de este trabajo. En esta obra, Kant presenta varias divisiones del concepto de finalidad. En una primera división, distingue entre finalidad subjetiva formal, finalidad objetiva formal y finalidad objetiva real (o material).

⁸⁹⁸ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Introducción» par. V, pp. 113-114, AA V 185-186.

1.- Finalidad subjetiva formal. Ésta es la finalidad que presentan las bellezas naturales y las obras de arte. Se trata de una finalidad subjetiva, porque la conformidad a fines lo es para el sujeto que tiene la experiencia estética. Esta conformidad a fines consiste en que por medio de este modo de experiencia son puestas en juego las facultades de conocimiento del sujeto (imaginación: *Einbildungskraft*, entendimiento: *Verstand* y razón: *Vernunft*) llevándolas a una relación mutua de concordancia⁸⁹⁹. El que la concordancia se establezca entre facultades, y no sólo entre representaciones resultantes de la actividad de esas facultades, es lo que suministra el elemento de objetividad presente cuando se declara con pretensiones de universalidad que algo es bello. Por otra parte, se trata de una finalidad formal, porque lo que interesa en el objeto es su forma y no su materia. No obstante, podría alegarse que, cuando se contempla una escultura, ciertamente el placer estético se debe a las formas que ésta presenta, pero no resulta irrelevante el material del que esté hecha, y que no es lo mismo, por ejemplo, que la escultura sea de barro o que se haya empleado mármol para su construcción. En defensa del carácter formal de este tipo de finalidad, puede replicarse que la relevancia del barro o del mármol como material de construcción lo es en cuanto que el barro deja más imperfectamente percibir la forma propia de la escultura (por su rugosidad, porosidad, etc.) que el mármol (que es una materia que se puede pulir más fácilmente, por lo que presentará contornos más nítidos, los cuales reflejarán la luz de mejor manera, permitiendo de esta forma en mayor medida el juego entre distintas iluminaciones, etc.), motivo por el cual ha de seguir manteniéndose el carácter formal de la finalidad estética.

En el caso de la obra de arte, el artista ha creado el objeto con la intención (función: segunda acepción del término «fin») de que cumpla tal finalidad de índole estética. La existencia del objeto en cuanto que cumple una finalidad es contingente, pues el objeto existe porque es un medio para el cumplimiento de esa finalidad, pero si no hubiese ningún sujeto que lo contemplase no se produciría sentimiento de placer alguno, luego no habría tal finalidad en el objeto. De aquí que su existencia en cuanto que cumple esa concreta finalidad sea contingente. Lo mismo ocurre con respecto a los objetos naturales que son bellos, aunque en este caso no pueda personalizarse quién es el que los ha producido, sino que a lo sumo sólo pueda decirse de manera metafórica que ha sido una entidad impersonal, tal y como es la Naturaleza (*die Natur*), la que los

⁸⁹⁹ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Introducción» par. VII, p. 119, AA V 190.

ha originado. La finalidad a ellos supuesta es también contingente, pues, si no hubiese ningún sujeto para el que se ofreciesen como objetos de experimentación estética, no habría sentimiento de placer alguno y no podría llegarse a entender ni por qué ni para qué existen tales objetos, «así como tampoco nosotros, en aquello que encontramos final en las propiedades geométricas de las figuras (para toda clase de aplicación posible en el arte), podemos considerar entendimiento alguno superior que les proporcione eso a esas figuras»⁹⁰⁰.

2.- Finalidad objetiva formal. Kant se refiere a ella en el párrafo 62 de la *KU* bajo el epígrafe «De la finalidad objetiva que es sólo formal, a diferencia de la material»⁹⁰¹. Ésta es la finalidad que presentan los objetos geométricos, los cuales resultan ser útiles a la hora de resolver numerosos problemas⁹⁰². Por ejemplo: las diferentes secciones obtenidas al cortar un cono con planos que forman distintos ángulos con su eje de simetría dan lugar a figuras geométricas útiles para el estudio de las trayectorias que siguen los cuerpos en el Universo: la parábola sirve en concreto para el estudio del problema del lanzamiento de proyectiles, etc. Se trata de una finalidad formal, porque lo útil en los objetos geométricos para resolver estos problemas no son los objetos mismos (la circunferencia concreta trazada, la parábola concreta, etc.), sino la forma de estos objetos que el sujeto crea con la finalidad de resolver tales problemas. La utilidad de estos objetos en estas resoluciones se debe a que el espacio constituye a la vez la intuición pura de cuya síntesis resultan estos objetos y la forma de la sensibilidad por medio de la cual se captan los objetos (fenómenos) que dan lugar a esos problemas. Aunque también se encuentre presente una finalidad subjetiva, es posible afirmar que en este caso se trata de una finalidad objetiva, pues es en estos objetos mismos donde se produce la conformidad a fines y no sólo en el sujeto, contrariamente a lo que ocurriría en el caso de la finalidad atribuida a las bellezas de la naturaleza y a las obras de arte, en las que únicamente se daba una finalidad subjetiva.

La existencia de estos objetos geométricos concretos es también una existencia contingente, pues su utilidad se encuentra condicionada al hecho de que se den o no esos problemas para cuya solución ellos resultan ser medios útiles, de manera que, si éstos no se diesen, la utilidad de tales objetos también desaparecería⁹⁰³.

⁹⁰⁰ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 87, p. 439, AA V 447.

⁹⁰¹ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio teleológico» § 62, pp. 330-335, AA V 362-366.

⁹⁰² Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio teleológico» § 62, p. 330, AA V 362.

⁹⁰³ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio teleológico» § 62, p. 332, AA V 364.

Aunque Kant no lo indique expresamente, junto a la finalidad para la que sirven los objetos geométricos, también podría considerarse aquélla para la que sirven los objetos aritméticos (los números, así como sus operaciones), pues éstos también resultan útiles a la hora de resolver numerosos problemas, como, por ejemplo, el de comparar cuerpos materiales atendiendo a su diferente tamaño, peso, etc.

3.- Finalidad objetiva real (o material): Ésta es la finalidad que poseería un objeto cuando hubiese sido dispuesto con la intención de servir como medio útil para el cumplimiento de una finalidad. Todo artefacto que haya sido diseñado y construido con la intención de satisfacer una determinada necesidad manifiesta una finalidad objetiva real (o material). Se trata de una finalidad objetiva, porque la conformidad a fines se encuentra en el artefacto mismo, no ocurriendo que él sea el que produce una conformidad a fines en un sujeto, que es lo que sucedía en el caso de la finalidad de las bellezas naturales y de las obras de arte. La finalidad es real, ya que aquí sí que importa que el artefacto exista, no bastando sin más el que pueda ser construido (como ocurría en el caso de los objetos geométricos que eran útiles para la resolución de muchos problemas), pues si el artefacto no hubiese sido construido, no podría resolver de ninguna manera la finalidad para la que hipotéticamente resulta útil⁹⁰⁴.

A diferencia de lo que ocurre con los dos tipos de finalidad anteriores, la existencia de este tipo de finalidad en el Universo resulta problemática. Esto es así porque, aunque pueda afirmarse respecto de los artefactos construidos por el hombre (como consecuencia del carácter consciente que puede presentar la intencionalidad humana), en la Naturaleza se encuentran objetos y seres que ciertamente parecen mostrarla, pero de los cuales no es posible concluir apodícticamente que efectivamente la tengan, ya que no podemos afirmar que hayan sido creados con el propósito de exhibir tal finalidad, pues su creador habría tenido que ser Dios, pero no nos encontramos capacitados para sostener ni que Él exista ni que, en el hipotético caso de que así sea, al crearlos lo haya hecho con el propósito de que cumplan esa finalidad, debiéndose recordar al respecto lo expuesto por Kant en «El ideal de la razón pura» de la *KrV*, especialmente en lo referente a la refutación del argumento físico-teológico de la existencia de Dios⁹⁰⁵.

⁹⁰⁴ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Análítica del juicio teleológico» § 62, p. 333, AA V 364.

⁹⁰⁵ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Ideal de la razón pura», pp. 517-523, A620-630/B648-658.

En las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* se objeta que «si admitimos, por el contrario, una inteligencia suprema que ha producido por su voluntad toda la Creación, entonces no me resulta en

Esta insuficiencia constatada para llegar a un conocimiento acerca de la existencia divina y de su modo de producción hace que el principio de la finalidad en la naturaleza sea un principio para el Juicio reflexionante (*reflectirende Urtheilskraft*), pero no pueda serlo para el Juicio determinante (*bestimmende Urtheilskraft*). Por tanto, desde el ámbito del conocimiento teórico, no podremos sostener con pleno fundamento que estos objetos que parecen presentar una finalidad hayan sido construidos (determinación, constitución) con la intención de ser conformes a unos fines, sino que deberemos ser más modestos en nuestra afirmación, procediendo tan sólo a defender que es «como si» (*als ob*) (reflexión, interpretación) estos objetos debiesen su existencia a haber sido construidos para cumplir tal finalidad determinada⁹⁰⁶.

La existencia de artefactos en el Universo revela una finalidad real en el mismo, pero, como éstos han sido construidos por los hombres, se trata de una finalidad subordinada a la existencia de hombres y a sus necesidades y deseos. No ha podido por tanto ser respondida afirmativamente de manera taxativa la pregunta de si el Universo presenta algún tipo de finalidad que le sea propia y a la cual se encuentre subordinada la evolución del Universo como totalidad o la de lo que en su interior ocurre.

Con el objetivo de tratar de aclarar esta cuestión, Kant presenta en la *KU* una nueva división del concepto de finalidad, distinguiendo en este caso entre finalidad relativa y finalidad absoluta.

absoluto inconcebible cómo pueda haber un orden finalístico en la Naturaleza, puesto que lo deduzco de un entendimiento primero. Pero *cómo* este Ser primero tenga todas las perfecciones suficientes, o *dónde* haya obtenido este Ser tales perfecciones, es algo que se sigue de su necesidad absoluta que, a causa de las limitaciones de mi razón, ciertamente no puedo penetrar, pero que, por ello, tampoco puedo negar» (Kant, I., *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Editorial Akal, Madrid, 2000, primera parte: «La teología trascendental», p. 120, AA XXVIII 1064).

Además, como se expone en la «Introducción» a las *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, la suposición de que el orden constatado en el mundo ha de tener necesariamente como su causa una de índole ordenador resulta ser hoy en día una hipótesis especialmente problemática, pues el darwinismo ha mostrado que el orden puede surgir espontáneamente del desorden por medio de una autoeliminación ciega de los restos caóticos (Del Río, A.–E. Romerales, «Introducción», en Kant, I., *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, ob. cit., p. 49). Al respecto, no debe olvidarse que Hume ya anticipó en sus *Diálogos sobre la religión natural* la posibilidad de que el orden surja a partir del desorden «como resultado de las revoluciones eternas de una materia sin guía ninguna» (Del Río, A.–Romerales, E., «Introducción», en Kant, I., *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, ob. cit., pp. 49-50, con referencia a Hume, D., *Diálogos sobre la religión natural*, Editorial Sígueme, Salamanca, 1974, capítulo VII, p. 153).

⁹⁰⁶ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Introducción» par. IV, p. 107, AA V 181.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Crítica del juicio teleológico» § 61, p. 329, AA V 360-361.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Dialéctica del juicio teleológico» § 71, p. 364, AA V 389.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Dialéctica del juicio teleológico» § 73, p. 372, AA V 395.

4.- Finalidad relativa. Kant se refiere a ella en el párrafo 63 de la *KU* bajo el epígrafe «De la finalidad relativa de la naturaleza, a diferencia de la interna»⁹⁰⁷. Este tipo de finalidad es la que se da en la medida que se establecen relaciones de carácter natural entre los seres y/o los objetos del Universo cuando algunos de ellos resultan ser medios para los fines de otros.

Un ejemplo suyo es la relación que se mantiene entre los artefactos y los hombres que se aprovechan de su utilidad como medios que sirven para satisfacer sus necesidades. La existencia de estos artefactos se encuentra doblemente condicionada. Por un lado, está condicionada a su eficiencia como útiles que son capaces de cumplir la finalidad para la que han sido creados. Así, a igualdad de condiciones, se preferirá siempre construir el artefacto que mejor satisfaga los deseos humanos. Por otro, su existencia se encuentra supeditada al carácter que presente la finalidad para la que ellos son medios. Sólo en el caso de que un artefacto sea el medio más útil para cumplir una determinada finalidad y que ésta posea carácter necesario es cuando podrá sostenerse que su existencia es necesaria, siendo en los demás casos contingente.

5.- Finalidad absoluta. Este tipo de finalidad surge como consecuencia del carácter condicionado de las relaciones de finalidad relativa, que hace que se plantee si en el Universo hay o no algún fin que necesariamente deba cumplirse en él o algún ser cuya finalidad propia necesariamente tenga que llevarse a efecto.

Para resolver esta cuestión se considerarán en primer lugar las relaciones externas de carácter natural que se establecen entre los objetos y/o los seres dentro del Universo, con el objetivo de investigar si hay algún ser que sea siempre fin y no alguna vez medio. En el caso de que tal ser se diese, él sería un fin final⁹⁰⁸.

La expresión «fin final» (*Endzweck*) posee un valor polisémico en la filosofía kantiana. Andaluz distingue tres sentidos con los que ella es aludida en la *KU*. En primer lugar, el «fin final» apunta a un tipo de seres que tienen el fin de su existencia en sí mismos y no en otros seres naturales. En segundo lugar, se refiere al fundamento de la creación o existencia del mundo, es decir, al fin para el cual y por el cual existe el

⁹⁰⁷ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Análítica del juicio teleológico» § 63, pp. 336-339, AA V 366-369.

⁹⁰⁸ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 82, pp. 411-412, AA V 426.

mundo. Y, en tercer lugar, consiste en el objeto al que se dirige la ley moral: el sumo bien en el mundo (*das höchste Gut in der Welt*)⁹⁰⁹.

En relación con el primer sentido apuntado, la conclusión a la que Kant llega al respecto es que, desde la perspectiva de las relaciones externas de carácter natural que se establecen entre las cosas y/o los seres del Universo, no hay ningún ser que sea un fin final suyo⁹¹⁰, pues:

- No puede decirse que la disposición presente de ríos, montañas, mares, etc. posea la finalidad en sí de servir para que los hombres dispongan de medios de vida, sino que más bien es el hombre el que se vale de tal disposición para procurarse sus propios medios de existencia⁹¹¹.

- Entre los conjuntos de seres vivos se da una gradación, pero no se trata de una unidireccional sino bidireccional, pues, considerada esta gradación en un sentido, cada elemento parece ser fin respecto al que le antecede, pero, contemplada en el contrario, pasa a ser medio respecto al que le antecede⁹¹².

- Considerando al hombre como un ser natural y desde la perspectiva de las relaciones externas de carácter natural que establece el ser humano con el resto de cosas y seres del Universo, tampoco puede él ser considerado como un fin en sí, ya que⁹¹³:

- el hombre se encuentra sometido a los diversos desastres naturales (sequías, terremotos, erupciones, etc.).
- el hombre está asimismo subordinado a enfermedades infecciosas.
- el hombre también puede ser cazado por otros animales.

La consecuencia de estas consideraciones en torno a una hipotética finalidad absoluta en el Universo es que, desde la perspectiva de las relaciones externas de carácter natural que se establecen entre las cosas y/o seres en el interior del Universo, no puede afirmarse que haya una finalidad absoluta dentro del mismo, por lo que, al menos

⁹⁰⁹ Andaluz, A. M., «Juicio teleológico y sistema de la razón en Kant», apartado «El mundo como relación medios-fines. Existencia y fin», *Cuadernos salmantinos de filosofía* nº 34, 2007, pp. 196-199.

⁹¹⁰ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 82, p. 412, AA V 426.

También en la «Introducción» a la *KU* se expresa Kant en estos términos (Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Introducción» par. VIII, p. 123, AA V 193-194).

⁹¹¹ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Análítica del juicio teleológico» § 63, p. 339, AA V 369.

⁹¹² Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Análítica del juicio teleológico» § 63, pp. 337-338, AA V 367-368.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 82, pp. 412-413, AA V 426-427.

⁹¹³ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 82, pp. 413-414, AA V 427-428.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 83, pp. 416-418, AA V 429-431.

de momento, no resulta posible sostener que en el Universo se den fines naturales que tengan que realizarse de manera necesaria⁹¹⁴.

Por tanto, la existencia de todas las cosas y seres que hay en el Universo es meramente contingente, pues dependen para ser medios necesarios de que aquello a lo que sirven sea a su vez fin de manera incondicionada. Así, de momento al menos, no puede constatarse que haya nada en el interior del Universo que posea la condición de ser siempre fin y nunca medio (fin final).

¿Quedan entonces agotados todos los modos como pueden ser analizadas las relaciones de finalidad en el Universo y, en consecuencia, no puede mantenerse desde ninguna perspectiva suya de consideración que en él haya algún objeto y/o ser perteneciente al mismo que sea un fin final? Considerando los objetos y seres del Universo como seres naturales, Kant se plantea de qué manera un objeto o ser del Universo podría ser considerado como dotado de una finalidad en sí, dando lugar al concepto de finalidad interna.

6.- Finalidad interna: Un objeto o ser del Universo presentará una finalidad en sí sólo cuando su existencia no sea debida a otra cosa que lo haya producido mecánicamente, sino cuando él sea al mismo tiempo causa y efecto de sí mismo⁹¹⁵. Para que esto se produzca han de cumplirse a su vez dos condiciones⁹¹⁶:

a) Cada una de sus partes, según la función para la que existe, ha de remitir al todo y el todo a su vez a cada una de sus partes, como uno de sus componentes necesarios.

b) Cada una de sus partes componentes ha de ser, según su función, causa de las demás y, a su vez, efecto suyo.

La consideración de este tipo de finalidad permite distinguir entre los artefactos (objetos contruidos por el hombre) y los seres naturales organizados (seres vivos).

⁹¹⁴ «De aquí se ve fácilmente que la finalidad externa (aprovechabilidad de una cosa por otra) no puede ser considerada como fin natural externo más que bajo la condición de la existencia de aquello para lo cual es, o inmediatamente o en modo lejano, aprovechable, es por sí misma fin de la naturaleza. Pero como ello no se puede nunca decidir por medio de una mera contemplación de la naturaleza, se deduce que la finalidad relativa, aunque da noticia hipotéticamente de fines naturales, sin embargo, no da derecho a ningún juicio teleológico absoluto». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio teleológico» § 63, pp. 338-339, AA V 368-369.

⁹¹⁵ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio teleológico» § 64, p. 341, AA V 370-371.

⁹¹⁶ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio teleológico» § 65, p. 345, AA V 373.

Un artefacto, como por ejemplo un reloj, cumple la primera condición (condición a), pues cada una de sus partes adquiere su razón de ser en la medida en que todas juntas constituyen el reloj (el todo), que en cuanto artefacto es útil para medir el tiempo; pero no la segunda (condición b), pues la relación que se da entre las partes es meramente de existencia simultánea, no pudiéndose afirmar que ellas se produzcan mutuamente⁹¹⁷. En consecuencia, un reloj no posee finalidad interna y no puede ser considerado como un fin final natural. La causa de su existencia (el concepto de fin) no se encuentra en sí mismo, sino en el artesano que lo ha producido, por lo que resulta ser un objeto contingente, ya que depende de que el artesano tenga o no una finalidad para la cual se haga necesaria su producción (por ejemplo: se represente que su construcción es el modo como puede satisfacer su deseo de ganar dinero). Desde el punto de vista del tipo de fuerza presente en él, sólo dispone de fuerza motriz (mecánica) (*bewegende Kraft*).

Un ser natural organizado cumple tanto la primera condición como la segunda⁹¹⁸. En primer lugar, debido a que cada una de sus partes remite en el ejercicio de su función al todo, lo que hace que ellas deban a su vez actuar de manera coordinada, no pudiéndose interferir en sus funciones, pues en el caso de que esto ocurriese lo que sobrevendría sería la muerte. En segundo lugar, porque un ser natural organizado no sólo posee fuerza mecánica, sino también «fuerza formadora» (*bildende Kraft*) para producirse a sí mismo. Esta fuerza se manifiesta, por ejemplo, cuando las células que lo componen se producen a sí mismas por medio de su división, o cuando un esqueje de un árbol plantado en otro lugar da origen a un nuevo ejemplar de árbol. Además, incluso ocurre que en la Naturaleza se encuentran seres que son capaces de reparar la pérdida de uno de sus órganos. Así, por ejemplo, si una estrella de mar pierde uno de sus brazos le vuelve a crecer otro, si una lagartija pierde su cola le vuelve a salir otra en el lugar que ocupaba la antigua, etc. La posesión de esta «fuerza formadora» es la que hace que deba su existencia exclusivamente a sí mismo y no a un artesano que lo haya producido bajo la condición de ser un medio útil para satisfacer una necesidad. Por otra parte, al encontrarse el principio de su producción en sí mismo y no en algo exterior a él, su existencia es necesaria y no contingente (que era lo que ocurría en el caso de los artefactos). La fuerza formadora de un ser natural organizado, que es el principio de su

⁹¹⁷ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio teleológico» § 65, pp. 345-346, AA V 374.

⁹¹⁸ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio teleológico» § 66, p. 348, AA V 376.

existencia, se encuentra dirigida hacia el futuro, pues interviene tanto en el crecimiento de ese ser vivo como en su reproducción⁹¹⁹.

Duque sostiene al respecto que, precisamente debido a que es imposible pasar de la causalidad natural a la libertad, pues la naturaleza no es nada más que una «degradación abstracta de la libertad»⁹²⁰, la única posibilidad de que la libertad se haga realidad, para lo cual deberá contar con la naturaleza como su medio de realización, radica en la existencia de esta fuerza formadora. Pero, añade, debe quedar claro que el nivel en el que esta fuerza se afirma no podrá ser el del Juicio determinante, sino que tendrá que ser exclusivamente el del Juicio reflexionante, pues no nos encontramos autorizados a imputar una finalidad a la naturaleza nada más que de modo hipotético («como si»)⁹²¹.

Así pues, el análisis del concepto de finalidad interna ha revelado que, desde el punto de vista natural, sólo los seres naturales organizados (seres vivos) son aptos para ser considerados en el Universo como fines finales suyos⁹²².

La caracterización de los seres vivos a la que acaba de llegarse, de acuerdo con la cual el principio de finalidad en el Universo tan sólo en ellos encontraría validez objetiva, aunque ésta consistiese meramente en una finalidad interna, resulta especialmente relevante en relación con las consideraciones en torno a la realidad de la libertad que puedan hacerse. Con anterioridad se había objetado a la realidad de la libertad el que la existencia de fines en sí en el Universo subordinaría la actividad de sus seres componentes al cumplimiento de tales fines. Pero ahora se ha encontrado un grupo de seres componentes suyos (los seres vivos) respecto de los cuales puede afirmarse que son fines finales y que, por tanto, su existencia y el despliegue de su modo de ser no se encuentran subordinados a otras instancias, lo que posibilita su consideración como

⁹¹⁹ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio teleológico» § 65, p. 346, AA V 374.

⁹²⁰ Duque, F., «Causalidad y teleología en Kant», apartado «Reflexión de la libertad en la naturaleza», en Muguerza, J.-Rodríguez Aramayo, R. (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, ob. cit., p.301.

⁹²¹ Duque, F., «Causalidad y teleología en Kant», apartado «Fundamentalidad de la fuerza», en Muguerza, J.-Rodríguez Aramayo, R. (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, ob. cit., p. 303.

⁹²² «Los seres organizados son, pues, los únicos en la naturaleza que, aunque se les considere por sí y sin ninguna relación con otras cosas, deben sin embargo, ser pensados posibles sólo como fines de la misma, y que, por tanto, proporcionan, desde luego, al concepto de *fin*, no de fin práctico, sino de fin de la *naturaleza*, una realidad objetiva, y por ella, para la ciencia de la naturaleza, el fundamento de una teleología, es decir, de un modo de juzgar sus objetos según un principio particular tal, que introducirlo en la naturaleza sería, de otro modo, absolutamente ilegítimo (pues no se puede, de ninguna manera, ver *a priori* la posibilidad de semejante especie de causalidad)». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio teleológico» § 65, p. 348, AA V 375-376.

seres que son capaces de ser autónomos, es decir, como seres que pueden alcanzar a ser libres.

Resulta por tanto que, desde el punto de vista natural, únicamente los seres vivos pueden reivindicar para sí la legitimidad de considerar al resto del Universo como un medio útil para la realización de sus fines, así como la existencia de los otros seres y objetos del mismo como una existencia subordinada a la suya propia⁹²³.

El análisis filosófico al hilo de las consideraciones teleológicas de índole natural en el Universo que se ha llevado a efecto no suministra por tanto pruebas que permitan afirmar que en el Universo haya alguna otra finalidad que sea alternativa a la de los seres vivos que hay en él a la cual se encuentre subordinada la existencia de todos los demás seres que lo componen. Por otra parte, desde el momento mismo en que queda constatado que dentro del Universo no sólo no hay un único fin, sino tantos como seres vivos existen, queda favorecido que su interior mismo admita ser concebido como un sistema en el que concurren de manera simultánea una serie de finalidades, lo que plantea a su vez la cuestión de cuál es la relación que entre ellas se da.

Pero que los seres vivos sean fines en sí no significa que pueda decirse que su existencia sea «el» fin del Universo, pues, para que ello pudiese sostenerse con fundamento suficiente, se precisaría conocer (*erkennen*) cuál es el fin del Universo considerado como un todo (entidad), lo cual resulta absolutamente imposible de hacer desde la filosofía trascendental y desde la Ciencia, al menos desde la clásica⁹²⁴. Por este motivo, el principio de la finalidad en el Universo es un principio para el Juicio reflexionante, pero no para el determinante. Esto hace que los candidatos a ser los fines del Universo sean los seres que son fines finales (seres naturales organizados), pero, como también ellos (los seres naturales organizados) se encuentran sometidos a las relaciones de condicionamiento que se dan en el interior del Universo y pueden ser destruidos por ellas (así, por ejemplo, pueden sucumbir ante una catástrofe natural, pueden ser devorados por otros seres vivos, etc.), deba concluirse que, desde la consideración meramente natural del Universo, éste no presenta ningún «último fin»

⁹²³ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 82, p. 410, AA V 425.

⁹²⁴ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio teleológico» § 67, p. 351, AA V 378.

(*letzter Zweck*)⁹²⁵, habiéndose de entender por tal un ser natural respecto del cual todos los demás puedan ser considerados como medios⁹²⁶.

Por este motivo, estimamos que es preciso concluir indicando que no resulta legítimo sostener el determinismo finalista en cuanto afirmación de índole ontológica relativa a lo que en el interior del Universo ocurre. Pero, no obstante, queda todavía por ver si el determinismo de índole finalista admite o no ser sostenido cuando el Universo es considerado como un todo (una entidad).

12.6 Licitud o no del determinismo finalista desde la consideración del Universo como un todo

El principio del finalismo aplicado a la investigación de la Naturaleza establece que se ha de proceder en la búsqueda de sus leyes empíricas particulares «como si» (*als ob*) éstas se derivasen de la acción de un entendimiento, de manera que fuesen adecuadas (*zweckmäßig*) al entendimiento humano y éste las pudiera encontrar y sistematizar. Como tal, se trata de un principio para el Juicio reflexionante (*reflectirende Urtheilskraft*) y no para el determinante (*bestimmende Urtheilskraft*), pues no resulta posible afirmar con absoluta certeza que las leyes de la Naturaleza sean el resultado de la acción de un entendimiento que la gobierne. La formulación del principio de finalidad en la Naturaleza supone el establecimiento de una relación de analogía entre lo que en ella ocurre y el modo de ser humano en su actividad creadora, que se produce a partir de la representación previa de la finalidad que ha de cumplir lo que se va a producir (crear y/o disponer). Siguiendo este proceder análogo, el Universo podría estar regido por una entidad transcendente al mismo. La tradición filosófica y religiosa ha distinguido tal entidad con la denominación de «Dios».

A menudo ha ocurrido que se ha olvidado que la relación con el modo de producción humano a la hora de explicar lo que ocurre en el Universo es simplemente de analogía y se ha procedido a identificar el modo como son producidas las cosas en el ámbito del comportamiento humano con la manera como ellas vienen a su existencia. El resultado de esta extensión es la asignación a Dios (o a los dioses) del carácter de

⁹²⁵ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 82, p.415, AA V 428.

⁹²⁶ Andaluz, A. M., «Juicio teleológico y sistema de la razón en Kant», apartado «Vinculación de la naturaleza con la moralidad», *Cuadernos salmantinos de filosofía* n° 34, ob. cit., p. 202.

entidad realmente existente que gobernaría el Universo por medio de la fijación de unos fines que él habría de cumplir mediante su evolución temporal.

Esta manera de proceder no es exclusiva de la religión cristiana, ni tan siquiera de los credos de índole monoteísta, sino que también se encuentra presente en muchas de las religiones politeístas. La religión hindú, por ejemplo, establece una serie de dioses que regirían la marcha del Universo, de manera que habría un dios que lo crearía: *Brahma*, otro que lo mantendría: *Visnú* y otro que finalmente lo destruiría: *Siwa*. El dominio sobre el Universo de estos dioses se produciría de forma sucesiva, ocurriendo que cada destrucción de él daría lugar a un nuevo ciclo a partir de una nueva creación⁹²⁷. Como puede constatarse, se da un cierto paralelismo entre este modo de explicar la marcha del Universo y lo que ocurre en el caso de la creación de artefactos por parte humana, donde una materia prima es configurada dando lugar a un objeto, que, tras una existencia temporal limitada, se descompone nuevamente en sus primitivos elementos componentes, que así pueden ser nuevamente reconfigurados constituyendo un nuevo objeto.

Ciñéndonos a la tradición filosófica, el ocasionalismo es un buen ejemplo de doctrina que defiende la existencia de una acción divina sobre el mundo. Conforme Kant entiende esta postura filosófica, la intervención de Dios se produciría con ocasión de cada agrupación de materia, otorgando vida y dotando de unos fines predeterminados al compuesto resultante⁹²⁸.

La filosofía subyacente a las teorías científicas de Newton constituye también una buena muestra de esta forma de pensamiento que atribuye la marcha del Universo a la acción divina sobre él. En este caso, la acción de Dios se produciría debido a que el espacio es su «sensorio», por lo que todo lo que en él ocurre se produciría según su voluntad. De esta manera, la intervención divina en la marcha del Universo sería continua, por ejemplo, corrigiendo las trayectorias orbitales de los planetas, para que así éstas sean estables y el Universo en su totalidad pueda seguir existiendo⁹²⁹.

⁹²⁷ Sans, I. M., «Síntesis de historia de las religiones», apartado I: «Hinduismo», en Fraijó, M. (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Editorial Trotta, Madrid, 1994, pp. 50-51.

⁹²⁸ «Según el primero [el ocasionalismo], la causa superior del mundo daría inmediatamente la formación orgánica, conformemente a su idea, con ocasión de cada agrupamiento de la materia que se mezcla en ese acto». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 81, p. 407, AA V 422.

⁹²⁹ Newton, I., *Principios matemáticos de la filosofía natural*, ob. cit., libro III: «Sistema del mundo (matemáticamente tratado). Escolio general», pp. 618-619.

Escohotado, A., «Estudio preliminar», en Newton, I., *Principios matemáticos de la filosofía natural*, ob. cit., p. LXVI.

Pero también podría concebirse una acción de Dios sobre el Universo que no se produjese de manera continuada sino tan sólo de modo puntual. Así, por ejemplo, podría considerarse que la intervención divina en él se habría limitado a decretar en el momento de su creación, independientemente de que hubiese creado o no la materia que lo compone, cuáles habrían de ser las leyes naturales que lo regirían en lo sucesivo, como nuestro autor apunta a modo de posibilidad en la *KU*⁹³⁰, permaneciendo a continuación en un estado de indiferencia ante su marcha o, a lo sumo, limitándose exclusivamente a realizar intervenciones puntuales en ella (por ejemplo, por medio de milagros).

Lo característico de todos estos modelos acerca del vínculo que Dios podría mantener con el Universo es que la relación entre ámbitos pasa de ser una de analogía a constituirse en una de identidad, sosteniéndose que, lo mismo que ocurre en el ámbito de la acción humana, sucede también en el de lo que acontece en el Universo. De acuerdo con este modo de proceder, si el Universo en su totalidad se dirigiese hacia la realización de un determinado fin, éste habría de haber sido colocado en él como resultado de la intervención divina sobre él, tanto si ésta se produjese continuamente como si lo hiciese puntualmente.

Desde la mera lógica, también pudiera ocurrir que Dios mismo actuase en el Universo, o lo hubiese hecho, careciendo su actuación de intención alguna respecto de su marcha. En tal caso, Dios admitiría ser concebido bien como un ser impotente respecto al Universo, bien como uno caprichoso en sus designios acerca de él. Lo primero contradiría la definición de Dios como ser omnipotente, pero lo segundo lo haría tan sólo en lo relativo a su caracterización como ser bondadoso.

El recurso consistente en atribuir a un entendimiento transcendente al mundo la disposición de la finalidad del mismo no es la única manera posible de defender la

Kant se opuso a la postura newtoniana que defendía la intervención continua de Dios en el curso de la naturaleza ya en su obra de 1755 *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, achacándola el constituir un «antropomorfismo» y dar lugar a la «razón perezosa». Para nuestro autor, al contrario, el orden de las leyes naturales ha de ser suficiente por sí mismo para dar cuenta del transcurrir cósmico, constituyendo precisamente tal suficiencia una prueba concluyente de la existencia de una Inteligencia ordenadora suprema (Kant, I., *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, ob. cit., primera parte: «La teología transcendental», p. 118 en nota a pie de página núm. 59).

⁹³⁰ «Pues allí donde se piensan fines como fundamento de la posibilidad de ciertas cosas, hay que admitir también medios, cuya ley para proceder no necesita para nada algo que presuponga un fin, y, por tanto, puede ser mecánica, y, sin embargo, causa subordinada de efectos intencionados». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Dialéctica del juicio teleológico» § 78, p. 397, AA V 414.

existencia en el Universo de una finalidad, sino que otras posibilidades pueden ser asimismo tenidas en cuenta.

Una de ellas queda apuntada en la hipótesis Gaia planteada por Lovelock. De acuerdo con esta hipótesis, la biosfera constituye un sistema autorregulado en el que los propios seres vivos que la componen ejercen una influencia sobre ella que mantiene las condiciones que posibilitan la vida en la Tierra⁹³¹.

Continuando la línea interpretativa abierta por esta hipótesis, podría extenderse el objeto de consideración desde la biosfera a la totalidad del Universo y contemplar hipotéticamente a éste (el Universo como un todo) como un ser vivo que se organiza a sí mismo. De esta manera, puesto que la constitución del Universo es tal que parece que sus partes se remiten unas a otras, éstas al Universo como totalidad y éste a su vez se remite a ellas, podría tal vez también sostenerse que el Universo posee una finalidad interna, al modo como Kant concibe este tipo de finalidad, consistente en su autoorganización. Esta línea de interpretación acerca del ser del Universo se encuentra en sintonía con el primado que Nietzsche ofrece a la Vida como principio desde el cual pretende este autor explicar lo que ocurre en el mundo, permitiéndole además valorarlo de manera positiva, cuando supone el crecimiento afirmativo de la misma, o negativa, cuando contribuye a su decadencia, por suponer una limitación o retroceso de su originaria potencialidad afirmadora⁹³².

No obstante, aunque el Universo como un todo admita en alguna medida ser asimilado a un ser vivo en cuanto que ambas entidades constituyen sistemas autorregulados, se da entre ellas una diferencia fundamental que invalida la posibilidad de su consideración como una entidad dotada de una finalidad interna, al menos de la manera como nuestro autor atribuye este tipo de finalidad a los seres vivos. La diferencia estriba en que éstos constituyen no sólo «sistemas autorregulados» sino también «totalidades autoconfigurables», que nacen, se desarrollan y mueren, en los que todas sus partes son órganos y donde cada individuo nace de otro individuo. Ahora bien, estas notas características no se encuentran en el Universo, al menos cuando él es contemplado desde la perspectiva en que nosotros podemos hacerlo, que es una que no puede trascender su duración completa, por lo que no es posible asistir ni a su

⁹³¹ Lovelock, J. E., *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*, Editorial Orbis, Barcelona, 1985, apartado «Preliminares», pp. 14-16.

⁹³² Tal como ocurre, por ejemplo, con el «ideal» de compasión, que Nietzsche critica entre otros lugares en *El Anticristo*, ob. cit., apartado «Aforismos» aforismo 7, pp. 35-37.

nacimiento ni a su muerte, de manera que el Universo, a diferencia de la mirada que se puede tender hacia los seres vivos, no admita ser tomado en su especificidad como un individuo. Por este motivo, ha de concluirse que las relaciones de analogía que pueda suponerse que se dan entre el Universo considerado como un todo y los seres vivos que hay en él no permiten asignar al primero un tipo de finalidad como la predicada de los segundos, objetando de esta manera seriamente la aceptación de la posibilidad apuntada a partir de la hipótesis Gaia.

Otra posibilidad podría consistir en que el Universo presentase una finalidad simplemente porque todos los seres que lo componen compartiesen una misma substancia común. En este caso, los fines de todos los seres particulares coincidirían con el fin del Universo considerado como un todo (entidad), siendo ésta la postura que Spinoza sostiene en su *Ética demostrada según el orden geométrico*⁹³³. Pero la indicación kantiana al respecto del panteísmo spinozista constituye una seria objeción a esta hipotética posibilidad. De acuerdo con ella, la identidad en el sustrato ciertamente sería capaz de explicar la identidad en las determinaciones de los particulares, pero no podría dar cuenta de su intencionalidad, pues el sustrato sobre el que se asientan es un sustrato material, entendiendo Kant por materia precisamente lo carente de intencionalidad (criterio de demarcación)⁹³⁴, motivo por el cual esta posibilidad también ha de ser rechazada.

Volviendo sobre la hipótesis que atribuiría a la figura divina la finalidad que supuestamente presentaría el Universo en cuanto totalidad, debe hacerse constar que la admisión del principio del finalismo como un principio no sólo para el Juicio reflexionante sino también para el determinante trae consigo como una de sus posibilidades la del determinismo finalista de carácter teológico. Este determinismo, tanto si se admite que la intervención de Dios se produce de manera continua como si lo hace puntualmente, pone en cuestión la realidad de la libertad en el Universo, pues, admitiendo cualquiera de estas intervenciones, el Universo como un todo y todo lo que hay en él ejercería el papel de medio para esa finalidad por la que Dios lo habría dispuesto tal como es en el momento de su actuación creadora y/o ordenadora.

⁹³³ Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, ob. cit., parte primera: «De Dios», p. 56.

Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, ob. cit., parte primera: «De Dios», p. 61.

Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, ob. cit., parte primera: «De Dios», p. 83.

⁹³⁴ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Dialéctica del juicio teleológico» § 72, pp. 367-368, AA V 391-392.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Dialéctica del juicio teleológico» § 73, pp. 368-370, AA V 392-394.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 80, pp. 405-406, AA V 421.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 85, pp. 428-429, AA V 439-440.

Pero para que el determinismo finalista de carácter teológico pase de ser una mera hipótesis a encontrarse legitimado en su aspiración a dar cuenta de lo que realmente ocurre en el Universo, es preciso poder afirmar tanto que Dios existe como que efectivamente lo ha dispuesto de esta manera (como un medio para la realización de un fin que Él, Dios, se propone)⁹³⁵.

Ahora bien, aun admitiendo que a la esencia de Dios pueda corresponderle este modo finalista de comportarse con respecto al Universo, no puede ser probada teóricamente según Kant la existencia de tal entidad que obre en él conforme a una finalidad. La insuficiencia del argumento físico-teológico de la *KrV* a la hora de demostrar teóricamente la existencia de Dios es una buena muestra suya⁹³⁶. Otra prueba se encuentra en la *KU* cuando nuestro autor critica la atribución a la figura divina de la finalidad supuestamente encontrada en el Universo⁹³⁷. Lo que en ambos casos resulta ilegítimo desde un punto de vista teórico es concluir que, a partir del mero establecimiento de una relación de analogía (*Analogie*) entre el modo de proceder humano en la creación de objetos y aquél que podría corresponder a un ser que supuestamente hubiese sido el creador del Universo, necesariamente haya de concluirse que tal ser existe, puesto que, aun constatando que en el Universo se diesen esas relaciones de finalidad, también serían posibles otras explicaciones alternativas de esa supuesta finalidad encontrada en él sin hacerse preciso recurrir para ello a la atribución de tal finalidad a la existencia de un ser que procede estableciendo relaciones de finalidad en lo que crea.

Duque plantea una manera alternativa como esta finalidad en el Universo podría darse sin hacer uso del recurso a la figura kantiana del hipotético entendimiento transcendente que la hubiese dispuesto en él mediante un acto creador, partiendo para ello de la «finalidad externa relativa» de la que Kant habla en el párrafo 64 de la *KU*⁹³⁸. De acuerdo con su propuesta, un árbol constituye una «totalidad sin unidad» en la que no sólo se da una correlación de determinaciones y una generación de condiciones, sino

⁹³⁵ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Dialéctica del juicio teleológico» § 74, pp. 374-375, AA V 397.

⁹³⁶ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Ideal de la razón pura», pp. 521-522, A626-628/B654-656.

⁹³⁷ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 90, p. 461 en nota a pie de página núm. 98, AA V 464.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 91, p. 468, AA V 470.

⁹³⁸ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio teleológico» § 64, pp. 341-343, AA V 370-372.

que también se hace posible su regeneración (por medio de los injertos)⁹³⁹. Esta «finalidad externa relativa» permite considerar la naturaleza como un entorno autorregulado (lo que se encontraría en consonancia con la hipótesis Gaia anteriormente apuntada) en el que cada elemento constuiría tanto un medio de cara a la existencia del todo como entidad, como un fin con respecto a los demás componentes de esa entidad, lo que haría posible defender de manera fundamentada que ciertamente hay finalidad en el sistema, pero sin que esta finalidad constatada suponga un impedimento para la realización de las finalidades particulares de los individuos que lo componen. Este autor extiende sus consideraciones en relación con estos sistemas autorregulados, reivindicando un modelo de organización social (que según desea recalcar, nada ha de tener que ver con nuestra «democracia orgánica» del pasado) en el que las relaciones entre los componentes de la sociedad no se establezcan verticalmente (jerárquicamente) (como por ejemplo ocurrió en los sistemas monárquicos medievales y en los absolutistas modernos), sino horizontalmente (democráticamente), tomando como punto de referencia para el establecimiento de tales relaciones el principio de unidad que se deriva a partir de la determinación de la «voluntad general» de los componentes de esa sociedad⁹⁴⁰.

Por tanto, desde el discurso filosófico lo más que puede sostenerse de manera fundamentada en relación con la posible finalidad que el Universo como un todo pudiese presentar es que en él hay algunos seres que parecen que presentar una finalidad incondicionada (los seres vivos), pero de ahí no puede pasarse a decir que Dios haya dispuesto un fin para éste, y mucho menos que el cumplimiento de tal finalidad tenga de producirse de manera incondicional, subordinando a él cualquier otra finalidad que pudiera darse en el mismo⁹⁴¹.

Por todo ello, de forma similar a lo que ocurría en la refutación del determinismo científico, el determinismo finalista no puede pretender para sí el carácter de constituir un conocimiento acerca del Universo, sino que ha de quedarse en el más modesto valor de constituir tan sólo una hipótesis que pretende explicar su carácter haciendo uso de una analogía («como si»). Para la defensa de la realidad de la libertad, esta restricción

⁹³⁹ Duque, F., «Causalidad y teleología en Kant», apartado «La sangre del artesano y los renuevos del árbol de la vida», en Muguerza, J.-Rodríguez Aramayo, R. (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, ob. cit., pp. 305-306.

⁹⁴⁰ Duque, F., «Causalidad y teleología en Kant», apartado «La sangre del artesano y los renuevos del árbol de la vida», en Muguerza, J.-Rodríguez Aramayo, R. (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, ob. cit., pp. 306-307.

⁹⁴¹ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 85, pp. 430-431, AA V 441.

del alcance del principio del finalismo resulta ser muy relevante, pues si el principio finalista fuese uno que diese cuenta de lo que realmente ocurre en el Universo (principio para el Juicio determinante) y no sólo un principio de carácter heurístico o regulativo en relación con lo que en él ocurre (principio para el Juicio reflexionante), quedaría muy puesta en entredicho la realidad de la libertad, pues habría que tratar de dar cuenta de cómo es posible que todo lo que en el Universo ocurre se encuentre subordinado al cumplimiento de una finalidad y al mismo tiempo sea posible que algunos de sus seres componentes generen sus propios cursos de acción de manera autónoma⁹⁴².

La admisión de que en el Universo tomado en su conjunto haya una finalidad que ha de cumplirse necesariamente, aun cuando esta finalidad no se deba a la acción de un entendimiento ordenador (Dios), supondría ciertamente una seria objeción a la defensa de la realidad de la libertad en él, pues en tal situación todo lo que hubiese en su interior pasaría a ser un mero medio para la realización de tal finalidad. Pero, incluso sin entrar en la cuestión de quién es el que ha dispuesto esa finalidad, tampoco puede afirmarse que en el Universo tomado en su conjunto haya una finalidad, pues para poder hacerlo habría que poder recorrer toda su existencia en el tiempo y constatar cuál es su fin temporal (primera acepción del término «fin»: fin como estado último de un sistema) para desde ahí poder inferir cuál es la finalidad a la que él sirve (segunda acepción del término «fin»: fin como función que es propia de un sistema).

Una vez constatada desde el punto de vista racional la imposibilidad de que el Universo como un todo (entidad) presente una finalidad, queda por ver si la alternativa contraria, es decir, que el Universo como un todo (entidad) no exhiba finalidad alguna, es la que realmente da cuenta de su ser.

Una posibilidad consistiría en que el Universo fuese el resultado de un acto creador no guiado por finalidad alguna. Pero lo mismo que no puede probarse la existencia de Dios y mucho menos su disposición ordenadora del Universo conforme al principio de la finalidad, tampoco puede probarse que un hipotético Universo creado lo pueda haber sido sin llegar a disponer finalidad alguna en su interior. Otra posibilidad que permitiría afirmar que en el Universo no se da finalidad alguna consistiría en recorrer la marcha en el tiempo de su existencia y, a continuación, emitir un juicio acerca de la finalidad o no del mismo. Pero, para ello, también se requeriría poder recorrer toda su existencia temporal, lo cual no es posible para un ser finito como es el

⁹⁴² Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Introducción» par. IV, pp. 106-107, AA V 180.

hombre. Por este motivo, desde un punto de vista racional, tampoco puede descartarse que el Universo como un todo (entidad) no presente finalidad alguna.

Tanto la posición que afirma una finalidad para el Universo tomado en su totalidad como la que lo niega son posiciones dogmáticas. La posición crítica deja abierta la posibilidad de que éste considerado en su conjunto presente una finalidad, pero dejando ver que esta posibilidad no puede ser ni afirmada ni negada de manera concluyente. De esta manera, se tiene que la defensa de la existencia de una finalidad en el Universo cuando éste es considerado como una entidad omniabarcante no constituya una afirmación propia del conocimiento (*Wissen*), sino de la opinión (*Meinen*) o de la creencia (*Glauben*).

De todo ello se deduce que el determinismo finalista, desde la consideración del Universo en su totalidad (entidad), tampoco admite ser sostenido desde un punto de vista teórico, quedando de esta manera espacio ontológico abierto en él para la defensa de la realidad de un tipo de libertad cosmológico (libertad cosmológica).

Sin embargo, ocurre que, puesto que la contemplación de la Naturaleza, tanto en lo que concierne a la belleza en ella como a su sublimidad, pone en evidencia una finalidad de la naturaleza misma para los hombres, podría suponerse que ha sido Dios mismo quien ha dispuesto la Naturaleza de manera tal que sea acorde con nuestra disposición para su contemplación estética. Así, a la finalidad subjetiva formal de lo bello (*das Schöne*) y de lo sublime (*das Erhabene*) podría tal vez serle añadida ahora una finalidad objetiva real. Pero esta extensión desde la mera atribución de una finalidad subjetiva a una objetiva constituye tan sólo una hipótesis que legítimamente podemos plantear respecto del sentido del Universo como un todo (entidad), sin poder alcanzar tampoco el rango de conocimiento acerca del mismo como tal entidad, pues no disponemos de los elementos probatorios necesarios para convertirla en un conocimiento suyo.

No obstante, esta manera de interpretar la actividad estética estimamos que es un camino por el cual desde la estética podría desembocarse finalmente en la religión, tal como ensayaron algunos representantes del movimiento romántico, como por ejemplo C. D. Friedrich.

12.7 El hombre como fin del Universo y la realización en la naturaleza de los fines humanos

La investigación acerca del carácter del Universo ha revelado que el hombre, en el caso de que sea considerado exclusivamente como un ser natural, no puede ser concebido como el fin del Universo a cuya satisfacción de sus fines propios se encuentre necesariamente orientada la marcha del mismo, de manera que «el hombre es, pues, siempre sólo un anillo en la cadena de los fines naturales»⁹⁴³. El que él no pueda ser tomado desde el punto de vista de la Naturaleza como su fin final (*Endzweck*) resulta ser consecuencia en último término del carácter condicionado que en el Universo posee todo lo natural⁹⁴⁴.

Kant recoge la ausencia en la Naturaleza de elementos últimos (incondicionados) (límites del espacio y del tiempo, elementos simples en la constitución de los cuerpos, causalidad por libertad, ser absolutamente necesario) en las posturas que se mantienen en las antítesis de las Antinomias de la *KrV*. Todo lo que hay en la Naturaleza se encuentra condicionado, consistiendo su conocimiento (*Erkenntniß*) en la búsqueda de las condiciones de las que depende, las cuales a su vez se encuentran también condicionadas, de donde resulta un conflicto antinómico, como queda expuesto en la Dialéctica transcendental de la primera *Crítica*.

Pero la filosofía práctica kantiana ponía de manifiesto la existencia en el ser humano de una disposición para la moralidad, siendo la libertad humana su condición de posibilidad⁹⁴⁵. Puesto que la libertad introduce una causalidad absolutamente incondicionada en el mundo, se hace preciso dar entrada a un nuevo ámbito de consideración del ser del hombre. Éste es el ámbito de la realidad en sí. Como se ha indicado (apartado 3.2: «Irrealizabilidad del determinismo científico a la luz de las Antinomias de la *KrV*»), la interpretación más plausible de la distinción entre ámbitos introducida por la filosofía kantiana no es la «interpretación de los dos mundos» sino la «interpretación de los dos aspectos». De acuerdo con ella, hablar de ámbito del

⁹⁴³ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 83, p. 417, AA V 430-431.

⁹⁴⁴ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 84, p. 423, AA V 435.

⁹⁴⁵ «Ahora bien: no tenemos más que una especie única de seres en el mundo cuya causalidad sea teleológica, es decir, enderezada a fines, y al mismo tiempo, sin embargo, de índole tal que la ley según la cual esos seres tienen que determinarse fines es representada por ellos mismos como incondicionada e independiente de condiciones naturales, y, al mismo tiempo, empero, como necesaria en sí. El ser de esa clase es el hombre, pero, considerado como noúmeno, 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 supremo bien en el mundo)». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 84, p. 423, AA V 435.

fenómeno (condicionado) y ámbito de la realidad en sí (incondicionada) como distintos no presupone la existencia simultánea de dos mundos, cada uno de los cuales constase con exclusividad de unas entidades propias, sino que da entrada a la posibilidad de adoptar de manera concurrente dos perspectivas, dotadas cada una de ellas de su propia legalidad, acerca de un único conjunto de entidades: las cosas y seres que hay en el mundo natural. La ley específica del ámbito del fenómeno es la ley de causalidad natural (Tercera Analogía de la experiencia de la *KrV*), mientras que la del ámbito de la realidad en sí es la ley moral (Segunda parte de la *Fundamentación* y Analítica de la *KpV*).

La consideración del hombre como un ser libre es la única que permite afirmar que en el Universo hay unos seres (los hombres) que son fines finales. Pero entonces ya no estará hablándose de una finalidad en el mismo de carácter natural, sino de la existencia en él de una finalidad de índole moral, haciendo que el hombre «*no participe de ninguna otra felicidad o perfección que la que él mismo, libre del instinto, se procura por la propia razón (Vernunft)*», como nuestro autor establece a modo de Principio en su *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*⁹⁴⁶.

El fin del Universo (segunda acepción del término «fin»: fin como función que es propia de un sistema) no podrá consistir entonces en el goce en la existencia que puedan alcanzar los hombres en el mundo, es decir, en su felicidad (*Glückseligkeit*), sino en el desarrollo de su disposición para la cultura (civilización) (*Cultur*). Sólo desde la perspectiva de la manera como la Naturaleza favorece esta finalidad de carácter no natural estará legitimado decir que hay en ella un fin que es su último fin (*der letzte Zweck*)⁹⁴⁷.

El medio del que la Naturaleza se vale para el desarrollo y fomento de la disposición para la cultura (civilización) en el hombre es el antagonismo (*Antagonism*), constatando la observación empírica del Universo la existencia en él de una doble faceta antagónica.

⁹⁴⁶ Kant, I., «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», AA VIII 19, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 44.

⁹⁴⁷ «Así, pues, sólo la cultura [*Cultur*] puede ser el último fin [*der letzte Zweck*] que haya motivo para atribuir a la naturaleza en consideración de la especie humana (no la propia felicidad [*Glückseligkeit*] en la tierra, ni tampoco ser sólo el principal instrumento para establecer fuera del hombre, en la naturaleza irracional, orden y armonía)». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 83, p. 418, AA V 431.

En primer lugar, se da un antagonismo en la lucha por los recursos naturales entre el hombre considerado como una especie natural y los demás seres vivos. Esta discordia es precisamente la que fomenta el desarrollo de la capacidad humana para hacer frente a sus competidores, favoreciendo el desarrollo técnico orientado al dominio de la Naturaleza. Este dominio ha sido planteado en diversos momentos de la filosofía como el fin final al que debe dirigirse la actividad humana, constituyendo la prioridad concedida al cumplimiento de esta tarea una de las explicaciones de los espectaculares avances que se han dado en los campos científico y técnico desde el Renacimiento.

No obstante, otros autores, como por ejemplo Nietzsche, no han estimado que la finalidad a cumplir por la especie humana sea esta «liberación» respecto de las carencias naturales, sino que únicamente han otorgado el valor de medio a esta particular posibilidad de emancipación, estimando que la verdadera liberación de las potencialidades humanas sólo se producirá cuando a continuación de esta emancipación se termine definitivamente con el modo de valorar «moral» de lo que acontece en el mundo (muerte de Dios: *Tod Gottes*), dando así lugar a la efectiva «liberación» de las potencialidades humanas concretada en la figura metafórica del Superhombre (*Übermensch*)⁹⁴⁸.

En segundo lugar, se asiste a un antagonismo entre los hombres mismos, aspirando cada uno de ellos a disfrutar en mayor medida que los demás de los recursos naturales y de lo producido técnicamente por el ser humano. De esta oposición se deriva la desigualdad social, sancionada en forma de rangos, en el acceso a los medios de vida⁹⁴⁹. Esta desigualdad social fue objeto de la crítica rousseauiana entre otros lugares en *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, considerando que la pérdida que con ella se daba de la originaria libertad humana propiciaba el comienzo de la infelicidad y esclavitud humana⁹⁵⁰.

⁹⁴⁸ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, ob. cit., libro quinto: «Nosotros, los intrépidos» aforismo 343, pp. 253-254.

Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, ob. cit., apartado «Prólogo» par. 3, pp. 36-37.

⁹⁴⁹ Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, ob. cit., apartado «Los cuatro grandes errores» aforismo 8, pp. 69-70.

⁹⁴⁹ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 83, p. 419, AA V 432.

⁹⁵⁰ Rousseau, J.-J., «Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres», segunda parte, en Rousseau, J.-J., *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, ob. cit., pp. 256-257.

En términos un tanto míticos, Kant atribuye a la Providencia (*Vorsehung*) el antagonismo en el mundo como medio para el desarrollo de la cultura (civilización) en el ser humano⁹⁵¹.

Por un lado, el antagonismo entre el hombre como especie y los demás seres vivos sería el mecanismo del que se habría valido la Providencia (o, en términos menos «míticos», la Naturaleza) para la realización de la finalidad que le corresponde al ser humano en cuanto ser natural, que es la del dominio sobre los demás seres naturales: relación de desigualdad. Como consecuencia de la existencia de esta forma de antagonismo, el hombre contemplaría la naturaleza meramente como un medio, mientras que únicamente él mismo como especie constituiría un fin en sí para él.

Por otra parte, como se verá más adelante con más detalle (apartado 14.3: «La “historia *a priori*”»), el antagonismo entre los seres humanos constituiría asimismo el mecanismo del que habría hecho uso la Providencia, por medio de la constatación que hace el hombre de que de la situación de conflicto permanente (conflictos dentro de los Estados y entre Estados, que dan lugar a las guerras) se derivan más males que bienes, para la realización de la finalidad que a él le corresponde en cuanto ser moral (social), consistente en el establecimiento de una forma de organización comunitaria que posibilite la convivencia justa y pacífica entre los seres humanos. En este caso, es de destacar que lo que surgiría a partir de la «desigualdad» originaria entre los hombres sería una forma de «igualdad» entre ellos⁹⁵².

Si lo que la Providencia pretende es el establecimiento de unas relaciones de igualdad asentadas en la moralidad, a ello puede contribuir, entre otros medios, como se verá más adelante con más detalle (apartado 15.3: «La libertad en los juicios estéticos: el libre juego de las facultades» y apartado 16.2: «La educación estética del hombre»),

⁹⁵¹ Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado III: «De la relación entre teoría y práctica en el derecho internacional, considerada con propósitos filantrópicos universales, esto es, cosmopolitas (contra Moses Mendelssohn)», AA VIII 312, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., p. 58.

Kant, I., «Comienzo presunto de la historia humana», AA VIII 120-121, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., pp. 84-85.

En otras ocasiones atribuye a la mera «naturaleza» la disposición antagónica de los hombres (Kant, I., *Antropología*, ob. cit., segunda parte: «Característica antropológica» división E: «El carácter de la especie», p. 278, AA VII 322).

⁹⁵² Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 83, p. 420, AA V 432.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 83, p. 420, AA V 433.

el desarrollo de la disposición estética en los hombres, pues ésta favorece su comunicación mutua⁹⁵³.

Más que hablar entonces de un último fin, de lo que habrá que tratar entonces será de la existencia de un fin final a lograr por el hombre, ya no en tanto que ser natural sino en cuanto que ser dotado de libertad. Como Kant expone en la *KU*, este fin final a realizar por la humanidad (*Menschheit*) consistirá en alcanzar (o aproximarse a) una situación en la que todos y cada uno de los seres humanos hayan hecho de su voluntad una buena voluntad⁹⁵⁴. Conforme a lo establecido en la tercera formulación del imperativo categórico presentada en la *Fundamentación*, tal fin se logrará cuando cada hombre considere a los demás componentes de la humanidad no sólo como meros medios en orden a la realización de sus propios fines particulares, sino también como fines en sí⁹⁵⁵.

Pero, a partir de la constatación de que algunas relaciones de antagonismo actúan en el sentido de favorecer las disposiciones para la libertad en el ser humano, no debe concluirse de manera en exceso optimista que éste siempre opere en este sentido. La historia del género humano ofrece numerosos ejemplos de situaciones caracterizadas por el predominio de la discordia entre los hombres, que han dado lugar a situaciones en las que la «humanidad» en el hombre ha quedado degradada hasta extremos inimaginables. Al respecto, podría concluirse al modo aristotélico diciendo que, para que el grado de antagonismo entre los seres humanos pueda contribuir al desarrollo de

⁹⁵³ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 83, p. 421, AA V 433-434.

⁹⁵⁴ «Así es que sólo la facultad de desear, pero no aquella que hace al hombre dependiente de la naturaleza (mediante impulsos sensibles), no aquella en consideración de la cual el valor de la existencia descansa en lo que recibe y goza, sino el valor que sólo él puede dar a sí mismo, y que consiste en lo que él hace, en cómo y según qué principios obra, no como miembro de la naturaleza sino en la *libertad* de su facultad de desear, 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* [*Endzweck*]». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 86, p. 433, AA V 443.

En las *Lecciones sobre la filosofía de la religión* también se plantea la cuestión de «cuál es, pues, la perfección por mor de la cual el mundo fue creado por Dios». Una vez descartado que el fin de lo creado pueda encontrarse en algo en relación con los seres irracionales, pues «aquí todo es sólo un medio para propósitos superiores», se indica que «la verdadera perfección del mundo como un todo residirá en el uso que hagan las *creaturas racionales* de su razón y de su libertad», ya que «sólo aquí pueden establecerse fines *absolutos*, pues para que haya propósitos se requiere siempre la razón». Ahora bien, cuando se pregunta «¿cuál es el uso correcto de la voluntad que debe hacer la creatura racional?», la respuesta que se obtiene es que es «un uso tal que pueda estar bajo el principio del sistema de todos los fines», el cual «sólo es posible según la Idea de la moralidad», concluyéndose finalmente que «la perfección del mundo consistirá en que sea congruente con la moralidad, bajo la cual única y exclusivamente es posible un sistema de todos los fines» (Kant, I., *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, ob. cit., segunda parte: «La teología moral», p. 145, AA XXVIII 1099).

⁹⁵⁵ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 110, AA IV 433.

la moralidad en los mismos, debe consistir en un «justo medio» entre los extremos de la indolencia mutua y de la competencia extrema. Una manera como este «justo medio» podrá alcanzar a lograrse será mediante su regulación mediante leyes racionales justas.

12.8 El carácter formal del lenguaje como base material para el desarrollo de la intencionalidad

La capacidad para actuar por medio de la representación consciente de fines que tratan de hacerse realidad es un rasgo que distingue al hombre del resto de seres vivos. No puede descartarse que una capacidad semejante para actuar conforme a fines pueda darse también en otros animales superiores. Pero, debido a su incapacidad para representarse conscientemente los fines a realizar, el alcance de tal capacidad proyectiva se encuentra muy limitado respecto de la humana⁹⁵⁶.

Aunque Kant no reparase en ello, considero que, desde una perspectiva meramente natural, el asiento de la capacidad del hombre para representarse conscientemente fines ha de buscarse en la disposición humana para el desarrollo de un lenguaje formal. El carácter formal del lenguaje humano se concreta en su gramaticalidad. La existencia de esta gramaticalidad es la que diferencia al ser humano de otros seres vivos, que ciertamente son capaces de comunicarse entre ellos (como lo muestran algunos experimentos desarrollados al respecto con algunas especies de animales), pero que lo hacen usando únicamente el recurso de la onomatopeya, por lo que apenas son capaces de proyectar su acción hacia el futuro, quedando así encerrados dentro de «la voz del instinto»⁹⁵⁷.

⁹⁵⁶ Penrose considera sin embargo que no sólo el hombre es capaz de tener consciencia de lo que hace, sino que la posesión de consciencia se encuentra presente en muchos otros animales. Para él, la formación reticular es la responsable de la consciencia, pero como disponen de ella también otros animales, algunos incluso no siendo animales superiores, no se puede hablar de una exclusividad de la consciencia en la especie humana. Esta no exclusividad es la que ponen de manifiesto algunos experimentos con espejos a los que fue sometido un grupo de chimpancés (Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, ob. cit., apartado «Cerebros reales y modelos de cerebro», pp. 474-475).

También en Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, ob. cit., apartado «¿Dónde reside la física de la mente?», pp. 505-506.

⁹⁵⁷ Penrose recoge esta extendida suposición de que el rasgo distintivo del hombre respecto del resto de seres vivos consiste en la ilimitada capacidad lingüística del primero frente a la limitada capacidad de los segundos para comunicarse por medio de un lenguaje. Pero, como defiende que la consciencia no es exclusiva del hombre, limita la diferencia entre el lenguaje humano y las formas de comunicación que se dan entre miembros de otras especies tan sólo a una diferencia cuantitativa entre «lenguajes» y no a una diferencia esencial (cualitativa) entre los mismos, que es la que en el presente apartado de este trabajo se sostiene (Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, ob. cit., apartado «Cerebros reales y modelos de cerebro», p. 475).

De esta manera, desde el punto de vista material, la capacidad para desarrollar un lenguaje dotado de estructuras gramaticales constituye el rasgo distintivo del hombre respecto del resto de seres vivos. Esta capacidad es el asiento que permite al ser humano dar el salto desde la mera posesión de una finalidad interna, compartida con los otros seres vivos, a su caracterización como ser libre (autónomo).

Con anterioridad se ha dicho que el hombre en cuanto ser natural se encuentra sometido a las relaciones de condicionamiento que se dan en la Naturaleza, revistiendo tales relaciones la forma de lucha por los recursos necesarios para su subsistencia, lo que hace que se encuentre inmerso en unas relaciones de antagonismo. Por un lado, se asiste a una relación de antagonismo entre el hombre como especie y las demás especies del planeta. Por otro, cada individuo entra en conflicto con el resto de la humanidad, pues desea acaparar para sí los recursos del planeta (egoísmo), e incluso no duda en poner a los demás seres humanos a su servicio para alcanzar tal fin. La capacidad humana para desarrollar un lenguaje formal es precisamente la que le ayuda a resolver en beneficio propio (de la especie humana) cada uno de estos antagonismos.

En primer lugar, la formalización de las ciencias particulares resultó de gran utilidad para alcanzar un desarrollo técnico que permitiese dominar al resto de seres vivos y aprovechar en beneficio propio los recursos del planeta. Así, por ejemplo, la Geometría analítica resultó ser un gran avance a la hora de desarrollar la Geometría, pues por medio del empleo de expresiones algebraicas permitía referirse más fácilmente a los diversos elementos geométricos, lo que facilitaba a su vez considerablemente el estudio de sus propiedades, de lo cual resultaba la posibilidad de aumentar el dominio técnico sobre la Naturaleza⁹⁵⁸.

En segundo lugar, usando el lenguaje para poner en forma de código las normas que habían de regir las relaciones humanas y así contribuyendo a resolver de modo pacífico los conflictos humanos.

Por tanto, la base material de la disposición para la libertad en el hombre debe buscarse en su capacidad para desarrollar un lenguaje formal. Pero, del hecho de que el

También en Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, ob. cit., apartado «¿Dónde reside la física de la mente?», pp. 527-529.

⁹⁵⁸ Penrose niega por el contrario que todo pensamiento tenga que producirse en forma lingüística, e indica que el pensamiento geométrico en particular, y el matemático en general, constituye precisamente un buen ejemplo de que la actividad mental no precisa recurrir a un vehículo verbal para poderse llevar a efecto (Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, ob. cit., apartado «¿Dónde reside la física de la mente?», pp. 525-527).

lenguaje posea tal valor, no debe resultar la identificación de la libertad humana con su capacidad lingüística, sino exclusivamente la constatación de que ésta constituye un medio útil para el desarrollo de su disposición para la libertad (autonomía). El modo como lo hace es permitiendo la objetivación del pensamiento por medio de la elaboración de los conceptos del entendimiento (*Verstand*) y de las ideas de la razón (*Vernunft*).

12.9 Fines en el Universo y libertad: conclusiones

A partir de la investigación desde un punto de vista teleológico de la naturaleza se obtienen dos resultados que permiten sostener con fundamento la posibilidad de que los fines que el hombre se propone como consecuencia de su capacidad proyectiva (libertad) se harán realidad.

Por un lado, las relaciones teleológicas que se observan en el Universo legitiman la afirmación de que en la Naturaleza hay una serie de entidades (los seres vivos) que objetivamente están dispuestos teleológicamente, es decir, son fines en sí, por lo que no pueden ser considerados en todos los aspectos como medios, sino que, al ser capaces de mostrar desde sí una cierta autonomía, habrán de ser considerados también como fines. Estos seres dotados de capacidad para la autonomía son los candidatos a ejercer como realizaciones en la Naturaleza de la idea de libertad.

Por otro lado, cuando la Naturaleza se toma como objeto de la investigación científica, se descubre en la misma una afinidad entre sus leyes empíricas que permite afirmar, aunque sólo con fundamento subjetivo, que ella se comporta «como si» (*«als ob»*) constituyese un sistema organizado que hubiese resultado de la disposición ordenadora sobre la misma de un entendimiento de carácter infinito. Ahora bien, ya la mera admisión de que en la Naturaleza se da una cierta finalidad, aunque sólo sea de la manera limitada como se ha defendido en el presente trabajo, abre el camino para sostener legítimamente que en ella podrían hacerse realidad los fines que el hombre se propone desde su condición de ser libre, pues la finalidad en ella constatada no posee carácter determinante, sino que deja un espacio ontológico en su interior para la realización de otros fines.

La investigación teleológica de la Naturaleza ha ejercido por tanto como fundamento de carácter inmanente respecto al propio Universo de la esperanza de que

se harán realidad en él los fines humanos⁹⁵⁹. Esta fundamentación puede ejercer como complemento de la fundamentación de carácter trascendente ensayada en la *KpV* mediante el recurso consistente en postular la existencia de Dios como garantía de que la acción virtuosa se verá recompensada en el mundo con la felicidad (*Glückseligkeit*). Pero también podría ocurrir que esta fundamentación de carácter inmanente de la esperanza se plantease como alternativa a la de índole trascendente haciendo recaer sobre esta última la sospecha de la irrelevancia («espíritu de la sospecha»).

No obstante, la finalidad última que el hombre deberá perseguir en el Universo no será una de carácter natural, sino de índole moral. Esta finalidad viene impuesta de manera incondicional, consistiendo en el requerimiento al cumplimiento de la ley moral⁹⁶⁰. La necesidad de seguir la ley moral hace que deba hablarse de manera concreta de la realizabilidad en el Universo de los fines morales del hombre y no de la de sus fines en general (tanto los morales como los no morales). Las investigaciones de carácter teleológico introducen así en la práctica del deber la fundamentación de la posibilidad de que los fines que se derivan de la práctica de la libertad puedan hacerse realidad en el mundo⁹⁶¹.

De este modo, ocurre que sólo desde la perspectiva moral que supone el desarrollo de la libertad es desde la que es posible atribuir un fin final (*Endzweck*) al Universo⁹⁶². Por el contrario, si el Universo se considerase exclusivamente desde una perspectiva natural, no habría nada en el mismo a lo que pudiese concederse de manera fundamentada la condición de constituir su fin final.

Hemos de concluir por tanto el presente capítulo sosteniendo que la investigación filosófica realizada en el marco de la filosofía crítica kantiana permite admitir la existencia de una situación en la que se constata la existencia de fines en el Universo, pero donde éstos, lejos de suponer una amenaza para la libertad, como ocurre si se admite el determinismo finalista o teleológico como modo de ser del Universo, suponen la realidad de la propia libertad como su condición previa. Además, resulta que el desarrollo de la libertad misma consiste precisamente en la realización de estos fines, contribuyendo además en su favor la circunstancia de que la finalidad en el Universo

⁹⁵⁹ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Introducción» par. II, p. 101, AA V 176.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Introducción» par. IX, p. 126, AA V 195-196.

⁹⁶⁰ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 87, p. 444, AA V 451.

⁹⁶¹ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 88, p. 448, AA V 455.

⁹⁶² Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 86, p. 436, AA V 445.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 87, pp. 440-442, AA V 448-450.

empíricamente observada sea compatible con la realización en él de los fines de la libertad⁹⁶³.

⁹⁶³ «Pero, cosa muy notable, encuéntrase incluso una idea de la razón (que en sí no es capaz de exposición alguna, y, por tanto, tampoco de prueba alguna teórica de su posibilidad) entre los hechos, y ésta es la idea de la *libertad*, cuya realidad, como una especie particular de causalidad (cuyo concepto sería transcendente en el sentido teórico), se deja exponer por 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*». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 91, p. 466, AA V 468.

13.- El conflicto entre la idea de libertad y la idea de Dios

A lo largo de la historia de la filosofía se dispone de numerosos ejemplos de pensadores que han sostenido la existencia de una contradicción manifiesta entre la defensa de la condición libre del ser humano y los atributos que habitualmente se conceden a la figura del Dios del teísmo.

Un ejemplo extremo de esta posición lo representa la figura de Nietzsche y su filosofía. Este autor hizo del ateísmo uno de los ejes fundamentales de su modo de pensar⁹⁶⁴. Su conocida defensa de la «muerte de Dios» (*Tod Gottes*) constituye una apuesta decidida por un nuevo modo de valorar que rompa con toda la tradición judeocristiana y posibilite la liberación de las potencialidades humanas que, según él, hasta el anuncio de su propuesta «liberadora» habían sido subyugadas por la relevancia del papel atribuido a la figura divina en el pensamiento occidental⁹⁶⁵.

Otra buena muestra lo constituye la filosofía existencialista de Sartre, quien sostuvo la tesis de que la hipotética existencia de Dios supone un atentado contra la libertad humana, de manera que «la moral es posible en la medida en que la existencia de Dios no lo es»⁹⁶⁶.

El atributo de su omnipotencia con que caracteriza la tradición filosófica y religiosa cristiana a Dios es el que en último término resulta más problemático compatibilizar con la defensa de la realidad de la libertad que se hace en la obra kantiana. El problema estriba en que el concepto de libertad que nuestro autor suscribe corresponde a un concepto absoluto suyo y no a uno relativo o «comparativo», que fue el que mayoritariamente los pensadores de raíz cristiana le asignaron como consecuencia del primado que concedieron en sus respectivas filosofías a la figura divina. Por ello, puesto que la idea de la realidad de la libertad ejerce un papel fundante en la filosofía kantiana en general y en su faceta práctica en particular, será preciso abordar la cuestión de si es o no posible que, de manera concurrente a la afirmación de

⁹⁶⁴ Nietzsche, F., *El Anticristo*, ob. cit., apartado «Aforismos» aforismo 47, pp. 91-92.

Nietzsche, F., *Ecce homo*, ob. cit., apartado «Por qué soy yo tan inteligente» par. 1, p. 42.

⁹⁶⁵ Nietzsche, F., *Ecce homo*, ob. cit., apartado «Por qué soy yo tan inteligente» par. 10, pp. 59-60.

Nietzsche, F., *Ecce homo*, ob. cit., apartado «Por qué soy yo un destino» par. 8, pp. 143-145.

⁹⁶⁶ Amorós, C., «Sartre», en Camps, V. (ed.), *Historia de la ética III*, Editorial Crítica, Barcelona, 1989, p. 337, cita recogida en Gómez Sánchez, C., «Introducción: Problemas de la ética contemporánea», apartado 3: «Los autores y los textos», en Gómez Sánchez, C. (ed.), *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, ob. cit., p. 38.

la existencia de Dios como ser omnipotente, se proclame la condición esencial y radicalmente libre del ser humano.

La realización de esta tarea requiere previamente llevar a cabo un breve recorrido de los principales lugares de la obra kantiana en los que la figura de Dios como objeto de consideración filosófica es puesta en relación con la del hombre.

13.1 La idea de Dios en el marco de la filosofía teórica kantiana

Respecto de la relación establecida en el marco de la filosofía teórica kantiana entre la figura divina y la humana, la atención en el presente trabajo se centrará en tres momentos fundamentales de la *KrV* en los que la primera aparece referida.

El primer momento se encuentra en la Estética y en la Analítica trascendental de la *KrV*, cuando Kant, en su intento de caracterización del modo de conocimiento humano, lo contrapone hipotéticamente al presunto modo de conocimiento divino.

Lo propio del conocimiento humano es que es un conocimiento por conceptos, es decir, un conocimiento en el que el entendimiento (*Verstand*) es un entendimiento discursivo (*intellectus ectypus*). Pero, para que este conocimiento pueda poseer valor veritativo, los conceptos (formas) han de aplicarse sobre una materia, que en el caso del hombre sólo puede ser proporcionada mediante una intuición sensible (*intuitus derivativus*). Frente a este modo de conocimiento se encontraría el conocimiento divino, donde ninguna materia de conocimiento habría de ser dada al sujeto cognoscente, sino que Dios mismo sería quien la crearía por medio de su acto de intuición (*intuitus originarius*), lo que hace que su entendimiento sea un entendimiento intuitivo (*intellectus archetypus*). Por ello, de manera contraria a la caracterización kantiana de la intuición humana como una intuición sensible, la intuición divina se caracterizaría por ser una intuición intelectual⁹⁶⁷.

⁹⁶⁷ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Estética trascendental», p. 90, B72.

La distinción entre el modo de intuición propio de los hombres (sensible) y el hipotético modo de intuición divino (intelectual) también es planteada en *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* («Esta es pues la constitución propia de nuestra (humana) intuición, desde el momento en que la representación de objetos nos es posible solamente como seres sensibles. Es verdad que podríamos pensar -para nosotros- un especie inmediata (directa) de representación de objeto[s] que no intuyera los Objetos según las condiciones de la sensibilidad, sino por medio del entendimiento. Pero no tenemos concepto consistente alguno de una especie tal de representación, aunque sea necesario pensar un concepto tal para no reducir todos los seres que tienen facultad de conocimiento a nuestra forma de intuición. Bien cabe que se dé el caso de que haya seres en el mundo que puedan intuir los mismos objetos bajo otra forma; puede ocurrir incluso que esta forma sea justamente la misma en todos los seres del mundo, y ello de

En todo este planteamiento debe quedar claro que la referencia que nuestro autor hace a la figura de Dios lo es en el contexto de un concepto, como es el de conocimiento por medio de una intuición intelectual, que ejerce el papel de concepto-límite (*Grenzbegriff*), siendo utilizado más con la finalidad de precisar lo específico del conocimiento humano que con la de atribuir un tipo de conocimiento a un ser cuya existencia, de momento al menos, resulta problemática. No obstante, pese al carácter hipotético que posee en este preciso momento la figura divina, aparece ya planteada la cuestión que luego será abordada más explícitamente en relación con la condición humana y la problemática de la realidad de la libertad, pues Dios es caracterizado como creador, de manera que, si Él existe, será el creador de todo lo existente, incluido el hombre. Por esto que, si se defiende que el ser humano es libre, como pretende hacerse en el presente trabajo, deberá abordarse asimismo la cuestión de si puede ser compatible o no esta condición libre suya con la de ser creado, que le es atribuida entre otras por la tradición cristiana, que tiene en las figuras de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino dos de sus más destacados defensores de primacía concedida al carácter creado del ser humano en la consideración filosófica del mismo⁹⁶⁸.

El segundo momento se encuentra en la Dialéctica trascendental de la *KrV*, cuando nuestro autor, al hilo de la Cuarta Antinomia, introduce un nuevo aspecto a considerar dentro de su filosofía: el de la existencia o no de un Ser Necesario (*nothwendiges Wesen*). Aunque Kant no lo afirme explícitamente, parece indudable que el candidato más claro para ejercer tal papel correspondería a la figura divina.

La Cuarta Antinomia surge a partir de la tríada de categorías de modalidad (posibilidad, realidad y necesidad)⁹⁶⁹ y de los Postulados del pensar empírico en

manera necesaria; el hecho es que nosotros somos incapaces de inteligir esta necesidad, del mismo modo que tampoco podemos inteligir un entendimiento supremo que, libre en su conocimiento de toda sensibilidad y toda necesidad de conocer por conceptos, conozca perfectamente los objetos en la mera intuición (intelectual)». Kant, I., *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, ob. cit., apartado «Sobre el Tema del concurso para el año 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff? Primer manuscrito. Tratado», pp. 27-28, AA XX 267).

En las *Lecciones sobre filosofía de la religión* son presentadas tres características del entendimiento divino que lo distinguen del humano. En primer lugar, el entendimiento divino no es un entendimiento sensible, sino puro. En segundo lugar, a diferencia del entendimiento humano, que discurre desde lo universal a lo particular, se trata de un entendimiento intuitivo, que intuye y conoce todas las cosas de manera inmediata. En tercer lugar, Dios lo conoce todo *a priori* (Kant, I., *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, primera parte: «La teología trascendental», pp. 110-111, AA XXVIII 1051-1052).

⁹⁶⁸ Agustín de Hipona, *Confesiones*, ob. cit., libro I apartado 1: «Invocación», p. 23.

Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, ob. cit., parte I cuestión 90 artículo 3, p. 814.

Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, ob. cit., parte I cuestión 91 artículo 2, p. 818.

⁹⁶⁹ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Analítica de los conceptos», p. 113, A80/B106.

general⁹⁷⁰. Según estos principios, posible es aquello que se encuentra en concordancia con las condiciones formales del pensamiento transcendental de objetos, real aquello de lo cual hay una sensación (*Empfindung*) o puede ser conectado en el avance de la experiencia (*Erfahrung*) con una sensación y necesario lo que, mediante su introducción en la trama de la experiencia por medio de la consideración de su darse como legaliforme, es y no puede haber sido de otra manera distinta a como es⁹⁷¹.

La Segunda Analogía de la experiencia establece que cada uno de los eventos en el mundo tiene una causa propia a partir de la que ha resultado como su efecto⁹⁷², lo que puede considerarse como ya apuntado por el Principio de Razón Suficiente de Leibniz, conforme al cual todo lo que se da tiene una razón que es la que ha hecho que se haya dado⁹⁷³. El que un evento tenga una causa propia, que es lo que hace que se dé, supone asimismo que esa presencia suya sea contingente, ya que, si tal causa no se hubiese originado a su vez, él no habría podido resultar en cuanto efecto suyo. Este procedimiento de buscar la causa que produce un efecto concreto puede repetirse a su vez indagando cuál es la causa que ha dado lugar a esa causa que ha originado a su vez ese efecto que está considerándose, lo cual supone un remontarse en el orden de las causas. La repetibilidad de manera indefinida de esta manera de proceder revelaría que la existencia de todo lo que se da en el mundo es una existencia contingente, es decir, «es» pero podría no haber sido («no ser»), pues ella se encuentra condicionada a la de aquello que la ha causado. Pero en la búsqueda en lo relativo a su existencia para todo condicionado de su condición, la razón (*Vernunft*) desemboca de manera análoga a como ocurrió en las otras Antinomias en dos afirmaciones que resultan ser al menos en apariencia contradictorias, de acuerdo con las cuales en el mundo o fuera del mundo hay un Ser Necesario (en el sentido de que su existencia es absolutamente necesaria, y no en el de que ella es condicionadamente necesaria, como es la de los fenómenos naturales a los que se aplicaba la categoría modal de necesidad: *Nothwendigkeit*) (postura de la tesis) o bien ni en el mundo ni fuera del mismo hay tal Ser Necesario (postura de la antítesis)⁹⁷⁴.

⁹⁷⁰ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Sistema de todos los principios del entendimiento puro», p. 200, A218/B265-266.

⁹⁷¹ «Aquello cuya interdependencia con lo real se halla determinado según condiciones universales de la experiencia es (existe como) *necesario*». Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Sistema de todos los principios del entendimiento puro», p. 200, A218/B265-266.

⁹⁷² Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Sistema de todos los principios del entendimiento puro», p. 220, A189/B232.

⁹⁷³ Leibniz, G. W., «Monadología», pars. 31-32, en Leibniz, G. W., *Escritos filosóficos*, ob. cit., p. 698.

⁹⁷⁴ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 413-419, A452-461/B480-489.

En lo que se refiere a la defensa de una realidad para la idea de libertad, la posición de la tesis, que sostiene de la existencia de un Ser Necesario⁹⁷⁵, puede estimarse que podría resultar incompatible con la pretendida realidad de la libertad. Esto es así porque, en la propia idea de libertad, cuya posibilidad (lógica) ha sido sustentada en la solución dada la Tercera Antinomia de la *KrV* (libertad transcendental: *transscendentale Freiheit*), se encuentra contenido un componente de independencia absoluta (espontaneidad: *Spontaneität*), pero la existencia de un Ser Necesario establece que todo lo que se da ha de depender en cuanto a su existencia de ese Ser Necesario, de manera que podría ser al menos aparentemente contradictorio que un evento pudiese ser de manera concurrente efecto de un acto libre y dependiente, más o menos directa o indirectamente, de un Ser Necesario.

Por contra, si se sostiene la posición de la antítesis, de acuerdo con la cual no existe tal Ser Necesario⁹⁷⁶, la posición que defiende la realidad de la libertad podría presumirse que quedaría a salvo, al menos desde la consideración de tal realidad como posible, ya que los actos libres no colisionarían en ningún momento con la necesidad de derivarse de la acción de ese Ser Necesario, pues éste no existiría. Pero, asumiendo la inexistencia de este Ser Necesario, se asistiría desde el interés práctico de la razón a una al menos en principio aparente incoherencia en el modo de proceder a la hora de optar entre las posturas de las tesis (dogmáticas) y las de las antítesis (empiristas) de las Antinomias, debido a que en este caso se habría optado por la solución de la Antinomia que ofrece la antítesis, pero, volviendo a la Tercera Antinomia de la *KrV*, es precisamente su antítesis la que excluye la posibilidad de la libertad y, por ello, la de todo discurso práctico conforme a la concepción kantiana de aquello que lo posibilita⁹⁷⁷.

El problema se hace todavía mayor si se considera que la solución establecida para esta Cuarta Antinomia de la *KrV* se encuentra en la línea de la dada a la Tercera Antinomia, que es el de hacer compatibles la postura de la tesis y la de la antítesis por medio de la remisión al ámbito de la realidad en sí de lo afirmado en la tesis, consistente en este caso en la defensa de la existencia de un Ser Necesario⁹⁷⁸. Ahora bien, parece que entonces se produciría una cierta «colisión» en este ámbito de la realidad en sí, pues

⁹⁷⁵ «Al mundo pertenece algo que, sea en cuanto parte suya, sea en cuanto causa suya, constituye un ser absolutamente necesario». Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 413, A452/B480.

⁹⁷⁶ «No existe en el mundo ningún ser absolutamente necesario, como tampoco existe fuera de él en cuanto causa suya». Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 413, A453/B481.

⁹⁷⁷ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 407, A445/B473.

⁹⁷⁸ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 460-463, A528-532/B556-560.

a él quedarían remitidas tanto la existencia de un Ser caracterizado con los atributos de la necesidad como la de una propiedad, como es la de la libertad, que niega precisamente tales atributos y se caracteriza de manera tal que presenta como contingentes los actos humanos, ya que se estima que en todo momento éstos podrían haber sido distintos de los que han sido.

La solución kantiana de esta problemática se obtiene distinguiendo entre la consideración que se hace de la libertad en la Tercera Antinomia de la *KrV*, de acuerdo con la cual ella consiste en una acción transcendental, y la caracterización de la figura del Ser Necesario proporcionada en la Cuarta Antinomia, que hace de él una entidad transcendental, es decir, un elemento que resulta transcendente respecto del mundo de los fenómenos cuya existencia es necesaria. Esta necesaria diferenciación permite conciliar ambas posturas en la resolución de las Antinomias, por cuanto la realidad en sí de la libertad haría referencia a un modo de dar cuenta de lo que ocurre en el mundo natural distinto al de la causalidad natural, mientras que la realidad del Ser Necesario aludiría a una existencia suya en un hipotético mundo de cosas en sí que podrían darse sin tener asociadas a ellas fenómeno alguno que les correspondiese⁹⁷⁹. En relación con esta línea de defensa de la afirmación concurrente de la realidad de la libertad y de la existencia del Ser Necesario que se hace en la primera *Crítica*, debe hacerse constar que el concepto de Ser Necesario kantiano difiere del que es propio del teísmo cristiano, al menos en el sentido de que el primero no intervendría en el mundo, mientras que al segundo le sería concederle la posibilidad de hacerlo activamente, como supuestamente habría ocurrido tanto en el acto de creación del hombre como en los sucesos milagrosos relatados en la Biblia.

El tercer momento que da lugar a la aparición de la figura de Dios dentro de la filosofía teórica kantiana se encuentra en el Ideal de la razón pura, perteneciente también a la Dialéctica transcendental de la *KrV*. Aquí la referencia que se hace a la figura divina se sitúa en el contexto del análisis de los diferentes argumentos que a lo largo de la historia del pensamiento han sido presentados con el objetivo final de probar la existencia divina y que Kant agrupa en tres: argumento ontológico, argumento cosmológico y argumento físico-teológico⁹⁸⁰. Ahora bien, nuestro autor descarta la efectividad como medios probatorios autónomos de la existencia de Dios de los

⁹⁷⁹ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 480-481, A560-561/B588-589.

⁹⁸⁰ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Ideal de la razón pura», p. 499, A590-591/B618-619.

argumentos cosmológico y físico-teológico mediante su indicación de que ellos remiten en último término al ontológico⁹⁸¹. Por este motivo, la legitimidad o no de cualquier prueba de la existencia divina ensayada a lo largo de la historia de la filosofía dependerá finalmente según Kant de la legitimidad o no del argumento ontológico. Pero este argumento carece de eficacia probatoria, pues conforme nuestro autor descansa en una suposición errónea, como es la de que la existencia de algo puede deducirse analíticamente a partir de su concepto⁹⁸². Por el contrario, lo que Kant defiende es que el juicio que atribuye un objeto su existencia no es un juicio analítico, sino uno sintético, en el que se precisa que, de manera directa o indirecta, ese objeto se dé en la experiencia (categoría modal de realidad: *Wirklichkeit*)⁹⁸³. Pero las notas atribuidas al concepto de Dios (omnipotencia, omnisuficiencia, etc.) contradicen la misma posibilidad de que Él sea un objeto de la experiencia, por lo que nunca podremos tener una intuición sensible que se corresponda con el concepto divino tradicionalmente manejado, ni consecuentemente una prueba teórica de su existencia. Esta constatación no quita para que, según nuestro autor, pueda seguir defendiéndose la existencia divina, pero, si esta defensa pretende ser legítima, habrá de ser abandonado el modo de discurso propio de la filosofía teórica y se tendrá que recurrir a otros modos de discurso que también sean válidos, como por ejemplo el práctico⁹⁸⁴.

De esta manera, así como ha quedado remitida al ámbito práctico de consideración de las cosas la atribución de una realidad para la idea de libertad y no simplemente la defensa de su posibilidad (lógica), que es a lo más que se llega desde lo teórico, podría ser también en este ámbito en el que tuviese que resolverse (si es que efectivamente fuese posible hacerlo), la posibilidad o no de compatibilizar la atribución de realidad para ambas ideas (idea de libertad e idea del Ser Necesario que es creador y omnipotente a un tiempo).

13.2 La idea de Dios en el marco de la filosofía práctica kantiana

⁹⁸¹ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Ideal de la razón pura», p. 523, A630/B658.

⁹⁸² Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Ideal de la razón pura», pp. 502-503 en nota a pie de página, A596/B624.

⁹⁸³ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Ideal de la razón pura», p. 503, A597-598/B625-626.

⁹⁸⁴ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Ideal de la razón pura», pp. 505-506, A601/B629.

En el contexto de la filosofía práctica kantiana y tomando como obra de referencia la *KpV*, la figura de Dios es aludida tanto en su Analítica como en la Dialéctica.

El papel que la figura divina desempeña en la Analítica de la *KpV* corre en paralelo con el que jugaba en la Analítica transcendental de la *KrV*. En ambos casos, ella ejerce el papel de concepto límite (*Grenzbegriff*) que pretende representar lo que no es el caso respecto del modo de ser humano. Si en el tratamiento de la filosofía teórica se contraponía el carácter creador de la intuición divina con el carácter sensible (no creador) de la humana, ahora lo que se lleva a contraposición es la diferente relación que con respecto a la ley moral mantienen la hipotética figura divina y la humana. Esto es así porque Dios queda definido como un ser racional puro, mientras que el hombre es también un ser racional, pero no puro, pues se encuentra condicionado en su modo de obrar por los deseos e inclinaciones que surgen de su naturaleza sensible. Este condicionamiento hace que en el caso divino la ley moral siempre sea cumplida, pero en el humano esta ley presente la forma de deber (*Pflicht*). Ahora bien, tratándose de un deber que sí podrá cumplirse⁹⁸⁵, pues el arbitrio humano, tal como se indica en la *KrV* y en la *Metafísica*, aunque es un *arbitrium sensitivum* (se encuentra sensiblemente condicionado), es también un *arbitrium liberum* (puede sustraerse a los condicionamientos sensibles)⁹⁸⁶.

El carácter libre, pero al mismo tiempo condicionado por los deseos e inclinaciones, que posee la voluntad humana plantea en el hombre la moralidad como una tarea sin fin. Por este motivo, en el planteamiento kantiano la santidad (*Heiligkeit*) (comportamiento absolutamente virtuoso) queda configurada para el ser humano como un ideal a alcanzar, mientras que, para un ser plenamente racional, como

⁹⁸⁵ «También en la moral se nos remite así a Dios, pues se nos pide: aspirad a la Idea suprema de moralidad del Ser Supremo. Pero, ¿cómo podemos hacer esto? Tenemos que ver, para tal fin, en qué medida dista nuestra moralidad de la moralidad del Ser Supremo. Es así como nos servimos del concepto de Dios; y también podemos servirnos de él como de un patrón para determinar las diferencias menores de la moralidad. Así pues, tenemos también un interés especulativo, pero ¡qué insignificante es!: pues no es más que un medio para representarnos de manera indeterminada lo que se encuentra entre el máximo y nada. ¡Qué pequeño es, por tanto, este interés especulativo frente al práctico!, donde lo que importa es hacernos hombres mejores, elevar los conceptos de la moralidad y tener presentes los conceptos de nuestro comportamiento moral». Kant, I., *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina filosófica sobre la religión», p. 68, AA XXVIII 996-997.

⁹⁸⁶ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 464, A534/B562.

Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», p. 628, A801-802/B829-830.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la metafísica de las costumbres», pp. 16-17, AA VI 213.

Kant, I., *Metafísica Dohna*, ob. cit., apartado «Metafísica especial. Cosmología», p. 88, AA XXVIII 677.

hipotéticamente correspondería al caso divino, ella no quede planteada de esta manera, sino como una realidad inherente a su propio modo de ser.

En la Dialéctica de la *KpV*, el papel que la figura de Dios juega es consecuencia de su caracterización misma en el Ideal de la razón pura de la *KrV* como ser omnipotente⁹⁸⁷, papel que asimismo le fue atribuido por la tradición cristiana ejemplificada en las figuras de Agustín de Hipona y Tomás de Aquino⁹⁸⁸. Conforme a él, Dios vendría a cubrir con su omnipotencia lo que el hombre no puede cumplir debido a las limitaciones que le impone su condición de ser dotado de una naturaleza sensible.

En primer lugar, el ser humano nunca podrá alcanzar la santidad, pues su índole sensible ineludiblemente le condiciona en su modo de obrar configurándole como un ser que puede apartarse del deber. Pero, puesto que su acercamiento al ideal de santidad le es impuesto como tarea (deber), Kant postula como posibilidad de su cumplimiento una existencia transtemporal (inmortalidad: *Unsterblichkeit*) donde finalmente converjan lo que la razón (*Vernunft*) le exige al hombre (el cumplimiento del deber) y lo que éste es capaz de hacer (tratar de acercarse a dicho cumplimiento), que es lo que haría de él un ser absolutamente virtuoso. El papel que en este esfuerzo queda asignado a la figura divina es el de completar por medio de su infinita bondad la insuficiencia de los logros humanos en orden a la santidad, dando por buenos los esfuerzos humanos, ya que por su infinita penetración intelectual (omnisciencia) conoce la verdadera intención humana, concediéndole por ello a sus ojos la condición de santo⁹⁸⁹.

En segundo lugar, Dios es la figura postulada, en virtud de su omnipotencia, como garantía de que la virtud practicada quedará convenientemente recompensada con la felicidad (*Glückseligkeit*) deseada que se merezca⁹⁹⁰, dando así cumplimiento al ideal del Bien Supremo (*höchstes Gut*) que la razón en su uso práctico establece, siendo la *KU* la obra donde Kant presenta su versión definitiva de los atributos divinos que han de

⁹⁸⁷ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Ideal de la razón pura», p. 502, A595/B623.

Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Ideal de la razón pura», p. 504, A595/B623.

⁹⁸⁸ Agustín de Hipona, *Confesiones*, ob. cit., libro I apartado 4: «¿Qué eres, Dios mío?», p. 26.

Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, ob. cit., parte I cuestión 25 artículo 4, p. 291.

⁹⁸⁹ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Dialéctica de la razón pura práctica», pp. 154-155, AA V 123-124.

Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la lucha del principio bueno con el malo por el dominio sobre el hombre», p. 72, AA VI 67.

Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la lucha del principio bueno con el malo por el dominio sobre el hombre», p. 73-75, AA VI 68-71.

⁹⁹⁰ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «Prólogo a la primera edición», p. 22 en nota a pie de página núm. 2 (p. 201).

caracterizar a Dios como aquel Ser que llevará a efecto la realización del ideal del Bien Supremo: omnipotencia, omnisciencia y completa bondad y justicia en su modo de proceder⁹⁹¹.

La caracterización divina como ser omnipotente estimamos que constituye en último término el aspecto fundamental que habrá de ser tenido en cuenta a la hora de abordar las posibles relaciones de incompatibilidad que resulten de la mutua confrontación entre la condición libre del ser humano sostenida en la filosofía kantiana y los atributos que la tradición filosófica y religiosa ha asignado a la figura divina. En términos generales, el problema se encuentra en que, si se define a Dios precisamente como ser omnipotente, no se alcanza a entender cómo puede ocurrir que su omnipotencia no se haya extendido también al comportamiento humano, haciendo de éste un «derivado» de su voluntad, y que si así hubiese realmente ocurrido, entonces no parece que sea posible atribuir al hombre concepto alguno de libertad de índole radical. De esta manera, la autonomía en el modo de obrar humano que se deriva de la posición kantiana en relación con la libertad quedaría enfrentada con la heteronomía del mismo que puede presumiblemente suponerse que habría de derivarse de modo necesario de la omnipotencia divina propia de las posiciones teístas.

13.3 Intentos kantianos de resolución de la conflictividad entre la idea de libertad y la de Dios

El problema que para la defensa de la realidad de la libertad plantea el recurso explicativo kantiano a la figura de Dios admite una triple consideración, en tanto que Él queda caracterizado como ser absolutamente necesario, omnipotente y creador del mundo (Universo). A estas tres caracterizaciones puede añadirse una cuarta, de acuerdo con la cual Dios vendría a ser un Ser absolutamente bueno, lo que conduciría el problema de la afirmación de su existencia al de la compatibilización de su infinita bondad con la existencia del mal en el mundo (teodicea), pero esta cuarta caracterización y su problemática no serán abordadas temáticamente en el presente trabajo por considerarse que no repercuten directamente sobre la problemática de la libertad humana en la obra kantiana.

⁹⁹¹ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 86, pp. 434-435, AA V 444.

Un rasgo distintivo del planteamiento de la cuestión divina en la tradición cristiana con la que Kant se relacionó lo constituye la mutua interdependencia que se produce entre estas caracterizaciones, que permite transitar de modo analítico desde una cualquiera de ellas a las restantes. En la base de tal posibilidad de tránsito recíproco se encuentra el que Dios sea concebido, no sólo como Aquél que ha dispuesto lo existente en el mundo (Universo), sino también como el creador del mundo mismo (Universo). Por ello, si Dios ha creado todo, incluso la materia misma del Universo, ello se deba a que es omnipotente y a que su existencia sea la única necesaria que pueda afirmarse, pues todas las demás dependerán de su voluntad, ya que han llegado al ser como consecuencia de su acto creador. O, concibiendo a Dios como ser omnipotente, entonces sea a Él a quien sólo pueda corresponder la capacidad para crear de la nada (*ex nihilo*), habiendo hecho efectiva esta capacidad en la creación del mundo presente (Universo). O, finalmente, considerándole como Ser Necesario, todo lo demás, que tendrá por ello que ser contingente, sólo pueda haber surgido como consecuencia de un acto creador suyo en el que haya sido incluso creada la materia misma que compone el Universo, por lo que Dios habrá de ser asimismo omnipotente.

La equivalencia mutua entre las caracterizaciones de Dios propia de la tradición en que se movió nuestro autor permite optar por una de ellas, que en concreto es la que le atribuye el papel de creador del Universo desde la nada; como hilo conductor con respecto al cual se abordará la posible relación de conflictividad que en la obra kantiana podría darse entre la figura divina y la afirmación de la realidad de la libertad humana.

Kant no se refirió temáticamente a la posible contradicción existente entre la caracterización del hombre como ser libre y el carácter que le atribuye la tradición cristiana al representarlo como un ser creado. Incluso en su obra fundamental correspondiente a la filosofía teórica: la *KrV*, no llevó a cabo referencia alguna a esta problemática, aunque, como Allison apunta, sí que se refiriese a ella en otra obra que puede considerarse como perteneciente también a su filosofía teórica, tal y como es la *Metafísica L_I*⁹⁹². Más bien fue en la *KpV*⁹⁹³ y en la *Religión*⁹⁹⁴, que son obras dedicadas

⁹⁹² Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, ob. cit., apartado «Practical and transcendental freedom», p. 61.

⁹⁹³ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Aclaración crítica a la analítica de la razón pura», pp. 127-129, AA V 100-103.

⁹⁹⁴ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», p. 58 en nota a pie de página núm. 18 (pp. 207-208), AA VI 49-50.
Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra», pp. 142-143, AA VI 142-143.

fundamentalmente a la problemática práctica, donde de manera más explícita, aunque nunca llegando a ser temática, abordó esta posible contradicción y, como consecuencia de su propuesta de solución, puede suponerse que consideró haber resuelto también el problema que para la defensa de la realidad de la libertad planteaba la caracterización de Dios como ser omnipotente que es propia de la tradición filosófica y religiosa occidental.

La caracterización del hombre como ser creado por Dios y su condición de ser libre plantea dos grandes problemas dentro de la filosofía crítica. En primer lugar, el de si una criatura divina puede poseer la condición de ser libre. En segundo, el de si el concepto cristiano mismo de creación divina tiene cabida o no dentro de este nuevo modo de filosofar inaugurado por nuestro autor.

En relación con el primer problema, debe hacerse notar que, si se estima que el acto creador divino ha tenido lugar dentro del ámbito del fenómeno, éste habrá debido consistir en una causación de orden natural. Pero este modo de causación establece como necesariamente condicionado todo lo que a partir de esta causa originaria ocurra, de manera que no se hace comprensible cómo pudiera suceder que algo de lo que a continuación aconteciese pudiese ser consecuencia de un acto de absoluta espontaneidad.

Respecto del segundo, ha de comenzarse indicando que por creación divina se entiende el acto de creación de una substancia. Ahora bien, la creación de esta substancia puede serlo referida bien al ámbito del fenómeno (substancia fenoménica) o bien al del noumeno (substancia nouménica).

La consideración de que la creación podría haber sido referida al ámbito del fenómeno plantea a su vez una doble problemática de ella derivada. En primer lugar, puesto que la creación se habría producido en un ámbito, como es el del fenómeno, que tiene al tiempo y al espacio como sus dimensiones, ello supondría hacer de Dios un ser temporal y espacial⁹⁹⁵, riesgo este que los leibnizianos denunciaron achacándolo al concepto que los newtonianos (Clarke) tenían del espacio y del tiempo y que parecía haber quedado superado por medio del carácter ideal a ellos asignados por parte kantiana en la Estética trascendental de la *KrV* (apartado 2.1.4: «Espacio y tiempo como condiciones epistémicas y no como condiciones psicológicas ni ontológicas»). En

⁹⁹⁵ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Aclaración crítica a la analítica de la razón pura», pp. 127-128, AA V 101.

segundo lugar, el acto mismo de creación desde la nada, es decir, donde la materia misma fuese creada, podría resultar asimismo contradictorio con los Principios del entendimiento que rigen este ámbito (en concreto y de manera especial con la primera de las Analogías de la experiencia). Parece por tanto que la pretensión de concebir que la creación divina pueda haberse llevado a efecto en el ámbito del fenómeno entra en flagrante contradicción con algunos de los supuestos básicos de la filosofía trascendental kantiana, planteando su posibilidad misma.

Ante los problemas que entraña la remisión al ámbito del fenómeno del acto de creación divino, Kant ensaya en la *KpV* la posibilidad alternativa de referirlo al orden del noumeno⁹⁹⁶. Nuestro autor mismo parece haber sido consciente de las dificultades que su explicación entrañaba, pero procedió no obstante a su defensa por considerarla la menos mala de las posibles⁹⁹⁷.

La remisión del acto de creación divina al ámbito del noumeno presenta dos ventajas fundamentales en relación con la posibilidad alternativa, de acuerdo con la cual la actividad creadora se habría producido en el ámbito del fenómeno. Por un lado, salvaguarda el carácter inespacial e intemporal de la figura divina, por lo que ésta ya no precisa inmiscuirse ni en la espacialidad ni en la temporalidad fenoménica para llevar a cabo su acto creador. La substancia creada por Dios sería así una «substancia nouménica» que, podríamos añadir, sólo para un entendimiento y una capacidad cognoscitiva como la humana tomaría la forma de «substancia fenoménica», obteniendo de esta manera su condición espacial y temporal. Por otro, esta remisión permite preservar también la condición libre humana, pues la acción divina no habría tenido lugar en un ámbito como es el fenómeno en el que el acto de causación inicial habría determinado de manera necesaria todo lo que a continuación en él ocurriese, sino en uno como es el del noumeno en el que se admite la concurrencia de los ejercicios

⁹⁹⁶ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Aclaración crítica a la analítica de la razón pura», pp. 128-129, AA V 102-103.

En la *Metafísica Dohna*, también defiende Kant que la creación lo tiene que ser de una substancia en el ámbito nouménico y no en el del fenoménico («Creare, producir algo a partir de la nada, no es determinado; mejor: producción de la substancia. ¿Cuándo ha creado Dios el mundo? Es absurdo, pues el tiempo no es una cosa en sí misma – mero fenómeno. Dios es creador del mundo como cosa en sí misma; tal como se nos aparece, él [el mundo] es una creatura de nuestra sensibilidad. Nunca podemos considerar las cosas en el tiempo como una totalidad dada; [la totalidad] es dada meramente por nuestra composición. (Si Dios hubiese creado en el tiempo – entonces llegamos a puras absurdidades, eternidades transcurridas). Una cosa en el mundo no puede ser creador, sólo [puede ser] creatura, pues está en comercio, influxu mutuo con otras, y por tanto es dependiente de ellas. Por consiguiente, el creador del mundo es un ens extramundanum»). Kant, I., *Metafísica Dohna*, ob. cit., apartado «Metafísica especial. Teología natural», p. 116, AA XXVIII 701).

⁹⁹⁷ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Aclaración crítica a la analítica de la razón pura», p. 129, AA V 103.

particulares de la libertad. De esta manera, al quedar abierta la causación de origen en este ámbito del fenómeno, se habría hecho posible asimismo sostener que en este ámbito pueda quedar un cierto margen de indeterminación que haga posible en él la acción libre humana.

No obstante, la atribución de la creación divina al ámbito nouménico también cuenta con serios inconvenientes. Aunque Kant no haga plenamente explícitas en esta obra (*KpV*) cuáles son ellos⁹⁹⁸, puede estimarse que éstos se deben a la remisión a un mismo ámbito de dos modos de actividad libre radicalmente distintos: uno de ellos limitado (el de los hombres), el otro ilimitado (el divino). De esta manera, puesto que la libertad divina en el acto de creación no pudo tener límites, como consecuencia de la omnipotencia atribuida a Dios, debió haber sido establecido por completo en lo creado su modo de ser, dando lugar a que éste ya no pueda elegir cómo proceder, lo que filosóficamente podría suponer la imposibilidad de atribuir a las criaturas el sentido radical de libertad contenido en su concepto transcendental.

Esta situación admite un cierto paralelismo con lo que ocurre cuando el ser humano construye un determinado dispositivo o artefacto, pues en esta situación puede hablarse de que es precisamente la «omnipotencia» humana, manifestada en su dominio de la materia que empleará y la técnica que utilizará en tal fabricación, la que permite que tal dispositivo o artefacto cumpla la función para la que ha sido construido, pero al hacerlo así se imposibilita que pueda desempeñar la contraria, por lo que puede afirmarse que dicho dispositivo o artefacto no es libre en lo que respecta al cumplimiento de la función para la que ha sido fabricado. Si ahora pasamos de la limitada «omnipotencia» humana, que es tal por sólo poder aplicarse a determinados ámbitos de la naturaleza, a la ilimitada «omnipotencia» divina, aplicable a todo ámbito concebible, puede comprenderse fácilmente en qué medida el supuesto acto creador divino constituye un «riesgo» evidente para la defensa de la compatibilidad del mismo con la asignación al ser humano de la condición libre.

⁹⁹⁸ No obstante, en la *Metafísica* alude a toda esta problemática relativa al conflicto entre la caracterización del hombre como ser creado por Dios y su libertad, concluyendo que la remisión del acto de creación al ámbito suprasensible, que conciliaría ambos elementos en conflicto, traería como consecuencia suya que el acto de creación quedase desligado de todo posible tratamiento y consideración en los términos propios de la objetividad teórica, por lo que, puede añadirse, quedaría sustraído del ámbito de la intersubjetividad, resultando limitada su validez al ámbito de cada una de las conciencias empíricas (Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», p. 102 en nota a pie de página, AA VI 280).

Tal vez haya sido esta tensión que introduce el concepto de creación divina dentro del concepto de libertad absoluta el que haya hecho que filósofos pertenecientes a la tradición cristiana como Leibniz sólo se atrevieran a defender un concepto relativo («comparativo») de la libertad humana y hablasen del hombre como un *Automaton spirituale*⁹⁹⁹. Pero este concepto de libertad no es en ningún caso el kantiano, ni el que en el presente trabajo pretende defenderse, por lo que deben dejarse de lado los intentos de solución de la problemática aportados cuando el concepto suscrito sea uno débil (relativo) y no uno fuerte (radical, absoluto, aunque no en el sentido de que todo lo pueda).

Llegados a este punto, y puesto que la remisión al ámbito del nouméno de la acción creadora divina plantea problemas que parecen insalvables en lo concerniente a la defensa de la realidad de libertad humana, es preciso volver la vista a la postura alternativa que sostiene que la creación se produjo en el ámbito del fenómeno, por si ésta presentase al menos alguna ventaja respecto de la que acaba de ser examinada en lo concerniente a la temática de la libertad que nos ocupa. Adoptando este modo de consideración alternativo al de la creación en el ámbito del nouméno, la causación creadora sería una causación natural que se habría producido únicamente en el instante inicial de existencia del Universo, lo que no rompería la necesidad subsecuente inherente a este ámbito, sino que más bien la iniciaría. Este modelo presentaría la ventaja de que, al ser esta causación inicial una de índole natural, no se entrometería en el ámbito del nouméno, de manera que seguiría quedando abierta la posibilidad de seguir considerando este ámbito como aquél donde la libertad impondría de manera exclusiva su legislación. Así, aunque este modelo no pueda evitar de forma alguna la introducción de Dios dentro de la temporalidad, que es precisamente lo que trataba de evitarse a toda costa con la argumentación kantiana, no obstante, al menos evitaría la contradicción «estructural» dentro del ámbito del nouméno entre la afirmada absoluta libertad humana y la omnipotente voluntad divina. El precio que resulta necesario pagar con objeto de salvar esta contradicción estructural habría sido sin embargo el de tener que dar entrada a una contradicción «puntual», consistente en verse obligado a aceptar una intervención divina en el curso del mundo considerado desde el ámbito del

⁹⁹⁹ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Aclaración crítica a la analítica de la razón pura práctica», p. 123, AA V 97.

Una de las referencias que pudieron servir de base para que Kant asignase a Leibniz la concepción del hombre como *Automaton spirituale* llevada a cabo en este fragmento se encuentra en Leibniz, G. W., «Monadología», par. 18, en Leibniz, G. W., *Escritos filosóficos*, ob. cit., p. 695.

fenómeno. Kant denomina este modo de explicación «preformación genésica» o «epigénesis», siendo por cierto aquél por el que muestra sus preferencias en la *KU* cuando trata de explicar el origen de la vida, alegando al respecto que es el que requiere una menor mediación divina, pues explica su surgimiento presentándolo como resultado de una primitiva actuación divina, llevada a cabo con ocasión de la primera agrupación de materia en el Universo, que luego se habría transmitido a partir de las ulteriores agrupaciones suyas. Nuestro autor opone en esta obra tal explicación a las aportadas por el «ocasionalismo», de acuerdo con el cual Dios intervendría con motivo de cada agrupación concreta de materia, y al preformismo individual (o teoría de la evolución), que defiende que los individuos ya se habrían ciertamente formado en el origen, pero una cantidad ingente de ellos serían desaprovechados al no llegar todos ellos a la existencia durante el curso del mundo, por no haber nacido con anterioridad a la muerte del individuo que los portaba¹⁰⁰⁰. No obstante, pese a que esta solución evite el problema de la confrontación en el ámbito del noúmeno entre la actividad necesaria de Dios y la actividad humana libre, permanecería aún sin resolver el problema de la dependencia respecto del acto creador divino de lo que ocurre en el ámbito del fenómeno, pues en este ámbito la ley que rige es exclusivamente la de la causalidad natural, por lo que se haría difícilmente concebible de qué manera un acto de un ser omnipotente en este ámbito podría dejar abierto un margen de incertidumbre que permitiese en él la acción libre de los seres humanos.

Kant retomará de nuevo en la *Religión* la cuestión de la incompatibilidad que podría darse en el caso de que se atribuyese al hombre la doble condición de ser libre y ser creado por Dios. Tras resaltar el carácter problemático que posee la comprensión de la compatibilidad entre ambas concepciones, remite un tanto oscura y vagamente a que la creación se produce exclusivamente en el ámbito del noúmeno (es decir, en cuanto ser natural el hombre no es creado por Dios), consistiendo ésta en hacer dependiente a la voluntad humana de los requerimientos de la moralidad¹⁰⁰¹. Ahora bien, procediendo de este forma, estimamos que nuestro autor vuelve a la posición de inicio, quedando todavía sin ser solventada la cuestión de cómo una voluntad como la humana puede ser

¹⁰⁰⁰ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 81, pp. 406-410, AA V 421-424.

¹⁰⁰¹ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra», pp. 142-143, AA VI 142-143.

libre si al mismo tiempo se considera que su poseedor (el hombre) es un ser creado por una entidad omnipotente (Dios).

En relación con toda esta problemática, aunque no de manera directa sino indirecta, consideramos que en el modo de pensar nietzscheano también se asiste a la constatación de la dificultad que para la defensa de la realidad humana supone el concepto cristiano de creación. La dificultad se encontraría en que, según expone Moya, para Nietzsche sólo un ser que fuese *causa sui* podría ser libre. Siendo así que el hombre no puede ser causa de sí mismo, tampoco podría encontrarse facultado para ser libre en un sentido radical, sino a lo sumo en el sentido comparativo como lo es el «señor» del que Nietzsche habla en *Más allá del bien y del mal*, quien, aunque ciertamente posee una voluntad causalmente determinada, puede sin embargo hacer lo que ella le dicta, aceptando así gozosamente el carácter de la realidad¹⁰⁰². Por este motivo, si se admite que el hombre es una creación divina, no podrá nunca ser causa de sí mismo, de donde habría de concluirse la incompatibilidad conceptual entre el concepto de creación divina del hombre y el de éste como ser libre.

La posibilidad que ha dejado abierta la resolución de la Cuarta Antinomia, consistente en sostener que no resulta contradictorio suponer que es posible que en el mundo haya un Ser Necesario (*nothwendiges Wesen*), constituye también una fuente de numerosos problemas cuando pretende hacerse compatible con la posibilidad de la libertad humana al modo radical como Kant la entiende. Al respecto, debe comenzarse indicando que nuestro autor plantea en la «Aclaración crítica a la analítica» de la *KpV* la cuestión de qué es lo que ha hecho que al objeto correspondiente a la idea de libertad (transcendental), acerca del cual la filosofía teórica sólo podía llegar a establecer su posibilidad, pueda ahora serle asignada una realidad, aunque sólo desde el punto de vista práctico (*in praktischer Absicht*), concluyendo que lo que lleva a cabo el paso de la

¹⁰⁰² Moya, C., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, ob. cit., apartado «Un desafío global al libre albedrío», pp. 214-215.

En apoyo de esta tesis se presenta el siguiente texto de *Más allá de bien y del mal*:

«La *causa sui* [causa de sí mismo] es la mejor autocontradicción imaginada hasta ahora, una especie de estupro y monstruosidad lógicos: pero el desenfrenado orgullo del hombre le ha llevado a enredarse de manera profunda y horrible justo en ese sinsentido. La aspiración a la “libertad de la voluntad”, entendida en aquel sentido metafísico y superlativo que, por desgracia, continúa dominando en las cabezas de los semiinstruidos, la aspiración a cargar uno mismo con la responsabilidad total y última de sus propias acciones, y a descargar de ella a Dios, al mundo, a los antepasados, al azar, a la sociedad, equivale, en efecto, nada menos que a ser precisamente aquella *causa sui* [causa de sí mismo] y a sacarse a sí mismo de la ciénaga de la nada y a salir a la existencia a base de tirarse de los cabellos, con una temeridad mayor aún que la de Münchhausen». Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*. ob. cit., apartado «De los prejuicios de los filósofos» aforismo 21, p. 42.

afirmación de su posibilidad a la de su realidad es la conciencia de estar sometido a la ley moral (*Faktum der Vernunft*). A continuación, pasa a apuntar que la afirmación de la realidad de la libertad a la que se ha llegado permite a su vez resolver la Antinomia de la que surgía la idea transcendental del Ser Necesario mediante la indicación de que es por medio de la constatación de la realidad de la libertad como atributo humano por lo que el hombre en cuanto ser moral puede contemplar su existencia como necesaria¹⁰⁰³. Este carácter necesario que posee el ser humano, debido a encontrarse sujeto a leyes morales, es precisamente el que queda explicitado en la segunda formulación del imperativo categórico cuando se habla de que la persona humana ha de ser tratada en todo momento como fin en sí y no sólo como medio¹⁰⁰⁴; pues la existencia de los medios siempre se encuentra supeditada a los fines a los que sirven y de los que dependen, pero no ocurre lo mismo si se trata de un fin que se toma como necesario, pues ello haría que éste poseyese un valor absolutamente incondicionado. De esta manera, estimamos que resultaría posible concluir que es precisamente porque el hombre posee carácter de ser necesario, teniéndolo por ser libre, por lo que tal vez podría no tener que temer la «competencia» que cualquier otro Ser Necesario (cuya posibilidad deja abierta la resolución de la Cuarta Antinomia de la *KrV*) pudiera hacerle en el ámbito de su actuación.

Kant plantea de manera más explícita en la *Religión* el carácter problemático que para la idea de libertad introduce la consideración de Dios como Ser Necesario. En esta obra indica de una manera un tanto ambigua que el riesgo para la libertad radica en que sea el tiempo anterior el que necesariamente determine la acción, pero, puesto que esto no puede hacerlo Dios, pues su presencia no se produce en el tiempo, da lugar a que el carácter necesario de lo que sucede no se refiera al ámbito del noumeno sino exclusivamente al del fenómeno, lo cual haría compatible la «necesidad» fenoménica del comportamiento humano con la «libertad» nouménica de la acción humana¹⁰⁰⁵.

¹⁰⁰³ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Aclaración crítica a la analítica de la razón pura», p. 132, AA V 105.

¹⁰⁰⁴ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 104, AA IV 429.

¹⁰⁰⁵ «Conciliar el concepto de la *libertad* con la idea de Dios como un ser *necesario* no tiene ninguna dificultad; porque la libertad no consiste en la contingencia de la acción (en que ésta no esté en absoluto determinada mediante fundamentos), esto es: no en el indeterminismo (que a Dios tuviese que serle igualmente posible hacer el bien o el mal si se debiese llamar libre su acción), sino en la espontaneidad absoluta, que sólo corre peligro con el predeterminismo, en el cual el fundamento de determinación de la acción está *en el tiempo anterior*, y por lo tanto, de tal modo que ahora la acción no está ya en *mi* poder, sino en la mano de la naturaleza, me determina irresistiblemente; así pues, dado que en Dios no ha de pensarse sucesión temporal, esta dificultad desaparece». Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la

Como puede observarse, la entrada de la idea de Dios dentro de una filosofía como es la kantiana, asentada sobre un concepto fuerte (radical, absoluto, aunque no en el sentido de que todo lo pueda) de libertad, que es el que en el presente trabajo se defiende, trae consigo «tensiones» que quedan sin ser resueltas convincentemente, pese a que Kant mismo en diversos pasajes de sus obras se haya referido a ellas pretendiendo haberlas solventado.

Un nuevo aspecto en torno al cual puede plantearse la conflictividad entre la figura de Dios y la defendida libertad humana en la obra kantiana es el de la relación que guarda la ley moral con Dios. Una primera posibilidad consiste en considerar que la ley moral debe su valor a su procedencia divina. De acuerdo con esta manera de concebir la relación entre la ley moral y la figura divina, la tarea que le quedaría al hombre y a su filosofía sería meramente la de «descubrir» cuál es la ley que ha de regir su comportamiento. Pero, si así fuese, la ley moral no surgiría entonces del hombre mismo y, por tanto, no sería un producto de su libertad. Ahora bien, en la *KpV* se ha concluido que la libertad es la *ratio essendi* de la moralidad, por lo que la posibilidad de que la ley moral proceda de Dios ha de ser desechada dentro de la lógica filosófica kantiana. Una alternativa posible podría consistir en sostener que la ley moral no procede de Dios, sino que es una ley que también es válida para Él, al modo como queda apuntado en la *Metafísica*¹⁰⁰⁶. Pero esta suposición a su vez da entrada al problema de cómo puede ocurrir que ese Ser que queda definido como Señor de todo lo que hay se encuentre supeditado en su modo de obrar a lo que le dicta una ley que no tiene en Él mismo su procedencia. Si así fuese, tal Ser no sería susceptible de ser calificado como omnipotente, pues en su modo de obrar habría de regirse necesariamente por tal ley moral. O tal vez podría quizá suponerse que su omnipotencia se refiere tan sólo a que en Él no se da la posibilidad de desviarse de la ley moral, sino que en Él la ley moral queda identificada en todo caso con su voluntad misma, ya que Él es un ser plenamente racional y por tanto no sometido a inclinación o y deseo natural alguno que le pudiesen apartar de su cumplimiento.

De este modo, nuevamente se asiste a que la introducción de un elemento en la filosofía kantiana, tal y como es el de la figura de Dios, que se caracteriza precisamente

inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», p. 58 en nota a pie de página núm. 18 (p. 208), AA VI 50.

¹⁰⁰⁶ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la metafísica de las costumbres», pp. 34-35, AA VI 227.

por su carácter incondicionado (entre otros atributos, por su omnipotencia), constituye una fuente de numerosos problemas. El motivo último de ellos consideramos que puede deberse a que, por encontrarse el referente de tal figura desligado de las limitaciones del mundo sensible y de la condición finita humana, la figura divina entra en colisión con gran parte de esos elementos mismos cuya suposición resulta indispensable para hacer coherente el planteamiento crítico kantiano. Al respecto, Rivera de Rosales califica el papel que la idea de Dios juega en la obra filosófica kantiana como «boomerang» que finalmente ocasiona más problemas en su filosofía trascendental que soluciones aporta en primera instancia a la misma¹⁰⁰⁷.

No obstante, algunos apuntes del *Post Scriptum* podrían ser interpretados, siguiendo a Gómez Caffarena¹⁰⁰⁸, en el sentido de que podrían dar lugar a un nuevo marco posible dentro del cual tratar de resolver esta problemática en torno al carácter de la ley moral en relación con su procedencia o no de Dios. Esta solución consistiría en la identificación de la ley moral con la figura divina. Así, ni la ley moral procedería de Dios, ni Dios se encontraría de manera externa a Él mismo sometido a ella, sino que Dios mismo consistiría en la ley moral¹⁰⁰⁹, de donde se deduciría que lo divino que hay

¹⁰⁰⁷ Rivera de Rosales, J., *Kant: la «Crítica del Juicio teleológico» y la corporalidad del sujeto*, ob. cit., capítulo tercero: «Dialéctica del concepto de fin en la naturaleza» par. 8: «Crítica al recurso teísta», p. 136.

Rivera de Rosales, J., «Kant: la buena voluntad», apartado 4: «La idea central», en García Norro, J. J.-Rodríguez, R. (eds.), *Cómo se comenta un texto filosófico*, ob. cit., p. 136.

¹⁰⁰⁸ Gómez Caffarena, J., «La filosofía de la religión de I. Kant», apartado «Epílogo: El pensamiento religioso del último Kant», en Fraijó, M. (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, ob. cit., pp. 195-196.

También en Gómez Caffarena, J., *El teísmo moral de Kant*, ob. cit., apartado «El teísmo moral: fe racional y existencia de Dios», pp. 151-157.

Duque también recoge esta posibilidad, según la cual Kant terminaría identificando en su filosofía a Dios con la razón pura práctica. Para ello se vale de una reflexión kantiana perteneciente al *Opus postumum* en la que se sostiene que «el concepto de Dios es la idea de un ser moral... Éste no es una cosa hipotética, sino la pura razón práctica misma en su personalidad, y con sus (*ihren*) fuerzas motrices en vista de los seres del mundo y de sus fuerzas. *Libertad* bajo leyes *coactivas* de la razón pura» (AA XXII 118) (Duque, F., «Islas en la laguna del sistema: la relación de Kant con Fichte y Schelling en el *Opus postumum*», *Éndoxa: Series Filosóficas* n° 18, ob. cit., p. 191). Pero, no obstante, advierte que no se debe identificar a Dios con el Hombre, pues Kant no habla de que «Yo soy Dios», sino, al modo como lo hicieron con anterioridad San Pablo, San Agustín o Lutero, de que Dios está en mí («*Est Deus in nobis*». AA XXII 130) (Duque, F., «Islas en la laguna del sistema: la relación de Kant con Fichte y Schelling en el *Opus postumum*», *Éndoxa: Series Filosóficas* n° 18, ob. cit., p. 202).

¹⁰⁰⁹ En *El teísmo moral de Kant*, oc., apartado «El teísmo moral: fe racional y existencia de Dios», pp. 155-156, Gómez Caffarena recoge las siguientes citas del *Opus postumum* que apoyan esta tesis:

«Dios no debe ser representado como Sustancia fuera de mí, sino como el supremo principio moral en mí. [...] Dios es la razón moral/práctica autolegisadora. –por lo cual, solo un Dios en mí, a mi alrededor y sobre mí» (Kant, I., *Opus postumum*, AA XXI 144-145).

«La proposición: “hay un Dios”, no dice sino: hay en la razón humana que se determina a sí misma moralmente un supremo principio que se [¿la?] determina y se ve necesitado a actuar infatigablemente según tal principio» (Kant, I., *Opus postumum*, AA XXI 146).

en nosotros sería nuestra moralidad. Ahora bien, como esta moralidad misma sería debida a nuestra condición de seres libres, se tendría finalmente que lo divino sería equiparable a lo que somos en tanto que seres libres. Este planteamiento de Dios y de lo divino «quebraría» el habitual modo «entitativo» de concebir a Dios que suscrito mayoritariamente por la tradición filosófica y religiosa occidental, aportando la ventaja de abrir nuevas posibilidades para la comprensión de lo divino. En este mismo sentido puede entenderse la declaración que hizo Plotino en su lecho de muerte, y que Zambrano recoge en la portada a su *El hombre y lo divino*, conforme al cual el neoplatónico expresó que, en ese momento cumbre de su existencia, estaba tratando de conducir lo divino que había en él a lo divino que hay en el Universo¹⁰¹⁰, o, de manera más explícita, el modo de pensar del primer Fichte en relación con el orden moral del mundo expresado en su artículo de 1798 «Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo», conforme al cual en dicho orden consiste lo divino y es el mismo Dios¹⁰¹¹.

«La proposición: “hay un Dios”, es sólo un principio subjetivo del pensar, a saber, de la fundamentación de un concepto por el que constituyo algo primero y singular omnicomprendivo como objeto y como término supremo de veneración y obediencia. Este Singular es representado como único: *omnisciente, todopoderoso* y el *más santo*; también como Juez de los corazones» (Kant, I., *Opus postumum*, AA XXI 147).

También confirma esta tesis la Reflexión 6894 y la Reflexión 7092:

«[...] La ley moral, de acuerdo con la forma (pureza), como ley divina, esto es, como una ley de la voluntad perfecta. La mayor felicidad se da junto al vengador divino; pero junto con ello es por lo tanto al mismo tiempo juez divino, es decir, juez estricto, no sólo respecto de las acciones, sino también de las disposiciones de ánimo: el hombre nuevo que ha nacido de Dios [...]» (Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6894», p. 118, AA XIX 198).

«Dios no es el autor de la ley moral por medio de su voluntad, sino que la voluntad divina es la ley moral, esto es, el prototipo de la voluntad perfecta» (Kant, I., *Kant. Antología*, ob. cit., «Reflexión 7092», p. 80, AA XIX 247).

Así como en un texto de *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*:

«Ésta es la forma en que se debe llevar a cabo toda interpretación de las Escrituras, *en la medida en que atañan a la religión*, conforme al principio de la moralidad que se apunta en la revelación, principio sin el cual la interpretación se torna vana desde un punto de vista práctico, cuando no se vuelve un gran obstáculo para el bien. Sólo entonces la interpretación es estrictamente *auténtica*, al convertirse Dios dentro de nosotros en el intérprete mismo, pues no comprendemos a nadie que no nos hable a través de nuestro propio entendimiento y nuestra propia razón, de modo que la divinidad de una enseñanza recibida no puede ser reconocida sino mediante conceptos de *nuestra* razón, en tanto que dichos conceptos sean moralmente puros y por eso mismo infalibles» (Kant, I., *La contienda entre las facultades de filosofía y teología*, ob. cit., apartado «Epílogo: Ejemplificación del conflicto de las facultades a través del pleito que mantienen las de teología y filosofía», p. 28, AA VII 48).

¹⁰¹⁰ «Dijo [Plotino al morir]: “Estoy tratando de conducir lo divino que hay en mí a lo divino que hay en el Universo”». Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993, portada, citando a Porfirio en *Vida de Plotino*.

¹⁰¹¹ «Ésta es la verdadera fe [la de que el mundo se rige según un orden moral]; este orden moral es lo *divino* [Nota al pie de Rivera de Rosales: “Fichte precisa después que lo divino no es aquí pensado como un mero orden estático, fáctico, producido, sino como una fuerza moral que ordena: “Aquel orden moral vivo y actuante es él mismo Dios” (F 186 = A 354), dirá después”] que nosotros aceptamos. Esta fe es construida mediante el recto obrar. Ésa es la única profesión de fe posible: realizar alegres y con naturalidad lo que el deber ordena en cada momento, sin andar dudando ni cavilando sobre las

En su artículo «Una reflexión trascendental sobre lo divino»¹⁰¹², Rivera de Rosales plantea una crítica desde el método trascendental de filosofar de la idea de Dios presente en la tradición cultural occidental y procede a continuación a indagar los modos de presencia que podría tener un concepto alternativo de «lo divino». Para comenzar, debe indicarse que, desde el punto de vista trascendental, resulta contradictorio afirmar la existencia de un Objeto absoluto, tanto cuando tal objeto es entendido como un objeto de conocimiento como cuando se lo concibe como el objeto que colmaría todo deseo. Por otra parte, dar entrada a la posibilidad de defender la existencia de un Sujeto absoluto también se muestra como incoherente con este modo de pensar. Básicamente el motivo de tales inconcebibilidades se encuentra en que afirmar la existencia de un Absoluto traería como consecuencia la imposibilidad de que se diese la subjetividad en cualquiera de sus modalidades (conocimiento objetivo, deseo, acción práctica moral), pero dado que ésta (la subjetividad) se da, ha de ser negada la posibilidad de existencia de este Objeto-Sujeto absoluto. Sin embargo, no por ello habría de ser descartado según Rivera de Rosales «lo divino», en la medida en que bajo tal denominación se concibiese lo «originario». Esto «originario», que vendría a recoger lo que los antiguos griegos entendían como *arché*, tendría diversos modos de ser. Uno de ellos sería el de la materia-energía, otro el de la conciencia-autoconciencia, otro más sería el de la *natura naturans*, pudiendo además también ser considerado el de la libertad. Lo que hace que la libertad pueda ser considerada como un modo de ser de lo divino es que ella es espontaneidad (pues surge de lo más íntimo del hombre y, por este motivo, supone la suspensión de cualquier tipo de condicionamiento que pudiera determinarlo en su modo de obrar), posibilidad de «abismo» (ya que posee también la capacidad de dar lugar al mal y a la destrucción de sí misma) y finalmente también petición de orden (pues sólo así puede concretarse en forma de proyecto, tanto en el

consecuencias. De este modo, eso divino se nos hace vivo y real; cada una de nuestras acciones es realizada presuponiéndolo, y todas las consecuencias de ellas sólo en él se conservan». Fichte, F. G., «Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo», en Rivera de Rosales, J.-Cubo, Ó. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, ob. cit., p. 144.

«La fe que acabamos de deducir es también la fe total y completa. Ese orden moral vivo y actuante es él mismo Dios; nosotros no necesitamos ningún otro Dios, ni podemos captar ningún otro. No hay ningún fundamento en la razón para salir de ese orden moral del mundo y, mediante una deducción desde lo fundado hacia el fundamento, admitir además un ser particular como su causa; seguro que el entendimiento originario no establece, por tanto, esta conclusión, ni conoce un tal ser particular; sólo una filosofía que se comprende mal a sí misma lo establece». Fichte, F. G., «Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo», en Rivera de Rosales, J.-Cubo, Ó. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, ob. cit., p. 145.

¹⁰¹² Rivera de Rosales, J., «Una reflexión trascendental sobre lo divino», *Éndoxa: Series Filosóficas* n° 1, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, 1993, pp. 149-194.

ámbito individual como en el colectivo)¹⁰¹³. La propuesta de Rivera de Rosales respecto del modo de concebir lo divino consiste así en un panteísmo que huya de toda tendencia a su «cosificación» y lo incardine en la misma estructura del mundo como elemento vivo y del hombre como ser a la búsqueda de su propio sentido en el mundo¹⁰¹⁴.

¹⁰¹³ Rivera de Rosales, J., «Una reflexión transcendental sobre lo divino», apartado 4: «El modo de ser de lo divino», *Éndoxa: Series Filosóficas* n° 1, ob. cit., pp. 181-186.

¹⁰¹⁴ «Lo divino no es cosa, ni inmanente ni transcendente, y por tanto no es ni mundo ni otro mundo. Tampoco es sujeto, ni finito ni infinito, en consecuencia no es una persona providente y moral, sino que en lo divino hay tanto caos y noche como petición de orden, de comprensión y establecimiento de un orden. Por esto último, el ámbito de lo moral ha sido correctamente comprendido de forma simbólica como mandamiento de Dios; un orden que, sin embargo, nunca anula al caos originario ni a la lucha por la energía-materia. Pero no en el sentido de que lo originario fuera todo eso y después de ahí saliera el mundo, pues entonces lo habríamos pensado de forma transcendente y cósmica mientras que a lo divino solo podemos llegar en cuanto que descubrimos elementos originarios con los que se configuran el mundo y la realidad en general, y por tanto sólo partiendo de ésta como ya dada». Rivera de Rosales, J., «Una reflexión transcendental sobre lo divino», apartado 4: «El modo de ser de lo divino», *Éndoxa: Series Filosóficas* n° 1, ob. cit., p. 192.

14.- El desarrollo de la libertad a la luz de la historia

Desde el punto de vista empírico resulta innegable la realidad de la posesión de la idea de libertad por parte de los seres humanos (libertad psicológica: *psychologische Freiheit*). Pero lo que es objeto de investigación en el presente trabajo es la cuestión de si a esta idea le corresponde o no una realidad que vaya más allá de la simple posesión individual (empírica) de una creencia.

La filosofía teórica se planteaba como la investigación destinada a poner de manifiesto cómo es posible el conocimiento objetivo del mundo. Respecto de esta cuestión, llegó a la conclusión de que las condiciones que hacen posible la experiencia (*Erfahrung*) son a su vez las condiciones que hacen posibles los objetos de la experiencia, pues los objetos conocidos teóricamente sólo pueden ser fenómenos (*Erscheinungen*) y no cosas en sí (*Dinge an sich*) independientes de la experiencia y de sus condiciones transcendentales de posibilidad¹⁰¹⁵. Ante la imposibilidad de considerar la libertad como un objeto de la experiencia, ella fue abordada desde su consideración como un tipo o modo de relación que se establece entre objetos o estados de cosas. Pero la investigación transcendental concluyó que las relaciones mantenidas entre los objetos o los estados de cosas se encuentran mediadas exclusivamente por la causalidad natural, lo que supuso que en el ámbito del fenómeno únicamente hubiese lugar para este modo de causalidad y no para una causalidad por libertad. Ahora bien, la razón en su uso teórico presenta un carácter recursivo, pidiendo para cada condicionado su condición y, puesto que ésta se encuentra a su vez condicionada, repite el proceso indefinidamente,

¹⁰¹⁵ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Principios del entendimiento puro», p. 196, A158/B197.

«Ahora bien, dado que todo el conocimiento de que es capaz el hombre es sensible, que la intuición *a priori* de éste es espacio y tiempo, y que ambos representan empero los objetos únicamente como objetos de los sentidos y no como cosas en general, nuestro conocimiento teórico en general -por más que pueda ser conocimiento *a priori*- no deja entonces de estar limitado a los objetos de los sentidos; dentro de este ámbito puede ciertamente proceder de manera dogmática mediante leyes prescritas *a priori* por el [conocimiento teórico] a la naturaleza, [entendida] como omnitud de los objetos de los sentidos, pero no puede salir de ese círculo para seguir extendiéndose de manera teórica con sus conceptos». Kant, I., *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, ob. cit., apartado «Sobre el Tema del concurso para el año 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff? Primer manuscrito. Tratado», p. 37, AA XX 274.

«De ahí se sigue el Principio de división de la metafísica entera: no es posible conocimiento alguno de lo suprasensible por lo que respecta a la facultad especulativa de la razón (*Noumenorum non datur scientia*)». Kant, I., *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, ob. cit., apartado «Sobre el Tema del concurso para el año 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff? Primer manuscrito. Tratado», p. 41, AA XX 277.

resultando como consecuencia de este modo de proceder las Antinomias de la razón pura. La Tercera Antinomia en particular es el resultado al que se llega cuando se aplica la categoría de causalidad natural en la búsqueda de la condición de todas las condiciones en la serie de los fenómenos. Las posiciones enfrentadas en este caso son la que defiende la exclusividad la causalidad natural en la explicación de los fenómenos y la que sostiene la existencia de un tipo alternativo de causalidad como es la causalidad por libertad, quedando caracterizada esta última como una causalidad incondicionada frente al carácter condicionado de la primera. La solución kantiana a este conflicto antinómico que opone dos tipos de causalidad consistió en compatibilizar la causalidad natural con la causalidad por libertad, pero restringiendo cada una de ellas a un ámbito propio¹⁰¹⁶. En relación con la temática de la causalidad por libertad, esto no significaba

¹⁰¹⁶ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 461-462, A529-530/B557-558.

Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 465-467, A535-537/B563-565.

«Tesis y antítesis pueden contener aún menos de lo requerido para que haya contraposición lógica, y ser de este modo ambas verdaderas -igual que en la lógica dos juicios se contraponen entre sí meramente por la diversidad de sujetos (*judicia subcontraria*)- y esto es de hecho lo que pasa con la antinomia de los principios dinámicos cuando el sujeto de los juicios contrapuestos es tomado en ambos casos con significación diversa; por ejemplo, el concepto de causa como *causa phaenomenon* en la tesis: *toda causalidad de los fenómenos [Phänomene] del mundo sensible está sometida al mecanismo de la naturaleza*, parece estar en contradicción con la antítesis: *alguna causalidad de estos fenómenos no está sometida a esta ley*; pero no hay que encontrar necesariamente contradicción aquí, pues en la antítesis puede ser tomado el sujeto en un sentido distinto al de la tesis; es decir, el sujeto mismo puede ser pensado como *causa noumenon*, en cuyo caso las dos proposiciones podrían ser verdaderas, y el sujeto mismo, como cosa en sí, podría estar libre de la determinación de la necesidad natural mientras, como fenómeno, y con respecto a la misma acción, no es libre». Kant, I., *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, ob. cit., apartado «Sobre el Tema del concurso para el año 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff? Segundo manuscrito. Segundo estadio de la metafísica», pp. 79-80, AA XX 291-292.

«Por el contrario, del mismo modo que en lógica dos juicios contrapuestos en subcontrariedad pueden ser ambos verdaderos, porque cada uno dice menos de lo requerido para que haya oposición, también en la metafísica dos juicios sintéticos relativos a objetos de los sentidos y que se limiten a la relación de las consecuencias con los fundamentos pueden ser ambos verdaderos, porque la serie de condiciones es considerada de dos maneras distintas, a saber como Objeto de lo sensible o como Objeto de la mera razón. Pues las consecuencias condicionadas son dadas por el tiempo, pero los fundamentos -o sea, las condiciones- son añadidos por el pensar y pueden ser de índole diversa. Cuando digo: “todos los acontecimientos en el mundo sensible suceden por causas naturales” estoy poniendo a la base condiciones, como fenómenos [*Phänomene*]. Si el adversario dice: “no todo sucede por causas naturales (*causa phaenomenon*)”, la primera proposición tendría entonces que ser falsa. Pero si yo digo: “no todo sucede por meras causas naturales, sino que pueden suceder también al mismo tiempo por fundamentos suprasensibles (*causa noumenon*)”, estoy diciendo menos de lo requerido para que haya contraposición en la totalidad de condiciones en el mundo sensible, pues estoy admitiendo una causa que no está restringida a esta especie de condiciones, sino a la de la representación sensible, de modo que yo no contradigo las condiciones de esta última especie, sino que me limito a representarme la causa inteligible, cuyo pensamiento se halla ya en el concepto de un *mundi phaenomenon* en el que todo está condicionado; así pues, la razón no entra aquí en conflicto con la totalidad de las condiciones». Kant, I., *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, ob. cit., apartado «Sobre el Tema del concurso para el año 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff? Suplementos. N° III», pp. 139-140, AA XX 328-329.

que se afirmase que la realidad de la libertad quedase probada, pues desde el punto de vista teórico la libertad no puede ser ni afirmada ni negada, sino únicamente que era admitida su posibilidad en tanto que acción trascendental, refiriéndola al ámbito del noumèno¹⁰¹⁷.

Si la filosofía teórica partía de la consideración de que el conocimiento es un «hecho» (*Faktum*), tratando de encontrar las condiciones que lo hacen posible, el «hecho» desde el que lo hace la filosofía práctica es el de la moralidad y en su remontarse hacia las condiciones que lo posibilitan se encuentra con la libertad como su principio¹⁰¹⁸. De esta manera, la filosofía práctica es la que estableció la realidad (práctica) de la libertad y no su simple posibilidad (lógica), que es a lo más que se llegaba con la filosofía teórica.

La filosofía teórica kantiana dejó claro que la realidad de la libertad no puede referirse al ámbito del fenómeno, pues en este ámbito lo único que hay es causalidad natural, ya que ella constituye la única categoría que legítimamente puede emplearse en él para explicar la sucesión de eventos, haciendo que «cualquiera que sea el concepto que, en un plano metafísico, tengamos de la libertad de la voluntad, sus manifestaciones *fenoménicas*, las acciones humanas, se hallan determinadas, lo mismo que los demás fenómenos naturales, por las leyes generales de la Naturaleza»¹⁰¹⁹. La realidad de la libertad lo fue referida exclusivamente al ámbito del noumèno, por lo que la posición kantiana consistió en un incompatibilismo de la libertad, por cuanto no se admite su posibilidad en el ámbito del fenómeno, pero haciendo a su vez compatible dicho ámbito con el del noumèno¹⁰²⁰. Parece entonces que la causalidad natural y la causalidad por

¹⁰¹⁷ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 479, A558/B586.

¹⁰¹⁸ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Prólogo», p. 16 en nota a pie de página, AA V 4.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la metafísica de las costumbres», p. 32, AA VI 225.

¹⁰¹⁹ Kant, I., «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», AA VIII 17, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 39.

¹⁰²⁰ «Una de las varias supuestas contradicciones que se reprochan a esta completa separación de la causalidad natural y de la causalidad por la libertad, es la de que, al hablar yo de los impedimentos que la naturaleza pone a la causalidad, según leyes de la libertad (las morales), o de la *ayuda* que les presta, concedo a la primera una *influencia* sobre la segunda. Pero si se quiere tan sólo entender lo dicho, la mala interpretación se evita fácilmente. La resistencia o la ayuda no está entre la naturaleza y la libertad, sino entre la primera, como fenómeno, y los *efectos* de la segunda como fenómenos en el mundo sensible; y la misma causalidad de la libertad (de la razón pura y práctica) es la causalidad de una causa natural que le está sometida (del sujeto, como hombre, consiguientemente considerado como fenómeno). El fundamento de la determinación de esa causa lo encierra lo inteligible, que es pensado, bajo la libertad, en un modo, por lo demás, inexplicable (igual que aquello mismo que constituye el *substratum* suprasensible de la naturaleza)». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Introducción» par. IX, p. 126 en nota a pie de página, AA V 195.

libertad discurrirían por caminos divergentes que no confluirían en punto alguno. Por este motivo, puesto que la realidad de los fenómenos es constatada por el testimonio de los sentidos, mientras que no se dispone del mismo en relación con el ámbito del noúmeno, podría legítimamente todavía sospecharse que a la libertad no le corresponda una realidad, ya que la posesión de su idea podría ser exclusivamente resultado de una ficción urdida por la mente humana («espíritu de la sospecha»).

14.1 La libertad como principio de comprensión de lo que ocurre

El proceso de fundamentación de la realidad de la libertad que fue afirmada desde la filosofía práctica y que no obstante podría seguir siendo puesta en duda («espíritu de la sospecha») plantea como tarea necesaria la de elucidar dentro del marco de la filosofía kantiana cuál es el tipo de relación que se da entre el ámbito del noúmeno y el del fenómeno. En este sentido, un punto de apoyo puede suponerlo la defensa de la «interpretación de los dos aspectos» frente a la «interpretación de los dos mundos», a la que nos hemos referido ya varias veces en el presente trabajo a la hora de abordar la distinción entre fenómeno (*Erscheinung*) y cosa en sí (*Ding an sich*) en la filosofía kantiana. Su punto clave lo constituye su consideración básica según la cual al hablar de los ámbitos del fenómeno y del noúmeno no está aludiéndose a dos tipos de entidades distintas en cuanto a su género, sino a dos perspectivas desde las que contemplar un mismo conjunto de entidades. A partir de esta especificación, se hace posible «explicar» los modos de comportamiento humano desde el esquema que proporciona la categoría de causalidad natural, pero también se posibilita «comprenderlos» desde la suposición de que los mismos son debidos a la condición libre del ser humano. Este modo de consideración revierte a su vez sobre la concepción que del hombre se tiene, pues ya no se tratará de que por una parte se encuentre un hombre sensible y por otra uno inteligible, con los consiguientes problemas que trae la «unión» entre ambos tipos de seres (por ejemplo, los que se derivaban de la dualidad entre materia y espíritu, que la filosofía cartesiana trató de solventar por medio de la propuesta de la «glándula pineal»¹⁰²¹ y que Moya considera que en la actualidad parte del pensamiento científico reemplaza por un nuevo dualismo, que concibe que el hombre es esencialmente un

¹⁰²¹ Descartes, R., «Las pasiones del alma», en Descartes, R., *Descartes* t. I, Editorial Gredos, Madrid, 2014, pp. 169-170.

cerebro que habita contingentemente en el resto de su cuerpo¹⁰²²), sino de que el hombre posee una dimensión sensible, pero no se deja reducir a ella, sino que es también una realidad no sensible, es decir, libre. Por tanto, en palabras de Kant, se tiene que «el hombre es, pues, Fenómeno (*Phänomen*), por una parte, y, por otra, esto es, en relación con ciertas facultades, objeto meramente inteligible, ya que su acción no puede en absoluto ser incluida en la receptividad de la sensibilidad (*Sinnlichkeit*)»¹⁰²³.

Recurriendo al esquema aristotélico de explicación por medio del uso de diferentes causas referido en varios lugares del presente trabajo, la causalidad natural operaría en el orden de las causas eficientes, mientras que la causalidad por libertad lo haría en el de las finales. Aunque se trataría de dos tipos diferentes de causalidad, ambos se aplicarían a un único conjunto de entidades, uno de ellos tratando de explicarlas (la causalidad eficiente), el otro intentando comprenderlas (la causalidad final). Así, por ejemplo, se tendría que la existencia de una entidad concreta como es una mesa podría explicarse como efecto de una serie de acciones fenoménicas que se dieron en el tiempo, o también podría comprenderse atendiendo a cómo dispuso temporalmente quien proyectó hacer la mesa las acciones que debían dar lugar a ella, resultando además que los dos modos de abordar la existencia de la mesa no serían excluyentes sino complementarios.

Kelsen presenta en su artículo «Los fundamentos de la democracia» un modelo posible de comprensión de la complementariedad de la consideración del hombre en cuanto ser sometido a la causalidad natural y en cuanto ser libre. De acuerdo con este modelo, el ser humano forma parte de dos ordenamientos: el de la naturaleza y el social. Por el primero, cada uno de los hombres es un fenómeno natural y como tal se encuentra sometido a la ley natural de causalidad, que procede de manera necesaria. Por el segundo, todo ser humano es un ser responsable de sus actos, siendo su caracterización como ser libre precisamente lo que permite que éstos le sean imputables. Pero además puede añadirse que, para que los actos puedan serle efectivamente

¹⁰²² Moya, C., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, ob. cit., apartado «Una propuesta positiva sobre el libre albedrío», p. 253.

¹⁰²³ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», p. 472, A546-547/B574-575.

Duque aclara esta condición dual del hombre, indicando que la pertenencia del hombre a dos «mundos» sólo puede interpretarse de manera alegórica y no literal (como habrían hecho Platón y el cristianismo), pues en realidad se trata de que el hombre se encuentra sometido a dos legislaciones: la legislación natural y la legislación moral, y no de que en algún momento de su existencia el hombre forme parte de un mundo trascendente al mundo natural (Duque, F., «Dar razón de la libertad en Kant y en Hegel», apartado 2: «Hablando con toda libertad», *Tópicos* núm. 12, ob. cit., pp. 18-19).

imputables, se precisa no sólo que él sea libre, sino también que pueda atribuírsele la capacidad para concretar físicamente su voluntad, lo cual sólo puede hacerse si la causalidad natural procede de manera necesaria. La objeción que se hace a este modelo consiste en que concede a la idea de libertad meramente un valor pragmático, conforme al cual a partir de ella puede configurarse una sociedad que recurriendo a un sistema de premios y castigos sea capaz de garantizar su estabilidad y pervivencia. Pero de esta manera, limitándose a este modelo de la complementariedad establecido entre el orden natural y el nouménico presentado por este autor, no resulta posible defender a la libertad de los cargos que se hacen contra su realidad, quedando su valor exclusivamente restringido a constituir una ficción útil para un propósito externo a ella misma, como es el de dar lugar a agrupaciones estables de individuos, según se ha objetado en la «Introducción» al presente trabajo¹⁰²⁴.

Por este motivo, es preciso examinar la cuestión de si en relación con la acción humana resulta legítimo defender que hay una «absoluta» causalidad final, entendida ésta en el sentido de una causalidad que se encuentra «absuelta» de toda determinación empírica, aunque ello no implique que lo pueda todo, o bien no es posible llevar a cabo tal defensa, en cuyo caso habría de concluirse que la única causalidad que interviene en la acción humana es la eficiente.

Las acciones humanas pueden entenderse referidas al comportamiento que los hombres tienen en cuanto individuos (individualidad) o bien hacerlo en relación con el modo de relacionarse entre sí de ellos mismos (intersubjetividad). Si se procede de acuerdo con este último modo, la investigación rebasará el mero terreno de la libertad individual para entrar en el de la libertad comunitaria. Pero, al hablarse de libertad comunitaria, la dimensión temporal ya no podrá quedar circunscrita al limitado ámbito de cada existencia individual, sino que habrá de extenderse al de la existencia del ser humano como especie, por lo que, atendiendo a esta manera de concebir la libertad, harán entrada en el tratamiento de la cuestión relativa a la realidad o no de su idea las diversas consideraciones de índole histórica que puedan plantearse al respecto.

14.2 La realización de la libertad en la historia

¹⁰²⁴ Kelsen, H., «Los fundamentos de la democracia», apartado I: «Democracia y filosofía», en Kelsen, H., *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, ob. cit., pp. 232-233.

El problema de la realidad de la libertad queda remitido en una primera formulación a la cuestión de si hay un indicio de que la libertad terminará por hacerse realidad en el mundo en un momento histórico, o no existe tal indicio, o bien incluso se dispone de un indicio, pero testificando en el sentido contrario, es decir, en el de que la libertad no se hará nunca realidad en el mundo.

La libertad tiene sus propias leyes, dando lugar a que la llamada a la moralidad posea carácter incondicionado, lo que hace que su fundamentación originaria no pueda depender de lo que la investigación teórica diga. Sin embargo, si bien la llamada al comportamiento libre (moral) no puede llevarse a cabo basándose en fundamento alguno de índole teórica, no puede resultarle indiferente al hombre, ni a la hora de configurar su acción por medio de la determinación de los fines que ha de perseguir ni a la de ejecutarla, el conocimiento que pueda tenerse en relación con la realizabilidad en el mundo de esos fines propuestos conforme a la idea de libertad¹⁰²⁵. Una buena muestra del interés kantiano en esta temática relacionada con la de la esperanza humana, que en el fondo remite a la del sentido último de la existencia humana, lo constituye la circunstancia de que tanto en la *KrV* como en la *Lógica* plantee la cuestión acerca de qué está permitido esperar (*was darf ich hoffen?*) en unión con las de qué se puede conocer (*was kann ich wissen?*) y qué se debe hacer (*was soll ich thun?*)¹⁰²⁶.

Tradicionalmente han sido las religiones las que han colmado la cuestión del sentido de la existencia humana al responder afirmativamente la pregunta de si puede tenerse una fundada esperanza de que los fines humanos se harán realidad en el mundo¹⁰²⁷. Para ello han dispuesto de la figura de un Dios providente, que de alguna

¹⁰²⁵ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 91, p. 470 en nota al pie de página (p. 470), AA V 471.

¹⁰²⁶ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Canon de la razón pura», p. 630, A805/B833.

Kant, I., *Lógica*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 92, AA IX 25.

¹⁰²⁷ Así, por ejemplo, el cristianismo por boca de San Pablo afirma que Cristo no decepciona nuestra esperanza («Justificados, pues, por la fe, tenemos paz con Dios por mediación de nuestro Señor Jesucristo, por quien en virtud de la fe hemos obtenido también el acceso a esta gracia en que nos mantenemos y nos gloriamos, en la esperanza y la gloria de Dios. Y no sólo esto, sino que nos gloriamos hasta en las tribulaciones, sabedores de que la tribulación produce la paciencia; la paciencia, una virtud probada, y la virtud probada, la esperanza. Y la esperanza no quedará confundida, pues el amor de Dios se ha derramado en nuestros corazones por virtud del Espíritu Santo, que nos ha sido dado. Porque cuando todavía éramos débiles, Cristo, a su tiempo, murió por los impíos. En verdad, apenas habrá quien muera por un justo; sin embargo, pudiera ser que muriera alguno por uno bueno; pero Dios probó su amor hacia nosotros en que, siendo pecadores, murió Cristo por nosotros. Con mayor razón, pues, justificados ahora por su sangre, seremos por Él salvos de la ira; porque si, siendo enemigos, fuimos reconciliados por Dios por la muerte de su Hijo, mucho más, reconciliados ya, seremos salvos en su vida. Y no sólo reconciliados, sino que nos gloriamos en Dios por nuestro Señor Jesucristo, por quien recibimos ahora la reconciliación». «Epístolas de San Pablo. A los Romanos», 5:1-11, en *Sagrada Biblia*, ob. cit., p. 1227).

manera procedería benefactoramente satisfaciendo los deseos racionales de los hombres, y/o han procedido a situar en una vida posterior a la presente la realización de los mismos. Hoy en día se tiende a abandonar estas cosmovisiones de carácter trascendente, haciéndose descansar el fundamento de la esperanza en la capacidad de dominio técnico del mundo, que se considera ilimitada.

Un ejemplo de este abandono se encuentra en la figura de Nietzsche. Este autor cifra en la creciente capacidad de dominio del mundo por parte del conjunto de la humanidad, debida al moderno desarrollo de la ciencia y de la técnica, una de las causas que explican la pérdida de vigencia de las explicaciones de su existencia y de su marcha como resultado de la actuación divina en él. Al respecto, debe destacarse que bajo esta interpretación se encuentra la habitual caracterización de la figura divina como creador y mantenedor del mundo propia de la tradición cultural cristiana¹⁰²⁸.

La cuestión que se plantea entonces es la de si el pensamiento filosófico puede fundamentar la confiada esperanza en el futuro de una manera autónoma respecto de los modos de proceder en esta materia del pensamiento religioso y de la cultura técnica.

Por otra parte, entre los fines que una voluntad moralmente determinada (es decir, libre) se propone ha de encontrarse la promoción de la felicidad de los demás, como Kant expone en su *Metafísica*¹⁰²⁹. Si de la consideración de la libertad desde lo individual se pasa a su toma en cuenta desde la perspectiva comunitaria, la realización de la libertad comunitaria tal vez deba contar entonces como uno de sus objetivos el de posibilitar una forma de organización que también haga factible la felicidad de los sujetos morales que componen la sociedad. En relación con este fin comunitariamente propuesto se plantea asimismo la cuestión de su realizabilidad.

En la vertiente individual se tenía que la felicidad pretendida era puesta en conexión con la felicidad merecida haciendo uso de la figura de Dios como Aquél que llevaba a cabo la realización del Bien Supremo (*höchstes Gut*) de la moralidad, consistente en otorgar la felicidad de manera proporcional a la virtud practicada. Cuando se pasa de la vertiente individual a la comunitaria podría seguirse apelando a una entidad extramundana (Dios) como garantía de la convergencia entre el desarrollo

¹⁰²⁸ Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, ob. cit., apartado «La vida religiosa» par. 111, pp. 110-113.

Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, ob. cit., libro cuarto par. 300, pp. 220-221.

¹⁰²⁹ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», pp. 239-240, AA VI 387-388.

de la libertad y el disfrute de la felicidad, pero tal vez fuese también posible buscar la garantía de esta convergencia en un elemento inmanente a la propia existencia humana, como es la marcha en el tiempo de la realización del ideal de conjunción de virtud y felicidad (Bien Supremo).

La historia se constituiría de esta manera en el lugar donde se decidiría desde la perspectiva de la especie la realización tanto de la libertad comunitaria como del ideal de felicidad universal. Pero, además, ella podría ser también el lugar donde quedase fundamentada la esperanza de que tanto el ideal de la libertad comunitaria como el de la felicidad universal se harán realidad finalmente en el mundo. Por tanto, ha de volverse la vista hacia la historia para ver si se dispone en ella de algún indicio que hable a favor de la realizabilidad conjunta de estos dos ideales, o al menos de alguno de ellos, preferentemente el de la libertad comunitaria.

En relación con la realizabilidad de estos ideales en el mundo, Kant anota en su *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* que en una primera aproximación lo que la historia nos ofrece es muy poco, de manera que «no es posible evitar cierta desgana cuando se contempla su ajeteo sobre la gran escena del mundo; y, a pesar de la esporádica aparición que la prudencia hace a veces, a la postre se nos figura que el tapiz humano se entreteje con hilos de locura, de vanidad infantil y, a menudo, de maldad y afán destructivo también infantiles; y, a fin de cuentas, no sabe uno qué concepto formarse de nuestra especie, que tan alta idea tiene de sí misma»¹⁰³⁰, apuntando varias razones al respecto. En primer lugar, sucede que la historia humana no resulta del desarrollo de un solo factor, como ocurre en el caso de la historia de los animales («el caso de las abejas y de los castores»), donde el factor que interviene con exclusividad es el instinto¹⁰³¹, o en el de una hipotética historia divina, donde el que actuaría sería

¹⁰³⁰ Kant, I., «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», AA VIII 17-18, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 41.

¹⁰³¹ En la *Metafísica Dohna*, Kant caracteriza el instinto animal como una facultad de efectuar acciones sin conciencia («El principio que guía a los animales como un analogon rationis se llama instinto; la facultad de efectuar, sin conciencia, acciones para las cuales los humanos necesitan conciencia, instinto natural; no lo aprenden, y sin embargo lo comprenden. La araña trabaja tan pronto como ha salido del huevo». Kant, I., *Metafísica Dohna*, ob. cit., apartado «Metafísica especial. Cosmología», p. 103, AA XXVIII 690). Esta caracterización le sirve para distinguir el «alma» humana de la de los animales, pues «el alma de un animal, como anima bruti, puede desarrollarse hasta el infinito, crecer, pero siempre sólo sensitivamente, nunca hasta [llegar a ser] un ser racional» (Kant, I., *Metafísica Dohna*, ob. cit., apartado «Metafísica especial. Cosmología», p. 103, AA XXVIII 690), de manera que «se equivoca quien se represente que el alma del animal se distingue de la humana sólo en el grado, no según la especie; pues la conciencia produce una diferencia total, y hace imposible que, faltándole ella, un alma animal se eleve jamás a humana, (lo que sería posible, si fueran diferentes sólo según el grado, y no de manera

únicamente el de la racionalidad, sino que en la historia humana se yuxtapone la condición del hombre como ser natural con la de ser racional¹⁰³². En segundo lugar, se tiene que la historia del hombre aún no se ha completado, sino que se encuentra en proceso, pues la especie sigue existiendo sobre la superficie terrestre, de manera que todavía no podemos recorrer el curso completo de su existencia, por lo que nada nos permite inferir ni que éste se mantendrá tal y como hasta ahora lo ha hecho, ni que habrá un último y definitivo avance o retroceso que modifique sustancialmente su sentido¹⁰³³.

14.3 La «historia *a priori*»

Si la historia se contempla como una mera acumulación de hechos (historia empírica), tal y como hasta el momento presente Kant indica que se ha procedido, no hay nada en ella que evite caer en el desánimo, pues resulta difícil encontrar en su discurrir elementos que permitan fundamentar la esperanza de que la condición humana mejorará en el futuro. Pero el carácter caótico que presenta en primera instancia esta acumulación fáctica hace que se plantee como necesario proceder a la interpretación de estos hechos, pues tal vez escogiendo una idea adecuada que guíe su lectura y valoración, sí que se haga posible encontrar en la marcha histórica de la humanidad un cierto orden y regularidad. La distinción kantiana entre ámbito del fenómeno y ámbito del noumenon va a ser la que permita contemplar la historia desde otro punto de vista complementario al empleado hasta este momento. Este nuevo punto de vista consistirá precisamente en la interpretación del acontecer histórico bajo la perspectiva de la relevancia que el mismo posee en relación con el desarrollo y fomento de la libertad en el mundo. En primer término, se tratará de ver si el decurso histórico de la humanidad confirma la idea que el filósofo (Kant) tiene de que la libertad está haciéndose realidad en el mundo. Pero, en segundo término, lo decisivo de este nuevo punto de vista consistirá en que, al proceder a valorar la marcha histórica precisamente desde la idea

específica)» (Kant, I., *Metafísica Dohna*, ob. cit., apartado «Metafísica especial. Cosmología», p. 103, AA XXVIII 690).

¹⁰³² Kant, I., «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», AA VIII 17, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., pp. 40-41.

¹⁰³³ Kant, I., «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», AA VIII 27, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 58.

Kant, I., «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor», apartado 4: «No es posible responder la cuestión del progreso por la experiencia», AA VII 83, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 101.

de la libertad, ya se estará dando entrada en la historia a la libertad misma como uno de sus ejes propulsores¹⁰³⁴.

La entrada de la idea de la libertad en las consideraciones históricas trae como consecuencia que ya no esté haciéndose una mera «historia empírica», sino una historia desde el punto de vista transcendental, o «historia *a priori*» (*Geschichte a priori*), como Kant la denomina, en la que, de manera asimilable a la «historia profética» que nuestro autor reprocha a los políticos y eclesiásticos, son hallados los mismos hechos que se anticipan, sólo que en este caso el objetivo final consistirá en hacer ver que el desarrollo histórico de la libertad en el mundo es efectivamente posible y no tan sólo un mero deseo carente de fundamento¹⁰³⁵. Este nuevo modo de proceder supone un cambio en la perspectiva desde la que es contemplada la historia, que ahora ya no será la del mero «ser» sino la del «deber ser», lo que, en cierta manera, nos coloca en una posición transcendente respecto de la que es propia de los seres humanos en cuanto seres naturales¹⁰³⁶. Esta consideración propia que hacemos de nosotros mismos como seres libres, y por tanto como seres morales, es precisamente la que en última instancia nos permite llevar a efecto este cambio de perspectiva y de posición relativa respecto del acontecer histórico que en alguna medida nos emparenta con lo divino.

Este nuevo modo de proceder en el tratamiento de la historia es el que por cierto cabe esperar de una filosofía idealista transcendental como la kantiana. Su «historia *a priori*» admite por ello ser planteada como un experimento asimilable al que llevó a cabo en la *KrV* cuando intentó dilucidar si los problemas que resultaban al tratar de explicar el conocimiento desde el lado del objeto (realismo transcendental) se evitaban cambiando de punto de vista y procediendo a intentar deducir dicho conocimiento desde el lado del sujeto (idealismo transcendental). En aquella ocasión, Kant relacionó su nuevo modo de proceder con el método seguido por Copérnico en su obra *De Revolutionibus Orbium Coelestium*, en la que el polaco ensayó si podía darse cuenta de los movimientos celestes de una manera menos compleja suponiendo que es el Sol el que se encuentra en el centro y el resto de astros giran en torno suyo, en vez de hacerlo como hasta entonces se había hecho, es decir, suponiendo que era la Tierra la que

¹⁰³⁴ Kant, I., «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», AA VIII 29, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 61.

¹⁰³⁵ Kant, I., «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor», apartado 2: «¿Cómo se puede saber?», AA VII 79-80, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 96.

¹⁰³⁶ Kant, I., «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», AA VIII 18, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 41.

ocupaba el punto central del sistema astronómico mientras el resto de astros se desplazaban alrededor suyo¹⁰³⁷. Pero en realidad el origen y el fundamento de este nuevo modo de proceder, extensible al resto de ámbitos de la filosofía trascendental, adquiere su fundamento en la constatación práctica que a través de ella se lleva a cabo de la realidad de la libertad del ser humano, quien es capaz de superar el punto de vista parcial que le impone su horizonte empírico, dando entrada a nuevos modos o perspectivas desde las que abordar su relación con el mundo que le rodea. Bastons apunta al respecto que la capacidad para llevar a cabo experimentos y el que éstos constituyan el fundamento del método científico resultan ser una manifestación incuestionable de la condición libre del hombre, quien no procedería de este modo si en realidad no fuese un ser capaz de dar inicio desde sí mismo a nuevos cursos de acción liberándose de esa forma del encadenamiento causal natural¹⁰³⁸.

Puede plantearse entonces la cuestión de si cualquier idea resulta válida para tomarla como idea rectora tratando de explicar la historia como cumplimiento de lo concebido en ella. La respuesta ha de ser negativa, ya que presentar una idea como «hilo conductor» (*Leitfaden*) a la luz del cual se desarrollará la interpretación del acontecer humano sobre la Tierra precisa también que los hechos que la historia empírica proporciona se dejen interpretar conforme a ella, pues, de no cumplirse tal condición, lo que se tendría no sería una historia, sino simplemente una fantasía («novela»: *Roman* la denomina Kant en *Comienzo presunto de la historia humana*¹⁰³⁹) adornada con el título de «historia». Esta necesaria confrontación con lo empírico es lo que por cierto cabe esperar de la filosofía kantiana, ya que ha de recordarse que en ella, junto al momento idealista trascendental en el que se explicitan las estructuras transcendentales que intervienen en el conocimiento, se encuentra uno realista, en el que esas mismas estructuras son sometidas a la «piedra de toque» (*Probierstein*) de la experiencia

¹⁰³⁷ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Prólogo de la segunda edición», pp. 19-23, BXV-XXII.

Esta misma idea se repite en el ensayo *Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor* (Kant, I., «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor», apartado 4: «No es posible resolver directamente la cuestión del progreso por la experiencia», AA VII 83, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 102).

¹⁰³⁸ Bastons, M., *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*, Editorial Universidad de Navarra, Pamplona, 1989, apartado «Génesis de la teoría de la acción trascendental», pp. 113-116.

Bastons, M., *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*, ob. cit., apartado «Doctrina trascendental de libertad», pp. 227-228.

¹⁰³⁹ Kant, I., «Comienzo presunto de la historia humana», AA VIII 109, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 67.

(realismo empírico), como nuestro autor expuso ya en varios pasajes de la *KrV* misma¹⁰⁴⁰.

El planteamiento incompatible respecto del ámbito del fenómeno que Kant hace de la libertad remite ésta con exclusividad al ámbito del noúmeno. Por otra parte, los hechos de los que se hace cargo la historia son hechos empíricos, pertenecientes a un ámbito donde rige con exclusividad la causalidad natural, que es determinista. El problema que surge entonces es el de cómo hacer predicciones en el mundo de los fenómenos desde la idea rectora de la libertad, pues por libertad se entiende precisamente la independencia respecto de las leyes que rigen en este mundo de los fenómenos (leyes deterministas, aplicadas en este caso a las inclinaciones y pasiones humanas), resultando por tanto al menos en primera instancia contradictorio que estas leyes del mundo de los fenómenos puedan utilizarse para hacer predicciones respecto de unos supuestos comportamientos libres. La solución kantiana viene propiciada por el carácter histórico en el que se centra el objeto de estudio (la historia humana), ya que es precisamente por esta «historicidad» por lo que ella (la historia misma) admite ser contemplada e interpretada en su totalidad temporal y no sólo referida a un hecho puntual, haciéndonos «concebir la esperanza, a pesar de que las causas de los mismos puedan yacer profundamente ocultas, de que, si ella contempla el juego de la libertad humana en *grande (im Großen)*, podrá descubrir en él un curso regular, a la manera como eso que, en los sujetos singulares, se presenta confuso e irregular a nuestra mirada, considerado en el conjunto de la especie puede ser conocido como un desarrollo continuo, aunque lento, de sus disposiciones originales»¹⁰⁴¹. Como ejemplo de la legitimidad de este método, nuestro autor alude a lo que ocurre con los matrimonios y con los nacimientos y defunciones que les siguen, pues tomados en lo individual no son en absoluto predecibles, pues dependen completamente de las voluntades particulares concretas de cada uno de los individuos, pero referidos a toda una población y vistos en su conjunto permiten efectuar predicciones a la vista de sus tablas. Esta predictibilidad de su número pone de manifiesto que se encuentran sometidos a una legalidad, aunque

¹⁰⁴⁰ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Prólogo de la primera edición», p. 7, AVII-VIII.

Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Introducción», pp. 46-47, A3-6/B7-10.

Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Disciplina de la razón pura», pp. 573-574, A710-711/B738-739.

¹⁰⁴¹ Kant, I., «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», AA VIII 17, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., pp. 39-40.

la ley a ella correspondiente no sea accesible a la mirada humana¹⁰⁴². No obstante, pese a que nuestro autor incluya dentro de este mismo carácter lo relativo a las defunciones, no parece que en este caso se dé una similitud entre las mismas y los otros dos sucesos, ya que en la defunción de un hombre no interviene su propia voluntad particular, sino que es achacable exclusivamente a causas naturales. El suceso que sí podría considerarse en analogía con los otros dos tenidos en cuenta sería en todo caso el de los suicidios, pues en éstos sí que participa activamente la voluntad humana.

En relación con esta indicación de que determinados sucesos no son susceptibles de ser llevados a legalidad en cuanto que son sucesos que atañen a un elemento individual, pero sí cuando son referidos a una población compuesta por un gran número de individuos, debe hacerse notar que por su mediación está dándose pie a la entrada de las consideraciones de carácter estadístico en el paradigma de la científicidad. Este modo de proceder es por cierto el que con frecuencia se sigue en la Física cuántica, pues aquí se trata de evitar la «inevitable» indeterminación en lo individual por medio del tratamiento estadístico del comportamiento posible de los conjuntos de partículas cuánticas.

Así pues, lo que nuestro autor pretende hacer (experimento) consiste en abordar la historia humana desde la idea rectora (hilo conductor) de la libertad. Pero debe quedar claro que en todas estas consideraciones históricas la idea de libertad adquiere tan sólo el papel de idea reguladora. No se trata tanto de afirmar su realidad (lo que supondría un dogmatismo, pues desde el ámbito del fenómeno no puede procederse a hacer una afirmación referida al ámbito del noumeno), sino que el objetivo que se persigue es el más modesto de sopesar si la marcha histórica puede interpretarse (comprenderse) desde la suposición de que en la misma se asiste a una realización de la idea de libertad. Desde el lado de la pretendida confirmación por parte de la historia de la realidad de la libertad es esto lo más que podrá lograrse. No obstante, lo conseguido no habrá sido poco, pues se habrá logrado conectar con utilidad cognoscitiva dos ámbitos radicalmente distintos como son el nouménico y el fenoménico, cuya radical heterogeneidad constituye precisamente uno de los resultados básicos obtenidos mediante el modo transcendental de filosofar kantiano.

¹⁰⁴² Kant, I., «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», AA VIII 17, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 40.

El papel que desempeña la idea de libertad en las consideraciones históricas es similar al que las ideas transcendentales de alma, mundo y Dios jugaban en la filosofía teórica (*KrV*) o al que la idea de finalidad ejercía en las consideraciones teleológicas (*KU*), pues en el ámbito teórico de la filosofía ninguna de estas ideas llegaba a ser un principio constitutivo del conocimiento teórico, sino que ellas únicamente alcanzaban el carácter de principios regulativos suyos. Sin embargo, a diferencia de todas ellas, la idea de la libertad sí posee un ámbito en el que ejerce como principio constitutivo, siendo éste el ámbito práctico, tal y como lo pone de manifiesto el hecho de la razón (*Faktum der Vernunft*). Parecería entonces que la idea de libertad mantendría una estrecha analogía con las categorías del entendimiento, que también resultan ser constitutivas en un ámbito, como es en ese caso el teórico. Pero, de manera contraria a lo que sucedía con las categorías del entendimiento, donde por medio del esquematismo se hacía posible acceder a la manera como resultaban constituidos los objetos del conocimiento, el modo como la libertad constituye la acción no es accesible teóricamente, debido a que esta constitución no se encuentra determinada temporalmente, ya que de estarlo no se trataría de una causalidad por libertad sino de una causalidad según leyes de la naturaleza (causalidad determinista).

En *Comienzo presunto de la historia humana*, Kant ensaya una historia conjetural del modo como pudo surgir en la historia del género humano la idea de libertad. La historia de la libertad en el género humano comienza cuando a la razón (*Vernunft*) apoyada por la imaginación (*Einbildungskraft*) se le presentan varias alternativas entre las que puede (y tiene) que elegir¹⁰⁴³. Ahora bien, la historia que en este ensayo se hace sólo puede ser la de la libertad psicológica (*psychologische Freiheit*), pues en él la libertad es concebida en él exclusivamente como la capacidad de elegir entre los diferentes objetos sensibles que se le presentan al ser humano, de manera que entendiendo la libertad de esta manera a lo más que podría llegarse sería a

¹⁰⁴³ «Mientras el hombre inexperimentado siguió obedeciendo a esta voz de la Naturaleza, se encontraba a sus anchas. Pero pronto la *razón* comenzó a animarse y buscó, comparando lo gustado con lo que otro sentido, no tan trabajado por el instinto, por ejemplo la vista, le presentaba como semejante a lo gustado, la ampliación de su conocimiento de los medios de nutrición más allá de los límites impuestos por el instinto (Moisés, cap. III, v. 6) [...] se pudo presentar de este modo la primera ocasión a la razón para empezar a porfiar con la voz de la Naturaleza (III, 1) e intentar, a pesar de su contradicción, el primer ensayo de una elección libre que, en su condición de tal, no resultaría de seguro con arreglo a lo esperado». Kant, I., «Comienzo presunto de la historia humana», AA VIII 111, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., pp. 71-72.

su manifestación fenoménica o *libertas indifferentiae* a la que nuestro autor se refiere en su *Metafísica*¹⁰⁴⁴.

El modo de razonar kantiano en *Comienzo* no puede tomarse por tanto como una prueba de la realidad de la libertad humana, sino tan sólo de su verosimilitud, pues resulta perfectamente posible que a la posesión de la idea de libertad (libertad psicológica: *psychologische Freiheit*) pueda no corresponderle una realidad. Ello se debe a que la libertad cuya realidad ha de probarse pertenece al ámbito del noumeno (libertad transcendental: *transscendentale Freiheit*), pero las consideraciones que se hacen en *Comienzo* lo son exclusivamente en el del fenómeno, es decir, se refieren exclusivamente a una supuesta manifestación fenoménica en forma de posesión de una idea empírica acerca de esta libertad (libertad psicológica). Por este motivo, podrá seguirse dudando de que a la idea empírica de libertad que se tiene (libertad psicológica) le corresponda alguna realidad en el ámbito del noumeno (libertad transcendental), y no se trate más bien, por el contrario, únicamente de un mecanismo que oculte a la investigación humana las verdaderas motivaciones del obrar, que, en realidad, podrían ser sólo y exclusivamente de índole natural (deseo de maximizar el placer) («espíritu de la sospecha»). Por todo ello, puede concluirse que en *Comienzo* la libertad tan sólo es tomada en consideración desde el lado de la causalidad eficiente (natural, objetiva) y no desde el de la causalidad final (ideal, subjetiva), pues el decurso histórico se presenta como acontecido desde la creencia que tienen los hombres de que son libres y actúan como tal, y no desde la idea de que la historia efectivamente se desarrolla en el sentido de que ella hace que la libertad se haga realidad en el mundo.

Hay sin embargo en *Comienzo* un elemento que resulta relevante respecto del planteamiento acerca de la libertad que se hará en otras obras que también abordan la problemática histórica. Este elemento consiste en la indicación de que la historia de la libertad comienza con el mal (*vom Bösen*), pues es obra del hombre, mientras que la de la naturaleza lo hace con el bien (*vom Guten*), pues es obra de Dios¹⁰⁴⁵.

¹⁰⁴⁴ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la metafísica de las costumbres», pp. 33-34, AA VI 226-227.

¹⁰⁴⁵ Kant, I., «Comienzo presunto de la historia humana», AA VIII 115, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., pp. 78-79.

En la Reflexión 6886 también se alude a esta diferencia de carácter que se da entre lo procedente de la naturaleza y lo originado desde la libertad («Todo aquello que pertenece a la naturaleza es bueno; lo que pertenece a la libertad es más malo que bueno. Lo cual produce que en la naturaleza no tengamos ningún otro parámetro de juicio más que la naturaleza misma, p.ej., en el caso de los animales la búsqueda de presa, (...) pero en el caso de la libertad, la idea, la que no está separada de la naturaleza. La idea es la regla para juzgar nuestras propias acciones, pero no el valor del mundo. Sólo a través de esto la naturaleza

Al respecto, puede plantearse cómo es posible que en una filosofía como la kantiana, que pone como uno de sus ejes fundamentales la afirmación y defensa de la realidad de la libertad, su ejercicio llegue a identificarse con el origen del mal en el mundo. Aparte de la posible apelación al influjo del pesimismo luterano en la filosofía kantiana¹⁰⁴⁶, la solución de esta aparente contradicción se encuentra en la constatación de que la libertad a la que Kant se está refiriendo en este momento es una cierta libertad originaria todavía carente de norma¹⁰⁴⁷, que es también la que nuestro autor aborda cuando habla del mal radical (*radicales Böse*) en la naturaleza humana en su *Religión*¹⁰⁴⁸. Esta libertad, como se ha visto, supone una contradicción en sí misma, cuya superación sólo se llevará a efecto en el planteamiento kantiano por medio del necesario sometimiento a la ley moral que la razón se impone a sí misma tomando la forma de imperativo categórico. Una vez que la libertad obre conforme el imperativo categórico le indique que ha de hacerlo, en ese caso ya sí que podrá hablarse de que la libertad da lugar al bien en el mundo y no sólo constituye el origen del mal en él, como con pesar parecen apuntar autores como Fromm o Horkheimer y Adorno en las «revisiones» a las que es sometida la contemporaneidad en algunas de las obras suyas que han sido referidas en la «Introducción» al presente trabajo.

puede producir en nosotros lo que tiene de bueno, sólo en tanto que ella [se interrumpe]». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6886», p. 114, AA XIX 192).

¹⁰⁴⁶ Calvo sostiene que «aunque parezca recuperar los dogmas luteranos, la Crítica marca una serie de diferencias esenciales, las cuales impiden que se pueda considerar a Kant como un defensor de la religión luterana». Calvo, R., «La libertad frente a la gracia: una comparación entre Kant y Lutero», apartado «Introducción», *Revista de Humanidades* n. 21, ob. cit., p. 120.

Esta separación de la filosofía kantiana respecto de las tesis luteranas puede constatarse, por ejemplo, en el tratamiento que en ambas se hace del deber. Tanto Lutero como Kant hicieron del cumplimiento del deber uno de los ejes de sus respectivos sistemas de pensamiento, pero mientras que Lutero sostiene la imposibilidad de que el hombre por sí mismo cumpla con su deber, de donde proviene su tesis acerca de la salvación por la fe y por la gracia, Kant defiende que el hombre dispone de capacidad suficiente para cumplir su deber, sin precisar de una actuación exterior a él mismo que lo haga posible, aunque no descarta que esa actuación pueda también darse, pero cuando así ocurra se tratará de una actuación únicamente favorecedora y no posibilitadora de ese cumplimiento (Calvo, R., «La libertad frente a la gracia: una comparación entre Kant y Lutero», apartado «Conclusión. El *servo arbitrio* de Lutero frente a la libertad kantiana», *Revista de Humanidades* n. 21, ob. cit., pp. 139-140).

¹⁰⁴⁷ «Las leyes esenciales son aquellas sin las cuales la libertad sería un monstruo peligroso; a saber, no hay que usar la libertad de tal manera que esté en contra ni de la humanidad en sí misma, ni de la libertad de otro. Existen, por lo tanto, derechos de la humanidad en su propia persona y justamente esos derechos en vistas a otro». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6795», p. 91, AA XIX 163.

¹⁰⁴⁸ «Es aún necesaria la explicación que sigue para determinar el concepto de esta propensión [al mal]. Toda propensión es física -esto es: pertenece al albedrío del hombre como ser natural- o es moral, esto es: perteneciente al albedrío del mismo como ser moral.- En el primer sentido no se da ninguna propensión al mal moral; pues éste tiene que surgir de la libertad, y una propensión física (que está fundada en impulsos sensibles) a algún uso de la libertad, sea al bien o al mal sólo a la facultad moral del albedrío puede ir ligada». Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», p. 40, AA VI 131.

La atribución al hombre de la historia de la libertad, que supone llevar a cabo un desplazamiento de la responsabilidad del mal moral en el mundo (aunque también de la del bien moral en él), terminando por serles atribuidos ambos con exclusividad a los seres humanos, posee un doble efecto. Por un lado, trae consigo la absolución de la responsabilidad divina por dicho mal moral, lo que ciertamente puede interpretarse como un elemento que «mitiga» una de las contradicciones en la que históricamente se encontraba sumida la figura de Dios cuando el alcance y la relevancia de la misma era abordado desde un punto de vista racional. Pero, por otro, contribuye también a la definitiva emancipación humana respecto de esta figura, pues a partir de ahora el hombre constata que en adelante ya no podrá excusarse del mal moral en el mundo mediante el recurso de atribuírselo a otro ser (Dios) o entidad (la providencia: *Vorsehung*), sino que él mismo habrá de asumirlo en su integridad¹⁰⁴⁹. De esta manera, el Hombre hace entrada en su efectivo estado de «mayoría de edad» en el mundo, constituyéndose como exclusivo protagonista de su historia, pero lo hace al precio de tener que abandonar un cierto estado de inocencia originario, ya que ahora no podrá deponer su deber de tener que cargar sobre sus hombros con la pesada carga de la responsabilidad de lo que en el mundo ocurra por efecto de su acción.

En el contexto de la integridad del modo de filosofar kantiano estimamos entonces que la problemática de la Teodicea habría quedado resuelta por medio de su disolución. Esta disolución consistiría simplemente en la puesta en evidencia de que no es preciso recurrir a la figura de Dios para dar cuenta del mal en el mundo, pues, en lo relativo al mal moral, éste puede ser justificado simplemente como una consecuencia de la radical condición humana libre, y, en lo que respecta al mal físico, la figura misma de Dios ha quedado excluida del ámbito de lo natural al haberse precisado el carácter necesario que en él posee la categoría de causalidad natural, por lo que ya no podrá serle atribuido a Dios, sino que habrá de ser visto como un mero efecto natural desprovisto de intencionalidad. Como puede observarse, la pérdida de vigencia de la figura divina es lo que hace que el planteamiento que da lugar a la Teodicea deje de tener sentido. Pero la pregunta por el origen del mal sigue siendo constitutiva del ser humano, por lo que no admite ser dejada de lado. Lo que en la historia de la filosofía ocurrirá a partir de este preciso momento es que la búsqueda de su respuesta dejará de buscarse en lo

¹⁰⁴⁹ Kant, I., «Comienzo presunto de la historia humana», AA VIII 123, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., pp. 88-89.

transcendente y tratará de encontrarse en algo inmanente a la propia dimensión humana como es la historia del género humano.

La fecundidad del planteamiento kantiano en torno a la libertad considerada en su vertiente histórica se evidencia cuando se ponen en relación las causalidades de tipo eficiente que operan en la historia con la causalidad de tipo final que la dirige. La relación entre ambos tipos de causalidad actuando históricamente puede abordarse dentro de este marco histórico desde el lado de lo que acontece dentro de la sociedad (Estado) y desde la vertiente de lo que ocurre en las relaciones que mantienen entre sí las diversas sociedades (Estados).

A.- Desde la vertiente de lo que ocurre en el interior de la sociedad (Estado), lo relevante, por suponer un progreso en el orden de la libertad, es el tránsito desde el estado de naturaleza al estado civil.

Tal como ya ha sido indicado (apartado 11.3: «Los “estados” en las agrupaciones humanas»), en el estado de naturaleza no se dispone de verdadera libertad, sino que en realidad sólo se ha llegado a un grado imperfecto de libertad (libertad «salvaje»: *wilde Freiheit*), pues, aunque cada individuo pueda hacer lo que desee (lo cual a lo más sólo satisface el concepto negativo de libertad: libertad «respecto a» o libertad «de»), en realidad no puede hacerlo, pues se encuentra en un estado de continua amenaza por parte de los demás (estado de guerra: *Zustand des Krieges*, *Kriegszustand*)¹⁰⁵⁰.

La insuficiencia de esta situación propicia que la razón pida dar el salto desde este estado de libertades «salvajes» a uno en que las libertades originarias no se encuentren amenazadas unas por otras. Puede plantearse entonces qué es lo que desde el lado de las causas eficientes (mecánicas) posee la capacidad de contribuir favorablemente a este tránsito entre estos «estados» en los que son susceptibles de encontrarse las agrupaciones humanas.

Conforme anteriormente se apuntó (apartado 12.7: «El hombre como fin del Universo y la realización en la naturaleza de los fines humanos»), Kant descubre que es el antagonismo (*Antagonism*) entre los hombres el que por medio de su «insociable

¹⁰⁵⁰ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra», pp. 97-98, AA VI 96-98.

Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «Sección segunda que contiene los artículos definitivos para la paz perpetua», p. 14, AA VIII 348-349.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», p. 190, AA VI 61.

sociabilidad» (*ungesellige Geselligkeit*) contribuye a dejar atrás el estado originario de naturaleza posibilitando el tránsito a un estado civil en el que sea la ley quien rija las relaciones humanas¹⁰⁵¹. Atendiendo únicamente al nivel empírico de consideración del comportamiento humano, la «insociable sociabilidad» se explica diciendo que el hombre tiene una tendencia a afirmarse a sí mismo (satisfacer sus deseos aun a costa de los demás) que se ve contrarrestada por la necesidad de contar con el resto de seres humanos de manera que tal satisfacción quede propiciada (mediante la mutua colaboración). La necesaria entrada en consideración de este último elemento constituye una primera concreción del concepto positivo de libertad (libertad «para») respecto de su concepto negativo (libertad «respecto a» o libertad «de»).

La sociabilidad del hombre no es una idea nueva en Filosofía, pues ya Aristóteles concibió en su *Política* al ser humano en función suya¹⁰⁵². Tampoco lo es la justificación de su existencia en el sentido de que ella pueda deberse a que las necesidades naturales del hombre sean resueltas de manera mejor en el marco de la cooperación entre los individuos (sociedad) que en el de su mera clausura individualista (conductora en último término al «solipsismo», en cualquiera de las vertientes del ser humano que se considere: teórica, práctica, estética, etc.). No obstante, resulta digno de ser destacado en este punto que el análisis kantiano prelude algunos de los realizados posteriormente por Fichte, Hegel y Marx, quienes subrayaron en sus consideraciones de índole antropológico la circunstancia de que la dimensión social del hombre resulta prioritaria en la conformación de su ser mismo.

En este primer momento de superación del estado de naturaleza, la limitación de las libertades humanas originarias se realiza exclusivamente en el nivel de la legalidad. Esta sujeción fáctica de las acciones a una ley permite contemplarlas desde una perspectiva diferente a la exclusiva perspectiva empírica propia del estado de naturaleza (primer estado), conforme con la cual su éxito o la fuerza por medio de la cual ellas se llevaban a efecto sería quien les conferiría su valor. Este cambio que se produce en la evolución de la valoración de las acciones es por cierto también recogido por Nietzsche, haciendo uso de su indicación de que en un principio se juzgaban moralmente las

¹⁰⁵¹ Kant, I., «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», AA VIII 20, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 46.

¹⁰⁵² Aristóteles, *Política*, ob. cit., libro I capítulo II, p. 48.

En la *Ética Nicomáquea*, también se establece la capacidad «perfeccionante» que posee la vida en comunidad respecto a la mera existencia individualizada de los hombres (Aristóteles, «Ética Nicomáquea», libro I: «El bien del hombre es un fin en sí mismo, perfecto y suficiente», 1097b, en Aristóteles, *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*, ob. cit., pp. 140-141).

acciones no por la intención de la que surgiesen, sino por lo que de ellas resultaba, es decir, por el efecto que de las mismas se derivase¹⁰⁵³.

Pero, tal como anticipó Rousseau y como Kant también indica, el estado civil (segundo estado) puede en primera instancia ser peor para la especie humana, debido a los males que introduce (fingimiento, intereses creados, etc.), que el estado de naturaleza (primer estado)¹⁰⁵⁴. Por ello que pudiera parecer que a lo que se asiste con el tránsito del estado de naturaleza (primer estado) al estado civil (segundo estado) sea más bien a un retroceso que a un progreso. Sin embargo, nuestro autor, al contrario de lo que sostuvo Rousseau en *Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*¹⁰⁵⁵, defiende que este paso de un estado al otro ya supone un verdadero progreso. Esto es así porque, conforme la concepción kantiana al respecto, el verdadero progreso sólo puede serlo uno en el orden de la libertad, ocurriendo que por medio de este tránsito hacia la legalidad ya se habría hecho realidad el concepto positivo de libertad (libertad «para»), aunque tal vez sólo en un primer grado, como es el que atañe a la libertad en el orden de lo legal. Este progreso posee además un cierto carácter irreversible, pues el hombre, una vez ha descubierto su libertad, ya ni desea ni puede volver a la situación anterior a ese descubrimiento suyo. No se muestra viable por tanto propuesta alguna de retorno al estado de naturaleza una vez que el género humano se encuentre en el estado civil¹⁰⁵⁶. Lo que sí resulta posible llevar a efecto es una «reconfiguración» del estado civil de manera tal que las injusticias a las que ha dado

¹⁰⁵³ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, ob. cit., apartado «El espíritu libre» aforismo 32, pp. 57-58.

¹⁰⁵⁴ «Antes que se dé este último paso (el de la constitución de una liga de Estados), es decir, casi a la mitad de su formación, la naturaleza humana padece los peores males bajo la apariencia engañosa de nuestro bienestar; y no estaba equivocado Rousseau al preferir el estado de los salvajes si se olvida la última etapa que nuestra especie tiene todavía que remontar. El arte y la ciencia nos han hecho *cultos* en alto grado. Somos *civilizados* hasta el exceso, en toda clase de maneras y decoros sociales. Pero para que nos podamos considerar como *moralizados* falta mucho todavía. Porque la idea de la moralidad forma parte de la cultura; pero el uso de esta idea que se reduce a las costumbres en cuestiones matrimoniales y de decencia exterior, es lo que se llama *civilización*». Kant, I., «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», AA VIII 26, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., pp. 56-57.

«De modo natural la cultura del talento, de la destreza y del gusto con su consecuencia: la abundancia, se adelanta en los progresos del género humano al desarrollo de la moralidad; y este estado es el más agobiante y peligroso, lo mismo para la moralidad que para el bienestar físico; porque las necesidades crecen mucho más deprisa que los medios de satisfacerlas». Kant, I., «El fin de todas las cosas», AA VIII 332, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 130.

¹⁰⁵⁵ Rousseau, J.-J., «Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres», segunda parte, en Rousseau, J.-J., *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, ob. cit., pp. 256-257.

¹⁰⁵⁶ «La vacuidad de este deseo de retorno a una época de sencillez e inocencia se hace bien patente con la descripción que hemos trazado del estado original: el hombre no puede mantenerse en él porque no le satisface; y menos le atrae volver a él; de suerte que el estado actual de penalidades tiene que reprochárselo a él mismo y a su propia elección». Kant, I., «Comienzo presunto de la historia humana», AA VIII 122-123, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 88.

lugar sean atemperadas en su frecuencia e intensidad. Kant es en este punto seguidor de la idea del Contrato Social planteada por Rousseau con la intención de aclarar cómo deberían ser las leyes para que de ellas se siguiese la justicia, resultando de ello la llamada a su modificación precisamente en esta dirección. La forma de agrupación humana constituida conforme a la idea del Contrato Social se corresponde con el estado civil perfecto (tercer estado) tratado con anterioridad en el capítulo de este trabajo dedicado a la libertad comunitaria.

Este aparente «retroceso» que se produce al entrar en el estado civil, que en realidad es sólo uno en el orden de la felicidad y no en el de la libertad, estimamos que hace posible que pueda plantearse de alguna manera como tarea la extensión al ámbito de la especie de la realización del concepto del Bien Supremo (*höchstes Gut*), pues es en este concepto en el que en el marco de la filosofía kantiana se unen la virtud con la felicidad, pese a nuestro autor procediese restringiendo su alcance exclusivamente al ámbito del individuo. Pero para plantearse la realización del concepto del Bien Supremo se ha de ser ya un ser capacitado para la moralidad. Kant cifra en el entusiasmo (*Enthusiasm*) con que los espectadores de su tiempo asistieron a los acontecimientos de la Revolución francesa el que el progreso que se ha producido no lo haya sido tan sólo en el orden de la legalidad sino también en el de la moralidad¹⁰⁵⁷. No obstante, podría objetarse que durante la Revolución francesa, junto a acontecimientos dignos de aplauso, también se vivieron momentos de gran crueldad e injusticia, que por cierto

¹⁰⁵⁷ Kant, I., «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor», apartado 6: «De un hecho de nuestro tiempo que demuestra esta tendencia moral del género humano», AA VII 85, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., pp. 105-106.

Lyotard cifra en el «entusiasmo» con que los espectadores de la Revolución francesa siguieron su desarrollo la clave para entender la filosofía de la historia kantiana. Este «entusiasmo» vendría a ser el elemento fundamentador de la tesis kantiana acerca del progreso moral que se produce en la historia del género humano (Lyotard, J.-F., *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, ob. cit., apartado «Lo que se da en el entusiasmo», pp. 64-67).

Como hace Lyotard, debe recalcarse que este «entusiasmo» es un afecto que resulta relevante a la hora de juzgar la «moralidad» que supone el movimiento revolucionario en Francia, no porque se dé en los actores de ese movimiento, en cuyo paso podría deberse a que es un interés «material» el que a ellos los mueve en su proceder, sino debido a que se produce en aquéllos (los espectadores) que, por la lejanía con el lugar en el que está dándose tal movimiento, no podrían de ningún modo beneficiarse «materialmente» de él, sino que más bien la expresión pública de sus simpatías podría acarrearles algún perjuicio en su mismo país de residencia, por encontrarse en discrepancia con la línea política e ideológica oficial (absolutista) que rige ese país (Lyotard, J.-F., *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, ob. cit., apartado «Lo que se da en el entusiasmo», p. 76).

Colomer también destaca que la muestra de que el proceso revolucionario en Francia supone un progreso en el orden moral de la humanidad es la toma de partido desinteresada que a favor de la causa revolucionaria llevan a cabo sus espectadores (Colomer Martín-Calero, J. L., *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, ob. cit., apartado «La teoría del derecho y su objeto, derecho y coacción, derecho estricto y obligación jurídica», pp. 270-271) y el «entusiasmo» que ella les produce (Colomer Martín-Calero, J. L., *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, ob. cit., apartado «Justicia, Estado y política», pp. 388).

también fueron objeto de la denuncia kantiana. Sin embargo, lo decisivo de la Revolución francesa, lo que para nuestro autor hace que ella suponga un cambio que marcó una época, son los ideales de libertad, igualdad y fraternidad que a través de sus convulsiones se dejaron entrever.

En este punto puede resultar sumamente instructiva la distinción entre la manera como serían capaces de valorar un actor y un espectador suyos lo sucedido en un concreto momento histórico, pues pudiera ocurrir que sus apreciaciones fuesen distintas incluso ante unos mismos hechos. De esta manera, mientras que un «actor» de lo acontecido durante la Revolución francesa posiblemente hiciese hincapié ante todo en las inmoralidades que durante ella se cometieron, un «espectador» de ella podría «suspender» su juicio condenatorio de las mismas y quedarse tan sólo con el «progreso» que ella supuso, entendiendo por tal el que en esta acontecimiento histórico se asistió a una «reactivación» de la moralidad, por cuanto introdujo dentro del debate político temas tales como los de de la justicia y la libertad, lo cual habría resultado sumamente «valioso» desde el punto de vista moral, aunque al mismo tiempo se hubiesen cometidos numerosas injusticias y privaciones de libertad contra muchos individuos.

Este progreso en el orden de la moralidad que la razón reclama es el que hace posible fijar como objetivo la evolución desde el estado civil perfecto (tercer estado) a un estado de moralidad (cuarto estado) en el que las relaciones entre los hombres no precisen de la coerción legal para adecuarse al modo como deberían ser, sino que el simple desarrollo de la moralidad sea el que haga que los hombres consideren a sus semejantes no sólo como medios sino también como fines en sí, tal como la segunda formulación del imperativo categórico kantiano requiere que ha de hacerse¹⁰⁵⁸. En tal estado es en el que se plantea, por medio de la consideración de que la promoción de la felicidad de los demás constituye un deber¹⁰⁵⁹, la unión del progreso en el desarrollo de la libertad (moralidad) con el incremento de la felicidad de los seres humanos.

B.- Desde el lado de lo que ocurre respecto de las relaciones mantenidas entre las diversas sociedades (Estados), lo realmente significativo es que el mismo tránsito desde el estado de naturaleza al estado civil que dentro de la sociedad se produce (y al

¹⁰⁵⁸ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 104, AA IV 429.

¹⁰⁵⁹ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», pp. 239-240, AA VI 387-388.

mismo tiempo se impone como tarea) queda planteado asimismo como necesario en lo referente a las relaciones interestatales.

El tránsito desde el estado de naturaleza al estado civil dentro de la sociedad presentaba un carácter conjetural, pues se carecía de testimonios que permitiesen identificar una situación fáctica que se correspondiese con el estado de naturaleza. La ventaja que presenta el estudio de este tránsito cuando se refiere a las relaciones que mantienen entre sí los Estados, es que aquí sí es posible acercarse más o incluso llegar a identificar una situación de relaciones entre los diversos Estados que le corresponda. Tal situación es aquella en la cual se asiste a una guerra en la que cada Estado aspira a aniquilar (exterminar) al que considera que es su enemigo.

Ahora bien, tanto si se trata de una mera racionalidad orientada a medios (racionalidad pragmática) como si lo es también de una racionalidad orientada a fines (racionalidad práctica), la filosofía práctica ha puesto en evidencia la existencia en el hombre de una disposición a la racionalidad. Pero, como no puede pensarse que esta disposición sea capaz de realizarse en el demasiado breve plazo de la existencia de un individuo y debido a que según Kant no puede haber en un ser vivo una disposición originaria que no admita su ulterior desarrollo, habrá necesariamente que conjeturar que la disposición a la racionalidad humana tendrá que producirse en el más amplio plazo de la existencia de la especie (*Gattung*)¹⁰⁶⁰. De esta manera, puesto que todo comportamiento racional supone en mayor o menor medida un comportamiento libre, la historia del desarrollo de la racionalidad en el hombre considerado como especie será asimismo la del desarrollo de la libertad en el mundo.

Resulta posible preguntarse entonces qué es lo que desde la vertiente de las relaciones que entre sí mantienen las diversas sociedades (Estados) puede propiciar que la disposición a la racionalidad en la especie humana se haga realidad.

La respuesta kantiana es que para que esta disposición se haga realidad debe producirse el tránsito desde el estado de naturaleza al estado civil, no sólo en lo que

¹⁰⁶⁰ «Primer principio: *Todas las disposiciones naturales de una criatura están destinadas a desarrollarse alguna vez de manera completa y adecuada*». Kant, I., «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», AA VIII 18, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 42 y «Segundo principio: *En los hombres (como únicas criaturas racionales sobre la tierra) aquellas disposiciones naturales que apuntan al uso de su razón, se deben desarrollar completamente en la especie y no en los individuos*». Kant, I., «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», AA VIII 18, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 42.

También en Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico», p. 55, AA IV 395.

respecta a las relaciones que mantienen entre sí los miembros de una sociedad, sino también en lo que se refiere a las sostenidas mutuamente por parte de los Estados, pues, en palabras de Kant, «*el problema de la institución de una constitución civil perfecta depende, a su vez, del problema de una legal RELACIÓN EXTERIOR ENTRE LOS ESTADOS, y no puede ser resuelto sin éste último*»¹⁰⁶¹.

Nuestro autor considera que la guerra, esa «empresa no premeditada (excitada por pasiones desenfrenadas) de los hombres», constituye el mecanismo en el orden de las causas eficientes (mecánicas) por cuya acción se llevará a efecto el tránsito desde el tipo de relaciones mantenidas por los Estados en el estado de naturaleza (estado de guerra) a las sostenidas en el estado civil (estado de paz)¹⁰⁶². El fundamento de esta capacidad se encuentra en que las guerras ocasionan tantos males y tan graves que favorecen la idea de que han de ser superadas por medio de la constitución de un Estado universal cosmopolita o en su defecto mediante la formación de una Federación de Estados (*Völkerbund*) que posibilite la efectiva instauración de una legislación de ámbito universal que rija de forma pacífica las relaciones interestatales¹⁰⁶³.

En relación con la realización de este objetivo, debe indicarse que para Kant la mejor solución a esta problemática consistiría en la conformación de un Estado único. Pero esta supuesta solución óptima planteada desde planteamientos de índole genérica se revela como deficiente cuando se la examina desde la vertiente de su realizabilidad por parte humana. Nuestro autor apunta en *La paz perpetua* como motivo de esta deficiencia suya el que «las leyes pierden su eficacia al aumentar los territorios a gobernar», correspondiendo a tal Estado único precisamente esa situación en la que el territorio bajo su jurisdicción sería el máximo posible (la Tierra entera), y a que «un despotismo sin alma cae al final en la anarquía», pues el modo despótico de gobernar es

Kant, I., *Antropología*, ob. cit., segunda parte: «Característica antropológica» división E: «El carácter de la especie», p. 281, AA VII 324.

Kant, I., *Antropología*, ob. cit., segunda parte: «Característica antropológica» división E: «El carácter de la especie», p. 288, AA VII 329.

¹⁰⁶¹ Kant, I., «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», AA VIII 24, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 52.

¹⁰⁶² Kant, I., «Comienzo presunto de la historia humana», AA VIII 121, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 86.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 83, p. 420, AA V 432-433.

Kant, I., *Antropología*, ob. cit., segunda parte: «Característica antropológica» división E: «El carácter de la especie», p. 289, AA VII 330.

¹⁰⁶³ Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «Sección segunda que contiene los artículos definitivos para la paz perpetua», p. 24, AA VIII 356.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», pp. 182-183, AA VI 344.

el que cabría suponer que correspondiese a esa situación en la que el poder se hubiese centralizado al máximo¹⁰⁶⁴.

Los motivos últimos de esta irrealizabilidad estimo no obstante que han de buscarse también en la propia condición humana libre, que hace que el ser humano pueda tender asimismo al mal moral (la kantiana propensión al mal: *Hang zum Bösen*). En lo relativo a la vida en sociedad esta tendencia se explicita tomando la forma de individuos que aspiran a afirmar su libertad aun en detrimento de la de los demás, lo que contendría el germen para que se llegase a una situación anárquica dentro de la sociedad al pugnar los deseos individuales a favor de la afirmación de la propia libertad por parte de algunos (todos) con las formas legales establecidas en el Estado. En lo referente al Estado como modo de organización social, esta propensión se manifiesta en la inclinación estatal a proceder eliminando la libertad de su interior, conforme a su objetivo final de autoperpetuación mediante la práctica generalizada del dominio en su interior, lo que en el caso del Estado universal único podría llevarse hasta el extremo por carecer de un contrapeso exterior que lo frenase¹⁰⁶⁵.

A modo de complemento de esta justificación kantiana de la no conveniencia de la existencia de un Estado universal único o Estado supremo («República del mundo»: *Weltrepublik*, «Monarquía universal»: *Universalmonarchie*), considero que puede indicarse asimismo que tal Estado no resultaría ser ni factible, desde el punto de vista de la materialización de su idea en una forma concreta empírica suya, ni recomendable, desde el de la promoción de la libertad que por medio de tal forma pudiera llevarse a efecto. No sería factible su realización, pues la limitada condición humana y la diversidad de sus modos de vida dificultarían enormemente alcanzar las altas cotas de acuerdo necesarias para su constitución. Pero estimo que tampoco sería deseable su promoción de cara al favorecimiento de la libertad, pues la regulación universal de la libertad que en él debiese realizarse no haría de ésta algo «fluido» y «dinámico» sino «sólido» e «inerte». Esto es así porque considero el desarrollo de la libertad precisa siempre y en todo caso de nuevos «espacios» a los que «moverse» que no hayan caído todavía en la tendencia a la regulación legal completa de todos los ámbitos de la existencia, pues en el ejercicio de la libertad ha de haber siempre un componente de

¹⁰⁶⁴ Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «Sección segunda que contiene los artículos definitivos para la paz perpetua», p. 40, AA VIII 367.

¹⁰⁶⁵ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», p. 43 en nota a pie de página núm. 11 (pp. 204-205), AA VI 34.

espontaneidad práctica por parte del sujeto que actúa, y estos «espacios» desaparecerían inevitablemente en el caso de que se llevase a efecto una extensión universal del concepto de Estado, tanto en lo que se refiere a los ámbitos sobre los que se desarrollase su actividad legisladora como en lo relativo al espacio físico sobre el que se extendiese su legislación.

Esta necesaria posibilidad de moverse a «espacios» no completamente regulados legalmente para que pueda darse la libertad, que quedaría anulada en el caso de que se diese un Estado universal único, pienso que es recogida por Turró en la indicación que hace, basándose en un fragmento de *Comienzo presunto de la historia humana*¹⁰⁶⁶, de que «con la anulación del conflicto entre la ciudad -ámbito legal donde el hombre es señor- y el nomadismo -ámbito donde Dios es señor-, en lugar de asegurarse el dominio de la cultura urbana, asistimos a la desaparición de la libertad civil y, por tanto, de la misma *civitas*»¹⁰⁶⁷. Por ello que parezca entonces que, para que la libertad humana pueda desarrollarse, se precise que la contraposición entre las fuerzas que mueven a los hombres a unirse y las que tienden a separarlos no quede resuelta en ningún momento con el triunfo de unas sobre otras, sino que se requiera en todo momento de esa tensión «dialéctica» entre ambas a la que Turró apunta¹⁰⁶⁸.

En relación con este riesgo de que la extensión de lo que posibilita la práctica de la libertad (el Estado) acabe finalmente anulando su posibilidad la misma, Stuart Mill

¹⁰⁶⁶ «Mientras los pueblos pastores nómadas, que no conocían como señor más que a Dios, hostigaban a los habitantes de las ciudades y a los agricultores, que reconocían a un hombre (soberano) como Señor (I Moisés VI, 4) y atacaban como enemigos declarados a sus propiedades, siendo, a su vez, odiados por éstos, hubo guerra continua entre los dos, o cuando menos peligro constante de guerra, y así ambos pueblos pudieron gozar, por lo menos en el interior, del inestimable bien de la libertad (porque el peligro de guerra es lo único que, todavía, modera un poco el despotismo, ya que es menester riqueza para que un Estado actual sea potencia, y sin libertad no es posible el trabajo que puede promoverla. En un pueblo pobre, se requiere, en cambio, una gran participación en la conservación del bien común, lo que, a su vez, tampoco es posible si no se siente uno libre en él). Con el tiempo, el lujo creciente de los habitantes de la ciudad, en especial el arte de agradar, con el que las mujeres de la ciudad oscurecieron pronto a las sucias mozas del desierto, debió ser un poderoso cebo para que aquellos pastores (v. 2) trataran de unirse a ellas incorporándose así a la brillante miseria de la ciudad. Con este cruce de dos razas enemigas cesa el peligro de guerra y, al mismo tiempo, perece la libertad, es decir, que tenemos, por un lado, el despotismo de poderosos tiranos, en el que, con una cultura apenas incipiente, la suntuosidad sin alma de la más abyecta esclavitud se mezcla con todos los vicios del estado más rudo, mientras que el género humano se aparta sin freno de su progreso, prescrito por la Naturaleza, en el desenvolvimiento de sus disposiciones hacia el bien; con lo que se hace indigno de vivir, como especie que fue destinada a dominar la tierra y no a gozar como animal y a servir como esclava (v. 17)». Kant, I., «Comienzo presunto de la historia humana», AA VIII 119-120, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., pp. 83-84.

¹⁰⁶⁷ Turró, S., «Lectura kantiana del Génesis como texto teológico-político», en Orden Jiménez, R. V.-Navarro Cerdón, J. M.-Rovira, R. (eds.), *Kant en nuestro tiempo. Las realidades en que habitamos*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2016, p. 365.

¹⁰⁶⁸ Turró, S., «Lectura kantiana del Génesis como texto teológico-político», en Orden Jiménez, R. V.-Navarro Cerdón, J. M.-Rovira, R. (eds.), *Kant en nuestro tiempo. Las realidades en que habitamos*, ob. cit., p. 366.

advierte en *Sobre la libertad* contra la tendencia a ampliar los ámbitos de la existencia humana que son regulados, bien por la fuerza de la opinión o por la de la legislación, dentro de la sociedad. El motivo de tal advertencia se encuentra en que, según el parecer de este autor, esta ampliación progresiva supone la extensión de los poderes de la sociedad sobre el individuo, lo que redundaría negativamente en el fomento de la libertad individual, por la común tendencia de cada uno de los componentes de la sociedad a imponer a los demás su propia concepción de la existencia¹⁰⁶⁹.

Dentro de la clave económica en la que mayoritariamente se mueve su reflexión, Hayek también apunta en *Camino de servidumbre* que lo deseable para la salvaguarda mundial de la paz y el progreso de las naciones no puede consistir en la conformación de un Estado único, pues su existencia supondría una planificación de índole universal y omniabarcante, sino en el establecimiento de una extensa federación de Estados en la que la necesaria planificación en ciertas parcelas de la actividad humana se combine con la existencia de un marco de libertades de carácter universal de modo que se permita el surgimiento autónomo de iniciativas por parte de los Estados y de sus individuos componentes¹⁰⁷⁰.

La guerra desempeña por tanto en lo referente a las relaciones entre Estados el papel que la «insociable sociabilidad» jugaba en las mantenidas entre los individuos en el interior de la sociedad, pues es la que permite transitar desde el concepto negativo de libertad (libertad «respecto a» o libertad «de») a su concepto positivo (libertad «para») cuando se consideran los Estados como sujetos capaces de atender a las cuestiones relativas al fomento de la libertad en el mundo. Pero la guerra ejerce asimismo un influjo favorecedor del desarrollo de la libertad en los Estados, pues, aunque con frecuencia se utiliza la amenaza de las potencias extranjeras como excusa para justificar las restricciones a la libertad en su interior¹⁰⁷¹, también contribuye a su potenciación, debido a que los gobernantes se ven obligados a concederla para así promover una actividad económica suficiente que les posibilite desarrollar los medios para enfrentarse a sus enemigos exteriores¹⁰⁷².

¹⁰⁶⁹ Stuart Mill, J., *Sobre la libertad*, ob. cit., apartado «Introducción», pp. 73-74.

¹⁰⁷⁰ Hayek, F. A., *Camino de servidumbre*, ob. cit., apartado «Las perspectivas de un orden internacional», pp. 340-342.

¹⁰⁷¹ Kant, I., «Comienzo presunto de la historia humana», AA VIII 121, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p.85.

¹⁰⁷² Kant, I., «Comienzo presunto de la historia humana», AA VIII 120, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 83.

De esta manera, Kant apunta (anticipándose a las consideraciones marxistas al respecto) a la notable influencia que lo económico ejerce sobre lo ideológico al establecer explícitamente, y no sólo subordinándolo al mecanismo de la guerra como necesitado del desarrollo económico, que el «espíritu de comercio» (*Handelsgeist*) constituye uno de los acicates del desarrollo de la libertad, por cuanto es incompatible con los conflictos bélicos¹⁰⁷³. En la situación actual del mundo se dispone de algunos ejemplos de cómo este espíritu comercial resulta ser un obstáculo a las guerras, que tal vez serían más frecuentes de no haberse llegado a dar un valor tan alto a las cuestiones de carácter económico (material) como el que poseen en la presente civilización. Pero, a lo que tal vez más se refiera nuestro autor, no sea al hecho del valor pragmático que el comercio tiene, en cuanto que contribuye al incremento del nivel de vida de los pueblos que hacen de él el eje de su actividad económica, sino a que la actividad comercial favorece las relaciones entre los hombres al ponerlos en contacto mutuo, de donde pueden surgir asimismo ideas «interesantes» de cara a la moralidad, como aquélla que establece entre ellos una igualdad fundamental de derechos y deberes.

14.4 El progreso garantizado en el orden de la legalidad

Tanto desde el lado de lo que ocurre dentro de la sociedad (Estado) como desde el de las relaciones que mantienen los diversos Estados entre sí, el progreso humano es uno que debe ser entendido como progreso en el orden de la libertad. Pero este progreso que puede asegurarse consiste en primera instancia sólo en la realización de un concepto positivo de libertad (libertad «para») por medio de la instauración de un orden meramente legal que evite los atropellos que puedan hacerse unos a otros (los hombres y los Estados) en la práctica de sus respectivas libertades, sin entrar para nada en la consideración de la base moral sobre la que tal orden legal debe asentarse ni en la cuestión de si en el orden de la moralidad se habrá asistido o no a un avance equivalente al que se ha producido en el de la legalidad.

Como indica Sánchez Madrid, China, según Kant, constituiría un ejemplo de país «que, por su situación, si bien puede ser víctima de un ataque inesperado, no tiene que temer a ningún enemigo poderoso, y en la que ha desaparecido toda huella de libertad» (Kant, I., «Comienzo presunto de la historia humana», AA VIII 121, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., pp. 85-86) (Sánchez Madrid, N., «El carácter jurídico del cosmopolitismo en Kant», en Orden Jiménez, R. V.-Navarro Cordón, J. M.-Rovira, R. (eds.), *Kant en nuestro tiempo. Las realidades en que habitamos*, ob. cit., p. 218).

¹⁰⁷³ Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «Sección segunda que contiene los artículos definitivos para la paz perpetua», p. 41, AA VIII 368.

En relación con la causalidad eficiente, ha sido el antagonismo (*Antagonism*), bien en la forma de la «insociable sociabilidad» (*ungesellige Geselligkeit*) que actúa dentro de cada Estado o bien en la de los conflictos armados (guerras) que mantienen entre sí los Estados (cuya idea puede ser extendida hoy en día dando cabida a la «guerra comercial» entre potencias), el motor que ha propiciado que el hombre se plantee la necesaria salida del estado de naturaleza (primer estado: estado de guerra) para entrar en un estado civil más o menos perfecto (segundo y tercer estado: estado de paz).

Al respecto, resulta paradójico que sea una situación caracterizada por la confrontación entre los seres humanos la que posea una lógica interna que haga que esos mismos seres busquen la paz por todos los medios a su alcance. Pero debe hacerse constar que esta misma idea ya se encontraba en germen en la filosofía de Platón, cuando afirmaba en el *Fedón* que las cosas que tienen un contrario se originan a partir suyo¹⁰⁷⁴. Aristóteles iba incluso más allá, atreviéndose a atribuir en su *Metafísica* esta tesis acerca del origen de las cosas a todos los filósofos, tratando de resolver esta aparente paradoja por medio de la defensa de la existencia de un tercer término entre los contrarios que pudiesen darse, que según él sería la materia¹⁰⁷⁵.

Ahora bien, la pregunta relativa a la causa del progreso en el orden de la legalidad puede reiterarse, pasando a plantearse la cuestión en este caso de qué o quién es el que ha establecido estos mecanismos con la intención de que las relaciones entre los hombres sean finalmente relaciones pacíficas y, por tanto, relaciones que permitan el comportamiento libre. Kant indica en varios pasajes de sus obras que ha sido la Naturaleza (*die große Künstlerin Natur: natura daedala reum*) o Providencia (*Vorsehung*) quien ha dispuesto tales mecanismos¹⁰⁷⁶.

Cabe preguntarse entonces qué es lo que se esconde tras esta referencia kantiana a la Naturaleza o Providencia.

De acuerdo con Truyol, estas alusiones a la Naturaleza o a la Providencia unen la idea estoica de destino (*Schicksal*), entendida como causalidad oculta, y la de

¹⁰⁷⁴ Platón, «Fedón», 70d-71a, en Platón, *El banquete, Fedón, Fedro*, ob. cit., pp. 162-163.

¹⁰⁷⁵ Aristóteles, *Metafísica*, ob. cit., libro XII par. X, p. 321.

¹⁰⁷⁶ Kant, I., «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor», apartado 4: «No es posible resolver directamente la cuestión del progreso por la experiencia», AA VII 83-84, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., pp. 102-103.

Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «Sección segunda que contiene los artículos definitivos para la paz perpetua», p. 31, AA VIII 360.

Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «Sección segunda que contiene los artículos definitivos para la paz perpetua», p. 37, AA VIII 365.

providencia, entendida como sabia finalidad¹⁰⁷⁷. Según Imaz, esta Naturaleza o Providencia puede entenderse también de un modo no trascendente, diciendo que es la historia quien garantiza que la libertad terminará por hacerse realidad en el mundo¹⁰⁷⁸.

Otra manera de entender esta Naturaleza o Providencia consiste en hipostasiarla en un objeto trascendente (Dios). Procediendo de esta manera, la historia no suministraría una prueba concluyente de la existencia divina, pero sí un razonamiento verosímil de la misma en la línea del argumento físico-teológico presentado en la *KrV* con la intención de someterlo a crítica¹⁰⁷⁹.

Lo que se esconde tras la referencia kantiana a la Naturaleza o Providencia admite también ser interpretado en el sentido de una idea-límite (*Grenzbegriff*) que la razón construye con objeto de hacer comprensible la afinidad encontrada en la observación empírica haciendo uso del recurso de hacerla depender de una entidad única de la que podría derivarse analíticamente. Este proceder en el caso de la historia sería equivalente al llevado a cabo en la filosofía teórica por medio de las ideas de alma, mundo y Dios, que eran consideradas como puntos focales de unidad empleados con la intención heurística o regulativa de hacer comprensible la afinidad fenoménica encontrada, conforme se expone en la *KrV*¹⁰⁸⁰.

La idea de que la historia se encuentra regida por una sabiduría oculta que dispone su aparente falta de racionalidad según una racionalidad más profunda y elevada se encuentra presente también en la referencia que hizo Smith en *Una investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones* en lo relativo a la existencia de una «mano invisible» (*invisible hand*) que rige las relaciones económicas entre los hombres¹⁰⁸¹ y en la «astucia (ardid) de la razón» (*List der Vernunft*) que según Hegel referirá más adelante en sus *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* opera en el decurso histórico¹⁰⁸². En relación con esta última, se da

¹⁰⁷⁷ Truyol, A., «Presentación», en Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., p. XX.

¹⁰⁷⁸ Imaz, E., «Introducción», en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., pp. 19-20.

¹⁰⁷⁹ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Ideal de la razón pura», pp. 517-523, A620-A630/B648-B658.

¹⁰⁸⁰ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Ideal de la razón pura», pp. 531-533, A644-646/B672-674.

¹⁰⁸¹ Smith, A., *Una investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, Alianza Editorial, Madrid, 1996, libro IV: «De los sistemas de economía política», p. 554.

¹⁰⁸² Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, apartado «Introducción general. II La idea de la historia y su realización. 2 Los medios de la realización», p. 97.

De acuerdo con Duque, debe hacerse notar de que no se trata de que la razón sea astuta, sino de que la razón se presenta en la historia humana en forma de astucia (Duque, F., «Dar razón de la libertad en Kant y en Hegel», apartado 1: «Entrando en razón», *Tópicos* núm. 12, ob. cit., p. 14).

sin embargo una considerable diferencia entre los posicionamientos kantianos y hegelianos, pues mientras que en los primeros la idea de Providencia ejerce tan sólo de idea regulativa, lo cual permite que se mantenga el papel concedido al hombre como exclusivo autor de su historia debido a su condición de ser libre (apartado 14.3: «La “historia *a priori*”»), en los segundos la «astucia (ardid) de la razón» es presentada como idea constitutiva que efectivamente rige la marcha histórica, transfiriendo de esta manera al orden de lo trascendente el papel de guía suya¹⁰⁸³.

14.5 El progreso deseado y atisbado en la moralidad

El análisis interpretativo kantiano de la historia humana ha permitido vaticinar un aumento de la legalidad en las relaciones que mantienen entre sí tanto los individuos que componen la sociedad como los Estados. Todo ello supone un progreso, pero se trata tan sólo de uno en el orden de la legalidad de las acciones que no toca para nada la base moral del género humano¹⁰⁸⁴.

Frente a lo que hoy en día probablemente se consideraría que constituye el factor esencial determinante que daría lugar a este progreso, Kant niega explícitamente en algunas de sus obras que el avance moral del género humano pueda deberse a la educación del pueblo¹⁰⁸⁵, aunque en otras parece contradecir este posicionamiento

¹⁰⁸³ En las pp. 12-13 de su artículo «Kant y Hannah Arendt. La comunidad del juicio reflexionante», par. 3: «La *Crítica del Juicio* y el juicio reflexionante», *Ideas y valores. Revista Colombiana de Filosofía* n° 128, ob. cit., Rivera de Rosales indica que ya en Schelling se aplica con carácter constitutivo y no sólo regulativo la idea de que la marcha histórica se encuentra regida por un principio según el cual ésta (la historia) se desarrolla de manera única (Schelling, F. W. J., *Sistema del idealismo trascendental* (1800), Editorial Anthropos, Barcelona 1988, capítulo IV: «Sistema de la filosofía práctica según principios del idealismo trascendental», pp. 391-402).

¹⁰⁸⁴ Kant pone algunos ejemplos de ello diciendo que «poco a poco las violencias de los poderosos serán menos frecuentes, la obediencia a las leyes más. Surgirán en la comunidad más acciones benéficas, habrá menos discordias en los procesos, más seguridad en la palabra dada, etc., en parte por motivos de honor, en parte por interés propio bien entendido, extendiéndose este comportamiento, finalmente, a las relaciones exteriores de los Estados, hasta la sociedad cosmopolita, sin que para ello tenga que aumentar lo más mínimo la base moral del género humano; para lo cual sería necesaria una especie de nueva creación (influencia sobrenatural)» (Kant, I., «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor», apartado 9: «¿Qué rendimiento le va a aportar al género humano el progreso hacia mejor?», AA VII 91-92, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., pp. 114-115).

¹⁰⁸⁵ «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». Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado III: «De la relación entre teoría y práctica en el derecho internacional, considerada con propósitos filantrópicos universales, esto es, cosmopolitas (contra Moses Mendelssohn)», AA VIII 310, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., pp. 55-56.

negador haciéndose eco de la relevancia que el proceso educativo tiene en relación con el favorecimiento del progreso humano, como se verá más adelante de manera más detallada (capítulo 16: «La educación del hombre para la libertad»). El motivo de esta negación se encuentra en que para nuestro autor el progreso no consiste en un movimiento que partiendo de la base social se dirija hacia las instancias gubernativas, sino que su sentido es precisamente el contrario, de manera que sólo un gobernante «ilustrado» y/o una élite de intelectuales que se adhieran a los ideales de la Ilustración pueden ser garantía suya, siendo únicamente mediante su acción por lo que es posible su difusión hacia la base social. Pensar que el progreso puede surgir exclusivamente de la educación del pueblo constituye una quimera, ya que no puede ilustrarse a la población si los encargados de la tarea misma no se encuentran a su vez ilustrados¹⁰⁸⁶.

Esta consideración kantiana se encuentra en la línea de la mantenida por gran parte de la tradición filosófica occidental en lo que respecta a la posibilidad de mejora del orden social. Al respecto, debe tenerse en cuenta que, por ejemplo, para Platón sólo cabría esperar el mejoramiento del Estado de la circunstancia de que los que gobernasen fuesen filósofos (en *La República*, en la *Carta séptima*)¹⁰⁸⁷ o de que al menos atendiesen a sus indicaciones (en *El Político*)¹⁰⁸⁸. Kant no llegó a reivindicar un papel tan destacado para los filósofos en la marcha del Estado como para exigir que ellos debieran estar directamente involucrados en la práctica gubernamental, sino que se limitó a indicar que «es imprescindible para ambos [los reyes y los filósofos] que los reyes, o los pueblos soberanos (que se gobiernan a sí mismos por leyes de igualdad), no dejen desaparecer o acallar a la clase de los filósofos sino que los dejen hablar públicamente para aclaración de sus asuntos, pues la clase de los filósofos, incapaz de banderías y alianzas de club por su propia naturaleza, no es sospechosa de difundir una *propaganda*»¹⁰⁸⁹, lo cual pese a todo no deja de sonar a nuestros oídos como un prejuicio un tanto «elitista». No obstante, en descargo de Kant debe hacerse constar que la influencia en el pensamiento de las tendencias democratizadoras es relativamente

¹⁰⁸⁶ Kant, I., «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor», apartado 10: «¿En qué orden, únicamente, se puede esperar el progreso hacia mejor?», AA VII 92-93, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., pp. 115-117.

¹⁰⁸⁷ Platón, *La República o el Estado*, Editorial Edaf, Madrid, 1990, libro V, p. 222.

Platón, «Carta séptima», 325c-326b, en Platón, *Protágoras, Gorgias, Carta séptima*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, pp. 261-262.

¹⁰⁸⁸ Platón, «El Político», 299b-300c, en Platón, *Critón, El Político*, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 169-172.

¹⁰⁸⁹ Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «Sección segunda que contiene los artículos definitivos para la paz perpetua», pp. 43-44, AA VIII 369.

reciente, habiéndose de insistir en que ellas todavía se encontraban casi completamente ausentes en la sociedad en la que le tocó vivir, así como en la circunstancia histórica de que en el momento de su reflexión filosófica la gran mayoría del pueblo era iletrado.

Pero el verdadero progreso no puede quedar reducido a ser un mero progreso en la legalidad de las acciones, sino que ha de ser también uno en el orden de su moralidad, pues, como nuestro autor sostiene en varias de sus obras, la razón (*Vernunft*) pide que la lucha del hombre virtuoso contra el mal moral no termine en un fracaso, sino que concluya con el triunfo final del bien sobre el mal¹⁰⁹⁰. Ahora bien, el progreso en la moralidad no puede (ni podrá nunca) experimentarse¹⁰⁹¹, pues, por un lado, la moralidad de las acciones pertenece al ámbito del noúmeno, no disponiéndose de una intuición intelectual, que es la que haría falta para poder penetrar por medio del conocimiento teórico en ese ámbito, y, por otro, en lo referente a la moral cada individuo tiene que hacer su propia revolución interior, consistente en hacer de su voluntad una buena voluntad (conversión al bien moral), constituyendo esta tarea una en la que su participación es insustituible¹⁰⁹². Sin embargo, no debe olvidarse que el objetivo último propuesto en el presente trabajo es el de dilucidar si a lo largo de la historia la idea de libertad se hace o no realidad, razón por la cual la cuestión última a considerar en lo relativo a la temática del progreso ha de ser la de si habrá o no progreso en el orden de la moralidad. Para tratar de decidir esta cuestión será preciso volver la vista al hombre, pero no considerándolo como un elemento aislado, sino poniéndolo en relación mutua con sus congéneres (humanidad), lo que da lugar a un ámbito de intersubjetividad que necesariamente habrá de tener en cuenta la reflexión filosófica y donde ésta asimismo tendrá que desarrollarse.

¹⁰⁹⁰ «El hombre está destinado, por su razón, a entrar en una sociedad con hombres y en ella, y por medio de las artes y las ciencias, a *cultivarse*, a *civilizarse* y a *moralizarse*, por grande que pueda ser su propensión animal a abandonarse *pasivamente* a los incentivos de la comodidad y de la buena vida que él llama felicidad, y en hacerse *activamente*, en lucha con los obstáculos que le depare lo rudo de su naturaleza, digno de la humanidad». Kant, I., *Antropología*, ob. cit., segunda parte: «Característica antropológica» división E: «El carácter de la especie», p. 282, AA VII 324-325.

También en:

Kant, I., *Lecciones de ética*, ob. cit., apartado «Ethica», p. 301, AA XXVII 470.

Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado III: «De la relación entre teoría y práctica en el derecho internacional, considerada con propósitos filantrópicos universales, esto es, cosmopolitas (contra Moses Mendelssohn)», AA VIII 308, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., p. 53.

¹⁰⁹¹ Kant, I., «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor», apartado 9: «¿Qué rendimiento le va a aportar al género humano el progreso hacia mejor?», AA VII 91, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 114.

¹⁰⁹² Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», p. 56, AA VI 47.

La realización de la libertad en el orden del individuo puesto en relación con el resto de la humanidad toma en Kant la forma de «ilustración» (*Aufklärung*), entendiéndose por tal la capacidad para servirse de la propia razón sin la ayuda de otro¹⁰⁹³, lo que supone que la situación ilustrada se corresponde con una en la que la razón ha explotado al máximo su capacidad para ser autónoma. Para alcanzar esta situación es preciso que el «entendimiento común humano» (*der gemeine Menschenverstand*) siga las tres máximas siguientes: «1.º Pensar por sí mismo (*Selbstdenken*). 2.ª Pensar en el lugar de cualquier otro. 3.ª Pensar siempre de acuerdo consigo mismo. La primera es la máxima del modo de pensar *libre de prejuicios*; la segunda, del *extensivo*; la tercera, del *consecuente*»¹⁰⁹⁴.

La consideración kantiana de que el objetivo al que debe tender el género humano es el de la maximización de sus potencialidades conecta el pensamiento de nuestro autor con la figura del Superhombre nietzscheano. La diferencia entre ambos posicionamientos acerca del fin al que el ser humano ha de apuntar mediante su existencia estriba, por una parte, en la apelación nietzscheana a que ello deba implicar necesariamente tener que trascender la dimensión humana, como se pone de manifiesto en el Prólogo de *Así habló Zaratustra*¹⁰⁹⁵, mientras que en nuestro autor se mantenga todavía en el terreno de la esencia humana y, por otra, en el radical amoralismo del Superhombre nietzscheano frente al moralismo del hombre ilustrado kantiano. Pero, además, también ha de tenerse en cuenta que, mientras que el destinatario de la tarea de construcción del Superhombre (*Übermensch*) es el hombre en su individualidad, motivo por el cual su empresa toma ese tinte «heroico» que la hace tan atractiva a nuestros ojos, la tarea de emancipación del género humano kantiana sólo podrá llevarse a efecto por intermedio de la participación comunitaria de todos los hombres en la búsqueda y

¹⁰⁹³ Kant, I., «¿Qué es la Ilustración?», AA VIII 35, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 25.

También en Kant, I., *Antropología*, ob. cit., primera parte: «Didáctica antropológica» libro primero: «De la facultad de conocer» § 48, pp. 127-129, AA VII 208-210.

¹⁰⁹⁴ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Deducción de los juicios estéticos puros» § 40, p. 246-247, AA V 294-295.

También lleva a cabo esta distinción entre máximas en la *Antropología* (Kant, I., *Antropología*, ob. cit., primera parte: «Didáctica antropológica» libro primero: «De la facultad de conocer» § 43, p. 116, AA VII 200).

Kant, I., *Antropología*, ob. cit., primera parte: «Didáctica antropológica» libro primero: «De la facultad de conocer» § 59, p. 154, AA VII 228-229) y en la *Lógica* (Kant, I., *Lógica*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 117, AA IX 57).

Kant aclara lo que significa «pensar por sí mismo», entre otros lugares, en *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* (Kant, I., *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, Universidad Complutense de Madrid (UCM), Madrid, 1995, p. 27 en nota a pie de página, AA VIII 146-147).

¹⁰⁹⁵ Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, ob. cit., apartado «Prólogo», p. 36.

Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, ob. cit., apartado «Prólogo», p. 38.

constitución de unas formas de organización social animadas por la idea de libertad que sean justas.

El objetivo de la ilustración se cifra no tanto en el cambio de las estructuras políticas como en la modificación del modo de pensar. De aquí que deba hacer referencia no sólo al progreso en el orden de la legalidad, sino también a uno equivalente en el de la moralidad. Al hacer un balance de la época que le ha tocado vivir, Kant indica que ella no es una «época ilustrada» (*aufgeklärter Zeitalter*) pero sí una «época de ilustración» (*Zeitalter der Aufklärung*). Es decir, el hombre no es todavía un ser plenamente autónomo (libre), pero al menos se encuentra en camino de alcanzar esta autonomía (libertad)¹⁰⁹⁶.

De esta manera, puesto que se está haciendo una historia desde el punto de vista transcendental («historia *a priori*»), queda planteada en este preciso momento la cuestión de qué es lo que puede hacerse para favorecer ese desarrollo de la libertad que en la filosofía kantiana adquiere su concreción en un cambio en el modo de pensar que conduzca a una «época ilustrada». Lo que desde el terreno de la política puede hacerse a favor de este cambio es permitir el uso público de la razón (*den öffentlichen Gebrauch der Vernunft*), aunque sin embargo quede limitado su uso privado (*den Privatgebrauch*)¹⁰⁹⁷. Por uso privado de la razón entiende Kant el que se hace en relación con las funciones que son propias de un cargo público durante su ejercicio. Por uso público, concibe la expresión pública de las ideas que se tienen como persona particular respecto a un determinado asunto público. Hacer un uso privado de la razón no debe estar permitido, pues eso podría dificultar o incluso impedir que el estamento del que se forma parte integrante llevase a cabo la función que se le ha encomendado: militar, eclesiástica, jurista, docente, etc. Pero, sin embargo, ha de encontrarse autorizada la realización de un uso público de la razón, siendo además incluso un deber que se haga tal uso en la medida en que uno es experto en un tema y de esa manera su

¹⁰⁹⁶ Kant, I., «¿Qué es la Ilustración?», AA VIII 40, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., pp. 34-35.

Al respecto, en la *KU* añade que «pronto se ve que *ilustración* es cosa fácil *in thesi*, pero *in hypothesi* es larga y difícil de cumplir; porque no permanecer pasivo con su razón, sino siempre ser legislador de sí mismo, es ciertamente cosa muy fácil para el hombre que sólo quiere adecuarse a sus fines esenciales y no desea saber lo que está por encima de su entendimiento. Pero como la tendencia hacia esto último no se puede casi impedir, y como no faltarán otros que prometan con gran seguridad, poder satisfacer el deseo de saber, tiene que ser muy difícil conservar o restablecer en el modo de pensar (sobre todo, en el público) lo meramente negativo (que constituye propiamente la ilustración)» (Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Deducción de los juicios estéticos puros» § 40, p. 246 en nota a pie de página, AA V 294).

¹⁰⁹⁷ Kant, I., «¿Qué es la Ilustración?», AA VIII 37, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 28. Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», pp. 218-219, AA VI 372.

crítica puede contribuir a la mejora de un ámbito de la sociedad, lo que a su vez repercutirá asimismo sobre la mejora de la sociedad en su conjunto, acercándola al ideal «ilustrado» kantiano. Permitir este uso público de la propia razón, ampliándolo incluso a todos los ámbitos de la vida social, y restringir su uso privado es lo que distingue al monarca «ilustrado» (cuyo ejemplo paradigmático para Kant fue el rey prusiano Federico el Grande) del que no lo es, favoreciendo de esta forma la difusión y promoción de la libertad en la sociedad¹⁰⁹⁸.

Para entender correctamente el sentido de la propuesta kantiana y teniendo en cuenta los intentos de contextualización de la distinción entre usos privado y público de la razón en el marco de la específica asignación de tareas existente en la Universidad de la época recogidos por Vázquez Lobeiras, que hacían que la misión del profesor universitario (uso privado de la razón) quedase restringida a la impartición de una serie de manuales, situándose al margen de la misma la tarea investigadora que esos mismas personas realizasen y la comunicación de sus resultados, haciendo que esta última ya no se desarrollase tomando como destinatarios a los interesados en los mismos en cuanto docentes sino como miembros genéricos del conjunto de la sociedad (uso público)¹⁰⁹⁹, debe destacarse que a lo que Kant se refiere cuando habla de privado y público en relación con lo permitido y lo prohibido difiere de lo que habitualmente se entiende hoy en día en relación con estos términos y con la libertad que ha de ser permitida en cada uno de ellos. En la actualidad se considera que uno dispone de plena libertad en lo privado (pues queda reducido a una cuestión de moralidad privada, que le constriñe interiormente), pero se encuentra limitado en lo público (pues se halla sometido a una legislación pública, que lo hace exteriormente). Nuestro autor recogió este doble carácter de la constricción a que uno se ve sometido por medio de la distinción entre doctrina del derecho (*Rechtslehre*) y doctrina de la virtud (*Tugendlehre*) que llevó a cabo en la *Metafísica*¹¹⁰⁰. Pero a lo que se refería en *¿Qué es la Ilustración?* cuando hablaba de los usos privado y público de la razón era al ámbito sobre el cual ellos revertían. En el caso del uso privado de la razón éste era el del estamento al que se pertenecía y durante el momento concreto de realización de la actividad que le era

¹⁰⁹⁸ Kant, I., «¿Qué es la Ilustración?», AA VIII 41, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 36.

¹⁰⁹⁹ Vázquez Lobeiras, M. J., «Estudio conclusivo. Metafísica y crítica, o ¿cómo es posible aprender a filosofar?», apartado 2: «Acerca de la “doble vida” de Kant», en Kant, I., *Metafísica Dohna*, ob. cit., pp. 126-130.

¹¹⁰⁰ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la metafísica de las costumbres», pp. 23-26, AA VI 218-221.

propia, mientras que, en el de su uso público, era el general de la sociedad y en la medida en que no estaba realizándose en ese momento la función a la que se estaba destinado¹¹⁰¹. No obstante, en la actualidad, como consecuencia de las tendencias democratizadoras, podrían tal vez encontrarse movimientos que reivindicarían la posibilidad de cuestionar en el desempeño de las funciones encomendadas el carácter incuestionable de las obligaciones a las que se están sometidos sus miembros, lo cual desde luego resultaría completamente inadmisibles dentro de la literalidad kantiana, pudiendo resultar de esta manera un cierto enfrentamiento entre las posiciones kantianas en torno al ejercicio de la libertad en la sociedad y las propias de parte del momento presente.

El problema planteado radica en que la literalidad kantiana ciertamente afirma que en todo caso debe cumplirse la función que en el ejercicio de un cargo la ordenación social ha dispuesto, pero constituyen situaciones relativamente frecuentes aquéllas en las que tal desempeño parece entrar en contradicción y chocar con las convicciones éticas propias. Esta problemática puede extenderse a la puesta en duda de la obligatoriedad de cumplir toda ley sancionada conforme a la formalidad concreta del Estado (ley positiva), abriendo así la posibilidad de, en algunos casos y situaciones, alegar cláusulas de conciencia como eximentes de la falta de cumplimiento de la función propia asignada a un individuo por la organización social o del incumplimiento de una ley concreta, o incluso de parte del sistema legal vigente en esa sociedad. Una postura extrema sería aquélla que defendiese que siempre y en todo caso deben cumplirse las funciones asignadas y las leyes vigentes, incluso en el caso de que se produzca la más frontal colisión entre ellas y las convicciones éticas del particular. La otra, enfrentada radicalmente a ésta, sería aquélla que supeditase cualquier desempeño de una función o cumplimiento de una legalidad a la conformidad con la conciencia ética de cada cual, alegando para ello que la negación de su posibilidad misma constituiría una merma fundamental en ese ordenamiento jurídico del ejercicio de la libertad individual.

Sin pretender dar una respuesta tajante a esta problemática, que por otra parte se constata no sólo como irresuelta a lo largo de la historia sino también como irresoluble en el futuro, tal vez deba indicarse que las declaraciones kantianas al respecto hay que

¹¹⁰¹ Kant, I., «¿Qué es la Ilustración?», AA VIII 36-38, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., pp. 28-31.

entenderlas a la luz de la especificidad del ámbito en el que se desarrollan¹¹⁰². De acuerdo con esta consideración, Kant no estaría pronunciándose al respecto desde un ámbito que, pudiéramos decir, contuviese a la vez el discurso ético y el político y en el que se diesen de manera concurrente dos legislaciones que por eso mismo pudieran entrar en conflicto mutuo, sino que lo haría exclusivamente desde el ámbito político, una vez que las estructuras e instituciones asociadas a un determinado ordenamiento político concreto hubiesen sido ya previamente legitimadas desde lo ético. La consecuencia de tal legitimación es la que haría que la obligatoriedad de seguir las prescripciones políticas se encontrase referida a una situación en la que ya hubiese quedado descartado para las mismas su posible carácter ético reprochable, haciendo que, cuando éstas no fuesen seguidas, quedase puesta en peligro la propia pervivencia de la agrupación social, razón por la cual nuestro autor habría procedido a la negación de cualquier derecho a la desobediencia.

El discurso kantiano debe por tanto entenderse dentro del concreto ámbito en el que se produce, que es el de la reflexión trascendental en relación con qué es lo que haría posible la formación de una forma de agrupación humana que se encontrase

¹¹⁰² Colomer apunta que Kant no abordó explícitamente el tema de los conflictos que podrían darse entre la ética y el derecho y que sólo dos anotaciones, una de la *Religión* («La tesis “hay que obedecer a Dios más que a los hombres” significa sólo que, si éstos ordenan algo que es en sí malo (inmediatamente contrario a la ley moral), no se está obligado a obedecerles y no es deber hacerlo»). Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra», p. 100 en nota a pie de página núm. 39 (p. 220), AA VI 99) y otra de la Doctrina del derecho de la *Metafísica* («[...] obedeced a la autoridad que tiene poder sobre vosotros (en todo lo que no se oponga a lo moral interno)»). Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», p. 217, AA VI 371) indicarían que, en caso de conflicto entre ambas instancias, se debería atenderse de manera prioritaria a lo que la ética dice y no a lo que establece el derecho (Colomer Martín-Calero, J. L., *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, ob. cit., apartado «La teoría del derecho y su objeto, derecho y coacción, derecho estricto y obligación jurídica», pp. 269-270).

Estas dos anotaciones por parte kantiana en relación con la temática de las situaciones en las que se encuentra autorizada la desobediencia al poder civil son recogidas también en Herrera, W., «Kant y la revolución», en Orden Jiménez, R. V.-Navarro Cordón, J. M.-Rovira, R. (eds.), *Kant en nuestro tiempo. Las realidades en que habitamos*, ob. cit., p. 314.

Cubo refiere en su artículo «La doble naturaleza del derecho en Kant» tres posiciones posibles ante la constatación que podría hacer la razón práctica de la existencia de defectos normativos en un código positivo de derecho. La primera posición establecería que la constatación de tales defectos habría de suponer de manera necesaria la invalidez jurídica de tal código. La segunda constituye una postura más matizada, según la cual la constatación de tales defectos sólo en el caso de que conduzca a situaciones de manifiesta injusticia ha de implicar la invalidez de dicho código, limitándose en los demás casos a revelar el carácter defectuoso del mismo, pero manteniendo inalterada su validez jurídica. La tercera mantendría que la validez del código en ningún caso se vería socavada por la existencia de tales defectos. El soporte argumentativo que esta posición exhibiría en el contexto de la filosofía kantiana que en el presente trabajo nos ocupa estribaría en que la anulación de tal código supondrá la recaída en el estado de naturaleza, lo que siempre habría de ser visto como vuelta a una situación siempre menos deseable que la que caracteriza a cualquier estado civil (Cubo, Ó., «La doble naturaleza del derecho en Kant», en Leyva, G.-Peláez, A.-Stepanenko, P. (eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica II. Filosofía Moral, Política y del Derecho*, ob. cit., pp. 178-181).

racionalmente legitimada. La condición para que ello sea posible es la de que todos sus componentes deben ser fieles seguidores de las formas (normas) que ellos mismos en su conjunto se hayan impuesto como aquéllas que han de dirigir todos y cada uno de sus modos externos de obrar. En términos kantianos, podría decirse que este requerimiento consiste en que estos modos han de ser susceptibles de ser universalizados, lo que implica necesariamente que han de dejarse aparte aquellos modos de comportamiento que supongan situaciones de excepcionalidad, pues ellos supondrían una autoexclusión pasajera que uno haría de sí mismo respecto del todo social que lo rompería unilateralmente. El carácter injustificado, y por tanto reprobable, de toda forma de desobediencia al que se refiere la literalidad kantiana se debería en último término por tanto a que, si así ocurriese, esa manera de obrar entraría en contradicción con el criterio de universalidad en el comportamiento exigido por el imperativo categórico.

Pero la valoración de esta literalidad cambiaría si a lo que se atendiese fuese a una situación empírica concreta que se diese dentro de una agrupación concreta de individuos en la que la positividad de la ley no se encontrase respaldada por su justicia, en cuyo caso, dentro de unos límites previamente establecidos, podría ser justificable éticamente una acción concreta de incumplimiento o desobediencia de carácter excepcional.

Gómez Sánchez recoge en su artículo «Disidencia ética y desobediencia civil» la postura de Rawls al respecto de cuáles serían esas situaciones en las que se encontraría legitimada desde un punto de vista ético la desobediencia civil. Antes de comenzar con el análisis de las indicaciones que este autor hace, es preciso mencionar que su propuesta filosófica acerca de la justicia social¹¹⁰³ se asienta sobre fundamentos de índole eminentemente kantiana. Así ocurre especialmente en la primera condición que impone para que un sistema social admita ser calificado como justo, según la cual toda persona debe contar en él con igual derecho al más extenso sistema de libertades básicas iguales, compatible con un sistema similar de libertad para todos, que claramente se encuentra emparentada con la caracterización kantiana del principio de libertad que

¹¹⁰³ La caracterización de las condiciones que conforme a la teoría de la justicia de Rawls se imponen a una organización social para que ella pueda ser calificada como justa reproducen la que se hace en Gómez Sánchez, C., «Disidencia ética y desobediencia civil», apartado 3: «John Rawls: la desobediencia civil en el marco de una teoría contractualista de la justicia», *Éndoxa: Series Filosóficas* nº 10, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, 1998, pp. 392-393.

debe seguirse en la conformación de la organización política de la sociedad¹¹⁰⁴. Y, aunque las otras dos condiciones que precisa, relativas a que las desigualdades sociales y económicas deben encontrarse dirigidas hacia el mayor beneficio del menos aventajado y ser tales que se encuentren vinculadas a cargos y posiciones abiertas a todos bajo las condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades, no sean literalmente kantianas, pues nuestro autor apuntó que la igualdad formal ante la ley resultaba compatible con la existencia de desigualdades de índole material dentro de la sociedad¹¹⁰⁵, no obstante, la falta de concreción kantiana respecto de cuáles podrían ser estas desigualdades y una cierta interpretación posible del conjunto de la teoría política kantiana, podrían hacer compatible dicha teoría política con las exigencias rawlsianas en este punto. Conforme con su teoría de la justicia, Rawls considera que en determinadas situaciones, incluso en un sistema democrático, se encontraría legitimada la desobediencia civil. El fundamento de tal legitimidad estribaría según este autor en que el proceso constitucional constituye un ejemplo de «justicia procedimental *imperfecta*», pues aunque se disponga de un criterio de legislación justa, no queda garantizado que la legislación resultante sea una de estricta justicia. Por este motivo, aunque no siempre nos encontremos autorizados a desatender las prescripciones legales que se nos hacen, el carácter imperfecto de la legislación justificaría la desobediencia civil siempre que se cumplan una serie de requisitos¹¹⁰⁶.

El primero de estos requisitos es que ha de tratarse de una violación flagrante de los derechos legales de los ciudadanos, entendiendo por tal una que se haga del primer principio antes aludido (igualdad de libertad en la sociedad) o de la segunda parte del segundo (igualdad de acceso a los cargos y posiciones de privilegio social). Conforme al segundo, tienen que haber sido agotados todos los recursos legales al alcance del afectado en su defensa ante lo que él considera injusto, lo que en el caso del modelo kantiano consideramos que podría cifrarse en que los órganos regidores del régimen político no hubiesen hecho caso alguno a lo públicamente objetado haciendo uso de la «libertad de pluma». El tercero recuerda la indicación que nuestro autor hace en la

¹¹⁰⁴ Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado II: «De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)», AA VIII 290, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., p. 27.

¹¹⁰⁵ Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado II: «De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)», AA VIII 291-292, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., p. 29.

¹¹⁰⁶ Gómez Sánchez, C., «Disidencia ética y desobediencia civil», apartado 3: «John Rawls: la desobediencia civil en el marco de una teoría contractualista de la justicia», *Éndoxa: Series Filosóficas* n° 10, ob. cit., pp. 393-394.

primera formulación del imperativo categórico, según la cual todo modo de proceder requiere disponer de la capacidad de ser universalizado para que pueda admitir ser considerado como legítimo, mediante la apelación que se le hace al presuntamente agraviado en el sentido de que deba admitir que cualquier otro que pueda encontrarse en una situación similar a la suya también dispone del derecho a ejercer su protesta en términos similares a los que él pretende emplear¹¹⁰⁷.

De todo ello concluye Rawls que, «ejercida en la debida forma, [la desobediencia civil] es un dispositivo estabilizador en un régimen constitucional, un dispositivo que tiende a hacerlo más firmemente justo»¹¹⁰⁸, así como que la desobediencia civil legítima es «un dispositivo que tiende a hacerlo [al régimen constitucional] más firmemente justo»¹¹⁰⁹ y que «la mejor forma de entender la desobediencia civil en una sociedad democrática es como una apelación a los principios de justicia, a las condiciones fundamentales de la cooperación social voluntaria entre hombres libres, las cuales a los ojos de la comunidad en su conjunto se expresan en la constitución y guían su interpretación»¹¹¹⁰.

La indicación kantiana de la manera como se favorece el desarrollo de la libertad y cómo no se hace pone de manifiesto nuevamente que para nuestro autor la libertad no consiste en la ausencia de cualquier ley (concepto «romántico» de libertad), sino en la sujeción a una ley. Lo que ocurre es que ha de tratarse de una ley que la razón se dé a sí misma (autonomía: *Autonomie*) y no una que le sea impuesta a la razón desde una instancia exterior a ella (heteronomía: *Heteronomie*). Además, en el contenido de la ley que la razón se asigne a sí misma habrá de tenerse en cuenta también a los demás y no sólo las apetencias de uno mismo con independencia de los deseos que los otros tengan. Este doble carácter incondicionado y condicionado es por cierto recogido en las diversas formulaciones del imperativo categórico que Kant presenta en sus obras.

¹¹⁰⁷ Gómez Sánchez, C., «Disidencia ética y desobediencia civil», apartado 3: «John Rawls: la desobediencia civil en el marco de una teoría contractualista de la justicia», *Éndoxa: Series Filosóficas* n° 10, ob. cit., p. 395.

¹¹⁰⁸ Gómez Sánchez, C., «Disidencia ética y desobediencia civil», apartado 3: «John Rawls: la desobediencia civil en el marco de una teoría contractualista de la justicia», *Éndoxa: Series Filosóficas* n° 10, ob. cit., p. 395, citando a Rawls en «La justificación de la desobediencia civil», en Rawls, J., *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, trad. M. A. Rodilla, Editorial Tecnos, Madrid, 1986, p. 98.

¹¹⁰⁹ Gómez Sánchez, C., «Disidencia ética y desobediencia civil», apartado 6: «Otras cuestiones», *Éndoxa: Series Filosóficas* n° 10, ob. cit., p. 408, citando a Rawls en «La justificación de la desobediencia civil», en Rawls, J., *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, ob. cit., p. 98.

¹¹¹⁰ Gómez Sánchez, C., «Disidencia ética y desobediencia civil», apartado 6: «Otras cuestiones », *Éndoxa: Series Filosóficas* n° 10, ob. cit., p. 408, citando a Rawls en «La justificación de la desobediencia civil», en Rawls, J., *Justicia como equidad. Materiales para una teoría de la justicia*, ob. cit., pp. 95-96.

El temple comprometido de la manera de proceder de nuestro autor en lo relativo a la realización de la libertad en la sociedad queda puesto de manifiesto por medio de su indicación de que un hombre puede ciertamente durante un cierto tiempo renunciar en su propia persona a la ilustración, pero tal renuncia (*Verzicht*) no podrá hacerla para siempre. Esto es así porque renunciar a la ilustración en la propia persona o en la del estamento del que se forma parte supondría poner en riesgo el completo proceso de ilustración, lo que sería tanto como pisotear los «sagrados» (*heilig*) derechos de nuestros descendientes, conforme queda expuesto en *¿Qué es la Ilustración?*¹¹¹¹. Esta «limitación» de la libertad individual consideramos que debe interpretarse en el novedoso sentido para la época en que se llevó a cabo (en la que estimamos que los riesgos de que, por ejemplo, se diese una degradación creciente del medio ambiente que pudiese repercutir muy negativamente sobre el modo de vida de nuestros descendientes mediante el agotamiento de los recursos para la vida en el planeta no se encontraban presentes, o al menos no lo estaban en la medida en que hoy lo están), de suponer una «ampliación» del concepto de deberes hacia los demás, pues implica la concesión de un derecho a todos aquéllos que, aunque todavía no viven, vivirán en el futuro, motivo por el cual estimamos que no resulta contradictoria con la idea misma de derecho implícita en el concepto kantiano de libertad.

La pregunta que se plantea entonces es la de en qué aspecto o aspectos le estaría permitido a un hombre renunciar momentáneamente en su persona a la ilustración y en cuáles no. Puede admitirse que habrá aspectos en los que podrá renunciarse a la ilustración en la propia persona o en las de los demás por cuestiones prudenciales cuando se ejerzan responsabilidades de gobierno. Pero hay un aspecto en el cual nunca podrá renunciarse a tal ilustración, consistiendo éste en el de la propia libertad, pues, si así se hiciese, se dejaría de ser persona, como indica nuestro autor cuando en su *Metafísica* trata acerca de los derechos del dueño de la casa con respecto a la servidumbre¹¹¹². Así que, como más adelante en la historia de la filosofía defendiera Stuart Mill en *Sobre la libertad*, «el principio de la libertad no puede exigir que una persona sea libre de no ser libre», pues «no es libertad el poder de renunciar a la libertad»¹¹¹³.

¹¹¹¹ Kant, I., «¿Qué es la Ilustración?», AA VIII 39, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 33.

Kant, I., «¿Qué es la Ilustración?», AA VIII 39, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 32.

¹¹¹² Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», p. 105, AA VI 283.

También en Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», p. 145, AA VI 315.

¹¹¹³ Stuart Mill, J., *Sobre la libertad*, ob. cit., apartado «Aplicaciones», p. 190.

El primer grado de realización posible del concepto positivo de libertad (libertad «para») implica la necesidad de que haya instituciones y de que éstas funcionen adecuadamente. El fallo en su funcionamiento devolvería el desarrollo de la libertad al estado de naturaleza (primer estado). Lo que ocurre es que estas instituciones deben irse reformando paulatinamente haciendo que en ellas entre el «espíritu de la libertad» que haga posible el tránsito desde el estado civil (segundo estado) al estado civil perfecto (tercer estado) y pongan las bases que permitan acercarse asintóticamente al estado moral (cuarto estado).

Un modo como las instituciones pueden contribuir al desarrollo de la libertad en la sociedad y a su promoción a lo largo de la historia es por medio de la educación moral (*moralische Erziehung*) de los ciudadanos. Educar moralmente a los ciudadanos, como se verá con más detalle en el capítulo 16: «La educación del hombre para la libertad», no consiste en hacerles conscientes de cuáles son las leyes que rigen el Estado y adiestrarles en la obediencia a las mismas, mostrándoles, por ejemplo, las desventajas materiales que se siguen de su incumplimiento. Si éste último fuese el proceder que se siguiese a la hora de educarlos, lo más que se conseguiría sería hacer de ellos individuos «astutos» que cumpliesen la ley únicamente por interés. Antes bien, lo que trata de conseguirse por medio de este modo de educación es algo que trasciende este pragmatismo y que consiste en posibilitar que los ciudadanos hagan suya la ley moral, de manera que su seguimiento sea un seguimiento libre (autónomo) y no uno impuesto (heterónomo). El mantenimiento a lo largo del tiempo de esta educación moral del hombre es lo que, sin suprimir la original propensión del hombre al mal (*Hang zum Bösen*) (que Kant considera inextirpable, pues se encuentra radicada en la propia naturaleza humana, que tiende a anteponer el motivo no moral de la satisfacción de los deseos al motivo moral del cumplimiento de la ley moral¹¹¹⁴), puede promover de manera lenta pero inexorable el incremento de la moralidad y de la libertad en el mundo.

Las revoluciones no son sólo no recomendables, sino que, según Kant, suponen la quiebra de toda realización del concepto positivo de libertad. El realismo en el modo de razonar kantiano subraya que en ellas no se realiza un efectivo cambio en el modo de pensar que lo oriente a su mayor moralidad, sino que en la inmensa mayoría de los

¹¹¹⁴ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», p. 46, AA VI 37.

casos no suponen nada más que la sustitución de unos prejuicios (*Vorurtheile*) por otros a la hora de configurar el modo como se obra¹¹¹⁵. En *La paz perpetua*, nuestro autor justifica su condena al modo de proceder revolucionario sosteniendo que la máxima que lo permitiría no sería susceptible de ser publicitada, pues supondría la introducción de una cláusula de reserva en el momento de suscribir el contrato originario que da lugar a la sociedad que descartaría la posibilidad misma de haber suscrito originariamente tal contrato, de aquí que concluya que ninguna revolución deba ser políticamente permitida¹¹¹⁶. Además, es preciso tener en cuenta también que en una revolución no siempre gana el bando que tiene la razón, sino frecuentemente tan sólo el más poderoso, por lo que puede ocurrir que del triunfo de una revolución no resulte un progreso en el orden de la libertad, e incluso se asista a un retroceso suyo, no sólo por la destrucción de la legalidad vigente hasta entonces, sino porque la postura victoriosa puede proceder en lo sucesivo de manera más inmoral que la derrocada, como advierte nuestro autor perspicazmente en su ensayo *En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»*¹¹¹⁷.

La aparente contradicción kantiana al censurar las revoluciones, pero en cambio manifestar su entusiasmo por la Revolución francesa, se resuelve considerando que una revolución significa ausencia de ley, y por tanto supone un estado absolutamente no deseable, ya que conlleva una recaída en el estado de naturaleza; pero, por otra parte, la Revolución francesa significó también un progreso en el orden de las ideas, por apuntar a un progreso en el orden moral, del que constituyó una prueba del mismo el entusiasmo que por ella sintieron muchos de sus contemporáneos, según se ha defendido anteriormente (apartado 14.3: «La “historia *a priori*”»).

Por otra parte, volviendo a la distinción entre el modo como puede valorar un mismo hecho histórico un actor que participa directamente en él y un observador (espectador) que permanece ajeno al mismo, debe también indicarse que, como apunta Rivera de Rosales, aunque una revolución signifique una ausencia de ley, lo cual supone un retroceso en el orden de la legalidad (perspectiva del actor), ella puede ser valorada positivamente, pues contemplada la historia en su globalidad (perspectiva del

¹¹¹⁵ Kant, I., «¿Qué es la Ilustración?», AA VIII 36, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., pp. 27-28.

¹¹¹⁶ Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «De la armonía de la política con la moral según el concepto transcendental del derecho público», pp. 62-64, AA VIII 382-383.

¹¹¹⁷ Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado II: «De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)», AA VIII 302, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., p. 43 en nota a pie de página.

espectador) puede que haya supuesto un avance en el orden de la legalidad si de ella ha resultado una constitución mejor, lo cual puede repercutir asimismo en el progreso en el orden de la moralidad¹¹¹⁸.

La libertad posee una dinámica propia. Esta dinámica propia es la que hace que una vez que la libertad haya logrado germinar en una sociedad no pueda ya detenerse su desarrollo. Este desarrollo quizá pueda, e incluso deba, ser frenado en algunos casos, dándose de esta manera entrada a las reglas de prudencia en la política (realismo político)¹¹¹⁹, pero no podrá ser detenido, pues se trata de un progreso que se produce en el orden noumérico de las instituciones. Es más, la dinámica del desarrollo de la libertad posee una cierta «astucia», de manera que bien pudiera ocurrir que las limitaciones que se le impusiesen terminasen finalmente por favorecerla¹¹²⁰.

No obstante, pese al aplauso general que provoca la idea de libertad entre las gentes, su desarrollo a lo largo de la historia tiene también sus detractores. Uno de los argumentos que frecuentemente esgrimen consiste en la equiparación de la situación de libertad con una de «anarquía». Ahora bien, esta objeción difícilmente resulta imputable al concepto kantiano de libertad, pues en él ella es concebida como norma y no como ausencia de normatividad alguna, tal como ha sido subrayado en repetidas ocasiones a lo largo del presente trabajo. Por ello, en alusión a las críticas que en su época se hicieron del movimiento revolucionario francés, Kant indica que «en régimen de libertad nada hay que temer por la tranquilidad pública y la unidad del ser común. Los

¹¹¹⁸ Rivera de Rosales, J., «Kant y Hannah Arendt. La comunidad del juicio reflexionante», par. 4: «Filosofía política e historia. El hombre como especie de la naturaleza», *Ideas y valores. Revista Colombiana de Filosofía* n° 128, ob. cit., pp. 19-20.

¹¹¹⁹ En la *Antropología*, Kant precisa que, puesto que «al carácter de nuestra especie pertenece también el que, aspirando a la constitución civil, necesita de la disciplina de una religión, a fin de que lo que no puede alcanzarse por la coacción *externa* se realice por la *interna* (de la conciencia moral), en cuanto que el fondo moral del hombre es utilizado políticamente por los legisladores, una tendencia que pertenece al carácter de la especie», pero añadiendo que «si en esta disciplina del pueblo no antecede la moral a la religión, se hace ésta dueña de aquélla, y la religión estatutaria tórnase un instrumento del poder del Estado (de la política) bajo *déspotas creyentes*; un mal que pervierte inevitablemente el carácter y conduce a gobernar con el engaño (llamado razón de Estado)». (Kant, I., *Antropología*, ob. cit., segunda parte: «Característica antropológica» división E: «El carácter de la especie», pp. 292-293 en nota a pie de página, AA VII 332-333).

¹¹²⁰ «Un grado mayor de libertad ciudadana parece que beneficia la libertad espiritual del pueblo pero le fija, al mismo tiempo, límites infranqueables; mientras que un grado menor le procura el ámbito necesario para que pueda desenvolverse con arreglo a todas sus facultades. Porque ocurre que cuando la Naturaleza ha logrado desarrollar, bajo esta dura cáscara, esa semilla que cuida con máxima ternura, a saber, la inclinación y oficio del *libre pensar* del hombre, el hecho repercute poco a poco en el sentir del pueblo (con lo cual éste se va haciendo cada vez más capaz de la *libertad de obrar*) y hasta en los principios del Gobierno, que encuentra ya compatible dar al hombre, que es algo más que una *máquina*, un trato digno de él». Kant, I., «¿Qué es la Ilustración?», AA VIII 41-42, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 37.

hombres poco a poco se van desbastando espontáneamente, siempre que no se trate de mantenerlos, de manera artificial, en estado de rudeza (*Rohigkeit*)»¹¹²¹. Es más, incluso sería posible defender que la conformación del orden social en torno a la idea de libertad podría hacer redundante en alto grado la necesidad de tener que introducir mecanismos de control social de carácter represivo, ya que sería el propio individuo quien, en virtud de su autonomía legislativa, se impondría a sí mismo elementos «limitadores» de su acción, sin precisar para ello de una sobredeterminación procedente de otras instancias, las cuales de suyo, propiamente hablando, procederían a configurar la acción de modo heterónomo.

Este énfasis puesto en la tranquilidad pública como algo que ha de preservarse o en la relación tan estrecha existente entre el desarrollo de la libertad y el desarrollo comercial, que culmina con la condena tajante a los movimientos revolucionarios, es criticado con frecuencia al ser valorado como un rasgo típicamente «burgués» del pensamiento kantiano¹¹²².

¹¹²¹ Kant, I., «¿Qué es la Ilustración?», AA VIII 41, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 36.

¹¹²² Así, por ejemplo, en la fundamentación que hace de la negación del derecho de resistencia, aun frente a las leyes promulgadas por el soberano injusto, por cuanto la resistencia a sus leyes supondría la anulación del derecho y por lo tanto la vuelta al estado de naturaleza, situación esta que siempre es peor que la sumisión a una legislación, incluso cuando ella sea injusta, por suponer la guerra abierta, aunque no haya sido formalmente declarada, de todos contra todos, según nos hace ver González Vicén (González Vicén, F., «El derecho de resistencia en Kant», en Muguera, J.-Rodríguez Aramayo, R. (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, ob. cit., pp. 19-20), o en la defensa que hace en varios lugares de su obra del derecho a la propiedad, llegando a sostener incluso que la «alegría» de otro es ciertamente importante, pero su propiedad resulta ser «santa» («[...] Deberes para con los hombres: 1. Como miembro de la naturaleza, 2. Como propietario (*propietarius dominus potentialis*), 3. Como ciudadano. La alegría de otro es importante y apreciable para nosotros, pero la propiedad del mismo es santa. La propiedad, respecto de aquello que pertenece a la sustancia, es *dominium*. Por lo tanto, el hombre es *dominus a natura designatus* [...]». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7197», p. 176, AA XIX 271).

En este mismo sentido valora también Mehring la filosofía kantiana, indicando que «para la fundamentación del socialismo alemán Kant no ha aportado ni el peso de un solo grano de arena, mientras que para la fundamentación del liberalismo, y en especial del liberalismo antisocialista, ha contribuido con más de una piedra» (Mehring, F., «Kant y el socialismo», en Zapatero, V. (ed.), *Socialismo y ética: textos para un debate*, Editorial Pluma–Editorial Debate, Bogotá (Colombia), 1980, p. 123).

Según recoge Bilbeny en su artículo «Kant y la Revolución Francesa», la interpretación de la filosofía kantiana en términos de las aspiraciones y limitaciones de la burguesía (en concreto de la alemana) parte de la interpretación que Marx hace de la filosofía kantiana en *La ideología alemana* (Bilbeny, N., «Kant y la Revolución francesa», *Anuario de filosofía del derecho* VI (1989), pp. 30-31). En esta obra, sostiene Marx que «también en Kant nos encontramos, una vez más, con la forma característica que en Alemania adoptó el liberalismo francés, basado en los intereses de clase reales. Ni Kant ni los burgueses alemanes de los que era aplacador portavoz se daban cuenta de que estos pensamientos teóricos de los burgueses descansaban sobre intereses materiales y sobre una voluntad condicionada y determinada por las condiciones materiales de producción; por eso Kant separaba esta expresión teórica de los intereses por ella expresados, convertía las determinaciones materialmente motivadas de la burguesía francesa en autodeterminaciones puras de la “libre voluntad”, de la voluntad en sí y para sí, de la voluntad humana, convirtiéndose con ello en determinaciones conceptuales puramente ideológicas y en postulados morales» (Marx, K., *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus*

Atendiendo exclusivamente a su literalidad, la denuncia que haría del pensamiento político kantiano la manifestación en el orden filosófico de los valores e ideales de la clase social burguesa ascendente puede tener un cierto grado de justificación. Pero esta manera de entender el sentido de la posición kantiana desconoce la verdadera intención de la filosofía crítica, pues en ella no se trata de valorar el estado presente de una situación política concreta, sino que su pretensión es la de establecer cuáles son los principios en conformidad con los que la acción política debería desarrollarse. Si la filosofía política kantiana se interpreta en el primer sentido, desde luego que muchas de sus afirmaciones admiten ser interpretadas como «precipitados ideológicos» de los intereses de la clase burguesa, e incluso el pensamiento político kantiano en su integridad sería susceptible de ser considerado como una defensa del sistema de dominio vigente en la sociedad de su tiempo que negaría todo derecho a alcanzar una situación de mayor justicia social que pudieran atreverse a reclamar algunos de sus componentes. Pero debe recalcarse que la reflexión kantiana no se sitúa en el nivel de la política «empírica», sino que su objetivo último es el objetivo transcendental de determinar *a priori*, esto es, con independencia del estado fáctico de la circunstancia política determinada en la que se desarrolla, cuáles son las condiciones que harían de ese Estado concreto uno justo. Así, por ejemplo, la negación kantiana del derecho de rebelión no debe utilizarse como «cobertura ideológica» que justifique la represión de cualquier movimiento que reclame la modificación de la situación política existente, sino como una condición que debe darse para que sea posible el mantenimiento del estado de justicia que resulta de aplicar los principios racionales morales al ámbito de la vida humana en sociedad. Y, del mismo modo, la defensa del derecho a la propiedad no ha de interpretarse tampoco como una defensa de las relaciones de posesión vigentes en esa sociedad, lo cual contribuiría ciertamente al mantenimiento de las relaciones de dominio dentro de esa colectividad de individuos, sino como una indicación de que el sistema legal debe preservar en todo caso la posibilidad de que los individuos que componen esa agrupación dispongan de un ámbito de privacidad desde el cual puedan desarrollar su propia personalidad y libertad en ese marco social.

representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1974, III. «San Max» 6. «Los libres» A. «El liberalismo político», pp. 225-226).

Bielefeldt también detecta una aparente falta de coherencia dentro del pensamiento kantiano en cuestiones políticas cuando se atiende a la literalidad de sus textos. Esta falta de coherencia consistiría en que Kant no habría sido consecuente a la hora de aplicar sus principios filosóficos generales a la situación política concreta de su época¹¹²³. Pero, según Bielefeldt, las contradicciones en las que parece caer nuestro autor admiten ser explicadas desde su consideración de que incluso un orden de realizaciones legales concretas insuficientes resulta preferible a la ausencia de todo orden, pues esta ordenación insuficiente ya contendría los medios (la «libertad de pluma») para su propia perfección, abriendo así el camino a una realización progresiva de la libertad a lo largo de la historia¹¹²⁴. De esta manera, la tarea del filósofo de la historia en esta interpretación de las posiciones kantianas no sería tanto la de anticipar cuál será el estado futuro de la humanidad al que habrá de llegar de manera más o menos necesaria, como la de indicar de qué modo ha de configurarse el presente para que ese estado futuro considerado deseable pueda ir haciéndose real a lo largo de la historia y la de poner en claro cuáles son los signos que se encuentran en el presente que justifican la confianza en que tal estado futuro de progreso será alcanzable¹¹²⁵.

El verdadero progreso de la libertad ha de ser un progreso en el orden de la moralidad y no sólo en el de la legalidad. Kant no llegó a deducir explícitamente dicho progreso en la moralidad a partir del progreso en la legalidad, «pues no se trata del perfeccionamiento moral del hombre sino del mecanismo de la naturaleza»¹¹²⁶. Incluso llegó a desligar uno de otro diciendo que al «estado civil» llegaría «incluso un pueblo de demonios (*ein Volk von Teufeln*), por muy fuerte que suene (siempre que tengan entendimiento)»¹¹²⁷, lo cual es comprensible teniendo en cuenta que el carácter cuasi-

¹¹²³ Bielefeldt, H., «Autonomy und republicanism: Immanuel Kant's philosophy of freedom», apartado «Political struggle for a republican order of life», *Political theory* vol. 25 no. 4, ob. cit., pp. 552-553, citando a Kant en *La paz perpetua*, ob. cit., «Sección segunda que contiene los artículos definitivos para la paz perpetua», pp. 18-19, AA VIII 351-352 y en «En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"», apartado II: «De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)», AA VIII 294, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., p. 34.

¹¹²⁴ Bielefeldt, H., «Autonomy und republicanism: Immanuel Kant's philosophy of freedom», apartado «Political struggle for a republican order of life», *Political theory* vol. 25 no. 4, ob. cit., p. 551, citando a Kant en «En torno al tópico: "Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica"», apartado II: «De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)», AA VIII 295, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., pp. 46-47.

¹¹²⁵ Bielefeldt, H., «Autonomy und republicanism: Immanuel Kant's philosophy of freedom», apartado «Political struggle for a republican order of life», *Political theory* vol. 25 no. 4, ob. cit., p. 553.

¹¹²⁶ Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «Sección segunda que contiene los artículos definitivos para la paz perpetua», p. 39, AA VIII 366.

¹¹²⁷ Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «Sección segunda que contiene los artículos definitivos para la paz perpetua», p. 38, AA VIII 366.

mecánico (causalidad eficiente) del modo de proceder del antagonismo (*Antagonism*) lo hace aplicable a todo tipo de individuos con independencia de su constitución moral. Sin embargo, tal vez equipados con a un exceso de optimismo interpretativo y apoyándonos ante todo en varios fragmentos de los ensayos *En torno al tópico*: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica» y de *La paz perpetua*, podríamos suponer que concibió que dicho progreso en el orden de la moralidad se producirá, desde el momento en que indicó que «el mal moral posee la característica, inseparable de su naturaleza, de contradecirse y destruir sus propios propósitos (sobre todo en relación con otros malvados) y así deja paso, aunque lentamente, al principio (moral) del bien»¹¹²⁸. La defensa kantiana de que efectivamente se asistirá a tal progreso parte de la adjudicación que hace a quien defienda la tesis contraria de la tarea de proceder a justificar argumentalmente sus objeciones¹¹²⁹. Al respecto, no resultaría legítimo recurrir al recurso frecuentemente empleado consistente en mostrar ejemplos puntuales que pongan de manifiesto la presencia de la inmoralidad en el mundo, pues contra ellos podría alegarse que esta aguda sensibilidad ante el mal moral constituye más bien una prueba de que la moralidad en el presente se encuentra en una posición más elevada que la que ocupaba en el pasado¹¹³⁰.

Un indicio de que se llevará a efecto un progreso en el orden de la moralidad, asimilable al sentimiento de entusiasmo (*Enthusiasm*) del que se ha hablado en referencia a la valoración kantiana de la Revolución francesa, se encuentra en la constatación empírica de que todos los Estados admiten, al menos de palabra, el alto valor que tiene para ellos la idea de derecho, así como que esperan que los otros Estados le otorguen ese mismo valor¹¹³¹. Además, Kant indicó que puede razonablemente suponerse que del obrar conforme a la ley surgirá el respeto (*Achtung*) a la determinación por medio de la legalidad misma, resultando de ahí de manera creciente

¹¹²⁸ Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «Sobre la discrepancia entre la moral y la política respecto a la paz perpetua», p. 58, AA VIII 379.

¹¹²⁹ Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado III: «De la relación entre teoría y práctica en el derecho internacional, considerada con propósitos filantrópicos universales, esto es, cosmopolitas (contra Moses Mendelssohn)», AA VIII 308-309, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., pp. 53-54.

¹¹³⁰ Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado III: «De la relación entre teoría y práctica en el derecho internacional, considerada con propósitos filantrópicos universales, esto es, cosmopolitas (contra Moses Mendelssohn)», AA VIII 310, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., pp. 55-56.

¹¹³¹ Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «Sección segunda que contiene los artículos definitivos para la paz perpetua», p. 23, AA VIII 355.

el respeto a la ley moral como elemento configurador último del comportamiento¹¹³², o incluso que la extendida costumbre de ocultar las verdaderas intenciones inmorales bajo una falsa máscara, con la intención de que parezca que los motivos que dirigen el obrar son dignos del máximo respeto, puede llegar a estimular en los observadores el deseo de que su modo de comportamiento sea igualmente tan respetable como el que parecen constatar (erróneamente) en los otros, lo que puede hacerles deseable su propio mejoramiento moral, con objeto de que de esta precisa manera no se estimen a sí mismos como moralmente inferiores a los demás, tal como se defiende en la Disciplina de la *KrV*¹¹³³.

Sin embargo, en la «escarmentada» situación presente de las relaciones entre individuos dentro de nuestra sociedad y de las relaciones entre Estados dentro de nuestro mundo, esta confianza kantiana asentada en los pronunciamientos públicos a favor del derecho tal vez fuese criticada por muchos y tratada de ingenua, pues en demasiadas ocasiones se asiste a que este tipo de manifestaciones corresponden a comportamientos claramente hipócritas que lo que procuran con ellas es precisamente ocultar las verdaderas intenciones de carácter agresivo de quienes las llevan a cabo. Pese a ello, no debe olvidarse que las apelaciones que se hagan a términos tales como «moral» o «derecho» admiten ser interpretadas no obstante como un indicio de que tales términos poseen un valor propio considerado positivo que se supone compartido, ocurriendo que, como apuntaba La Rochefoucauld, la hipocresía no sea sino el homenaje que el vicio rinde a la virtud, de manera que, si ésta desapareciese, el vicio podría presentarse sin ningún tipo de atadura, como nos advierte Gómez Sánchez en «¿Por qué necesitamos todavía a Kant?»¹¹³⁴. Sin embargo, el «espíritu de la sospecha» aun así probablemente replicaría diciendo que este supuesto valor propio procede exclusivamente de una convención que en realidad oculta y disfraza las verdaderas intenciones del obrar humano, que se reducen a tratar de obtener ventaja material de todas las situaciones de conflicto sin preocuparse lo más mínimo por la manera como deban de ser las cosas, por lo que podría no resultar legítimo hablar de manera

¹¹³² Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «Sobre la discrepancia entre la moral y la política respecto a la paz perpetua», pp. 53-54 en nota a pie de página, AA VIII 375-376.

¹¹³³ Kant, I., *KrV*, ob. cit., «Disciplina de la razón pura», pp. 595-596, A747-748/B775-776.

¹¹³⁴ Gómez Sánchez, C., «¿Por qué necesitamos todavía a Kant?», apartado «El cosmopolitismo», *A distancia. Cuaderno de cultura* nº 2, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), 2004, p. 126.

concluyente de un progreso en el orden de la moralidad del género humano en su conjunto.

El progreso en el orden de la moralidad puede asimismo intentar ser justificado recurriendo a la idea de Dios, como se hacía en las consideraciones relativas a la realización plena de la moralidad en el individuo, de las que resultaba la postulación de la inmortalidad del alma (*Unsterblichkeit der Seele*)¹¹³⁵ y la apelación a que Dios compensará la insuficiencia de las realizaciones humanas en el orden de la moralidad dando por suficiente la intención manifiesta del hombre concediéndole a sus ojos la condición de ser santo¹¹³⁶, apuntando que Dios mismo es quien «completará» el hueco existente entre legalidad y moralidad en las diferentes agrupaciones humanas, propiciando que la creciente legalidad vaya acompañada de un aumento en la moralidad en el género humano en su conjunto.

Pese a todas estas objeciones planteadas a la posibilidad de que la humanidad progrese moralmente, ha de apuntarse que, puesto que el progreso en la moralidad de las acciones es un progreso de la realización de la libertad en el mundo, una historia desde el punto de vista transcendental o «historia *a priori*» (*Geschichte a priori*) que tome como idea reguladora a la idea de libertad constituye, si bien no una prueba concluyente de que la libertad se irá haciendo realidad en el mundo conforme al modo moral de hacerlo, al menos un indicio que fortalece los ánimos de los hombres para que procedan como si ello fuera posible, permitiéndoles razonablemente confiar en que así ocurrirá finalmente. En este sentido, Kant alude en diversos pasajes de la *Antropología* a que habrá un progreso en la especie humana desde el mal hacia el bien, aunque matizando que la certeza acerca del mismo sólo podrá ser una «certeza moral» (*moralische Gewißheit*)¹¹³⁷, en el ensayo *En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»* a que el que una situación no se haya dado hasta el presente no supone una objeción suficiente a la posibilidad de que lo haga en el futuro, siempre que no haya indicios suficientes, que tendrán que ser *a priori* y no meramente

¹¹³⁵ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Dialéctica de la razón pura práctica», p. 153, AA V 122.

¹¹³⁶ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Dialéctica de la razón pura práctica», pp. 154-155, AA V 23-24.

Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la lucha del principio bueno con el malo por el dominio sobre el hombre», p. 72, AA VI 67.

Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la lucha del principio bueno con el malo por el dominio sobre el hombre», p. 73-75, AA VI 68-71.

¹¹³⁷ Kant, I., *Antropología*, ob. cit., segunda parte: «Característica antropológica» división E: «El carácter de la especie», p. 281, AA VII 324.

Kant, I., *Antropología*, ob. cit., segunda parte: «Característica antropológica» división E: «El carácter de la especie», p. 288, AA VII 329-330.

empíricos, que lo descarten¹¹³⁸, y en *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* a que «aun cuando ninguna teoría autorice al hombre a admitirlo, está bien justificado en cambio por la pura razón práctica, la cual ordena obrar según una hipótesis tal», lo cual «desde un punto de vista teórico, no es ni con mucho suficiente para hacer presente la realidad objetiva de este ideal [el de que el mundo en su integridad está siempre en progreso hacia lo mejor], pero que satisface plenamente a la razón en el respecto práctico-moral»¹¹³⁹.

La libertad, por tanto, no puede quedar reducida a ser meramente comprendida como una propiedad que resultase inherente a un tipo de sujetos como son los sujetos humanos, sino que, más allá de esta concepción, ella debe ser entendida como un ideal que los hombres se encuentran llamados a realizar a lo largo del tiempo histórico (libertad como tarea). Esta caracterización como ideal de la libertad es asimilable (e incluso identificable) con el carácter con que Kant presenta el ideal de la paz perpetua, pues, aunque «el mecanismo de los instintos humanos no es ciertamente garantía suficiente para *vaticinar* (*weissagen*) (teóricamente) el futuro, [...] , en sentido práctico, sí es suficiente y convierte en un deber trabajar con miras a este fin (en absoluto quimérico)»¹¹⁴⁰.

14.6 El progreso deseado en la felicidad

Tal como ha ido defendiéndose a lo largo del desarrollo del presente capítulo de este trabajo, mientras que en el orden de la legalidad Kant sostiene explícitamente que se asistirá a un progreso, basando su afirmación en la constatación de que es la propia observación empírica la que garantiza que el mecanismo del antagonismo (*Antagonism*) propiciará que los hombres terminen por unirse dando lugar a agrupaciones legamente regidas, en lo que se refiere al progreso efectivo en el orden de la moralidad únicamente resulta posible presentar atisbos suyos, que no obstante pueden contribuir a sustentar la

¹¹³⁸ Kant, I., «En torno al tópico: “tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado III: «De la relación entre teoría y práctica en el derecho internacional, considerada con propósitos filantrópicos universales, esto es, cosmopolitas (contra Moses Mendelssohn)», AA VIII 309-310, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., p. 55.

¹¹³⁹ Kant, I., *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*, ob. cit., apartado «Sobre el Tema del concurso para el año 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff? Segundo manuscrito. Solución del problema de la Academia», pp. 102-103, AA XX 307.

¹¹⁴⁰ Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «Sección segunda que contiene los artículos definitivos para la paz perpetua», p. 41, AA VIII 368.

También en Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina del derecho», p. 194-196, AA VI 354-355.

esperanza de que finalmente se terminará obrando moralmente, es decir, siguiendo las leyes de la libertad. Un carácter más incierto posee si cabe la cuestión de si unidos a tales modos de progreso se encontrará asimismo presente un progreso del género humano en el orden de la felicidad (*Glückseligkeit*). Así, por ejemplo, en la *Antropología* Kant se expresa diciendo que «tampoco en lo que respecta a la *felicidad*, a aspirar a la cual le impulsa constantemente su naturaleza, mientras que la razón (*Vernunft*) le pone la condición restrictiva del ser digno de ser feliz (*die Bedingung der Würdigkeit glücklich zu sein*), esto es, de la moralidad, parece alcanzar la especie su destino (*Bestimmung*)»¹¹⁴¹.

Por otra parte, la fijación de la felicidad del género humano como uno de los objetivos a lograr por la humanidad a lo largo del trascurso temporal de su existencia entraña graves riesgos con respecto al objetivo final de la potenciación de la disposición para la libertad humana. Esto es así porque puede ocurrir que, en la búsqueda de la situación de felicidad universal, se termine de manera unánime por adscribirse a una determinada caracterización suya, de la cual resulte como deseable la instauración de una concreta forma de organización social que la haga factible y a cuya realización se estime que deban encontrarse supeditadas las diversas concepciones particulares en relación con la felicidad que cada hombre pueda tener, así como sus tentativas para alcanzarla. El riesgo para la «causa» de la libertad consistiría en que de ello podría resultar una forma de organización social totalitaria, e incluso una en la que ciertamente los hombres fuesen «felices» (según el concepto compartido de felicidad que tuviesen), pero a cambio de haber hecho dejación completa de su condición de seres libres. Kant mismo alerta sobre la tentación a dejarse caer en esta situación cuando en los ensayos *En torno al tópico: «Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica»* y *La paz perpetua* advierte que no debe ser el objetivo del Estado hacer que sus súbditos sean felices, lo que supondría una forma de gobierno paternalista (*väterlich*), sino posibilitar una situación de libertad en la cual cada uno de ellos pueda buscar su propia felicidad del modo y manera que le parezca más conveniente hacerlo, es decir, según el concepto que cada uno se haga de lo que para él es la felicidad y qué es lo que se la procuraría¹¹⁴². Pero, además, a diferencia de lo que ocurre en otras filosofías, como por

¹¹⁴¹ Kant, I., *Antropología*, ob. cit., segunda parte: «Característica antropológica» división E: «El carácter de la especie», p. 284, AA VII 326.

¹¹⁴² Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”», apartado II: «De la relación entre teoría y práctica en el derecho político (contra Hobbes)», AA VIII 290, en Kant, I., *Teoría y práctica*, ob. cit., p. 27.

ejemplo la aristotélica, que identifican la situación de felicidad con el seguimiento de un modo particular de vida, en concreto aquélla dedicada a la investigación teórica (*bíos theoretikós*)¹¹⁴³, la filosofía kantiana evita este riesgo, pues, al caracterizar la situación feliz como aquélla en la que los deseos que se tienen se encuentran convenientemente realizados¹¹⁴⁴, descarta que un modo concreto de vida pueda atribuirse con exclusividad el papel de ser «el» modo de vida feliz, desestimando todas las demás concepciones alternativas acerca de la felicidad que pudieran tenerse.

Por este motivo, el planteamiento de la cuestión de la felicidad del género humano deberá hacerse alejándose de toda tendencia a identificar el significado genérico del término «felicidad» con la realización de un concepto concreto de felicidad, debiéndose plantear más bien en términos de si se producirá o no un favorecimiento de los medios que posibilitarían el desarrollo de las disposiciones que pudieran permitir que los hombres buscasen la realización de sus particulares conceptos de felicidad de manera autónoma. Pero, además, tampoco podrá olvidarse que, para nuestro autor, la felicidad es algo que se «merece» y que por ello el progreso en su orden debe encontrarse subordinado al progreso que se logre en el de la moralidad (libertad). Esto supone que no podrá hablarse de si cada vez habrá más deseos satisfechos en el mundo, sino de si al incremento de las acciones morales irá unida en proporción creciente la satisfacción de los deseos de los que las llevan a cabo. Por ello, se presenta como necesaria la extensión del concepto del Bien Supremo (*höchstes Gut*) (desarrollado originariamente en relación con la cuestión de la proporción exigida por la razón que en cada individuo debe darse entre la virtud por él practicada y el disfrute de la felicidad que consecuentemente merezca) a la totalidad del género humano, dando

Kant, I., *La paz perpetua*, ob. cit., apartado «Sobre la discrepancia entre la moral y la política respecto a la paz perpetua», p. 58, AA VIII 379.

También en Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7210», p. 187, AA XIX 286.

¹¹⁴³ Aristóteles, «Ética Nicomáquea», libro X: «Naturaleza del placer y de la felicidad», 1177a-b, en Aristóteles, *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*, ob. cit., pp. 395-396.

¹¹⁴⁴ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Dialéctica de la razón pura práctica», p. 155, AA V 124.

Otras caracterizaciones de aquello en lo que consiste la felicidad son:

Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», p. 631, A806/B834.

Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico», pp. 53-54, AA IV 393.

Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico», pp. 55-56, AA IV 395.

Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 39, AA V 22.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 83, pp. 416-417, AA V 430.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», p. 239, AA VI 387.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina ética del método», p. 357, AA VI 481-482.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7315», p. 208, AA XIX 312.

lugar a la cuestión de si al hipotético progreso del género humano en el orden de la moralidad le corresponderá o no también un progreso equivalente en el de la felicidad.

No se abordará por ello en este trabajo la cuestión de un posible aumento de la felicidad en el mundo que pudiera producirse independientemente de la evolución que en el orden de la moralidad pudiera darse. Este aumento podría deberse exclusivamente, por ejemplo, a un incremento de la capacidad técnica humana que facilitase la realización pragmática de los deseos de quienes estuviesen en poder de los medios técnicos desarrollados con esa intención, pudiendo ser la totalidad de la humanidad su poseedora, o tan sólo una parte suya, en cuyo caso tal situación debido a su injusticia podría calificarse como «inmoral» y contradictoria con la idea del progreso moral del género humano hipotéticamente planteada.

Un intento posible de resolución de esta problemática consiste en extender el papel que la idea de Dios respecto de la cuestión del Bien Supremo juega en lo individual y decir que Dios constituye la garantía que hará que el progreso humano en lo moral (el aumento de la virtud en el mundo) sea recompensado por medio del incremento proporcional de la felicidad en el género humano.

Ahora bien, puesto que el concepto kantiano de felicidad hace referencia a un elemento empírico relativo a la situación en se vive (satisfacción de los deseos concretos que se tienen), habrá que abordar primeramente la cuestión de si se dispone de elementos suficientes en el mundo empírico que permitan fundamentar históricamente la esperanza en la convergencia creciente entre moralidad y felicidad sin tener que recurrir a la omnipotencia divina como aquello que hipotéticamente la garantizaría. Al respecto, debe apuntarse que más bien sucede lo contrario y que Kant indica en la *KU* que si se atiende exclusivamente al curso natural del mundo, éste presenta signos de que, lejos de encontrarse orientado a la felicidad del ser humano, lo está más bien a su padecimiento e infelicidad. Así, pone como muestra las penalidades y catástrofes naturales que parecen perseguir al hombre desde el comienzo de los tiempos¹¹⁴⁵. No obstante, la *KU* da entrada también a un elemento de esperanza en lo relativo a la felicidad del género humano cuando indica que, aunque sólo sea a efectos del Juicio reflexionante (*reflectirende Urtheilskraft*) y no del determinante (*bestimmende Urtheilskraft*), el mundo admite ser interpretado «como si» (*als ob*) fuese el resultado de la acción configuradora de un ser que se guía en su disposición por el

¹¹⁴⁵ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 83, p. 417, AA V 430.

pensamiento de la finalidad¹¹⁴⁶, de aquí que pueda razonablemente sostenerse que los fines del hombre consistentes en la satisfacción de sus deseos es posible que tengan cabida también en este mundo que en alguna medida se deja pensar en términos de finalidad.

De esta manera se tiene que, incluso sin necesidad de recurrir a un elemento distinto a la propia humanidad como es la figura de Dios, pueden encontrarse signos de que el propio progreso en la legalidad, además de ser capaz de propiciar un progreso en el orden de la moralidad, también contribuirá a uno equivalente en el de la felicidad. Así, puesto que el progreso en el orden de la legalidad trae consigo un aumento de las relaciones amistosas entre los individuos dentro de la sociedad y asimismo entre las sociedades, debe suponerse que se asistirá a una colaboración creciente dentro del mundo que contribuya a un incremento de la felicidad en él, o al menos a la disminución del dolor que los hombres se causen entre sí como consecuencia del trato injusto de unos con otros. Esta colaboración creciente entre los seres humanos permitirá aunar esfuerzos, por ejemplo, en orden a la ayuda mutua en caso de catástrofe o en el de la investigación científica que facilite el dominio de la naturaleza y su subordinación a los intereses humanos. No obstante, ha de evitarse la ingenuidad al respecto consistente en concebir que este aumento de las relaciones entre los hombres según la legalidad constituirá en todo caso una garantía suficiente a favor de la tesis que sostiene el progreso creciente en la moralidad y el consecuente incremento de la felicidad del género humano. Tal y como de manera continuada constatamos día tras día, este incremento de las relaciones entre los hombres frecuentemente repercute no sólo en la extensión de las acciones benéficas en el mundo sino también en el de las «maléficas».

Por ello, la verdadera garantía de que se producirá un verdadero progreso en el orden de la felicidad sólo se tendría si efectivamente se asistiese a ese progreso en el orden de la moralidad que a modo de hipótesis se ha planteado anteriormente como ligado al progreso en el orden de la legalidad. La posibilidad de que esto sea así se encuentra en que, tal como se establece en Doctrina de la virtud de la *Metafísica* y ha sido tratado sobre todo en el apartado: «10.1: «Deberes jurídicos y deberes de virtud (éticos)», constituye un deber moral para toda persona el atender a la felicidad de los

¹¹⁴⁶ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Introducción» par. V, pp. 113-114, AA V 185-186.

En la *KrV* ya se apuntaba a que una ordenación de la naturaleza en términos de finalidad había de ser pensada como condición para que en ella se pudiesen hacer realidad los fines que los hombres se proponían (Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», pp. 636-637, A815-816/B843-844).

demás y no sólo a la propia¹¹⁴⁷, por lo que puede razonablemente suponerse que del incremento de los esfuerzos en el mundo en orden a la felicidad de los demás que hagan los particulares se seguirá un aumento proporcional de la felicidad del conjunto de la humanidad.

Aunque las consideraciones que acaban de hacerse en torno a lo que posibilitaría un progreso en el orden de la felicidad del género humano carecen de fuerza probatoria, contribuyen al fortalecimiento de la estimación humana de que éste del progreso es un asunto que está cada vez más en sus propias manos. Esta confianza creciente por parte de los seres humanos en su capacidad para influir decisivamente en los asuntos del mundo puede ser vista como un elemento más que ha contribuido a la pérdida de

¹¹⁴⁷ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», pp. 237-240, AA VI 385-388.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», pp. 244-248, AA VI 391-394.

«La virtud nos haría felices si fuera universalmente practicada; pero esta felicidad no es tan valiosa como la virtud, y ésta tiene un valor inferior prescindiendo de aquélla.

La libertad es una facultad creadora. El bien a partir de la libertad es, por ello, originario.

La legalidad de la libertad, sin embargo, es la condición suprema del bien, y la ilegalidad, la verdadera y absoluta maldad, la creación del mal. Por lo tanto, esto último además tiene que disgustarle absoluta e ilimitadamente a la razón, y este desagrado tiene que ser aún más grande que aquél por lo malo o por el descuido.

La legalidad consiste en la coincidencia con el arbitrio universalmente válido, en la medida en que somos determinados o determinables». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7196», p. 175, AA XIX 270.

«El problema más distinguido de la moral es éste: la razón muestra que si la unidad promedio de todas las finalidades de un ser racional tanto en relación consigo mismo como con otros, por lo tanto, si la unidad formal en el uso de nuestra libertad, esto es, si la moralidad, fuera ejercida por alguien, produciría la felicidad mediante la libertad y se deduciría de lo universal a lo particular, y que, al revés, si el arbitrio universal debiera determinar a cada uno en particular, no puede proceder más que de acuerdo con principios morales. Pero el mismo tiempo es claro que, si sólo uno quiere subordinarse a esta regla, sin estar seguro de que otros también lo harían, por este camino no se puede conservar su felicidad. Ahora uno se pregunta qué es lo que queda para poder determinar de todas maneras la voluntad de alguien (bien pensado) a subordinarse a esta regla como si fuera inviolable [Nota de Kant: “¿Qué me puede interesar este principio (*a priori*) de la unificación de la libertad consigo misma? La libertad que está de acuerdo con principios de finalidades empíricas no tiene ninguna unificación promedio consigo misma; a partir de ello, no me puedo imaginar nada confiable en relación conmigo mismo. Eso no es ninguna unidad de mi voluntad. De ahí que sean absolutamente necesarias las condiciones restrictivas del uso de la misma. La moralidad a partir del *principio* de la unidad. A partir del principio de la verdad. El que uno siga un *principium* que pueda darse a conocer abiertamente, y que, por lo tanto, vale para alguien. De acuerdo con la perfección de la forma: la coincidencia de la libertad con las condiciones esenciales de todas las finalidades, esto es, conveniencia *a priori*”]: acaso la felicidad de acuerdo con el orden de la providencia eterna o el simple ser digno de ser feliz (de acuerdo con todo juicio, ya que él, en lo que a él respecta, contribuye a toda felicidad) o acaso la mera idea de la unidad de la razón en el uso de la libertad. No hay que subestimar este último fundamento. Puesto que la autodeterminación a partir de principios otorga solamente un fundamento de la unidad de la precognición de todas las acciones, y puesto que la razón, en tanto que causa determinante para todo tiempo y cualquier condición de la sensibilidad, brota independiente de cualquier existencia del ser racional, entonces es éste un *principium* de las acciones libres en relación con la duración eterna. Pero si los hombres debieran vivir eternamente, entonces el comportarse bien también los haría felices. La satisfacción consigo misma de la razón además recompensa las pérdidas de los sentidos». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7204», pp. 185-186, AA XIX 283-284.

vigencia de un modo de pensar que fiaba el sentido de la marcha de los acontecimientos en el mundo a la benevolencia y omnipotencia divinas. En el origen de tal cambio de mentalidad se encuentra la conciencia que el hombre ha adquirido de sí mismo como ser radicalmente libre, lo que hace de él un ser cada vez más consciente de su capacidad para modificar el mundo según sus proyectos, pero instándole también a tener que asumir la responsabilidad por el carácter moral o no que ellos tengan. Como ya se indicó en la «Introducción» al presente trabajo, aunque el comienzo de todo este proceso pueda encontrarse en algunos pensadores del Renacimiento y no deba olvidarse que su ejemplo haya sido seguido por otros posteriormente, no es posible pasar por alto el decisivo papel que la filosofía kantiana ha desempeñado, y desempeña todavía, en el primado concedido a la idea de libertad en la presente civilización y cultura moderna.

15.- La libertad en el sistema de las facultades: el juicio estético

La cuestión objeto de investigación en el presente trabajo es la de si el hombre puede legítimamente atribuirse a sí mismo la condición de ser libre y la de en qué medida puede hacerlo. Un obstáculo para la atribución de tal condición se encontraba en los determinismos tanto físico como psíquico, que han tenido y tienen todavía en la actualidad gran vigencia en el ámbito del pensamiento. Pero el obstáculo que ellos plantean para la defensa de la libertad humana queda superado por medio de la constatación de las contradicciones en las que caen las posturas deterministas cuando sobrepasan la condición de supuestos básicos que han de guiar una manera concreta de acercarse a la realidad, como es la de su investigación científica, y pretenden ser la última y definitiva palabra acerca del carácter de lo real.

La limitación de las pretensiones omnicomprendivas del determinismo abre un espacio ontológico para la defensa legítima de la condición libre del ser humano. Este espacio es dotado de realidad desde el punto de vista práctico (*in praktischer Absicht*), al constatarse la existencia de un *Faktum der Vernunft* fundante en lo práctico que configura la ley moral como *ratio cognoscendi* de la libertad y a ésta como *ratio essendi* de la moralidad. Este planteamiento acerca del carácter de la libertad hace que ella deba ser comprendida más como una tarea que el sujeto se impone a sí mismo («libertad como tarea») que como una propiedad que le sería asignable a éste al modo como los accidentes se predicen respecto de una substancia según el modo cartesiano de concebir la substancialidad.

Esta nueva manera de concebir la realidad de la libertad es aplicable tanto al hombre considerado en su individualidad, como cuando es concebido como un ser eminentemente social. Por esto que la tarea de realizar la libertad sea una a la que también se encuentran llamadas cada una de las sociedades en la medida en que son unidades dotadas de personalidad propia. E incluso, en último término, sea el género humano en su conjunto el responsable de cumplir la misión de hacer realidad la libertad en el mundo. Como consecuencia de todo ello, la realización de la libertad ya no podrá ser contemplada desde la perspectiva estrecha de la muy limitada duración de la existencia particular de cada uno de los individuos, sino que habrá de ser abordada en

relación con consideraciones que hagan referencia a la existencia extendida a lo largo del tiempo del propio género humano en su totalidad.

Las consideraciones en torno a la libertad han pasado así de ser reflexiones referidas exclusivamente al ámbito de la existencia individual humana a tener que dar cuenta también de la dimensión comunitaria que los hombres poseen y además habiendo de hacerlo desde una perspectiva histórica. El riesgo que con ello se contrae, y del cual constituye una muestra la historia de totalitarismos del último siglo, es que este desplazamiento haga perder al hombre concreto el carácter de fin en sí en favor de la consideración como tales de entidades de carácter supraindividual (el Estado, el Socialismo, la Globalización, el Mercado, etc.), ante cuyos objetivos e intereses de conservación y potenciación los hombres individualmente considerados pudieran pasar a ser meros medios¹¹⁴⁸. Es preciso por tanto volver la vista a la libertad, en cuanto que en su origen atañe ante todo a seres humanos individuales y concretos, para ver si en la manera de concebir su modo de proceder en los distintos ámbitos en que obran se encuentran rastros que permitan confirmar la condición humana como la propia de seres libres.

Tomando como eje de referencia la filosofía kantiana, en el presente capítulo de este trabajo se procederá a analizar someramente su sistema de facultades con la intención de buscar el rastro que la libertad pueda dejar en ellas y en su modo mutuo de relacionarse. Para ello, se considerará el Juicio y la facultad judicativa como modo de actividad peculiar que pone en relación las distintas facultades. Por medio de un análisis de la capacidad judicativa humana se buscará si de alguna manera la libertad se manifiesta como fuerza real configuradora de lo humano y, en caso afirmativo, cuál es el modo como lo hace.

¹¹⁴⁸ En la crítica sobre todo a la Rusia del estalinismo que se lleva a cabo en la novela *Vida y destino* de Grossman, queda acertadamente reflejada esta situación que tan frecuentemente se dio en el siglo XX, consistente en que las organizaciones políticas y sociales que los hombres constituyen con la finalidad de favorecer el desarrollo de sus disposiciones, entre las que puede contarse la de su libertad, lamentablemente abandonan pronto tal finalidad y pasan a convertirse en entidades autónomas que reclaman para sí la fidelidad absoluta de sus miembros, de manera que el hombre deja de ser un fin y se convierte en un medio más a su servicio:

«Las agrupaciones humanas tienen un propósito principal: conquistar el derecho que todo el mundo tiene a ser diferente, a ser especial, a sentir, pensar y vivir cada uno a su manera.

Para conquistar ese derecho, defenderlo o ampliarlo, la gente se une. Y de ahí nace un prejuicio horrible pero poderoso: en aquella unión en nombre de la raza, de Dios, del Partido, del Estado se ve el sentido de la vida y no un medio. ¡No, no y no! Es en el hombre, en su modesta singularidad, en su derecho a esa particularidad donde reside el único, verdadero y eterno significado de la lucha por la vida» (Grossman, V., *Vida y destino*, Ediciones Debolsillo, Barcelona, 2009, capítulo 53, p. 281).

15.1 La capacidad judicativa humana

En el sistema de las facultades kantiano, el Juicio (*Urtheilskraft*) queda caracterizado como aquella facultad (*Vermögen*) que lleva a cabo la reducción de la multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*) a la unidad de la conciencia. Dejando de momento al margen la cuestión de qué multiplicidad es de la que se trata y cuáles son los caracteres que la definen, debe hacerse hincapié en primer término en que el resultado de tal reducción es el concepto (*Begriff*). La filosofía kantiana se desarrolla desde la distinción clara y radical que hace entre dos clases de conceptos: los conceptos de la naturaleza (*Naturbegriffe*) y el concepto de la libertad (*Freiheitsbegriff*)¹¹⁴⁹.

Dentro de los conceptos de la naturaleza hay que distinguir a su vez entre las categorías (*Kategorien*) y los conceptos empíricos (*empirische Begriffe*). La nota distintiva entre ambos es que las primeras poseen carácter necesario, mientras que los segundos lo tienen contingente, pues las categorías ordenan toda la experiencia, mientras que un concepto empírico sólo abarca una parte de ella, a saber, la de los objetos concretos a los que se aplica. Pero tanto una como otra clase de conceptos poseen como nota común definitoria el que constituyen las herramientas por medio de las cuales se hace posible el conocimiento teórico (*theoretische Erkenntniß*). El conocimiento teórico es por su parte el que da respuesta a la primera de las preguntas que Kant se planteaba, tanto en la *KrV*¹¹⁵⁰ como en su *Lógica*¹¹⁵¹, como aquellas cuestiones básicas a las que la filosofía debía dar respuesta. Es decir, las categorías dan respuesta a la pregunta acerca de qué se puede conocer y al hacerlo configuran un ámbito de realidad que queda caracterizado por medio de ellas. Así, por ejemplo, la causalidad mecanicista se configura como una realidad en el ámbito del conocimiento

¹¹⁴⁹ «Pero no hay más que dos clases de conceptos, los cuales, a su vez, contienen muchos principios diferentes de la posibilidad de sus objetos; son, a saber: los conceptos de la *naturaleza* y el concepto de la *libertad*. Ahora bien, los primeros hacen posible un conocimiento *teórico*, según principios *a priori*; pero el segundo, en relación a aquéllos no lleva en sí, en su concepto, más que un principio negativo (de mera oposición), instaurando, en cambio, para la determinación de la voluntad, principios extensivos, que por eso se llaman prácticos. En consecuencia, divídese con razón la filosofía en dos partes completamente distintas, según los principios: la *teórica*, como *filosofía de la naturaleza*, y la *práctica*, como *filosofía moral* (pues tal nombre recibe la legislación práctica de la razón, según el concepto de libertad)». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Introducción» par. I, pp. 95-96, AA V 171.
También en Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7316», pp. 209-210, AA XIX 313-315.

¹¹⁵⁰ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», p. 630, A804-805/B832-833.

¹¹⁵¹ Kant, I., *Lógica*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 92, AA IX 25.

teórico (el conocimiento de los fenómenos), pues las relaciones entre los fenómenos se encuentran mediadas por ella, adquiriendo de este modo la condición de necesarias.

El concepto de libertad no posee realidad alguna en el ámbito del fenómeno, sino que su realidad queda restringida al del noumeno (realidad en sí). Pero el ámbito del fenómeno mismo debe presentar una estructura tal que haga posible el ejercicio de la libertad en él, pues de lo contrario difícilmente podría hablarse de que la libertad posee una realidad. Por otra parte, aunque la realidad de la libertad no sea referida al ámbito del fenómeno, por lo que pudiera parecer que no es posible tener conocimiento alguno suyo, el concepto de libertad aporta un conocimiento propio, sólo que se trata de uno práctico. Esto es así porque la libertad se manifiesta a la conciencia por medio de la ley moral, siendo ésta la que dice al hombre qué es lo que debe hacer, de manera que el concepto de libertad es aquél por el cual llega a conocerse cuál es el deber, dando así respuesta a la segunda pregunta que Kant formulaba en la *KrV*¹¹⁵² y en la *Lógica*¹¹⁵³.

La operación de juzgar consiste en pensar lo particular como contenido en lo general. Por esto, en su forma más básica, un juicio consiste en la atribución de una propiedad, P, a un sujeto, S, por medio de la cópula «es», de donde resulta «S es P» como la expresión más elemental de los juicios. En los juicios de conocimiento, S es una intuición y P un concepto. Puesto que, según nuestro autor, lo específico del conocimiento humano radica en que la intuición ha de ser empírica, la operación de juzgar con propósito cognoscitivo consiste en la subsunción de una intuición empírica bajo un concepto. Dentro del sistema kantiano de facultades de conocimiento es la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) la que aporta esa intuición (*Anschauung*) empírica.

En la Introducción de la *KrV*, Kant realiza una primera clasificación de los juicios atendiendo al tipo de relación que se establece entre lo afirmado en el sujeto del juicio y lo sostenido en su predicado. El resultado de esta clasificación es la distinción entre juicios analíticos (*analytische Urtheile*) y juicios sintéticos (*synthetische Urtheile*). Mientras que en el predicado de los juicios analíticos se repite en su totalidad o en parte lo afirmado en el sujeto, en el caso de los juicios sintéticos no se da esta conexión de carácter lógico entre uno y otro elemento, por lo que ha de recurrirse a un elemento externo a la mera lógica que legitime la atribución del predicado, P, al sujeto, S. El carácter de este elemento permite distinguir entre los juicios sintéticos *a posteriori*,

¹¹⁵² Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», p. 630, A804-805/B832-833.

¹¹⁵³ Kant, I., *Lógica*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 92, AA IX 25.

donde la experiencia es la que lleva a cabo la conexión entre sujeto y predicado, y los juicios sintéticos *a priori*, en los que la unión se legitima por la capacidad del entendimiento (*Verstand*) para establecer síntesis *a priori* del espacio y del tiempo, las cuales a su vez sólo son posibles por ser éstos intuiciones *a priori* (puras). Los juicios analíticos no resultan relevantes respecto del aumento del conocimiento, pues en este tipo de juicios no se amplía por medio del predicado el conjunto de notas ya recogidas en el sujeto. Los únicos juicios relevantes en relación con el incremento del conocimiento son los juicios sintéticos. Y, si quiere hablarse de conocimiento *a priori*, tendrán que ser juicios sintéticos *a priori*¹¹⁵⁴. Este tipo de conocimiento es posible en la matemática y en la física, pues sus objetos se dan en el espacio y en el tiempo, lo que permite llevar a efecto síntesis *a priori* espaciotemporales, pero no en la metafísica dogmática, ya que sus objetos no son espaciotemporales, por lo que ellos no podrán resultar de tales síntesis, lo cual hace que no pueda anticiparse ningún conocimiento suyo. La consecuencia final a la que nuestro autor llega al respecto es que la matemática y la física son posibles como ciencias, pero no así la metafísica dogmática, como queda expuesto en la *KrV*¹¹⁵⁵ y en los *Prolegómenos*¹¹⁵⁶.

En la Primera Introducción a la *KU* y en su Introducción definitiva, Kant elabora una segunda clasificación de los juicios, atendiendo en este caso a si lo universal del juicio (el concepto que corresponde al predicado, P) es o no dado previamente a la formulación del juicio. Este nuevo criterio de demarcación clasifica los juicios en juicios determinantes (*bestimmende Urtheile*) y juicios reflexionantes (*reflectirende Urtheile*). La característica definitoria de los primeros es que en ellos el concepto correspondiente al predicado ya se encuentra dado. Por el contrario, en los segundos éste aún no está disponible, por lo que la formulación del juicio consistirá en la búsqueda del concepto del predicado que convenga con el sujeto del juicio¹¹⁵⁷.

En los juicios determinantes el concepto del predicado se encuentra dado. El que ello ocurra es lo que propicia que por medio de estos juicios se construya el objeto mediante la unificación conceptual de la multiplicidad a la que se hace referencia en el

¹¹⁵⁴ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Introducción», pp. 47-50, A6-9/B10-14.

¹¹⁵⁵ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Introducción», pp. 51-57, B14-24.

¹¹⁵⁶ Kant, I., *Prolegómenos*, ob. cit., apartado «Solución de la cuestión general de los *Prolegómenos*: ¿Cómo es posible la metafísica como ciencia?», p. 293, AA IV 368.

¹¹⁵⁷ Kant, I., *Primera introducción a la «Crítica del Juicio»*, Editorial Visor, Madrid, 1987, apartado «Del juicio reflexionante», p. 49, AA XX 211.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Introducción» par. IV, p. 105, AA V 179.

sujeto del juicio. Dentro de estos juicios hay que distinguir a su vez entre los juicios teóricos por medio de las categorías y los juicios morales.

Los juicios teóricos por medio de las categorías son juicios determinantes, pues las categorías son las formas de las que se vale el entendimiento para proceder a la unificación del material sensible múltiple que le proporciona la sensibilidad. Por medio de la aplicación de las categorías queda constituido en primera instancia el objeto. Un rasgo peculiar de las categorías que merece ser destacado es que ellas conforman el objeto de manera única (determinada, necesaria), es decir, es tal como es y no puede serlo de otra manera. Este objeto así conformado será susceptible de recibir ulteriores concreciones por medio de otros conceptos, pero éstas no serán constitutivas de objeto alguno. O bien, si se concibe que esas concreciones también «constituyen» un «nuevo» objeto, esta constitución suya se producirá en un segundo nivel o grado, que resultará complementario respecto del primero, que es el debido a las categorías. Así, por ejemplo, el concepto de «árbol», que es un concepto empírico, lleva a cabo una segunda constitución o interpretación de un grupo particular de objetos perteneciente al conjunto global de objetos de la experiencia resultante primeramente de la aplicación de las categorías al material proporcionado por la intuición sensible.

Los juicios morales son también juicios determinantes. En este caso, el material que unifican son las máximas regidoras del modo de obrar resultante del influjo del conjunto de las inclinaciones y estímulos debidas a la naturaleza sensible del sujeto moral. El resultado de la unificación, que se produce por medio de la aplicación de la ley moral dada por la razón (*Vernunft*) a esa multiplicidad, es la indicación del modo de obrar a cuyo seguimiento se encuentra moralmente obligado el sujeto¹¹⁵⁸. La obligatoriedad moral (deber: *Pflicht*) de seguir este modo de obrar hace que los juicios morales también posean carácter necesario (apodíctico), quedando por este motivo excluidos todos aquellos modos de obrar que no sean morales. De esta manera, la moralidad no se plantea como una cuestión de elección entre si se quiere ser moral o si se prefiere no serlo, sino que ella queda constituida como una obligación (ámbito del

¹¹⁵⁸ Según Granja, por el contrario, los juicios morales no son determinantes sino reflexionantes. El intento de justificación por parte de esta autora del carácter reflexionante de estos juicios parte del convencimiento de que las reglas de actuación concreta en una situación dada no se deducen lógicamente a partir de los principios morales, sino que incluyen un elemento de interpretación acerca de esa situación concreta, por lo que dejan un margen para la acción misma, que necesariamente ha de ser ocupado por un proceso de reflexión (Granja, D. M., *Lecciones de Kant para hoy*, ob. cit., segunda parte: «¿Qué debo hacer?» capítulo seis: «Mal radical y progreso moral: ¿conceptos incompatibles en la teoría kantiana de la acción?», pp. 128-129 y 138-144).

deber ser) a la que se encuentra sometido el sujeto y de la cual no puede abdicar, pese a que él por su condición de ser sensible (ámbito del ser) prefiriese hacerlo en determinadas ocasiones, siendo el bien moral (*das Gute*) el resultado de esta acción moralmente legisladora¹¹⁵⁹.

Los juicios determinantes teóricos y prácticos poseen por tanto una nota común, consistente en que por su mediación queda conformada una unidad a partir de la multiplicidad (*Mannigfaltige*). En los teóricos, esta unidad es la del objeto correspondiente a la multiplicidad sensorial dada. En los prácticos, se trata de la unidad del deber ordenadora de la multiplicidad de los deseos.

Kant plantea, al hilo de la investigación científica de la naturaleza, la necesidad de que haya también un principio de unidad para los juicios reflexionantes. Esto es así porque, para esta investigación, no basta con el principio de unidad en la naturaleza que proporcionan las categorías, sino que la investigación de la naturaleza revela una multiplicidad tal de leyes empíricas y de situaciones diversas en la misma que, si no se contase con tal principio, el mundo natural se revelaría como un mundo carente de unidad en el que no sería posible de manera alguna orientarse en su investigación y entonces, en vez de tenerse una experiencia (*Erfahrung*) global suya, lo que se tendría no sería nada más que un agregado de «experiencias» particulares inconexas. A este horizonte de unidad en la naturaleza ya se apuntó en la Dialéctica trascendental de la *KrV*, cuando se interpretó metodológicamente la existencia de la idea de mundo como guía que había de dirigir la investigación científica de la naturaleza¹¹⁶⁰, pero es en la *KU* donde la necesidad de encontrar un principio para los juicios reflexionantes adquiere el rango de tema que es objeto explícito de la reflexión filosófica kantiana¹¹⁶¹.

A diferencia de lo que ocurre en los juicios determinantes, donde el concepto se encuentra dado, en los juicios reflexionantes el concepto no lo está. Esto hace que estos juicios se planteen como pertenecientes a un segundo nivel. En este nivel, el objeto no es «construido», sino que lo que con ellos se hace es «reflexionar» sobre él, añadiendo nuevas características al objeto ya previamente constituido haciendo uso de los juicios determinantes. La tarea que entonces se plantea con respecto a los juicios reflexionantes

¹¹⁵⁹ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Análítica del juicio estético» «Nota general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes», p. 212, AA V 267.

¹¹⁶⁰ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Dialéctica trascendental», pp. 555-556, A684-685/B712-713.

¹¹⁶¹ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Introducción» par. V, p. 113, AA V 185.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Dialéctica del juicio teleológico» § 70, p. 361, AA V 386.

es la de buscar el concepto apropiado a la intuición o sujeto (S) del juicio. Esta tarea no podrá recaer ya en el entendimiento, pues éste es la facultad de los conceptos (pero sólo en cuanto que éstos ya están dados), sino en la de las ideas, es decir, en la razón.

Con ocasión del tratamiento de los juicios teleológicos (*teleologische Urtheile*), Kant plantea temáticamente la necesidad de encontrar un principio (*Princip*) para los juicios reflexionantes en la Primera Introducción de la *KU*¹¹⁶² y en su Introducción definitiva¹¹⁶³. Conforme a este planteamiento de carácter teórico, el principio de los juicios reflexionantes es el de la adecuación de la multiplicidad de la naturaleza a nuestras capacidades cognoscitivas o finalidad de la naturaleza (*Zweckmäßigkeit der Natur*), que permite concebir las leyes empíricas particulares como si (*als ob*) fuesen especificaciones de una ley general universal, que sería aquella por la que se habría regido un entendimiento creador de la naturaleza que la hubiese dispuesto como un sistema que tuviese que cumplir unos fines determinados que él le hubiese impuesto en el momento de su creación¹¹⁶⁴. A lo largo de la *KU* en su parte dedicada al juicio teleológico, nuestro autor se esfuerza por dejar claro que no estamos legitimados a afirmar en ningún caso que éste sea un principio según el cual se encuentre constituida la naturaleza, sino que el valor que este principio posee es meramente el valor heurístico o regulativo de ser una hipótesis desde la que se pretende dar cuenta de la naturaleza y de lo que en ella ocurre. No se trata, por tanto, de un principio para el juicio determinante teórico, sino de uno para el juicio reflexionante teórico¹¹⁶⁵.

Este entendimiento creador de la naturaleza ha sido identificado tradicionalmente con la figura de Dios, quien por ello resulta caracterizado frecuentemente como un artesano que dispuso la materia del mundo de forma tal que ella se adecuase a una finalidad. Pero debe tenerse en cuenta que, al proceder de esta manera, podría estar cometándose el error de caer en el antropomorfismo, consistente en no darse cuenta de que la analogía establecida entre el modo de producción humano y el divino no puede convertirse en identificación de los mismos y que, por la limitación de nuestra capacidad cognoscitiva, no nos encontramos legitimados a afirmar

¹¹⁶² Kant, I., *Primera introducción a la «Crítica del Juicio»*, ob. cit., apartado «Del juicio reflexionante», pp. 50-51, AA XX 212-213.

¹¹⁶³ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Introducción» par. IV, pp. 105-106, AA V 179-180.

¹¹⁶⁴ Kant, I., *Primera introducción a la «Crítica del Juicio»*, ob. cit., apartado «Del juicio reflexionante», pp. 53-54, AA XX 213-214.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Introducción» par. V, pp. 106-107, AA V 180.

¹¹⁶⁵ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Introducción» par. IV, p. 107, AA V 181.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Introducción» par. V, pp. 113-114, AA V 185-186.

taxativamente (apodícticamente) cómo sería el modo de intervención en el mundo de ese hipotético Ser divino, sino que exclusivamente contamos con una «licencia» para formular metáforas o imágenes que hagan de alguna manera este modo de acción más accesible a nuestras formas de comprensión.

15.2 El juicio reflexionante estético

Los juicios conforme a las categorías y los que se hacen según el principio de la finalidad de la naturaleza son juicios teóricos, es decir, conciernen a la facultad de conocer (*Erkenntnißvermögen*). Los juicios morales son juicios en los que interviene la facultad de desear (*Begehrungsvermögen*). En relación con estos tipos de juicio, los realizados según el principio de finalidad introducen un elemento nuevo en el sistema de las facultades, pues también puede ir unido al conocimiento que con ellos se obtiene un sentimiento de placer.

Este placer corresponde a la satisfacción que todo hombre experimenta cuando considera que ha cumplido un objetivo concreto que se había propuesto. Ahora bien, esto es precisamente lo que ocurre cuando se encuentra afinidad entre las leyes empíricas de la naturaleza de forma que éstas admiten ser englobadas en una ley de carácter superior, cumpliendo así el objetivo arquitectónico de unidad que la razón persigue¹¹⁶⁶.

El placer resultante de estos juicios realizados de acuerdo con el principio de finalidad da entrada a la facultad de placer y displacer (*Gefühl der Lust und Unlust*) en el sistema de las facultades kantiano¹¹⁶⁷. Un rasgo llamativo de esta situación es la constatación de que los juicios reflexionantes de carácter teórico ponen en relación dos facultades que son en principio totalmente heterogéneas entre sí, tales como la facultad de conocer y la facultad (sentimiento) de placer y displacer, haciéndolo además con pretensiones de universalidad y necesidad.

¹¹⁶⁶ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Introducción» par. VI, p. 115, AA V 187.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Introducción» par. V, p. 111, AA V 184.

¹¹⁶⁷ En la *KU*, ob. cit., apartado «Introducción» par. IX, p. 128, AA V 198, Kant presenta una tabla con las facultades totales del espíritu (facultad de conocer, sentimiento de placer y dolor, o displacer, y facultad desear), sus correspondientes facultades de conocer (entendimiento, facultad de juzgar y razón), sus correspondientes principios a priori (conformidad a leyes, finalidad y fin final) y sus ámbitos de aplicación (a la naturaleza, al arte y a la libertad).

En la *KrV* se han encontrado los principios *a priori* de la facultad de conocer (entendimiento: *Verstand*) y en la *KpV* los de la facultad de desear (razón: *Vernunft*). En la *KU* van a intentarse encontrar los principios de la facultad que realiza la intermediación entre el entendimiento y la razón, es decir, se buscarán los principios del Juicio, suponiendo que ellos serán los correspondientes a la facultad (sentimiento) de placer y displacer, lo cual se considera posible por ser precisamente ésta (la facultad de juzgar: *Urtheilskraft*) la facultad intermedia entre la de conocer y la de desear¹¹⁶⁸. En la primera parte de esta obra, que es la dedicada al juicio estético (*ästhetische Urtheilskraft*), se investiga cuáles son los principios correspondientes a este tipo de juicios. En este tipo de juicios se carece de elementos de objetividad procedentes del sujeto del juicio (objeto) que legitimen la asignación de los predicados estéticos (belleza, sublimidad, etc.) a los sujetos de estos juicios (los objetos respecto de los que se predicán), por lo que estos elementos habrán de buscarse en el sujeto mismo (que no debe confundirse con el objeto que hace de sujeto del juicio) que experimenta ese placer como consecuencia de su actividad estética. Por ello, los juicios estéticos no son juicios determinantes (*bestimmende Urtheile*), sino reflexionantes (*reflectirende Urtheile*), en

¹¹⁶⁸ Kant refiere en una carta de 28 de diciembre de 1787 dirigida a Reinhold la intencionalidad que le guía en la redacción de la *KU*: «Así que me ocupo ahora de la crítica del gusto, con cuya ocasión se descubre otra clase de principios a priori que los descubiertos hasta ahora. Pues las facultades del ánimo (*Gemüts*) son tres: facultad de conocer, sentimiento de placer y displacer y la facultad de desear. Para la primera he encontrado los principios a priori en la *Crítica de la razón pura* (teórica). Para la tercera en la *Crítica de la razón práctica*. Los estoy buscando también para la segunda, y, aunque antes pensaba que era imposible encontrarlos, sin embargo, el aspecto sistemático que el análisis de las facultades estudiadas hasta ahora me ha permitido descubrir en el espíritu humano y que me proporcionará para el resto de mi vida para admirar y en lo posible para fundamentar, [este aspecto sistemático] me ha puesto en ese camino, de modo que ahora reconozco tres partes de la filosofía, cada una de las cuales tiene sus principios a priori. Estas partes pueden ser enumeradas, y se puede determinar con seguridad la extensión del conocimiento posible según cada una: [ellas son] la filosofía teórica, la teleología y la filosofía práctica. De entre ellas es ciertamente la de en medio la más pobre en fundamentos a priori de determinación» (AA X 514-515).

En la *KU* misma también pone de manifiesto esta intencionalidad y las bases desde las que la sustenta: «Pero si bien se ha abierto un abismo infranqueable entre la esfera del concepto de la naturaleza como lo sensible y la esfera del concepto de la libertad como lo suprasensible, de tal modo que del primero al segundo (por medio del uso teórico de la razón) ningún tránsito es posible, exactamente como si fueran otros tantos mundos diferentes, sin poder el primero tener influjo alguno sobre el segundo, sin embargo, debe éste tener un influjo sobre aquél, a saber: el concepto de libertad debe realizar en el mundo sensible el fin propuesto por sus leyes, y la naturaleza, por tanto, debe poder pensarse de tal modo que al menos la legalidad de su forma concuerde con la posibilidad de los fines, según leyes de libertad, que se han de realizar en ella. Tiene, pues, que haber un fundamento para la *unidad* de lo suprasensible, que yace en la base de la naturaleza, con aquello que el concepto de libertad encierra de práctico; el concepto de ese fundamento, aunque no pueda conseguir de él un conocimiento ni teórico ni práctico, y por tanto, no tenga esfera característica alguna, sin embargo, hace posible el tránsito del modo de pensar según los principios de uno al modo de pensar según los principios del otro» (Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Introducción» par. II, p. 101, AA V 175-176).

los que la regla que legitima la atribución de los predicados estéticos a los sujetos de los juicios (objetos) no se encuentra dada, sino que ha de ser buscada.

Para entender la especificidad de los juicios estéticos, resulta útil contrastar lo que en ellos ocurre con lo que sucede en el caso de un juicio conforme a las categorías. En un juicio categorial se dispone de una regla (el esquema correspondiente a la categoría), que aplicada sobre la multiplicidad sensible da lugar a un objeto. Sin embargo, en un juicio estético no hay tal regla, pues la «belleza», por poner un ejemplo, no constituye objeto alguno, sino que exclusivamente su predicación respecto de un objeto ya constituido aporta una más completa cualificación suya al calificarlo como «bello». El que no constituya objeto alguno es lo que hace que, en principio, el carácter bello de ese objeto quede como un juicio particular del sujeto concreto que lo formula y no posea carácter intersubjetivo. Pero, puesto que el sujeto que formula el juicio tiene pretensiones de universalidad respecto de ese juicio, habrá que ver más adelante si no podrán encontrarse elementos de objetividad, no en el objeto, lo que no es posible referido a la belleza, sino en el sujeto que enuncia ese juicio.

Dentro de los juicios estéticos hay que distinguir a su vez entre los juicios referidos a lo bello (*das Schöne*) (juicios de gusto: *Geschmacksurtheile*) y los relativos a lo sublime (*das Erhabene*). En los primeros, el placer se obtiene como consecuencia de la constatación de que la forma del objeto presenta una finalidad. Por contra, en los segundos, es más bien el carácter informe de los objetos, en la medida en que éste revela una finalidad en el sujeto que lo experimenta, el que da lugar al sentimiento de placer¹¹⁶⁹.

En el Esquematismo de la *KrV* Kant indicó que es la imaginación trascendental (*transscendentale Einbildungskraft*) la que lleva a cabo por medio de los esquemas (*Schemata*) asociados a cada una de las categorías la intermediación entre la sensibilidad (*Sinnlichkeit*) y el entendimiento (*Verstand*) que da lugar a los juicios categoriales¹¹⁷⁰. En el caso de los juicios morales es la típica (*Typik*) del juicio quien desempeña tal función, siendo en este caso el concepto de libertad (la ley moral) el elemento de unidad que en ellos se tiene¹¹⁷¹.

¹¹⁶⁹ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Introducción» par. VII, p. 121, AA V 192.

¹¹⁷⁰ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El esquematismo de los conceptos puros del entendimiento», p. 183, A138-139/B177-178.

¹¹⁷¹ «A la ley natural, como ley a la cual están sometidos los objetos de intuición sensible como tales, tiene que corresponder un esquema, es decir, un procedimiento universal de la imaginación (exponer a

Podría suponerse entonces que en el caso de los juicios estéticos la imaginación transcendental desempeñase un papel idéntico al que juega en los juicios conforme a las categorías. Así, podría pensarse siguiendo una estética racionalista que los juicios estéticos son juicios de conocimiento, sólo que el conocimiento que en ellos se tiene es un conocimiento «difuso». Pero en este punto Kant se opone al racionalismo, al negar el carácter de juicios de conocimiento para los juicios estéticos y defender la autonomía de lo estético, lo que hace que este nuevo ámbito recién descubierto posea unas leyes propias distintas de las que regían en el ámbito cognoscitivo. Esta autonomía propicia que, frente a lo que ocurriría si se tratase de juicios de conocimiento, no puedan darse reglas que determinen objetivamente, por ejemplo, cuándo un objeto es bello, y, a diferencia de lo que ocurriría si se tratase de juicios prácticos, la belleza de algo no se encuentre necesariamente unida a su bondad¹¹⁷².

El papel que la imaginación transcendental desempeña en los juicios estéticos es similar al que ejercía en los juicios conforme a las categorías, pero no idéntico. La diferencia estriba en que en los juicios categoriales la imaginación esquematiza alcanzando el concepto, mientras que en los estéticos al hacerlo buscando configurar una forma no llega a concepto alguno¹¹⁷³.

priori a los sentidos el concepto puro del entendimiento determinado por la ley). Pero bajo la ley de la libertad (como causalidad no condicionada sensiblemente) y, por lo tanto, también bajo el concepto del bien mencionado, no puede ponerse ninguna intuición, por consiguiente, ningún esquema para su aplicación *in concreto*. Consiguientemente, la ley moral no tiene más facultad de conocimiento, que le proporcione aplicación a objetos de la naturaleza, que el entendimiento (no la imaginación), el cual puede poner para el Juicio, debajo de una idea de la razón, no un *esquema* de la sensibilidad, sino una ley, pero sin embargo, una ley tal que puede ser expuesta *in concreto* en objetos de los sentidos, por lo tanto, una ley de la naturaleza, pero sólo según su forma, y esa ley podemos, pues, nombrarla el *tipo* de la ley moral. La regla del Juicio bajo leyes de la razón pura práctica es ésta: Pregúntate a ti mismo si la acción que te propones, a suponer que debiera acontecer según una ley de la naturaleza, de la cual tú mismo fueras una parte, podrías considerarla como posible por tu voluntad. Según esta regla juzga en realidad todo el mundo las acciones, si son moralmente buenas o malas». Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 92, AA V 69.

«[Nota de Kant: “Moralidad a partir del principio de la libertad, en la medida en que ella al mismo tiempo (en todo su querer) es legisladora. *Principium libertatis nomotheticae*: tengo que actuar de acuerdo con una voluntad que al mismo tiempo pueda ser legisladora. Por lo tanto, estoy bajo una para ser yo mismo ley en las acciones”] *Principium objectivum*: La coincidencia de la libertad con la legalidad universal de la naturaleza. 1. Esta unificación tiene que ser voluntaria; 2. no con las leyes naturales, sino simplemente con la legalidad universal de la naturaleza, de tal manera que las máximas de nuestras acciones junto con nuestra voluntad puedan conformar una ley natural universal.

Puesto que lo que la razón manda, no lo manda parcialmente. Por lo tanto, si mi voluntad es determinada por la razón, entonces, antes que por cualquier otro, ella tiene que ser pensada por mí como una ley universal». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7269», pp. 197-198, AA XIX 298-299.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7260», p. 196, AA XIX 296-297.

¹¹⁷² Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» § 15, pp. 162-164, AA V 228-229.

¹¹⁷³ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Dialéctica del juicio estético» § 59, p. 317, AA V 351.

15.3 La libertad en los juicios estéticos: el libre juego entre facultades

La «incapacidad» conceptualizadora de la imaginación trascendental en los juicios estéticos (*ästhetische Urtheile*) es la causante de que en ellos no haya elementos de objetividad que, por decirlo así, sean «objetivos». Pero, en la búsqueda de tales elementos para esta clase de juicios, Kant se encuentra con una característica exclusiva suya que los hace especialmente relevantes respecto de la cuestión de la búsqueda de las manifestaciones de la libertad humana en el sistema de las facultades. Esta característica es la de que **en un juicio estético se produce un libre juego de las facultades de conocer (*ein freies Spiel der Erkenntnißvermögen*)**. Las facultades implicadas en este tipo de juicios son: la imaginación (*Einbildungskraft*), en su libertad para combinar lo diverso de las intuiciones que le aporta la sensibilidad (*Sinnlichkeit*), y el entendimiento (*Verstand*), que por medio de sus leyes confiere unidad a esta multiplicidad¹¹⁷⁴.

Wagner subraya en su artículo «Libertad estética y libertad práctica. La *Crítica del discernimiento* y su incidencia en el concepto kantiano de “libertad moral”» el papel que la imaginación desempeña en los juicios estéticos, a partir de la distinción de tres modos como la imaginación puede llevar a cabo su función sintética de la multiplicidad intuitiva, lo que permite por su parte hablar de tres modalidades de imaginación. En

¹¹⁷⁴ «Las facultades de conocer, puestas en juego mediante esa representación, están aquí en un juego libre, porque ningún concepto determinado las restringe a una regla particular de conocimiento. Tiene, pues, que ser el estado de espíritu, en esta representación, el de un sentimiento del libre juego de las facultades de representar, en una representación dada para un conocimiento en general. Ahora bien, una representación mediante la cual un objeto es dado, para que de ahí salga un conocimiento en general, requiere la *imaginación* para combinar lo diverso de la intuición, y el *entendimiento*, para la unidad del concepto que une las representaciones. Ese estado de un libre juego de las facultades de conocer, en una representación, mediante la cual un objeto es dado, debe dejarse comunicar universalmente, porque el conocimiento, como determinación del objeto con la cual deben concordar representaciones dadas (cualquiera que sea el sujeto en que se den), es el único modo de representación que vale para cada cual». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Análítica del juicio estético» § 9, p. 149, AA V 217.

«Es decir, como la libertad de la imaginación consiste precisamente en que esquematiza sin concepto, debe el juicio de gusto descansar en una mera sensación de la mutua animación de la imaginación en su *libertad*, y del entendimiento, con su *conformidad* con leyes; descansar, pues, en un sentimiento que permita juzgar el objeto según la finalidad de la representación (mediante la cual un objeto es dado) para la impulsión de las facultades de conocer en su juego libre, y el gusto, como juicio subjetivo, encierra un principio de subsunción, no de las intuiciones bajo *conceptos*, sino de la *facultad* de las intuiciones o exposiciones (es decir, la imaginación) bajo la *facultad* de los conceptos (es decir, el entendimiento), en cuanto la primera, *en su libertad*, concuerda con la segunda en su *conformidad a leyes*». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Análítica del juicio estético» § 35, p. 237, AA V 287.

«Así, como en una idea de la razón, la *imaginación*, con sus intuiciones, no alcanza el concepto dado, así, en una idea estética, el entendimiento, mediante sus conceptos, no alcanza nunca la intuición toda interior de la imaginación, que se enlaza con una representación dada. Ahora bien: como traer una representación de la imaginación a conceptos vale tanto como *exponerla*, puede, pues, la idea estética ser llamada una representación *inexponible* de la misma (en su libre juego)». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Dialéctica del juicio estético» § 57, p. 307, AA V 343.

primer lugar se encuentra la «imaginación pura *a priori*», cuya tarea consiste en la producción de esquemas temporales por medio de la aplicación de las categorías a la forma del tiempo. En segundo lugar se sitúa la «imaginación productiva y reproductiva», que se encarga de producir imágenes por medio del enlace de las representaciones empíricas, haciendo uso para ello de las reglas del entendimiento. En tercer lugar se halla la «imaginación reflexionante», que es la específica de la actividad estética, ocupada en la labor de «esquematizar sin concepto»¹¹⁷⁵.

De esta manera, respecto de la temática de la libertad que nos ocupa en el presente trabajo, se tiene que, si en la segunda *Crítica* se había encontrado en la actividad moral, por medio del *Faktum der Vernunft*, un primer ámbito de manifestación de la libertad humana, en este momento, el de la tercera *Crítica*, se ha llegado a que lo estético también constituye un ámbito de manifestación de esa libertad. En el caso de la actividad moral, la ley moral poseía carácter determinante, pues le decía al sujeto cómo había de obrar (moralmente), lo que suponía que el sujeto era capaz de dejar aparte sus condicionamientos sensibles (concepto negativo de libertad) y emprender la tarea de determinar su libertad conforme a una norma: la ley moral (concepto positivo), aunque en último término pudiese fracasar en el cumplimiento de tal tarea, lo que también había de ser visto como consecuencia de su libertad originaria. Ahora, sin embargo, en el caso de lo estético, la libertad va a consistir en la capacidad para el «juego» (*Spiel*) establecido entre la imaginación y el entendimiento, que es consecuencia de no encontrarse la imaginación «determinada» por el concepto, como ocurría en el caso de los juicios conforme a las categorías y a los conceptos empíricos, sino de disponer de un espacio ontológico donde llevar a efecto ese juego entre las facultades de conocimiento (*Erkenntnißvermögen*). Pero es de destacar que es precisamente esta distinción en la forma de proceder de la subjetividad en ambas situaciones, la que hace que, mientras que en el primer caso se trate de una libertad real, en el segundo lo sea tan sólo de una de carácter ideal.

Lyotard se hace eco también de la afinidad existente entre la reflexión que se lleva a cabo en los juicios morales y la que se desarrolla en los juicios estéticos, indicando que ambas son consecuencia de la libertad con que obra quien ejerce tales reflexiones, pero precisando al mismo tiempo que la libertad implicada en cada una de

¹¹⁷⁵ Wagner, A., «Libertad estética y libertad práctica. La *Crítica del discernimiento* y su incidencia en el concepto kantiano de “libertad moral”», apartado «Las funciones de la imaginación y la libertad estética», *Isegoría* n. 30, ob. cit., pp. 168-169.

ellas es diferente, pues en un caso se trata de la libertad de la imaginación (reflexión estética), mientras que en el otro concierne a la de la voluntad (reflexión moral)¹¹⁷⁶.

El resultado del juego que se establece entre las facultades de conocimiento en lo estético son las «ideas estéticas» (*ästhetische Ideen*). Estas ideas son productos de la imaginación en los que no se ha llegado a un concepto, por lo que dan mucho que pensar, no agotándose nunca el pensamiento en ellas¹¹⁷⁷. Pero, además de esta capacidad de las ideas estéticas para activar un pensamiento sin límites, Kant añade también que ellas permiten ser utilizadas como vehículo simbólico para la expresión de las ideas de la moralidad¹¹⁷⁸, por lo que su cultivo puede servir asimismo para el favorecimiento de ésta (la moralidad) y por consiguiente constituir un instrumento que fomente el desarrollo de la libertad real¹¹⁷⁹.

Wagner sostiene que la capacidad para la creación de ideas estéticas que pone de manifiesto la actividad de la imaginación permite hablar de una «libertad estética». Esta libertad estética no resulta ajena a la libertad práctica, sino que la primera (la «libertad

¹¹⁷⁶ «La regla de reflexión sobre estos dos objetos [lo bello, el bien] presenta los mismos rasgos: inmediatez, desinterés, libertad, universalidad, sólo que aquí y allá su aplicación difiere. La inmediatez se aplica a lo sensible en el caso de lo bello; al concepto en el caso de lo bueno. La libertad en el juicio del gusto es la libertad de la imaginación de conformidad con el concepto; en el juicio moral la libertad es la de la voluntad de conformidad consigo misma, etc.». Lyotard, J.-F., *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, ob. cit., apartado «El archipiélago», p. 42.

¹¹⁷⁷ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Deducción de los juicios estéticos puros» § 49, p. 270, AA V 313-314.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» § 49, p. 274, AA V 316.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Dialéctica del juicio estético» § 57, pp. 305-306, AA V 342.

¹¹⁷⁸ «Ahora bien, digo: lo bello es el símbolo del bien moral y sólo también en esta consideración (la de una relación que es natural a cada cual, y que cada cual también exige a los demás como deber) place con una pretensión a la aprobación de cada cual; el espíritu, al mismo tiempo, tiene conciencia de un cierto ennoblecimiento y de una cierta elevación por encima de la mera receptividad de un placer por medio de impresiones sensibles, y estima el valor de los demás también por una máxima semejante del Juicio. Es lo *inteligible* hacia donde, como lo declaró el anterior párrafo [§ 58], mira el gusto; en él concurren nuestras facultades de conocer superiores, y sin él se alzarían puras contradicciones entre la naturaleza de éstas, comparada con las pretensiones del gusto. En esa facultad no se ve sometido el Juicio, como, por lo demás, en el Juicio empírico, a una heteronomía de las leyes de la experiencia; se da a sí mismo la ley en consideración de los objetos de una satisfacción tan pura, igual que la razón lo hace en consideración de la facultad de desear, y se ve, tanto a causa de esa interior posibilidad en el sujeto, como a causa de la exterior posibilidad de una naturaleza en concordancia, referido a algo, en el sujeto mismo y fuera de él, que no es naturaleza ni tampoco libertad, pero, sin embargo, está enlazado con la base de la última, a saber, con lo suprasensible, en el cual la facultad teórica está unida con la práctica de un modo común y desconocido». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Dialéctica del juicio estético» § 59, pp. 319-320, AA V 353.

¹¹⁷⁹ «Ahora bien: cuando bajo un concepto se pone una representación que pertenece a la exposición de aquel concepto, pero que por sí misma ocasiona tanto pensamiento que no se deja nunca recoger en un determinado concepto, y, por tanto, extiende estéticamente el concepto mismo de un modo ilimitado, entonces la imaginación, en esto, es creadora y pone en movimiento la facultad de ideas intelectuales para pensar, en ocasión de una representación (cosa que pertenece ciertamente al concepto del objeto), más de lo que puede en ella ser aprehendido y aclarado». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» § 49, pp. 271-272, AA V 314-315.

estética») repercute finalmente asimismo en el ámbito de la libertad práctica. Esto es así porque en una idea estética lo referido no es susceptible de ser conceptualizado, pues desborda todo concepto, de manera que lo estético hace posible la suspensión de la propia conceptualización, abriendo así el camino a la admisión de otras conceptualizaciones. Esta apertura hacia lo otro en el ámbito práctico toma la forma de tolerancia hacia lo distinto. No obstante, esta tolerancia no debe ser sinónimo de aceptación acrítica de todo lo diferente por el mero hecho de serlo, lo que vendría a constituir uno de los «prejuicios de la novedad» (*Vorurtheile der Neuigkeit*) de los que Kant habla en su *Lógica*¹¹⁸⁰, sino que tiene que establecerse una discriminación atendiendo a los criterios de la moralidad entre lo que es susceptible de ser aceptado, e incluso incorporado a lo propio, y lo que ha de ser rechazado¹¹⁸¹. Este doble carácter de la tolerancia queda recogido precisamente en la creación de las ideas estéticas por medio de la fórmula de «esquemmatización sin concepto», donde la ausencia de «concepto» indica la apertura requerida y la actividad «esquemmatizadora» da cuenta del elemento selectivo según el cual ésta ha de llevarse a efecto.

Siguiendo a Rivera de Rosales, pueden apuntarse asimismo tres contribuciones que aporta la apreciación estética del mundo a la conformación de la subjetividad. En primer lugar, por medio de ella, al no quedar determinado el objeto concreto mediante un concepto, se le deja aparecer en su singularidad. Pero, al mismo tiempo, esta apreciación singular del objeto revela la particularidad misma del sujeto en su trato con él, de manera que el sujeto puede tomar conciencia de que su carácter único es consecuencia de una libertad propia que lo singulariza a él también en cuanto sujeto. En segundo lugar, lo estético permite cambiar la mirada que se tiene sobre el mundo, por lo que posibilita la salida de la clausura empírica del sujeto individual, al abrirle a la intersubjetividad mediante la comunicación de sus sentimientos estéticos. Y, finalmente, en tercer lugar, el que el concepto no sea capaz de dar cuenta de toda la realidad propia del objeto estético, abre un espacio dentro del objeto en el que éste se

¹¹⁸⁰ Kant, I., *Lógica*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 136, AA IX 80.

¹¹⁸¹ Wagner, A., «Libertad estética y libertad práctica. La *Crítica del discernimiento* y su incidencia en el concepto kantiano de “libertad moral”», apartado «Legalidad y libertad en la imaginación estética», *Isegoría* n. 30, ob. cit., pp. 173-174.

capacita para ejercer como símbolo de las ideas de la razón, sobre todo de las morales¹¹⁸².

La constatación de la posibilidad de juego entre las facultades que abre la consideración de lo estético da entrada además a todo un mundo nuevo de potencialidades favorecedoras de la comunicación intersubjetiva y de la vida práctica moral. Así, por ejemplo, piénsese que ahora, por medio de la impulsión a la vida (entusiasmo) que lo estético produce, es posible encontrar estímulos de índole estética que faciliten o incentiven el comportamiento moral. Podría alegarse tal vez que estos estímulos chocan con el rigorismo moral kantiano, pero es que, como se ha visto anteriormente (apartado 9.1: «El rigorismo moral kantiano»), éste no es tan estricto como muchas veces se pretende hacer constar, sino que nuestro autor mismo consignó en algunos pasajes de su obra que determinadas situaciones o estados «empíricos» (como, por ejemplo, la salud o la riqueza) no debieran ser valorados como obstáculos para la práctica virtuosa sino más bien como alicientes suyos¹¹⁸³.

La valoración positiva que Nietzsche hace de lo estético es igualmente consecuencia de la constatación de que ello introduce potencialidades nuevas para la promoción de lo humano¹¹⁸⁴. Pero, pese a esta coincidencia, no debe pasarse por alto la esencial diferencia entre el posicionamiento «moral» kantiano y el radical «inmoralismo» nietzscheano.

La proporción establecida entre las facultades de conocimiento por medio de los juicios estéticos es la que se deja comunicar de un sujeto a otro. La posibilidad de establecer tales relaciones de proporcionalidad constituye a su vez el elemento que explica la aspiración a la universalidad que se hace cuando se lleva a cabo un juicio estético recogida en el segundo momento sobre lo bello de la Analítica del juicio estético de la *KU*¹¹⁸⁵, permitiendo que estos tipos de juicios dejen de quedar recluidos

¹¹⁸² Rivera de Rosales, J., «Schiller: la necesidad transcendental de la belleza», apartado 1: «La *Crítica del juicio* y las razones de lo estético», *Estudios de Filosofía* n° 37, Universidad de Antioquía, Medellín (Colombia), 2008, pp. 226-228.

¹¹⁸³ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 119, AA V 93-94.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», p. 240, AA VI 388.

¹¹⁸⁴ Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, ob. cit., libro segundo aforismo 107, pp. 145-146.

Nietzsche, F., *KSA* 9 [102], recogido en Nietzsche, F., *Estética y teoría de las artes*, ob. cit., apartado II: «Los estados estéticos y los no estéticos. La fuerza artística. Lo clásico y lo romántico. La belleza y la fealdad» fragmento 216, p. 106.

Nietzsche, F., *KSA* 14 [119], recogido en Nietzsche, F., *Estética y teoría de las artes*, ob. cit., apartado II: «Los estados estéticos y los no estéticos. La fuerza artística. Lo clásico y lo romántico. La belleza y la fealdad» fragmento 244, pp. 120-121.

¹¹⁸⁵ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» § 9, p. 152, AA V 219.

dentro del ámbito exclusivo de la subjetividad empírica del que los lleva a cabo y pasen a tener un carácter intersubjetivo, lo que propicia que puedan ser universalmente aceptados¹¹⁸⁶.

Las facultades que son puestas en relación por medio de los juicios estéticos son distintas según se trate de un juicio estético sobre lo bello (*das Schöne*) o de uno sobre lo sublime (*das Erhabene*). En el juicio estético sobre lo bello, el juego se establece entre la imaginación (*Einbildungskraft*) y el entendimiento (*Verstand*), siendo el placer que resulta de la animación de ambas facultades y de su juego mutuo lo que pretende ser comunicado por medio de este tipo de juicio¹¹⁸⁷. En el juicio estético sobre lo sublime, el juego se establece sin embargo entre la imaginación y la razón (*Vernunft*). De esta manera, si en el juicio sobre lo bello lo que se exponía era un concepto indeterminado del entendimiento, ahora, en el juicio sobre lo sublime, es un concepto indeterminado de la razón (idea) lo presentado¹¹⁸⁸. Pero en ambos casos es la imaginación quien resulta

¹¹⁸⁶ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Deducción de los juicios estéticos puros» § 38, pp. 240-241, AA V 290.

¹¹⁸⁷ «El juicio de gusto se distingue del lógico en que este último subsume una representación bajo conceptos del objeto, pero el primero no subsume nada bajo un concepto, pues de otro modo podría la aprobación necesaria y universal ser forzada. Sin embargo, se parece a este último en que presenta una universalidad y necesidad, pero no según conceptos del objeto, y, por consiguiente, meramente subjetiva. Ahora bien: como los conceptos constituyen en un juicio el contenido del mismo (lo que pertenece al conocimiento del objeto), y como, sin embargo, el juicio de gusto no es determinable por objetos, se funda éste solamente en la condición formal subjetiva de un juicio en general. La condición subjetiva de todos los juicios es la facultad misma de juzgar o Juicio. Ésta, usada en consideración de una representación mediante la cual un objeto es dado, exige la concordancia de dos facultades de representación, a saber: la imaginación (para la intuición y comprensión de lo diverso de la misma) y el entendimiento (para el concepto como representación de la unidad de esa comprensión). Pero como aquí no hay concepto alguno del objeto a la base del juicio, éste no puede consistir más que en la subsunción de la imaginación misma (en una representación mediante la cual un objeto es dado) bajo las condiciones mediante las cuales el entendimiento, en general, llega de la intuición a conceptos. Es decir, como la libertad de la imaginación consiste precisamente en que esquematiza sin concepto, debe el juicio de gusto descansar en una mera sensación de la mutua animación de la imaginación en su *libertad*, y del entendimiento, con su *conformidad con leyes*; descansar, pues, en un sentimiento que permita juzgar el objeto según la finalidad de la representación (mediante la cual un objeto es dado) para la impulsión de las facultades de conocer en su juego libre, y el gusto, como juicio subjetivo, encierra un principio de subsunción, no de las intuiciones bajo *conceptos*, sino de la *facultad* de las intuiciones o exposición (es decir, la imaginación) bajo la *facultad* de los conceptos (es decir, el entendimiento), en cuanto la primera, *en su libertad*, concuerda con la segunda en su *conformidad a leyes*». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» § 35, pp. 236-237, AA V 286-287.

¹¹⁸⁸ «Lo bello de la naturaleza se refiere a la forma del objeto, que consiste en su limitación; lo sublime, al contrario, puede encontrarse en un objeto sin forma, en cuanto en él, u ocasionada por él, es representada *ilimitación* y pensada, sin embargo, una totalidad de la misma, de tal modo que parece tomarse lo bello como la exposición de un concepto indeterminado del entendimiento, y lo sublime como la de un concepto semejante de la razón». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» § 23, pp. 183-184, AA V 244.

«Así, pues, el Juicio estético, así como en el juicio de lo bello refiere la imaginación, en su libre juego, al *entendimiento* para concordar con los *conceptos* de éste en general (sin determinación de ellos), de igual modo en el aprecio de una cosa como sublime refiere la misma facultad a la *razón* para concordar con las ideas de ésta (sin determinar cuáles), es decir, para producir una disposición del espíritu adecuada y

animada en su capacidad productiva. Esta capacidad productiva (innovadora) de la imaginación trascendental es la que la distingue de la imaginación reproductiva o empírica a la que antes se ha aludido, que en último término se limita a actuar siguiendo las leyes de asociación psicológica debidas a la particular constitución empírica de cada sujeto¹¹⁸⁹. Así, por ejemplo, mientras que la imaginación trascendental es la que une la sucesión de representaciones mediante la relación de causalidad y, por tanto, da cuenta del modo como el efecto surge a partir de la causa de manera necesaria, la imaginación reproductiva se limita a señalar la sucesión entre dos fenómenos encontrada en la naturaleza sin alcanzar a relacionar legalmente uno con otro y, por este motivo, sin poder explicar esa sucesión observada de modo objetivo.

Volviendo al ejemplo aludido en la «Introducción» a este trabajo, es porque tenemos una imaginación trascendental por lo que podemos ante una situación fenoménica concreta inventar nuevos caminos de actuación (modos de comportamiento) distintos de los que nos proporciona la mera tradición o la costumbre. Por el contrario, si no dispusiésemos de ella nos limitaríamos a reproducir los modos «impresos» en nuestra constitución empírica o, a lo sumo, a combinarlos, también siguiendo reglas derivadas de nuestra empiricidad, que, por ello, no poseerían validez universal sino meramente particular.

Esta capacidad innovadora de la imaginación trascendental explica que ella haya sido considerada como la «desconocida raíz común» aludida por Kant en la

compatible con la que el influjo de determinadas ideas (prácticas) produciría en el espíritu». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» § 26, pp. 197-198, AA V 256.

¹¹⁸⁹ «Cuando se saca el resultado de los anteriores análisis, se encuentra que todo viene a parar al siguiente concepto del gusto: que es una facultad de juzgar un objeto en relación con la *libre conformidad a leyes* de la imaginación. Ahora bien: si se ha de considerar la imaginación, en el juicio de gusto, en su libertad, hay que tomarla, primero, no reproductivamente, tal como está sometida a las leyes de la asociación, sino como productiva y autoactiva (como creadora de formas caprichosas de posibles intuiciones); y aunque en la aprehensión de un objeto dado de los sentidos está atada a una determinada forma de ese objeto, y, por tanto, no tiene libre juego (como en la poesía), sin embargo, se puede aún concebir bien que el objeto pueda justamente ofrecerle una forma tal que encierre un estado de asamblea de lo diverso [*Zusammensetzung des Mannigfaltigen*], como lo habría constituido la imaginación, en concordancia con la general conformidad del entendimiento con leyes, si se hubiera dejado libre a sí misma. Pero que la *imaginación sea libre* y sin embargo, por sí misma, conforme a una ley, es decir, que lleve consigo una autonomía, es una contradicción. Sólo el entendimiento da la ley. Pero cuando la imaginación es obligada a proceder según una ley determinada, entonces determinase por conceptos cómo deba ser, según la forma, su producto; pero, en ese caso, la satisfacción no es la que se da en lo bello, sino en lo bueno (de la perfección, y, desde luego, sólo la formal), y el juicio no es un juicio por medio del gusto. Así, pues, una conformidad con leyes sin ley y una subjetiva concordancia de la imaginación y del entendimiento sin una concordancia objetiva, en la que la representación sea referida a un determinado concepto de un objeto, no podrán existir juntamente más que con la libre conformidad del entendimiento con leyes (la cual es también llamada finalidad sin fin) y con la característica de un juicio de gusto». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» § 22, pp. 178-179, AA V 240-241.

Introducción de la *KrV* de la que surgirían tanto la facultad de la sensibilidad como la del entendimiento¹¹⁹⁰. Pero el alcance productivo suyo dentro de la filosofía crítica kantiana es limitado, pues ella nunca podrá llegar a crear lo empírico, a diferencia de lo que ocurre con el hipotético entendimiento intuitivo divino, sino que esto siempre habrá de venir dado como condición indispensable para así poder construir el objeto, siendo la intuición empírica el modo como esa materia de conocimiento le resulta dada al hombre. Este carácter limitado de la imaginación transcendental constituye la manifestación en el ámbito del sistema de las facultades kantiano de la especificidad de la libertad humana, que, si bien es «radical», en el sentido de que resulta constitutiva de la esencia humana, no es «absoluta», pues para realizarse ha de contar con el mundo exterior en el que el ser humano se encuentra inmerso.

Tal como ha sido indicado ya en el presente capítulo de este trabajo, los juicios estéticos ponen en relación las facultades de conocimiento al modo como si se estableciese un juego entre ellas, permitiendo sostener que entre las facultades mismas se dan unas relaciones de finalidad sin fin (*Gesetzmäßigkeit ohne Gesetz*) (puesto que no se llega al concepto)¹¹⁹¹. Pero, a continuación, puede uno pasar a preguntarse si la actividad estética misma, como ocurre en lo relativo a la apreciación de lo bello natural y de lo sublime matemático y dinámico, no revela también la existencia de una finalidad en la naturaleza. De idéntica manera a como ocurría en el caso del juicio teleológico (*teleologische Urtheile*), esta finalidad de la naturaleza no sería un principio para el juicio determinante (*bestimmende Urtheilskraft*) sino exclusivamente para el reflexionante (*reflectirende Urtheilskraft*). Esto significa que no podría usarse este principio para construir la naturaleza, al modo como los principios del entendimiento se utilizaban para construir los objetos (fenómenos: *Erscheinungen*) de esa misma naturaleza. Pero ello no quitaría para que la naturaleza pudiese ser concebida como un sistema de fines, ya que cuando se ha ido a ella con el principio de la finalidad en la

¹¹⁹⁰ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «Introducción», pp. 60-61, A15-16/B29-30.

¹¹⁹¹ «Así, pues, una conformidad con leyes sin ley y una subjetiva concordancia de la imaginación y del entendimiento sin una concordancia objetiva, en la que la representación sea referida a un determinado concepto de un objeto, no podrán existir juntamente más que con la libre conformidad del entendimiento con leyes (la cual es también llamada finalidad sin fin) y con la característica de un juicio de gusto». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Análítica del juicio estético» § 22, p. 179, AA V 241.

«La finalidad estética es la conformidad a la ley del Juicio en su *libertad*. La satisfacción en el objeto depende de la relación en que queramos poner la imaginación, con tal de que por sí misma entretenga el espíritu en libre ocupación. En cambio, cuando es otra cosa, sensación de los sentidos o conceptos del entendimiento, lo que determina el juicio, si bien éste es conforme a la ley, no es, sin embargo, el juicio de una *libre* facultad del Juicio». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Análítica del juicio estético» «Nota general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes», pp. 216-217, AA V 270-271.

mano no se ha constatado su total fracaso al considerarla¹¹⁹². Una garantía de que no ha ocurrido así es precisamente que somos conscientes de tal principio, pues si el referido principio de la finalidad en la naturaleza hubiese fracasado no podríamos nunca haber llegado a ser conscientes de él. La naturaleza y los objetos naturales se nos muestran de esta manera por medio de la actividad estética como dotados de una finalidad sin fin. La existencia de una finalidad sin fin en la naturaleza, su constatación por medio de la actividad estética dirigida hacia lo bello natural y lo sublime matemático y dinámico, refuerza asimismo la confianza en la realizabilidad en esa misma naturaleza de los fines de la libertad, de la que nos ocupamos con anterioridad (capítulo 12: «La realizabilidad de la libertad en el marco de la naturaleza: el juicio teleológico»).

Por otra parte, el que lo más que pueda llegarse a atisbar desde el juicio estético sea la existencia de una finalidad sin fin en la naturaleza, disipa todo fundamento que pudiese sostenerse en defensa de un determinismo de carácter finalista o teleológico. Esto es así porque, si no puede constatarse que la naturaleza necesariamente se dirige a la realización de un fin, entonces tampoco resulta posible afirmar que haya una cadena de sucesos en el mundo que sea necesaria como consecuencia de tenerse que realizar un fin concreto en él de manera ineludible.

La problemática de los juicios teleológicos, consistente en la necesidad de obtener un principio que permita reducir la multiplicidad de las leyes empíricas encontradas en la naturaleza a patrones de unidad, fue la que dio lugar al planteamiento kantiano en relación con los juicios reflexionantes. En los juicios teleológicos tampoco se encuentra dado el concepto, sino que éste ha de ser buscado, recayendo en la razón la responsabilidad de su búsqueda. Parece por ello que también les sería aplicable a ellos todo lo dicho respecto de la cuestión de la libertad en los juicios estéticos. Pero entre los juicios estéticos y los teleológicos se da una diferencia fundamental que hace que no puedan establecerse relaciones de igualdad entre ambos en lo que respecta a la manera como unos y otros son manifestaciones originarias de la libertad, sino que el grado de manifestación de ésta en los juicios teleológicos sea menor que el que se da en los estéticos. Esto es así porque, mientras que los juicios estéticos tienen como uno de sus rasgos distintivos propios el desinterés en la existencia del objeto, tal como se recoge en el primer momento sobre lo bello de la *Analítica del juicio estético* de la *KU*¹¹⁹³, los

¹¹⁹² Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Introducción» par. VIII, pp. 122-123, AA V 193.

¹¹⁹³ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» § 5, p. 141, AA V 210-211.

teleológicos, al ser juicios teóricos, se encuentran movidos por el interés teórico (¿qué puedo saber?: *was kann ich wissen?*), por lo que en cierta manera en ellos la voluntad no es del todo libre, pues, al encontrarse conducida por un interés que puede llegar a ser pragmático, no satisface completamente el concepto negativo de libertad (libertad «respecto a» o libertad «de»). Este elemento de desinterés es precisamente el que propicia que, como se ha apuntado anteriormente, Aristóteles pudiera atribuir a la Filosofía la condición de ser la única «ciencia libre»¹¹⁹⁴, pues en ella, en la medida en que la actividad teórica se encuentra desligada del interés pragmático que dirige las demás actividades humanas, es donde mejor quedaba encarnado su ideal de vida contemplativa (*bíos theoretikós*)¹¹⁹⁵.

Pero si bien los juicios teleológicos no constituyen una ejemplificación plena del concepto negativo de libertad, tomando como fundamento a Andaluz en su artículo «Armonía en la dualidad frente a monismo naturalista»¹¹⁹⁶, puede considerarse que sí que lo son respecto de su concepto positivo (libertad «para»). Esto es así por cuanto los juicios teleológicos también admiten ser interpretados en su planteamiento no tanto en relación con el interés teórico de la razón como referidos a su interés práctico (¿qué debo hacer?: *was soll ich thun?*). Lo que la razón estaría haciendo por medio de la facultad judicativa en su vertiente teleológica sería indagar si la libertad humana puede hacerse realidad en la naturaleza y de qué manera puede hacerlo. Entonces, puesto que el hombre es un ser que no puede obrar nada más que mediante la representación de unos fines a lograr por medio de su acción, de modo que «sin ninguna relación de fin no puede tener lugar en el hombre ninguna determinación de la voluntad»¹¹⁹⁷, un indicio de la posibilidad de realización de los fines humanos en la naturaleza se tendría en el caso de que llegase a constatarse que de alguna manera ésta se deja pensar de modo finalista. A favor de esta consideración se encuentra el que la *KU* haya puesto de manifiesto la posibilidad de concebir la configuración de la naturaleza y su evolución conforme al

Esta misma nota es referida en la caracterización que se hace de lo bello en la Nota general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes perteneciente a la Analítica del juicio estético de la *KU* (Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» «Nota general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes», p. 212, AA V 267).

¹¹⁹⁴ Aristóteles, *Metafísica*, ob. cit., libro I par. II, p. 41.

¹¹⁹⁵ Aristóteles, «Ética Nicomáquea», libro X: «Naturaleza del placer y de la felicidad», 1177a-b, en Aristóteles, *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*, ob. cit., pp. 395-396.

¹¹⁹⁶

Andaluz, A. M., «Armonía en la dualidad frente a monismo naturalista», apartado «Juicio reflexionante y armonía en la dualidad en Kant: organización de la naturaleza, cultura, moralidad», *Con-textos kantianos. International Journal of Philosophy* n° 2, 2015, pp. 136-137.

¹¹⁹⁷ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «Prólogo a la primera edición», p. 20, AA VI 4.

principio de la finalidad (*Zweckmäßigkeit*). Respecto de lo primero, el ejemplo de los seres naturales organizados constituye una muestra de la realidad objetiva de tal principio en la naturaleza. Esto es así porque el principio mecanicista se revela como insuficiente a la hora de dar cuenta del porqué de la peculiar organización de tales seres, de manera que se hace necesario recurrir a suponer una acción de índole intencional en su configuración originaria. En relación con lo segundo, aun cuando en este caso este principio no alcance a obtener una validez objetiva como en la anterior situación, en la medida en que se constata la necesidad de recurrir a él en la búsqueda de las leyes particulares que rigen la naturaleza a la hora de explicar lo que en ella ocurre y el modo como lo hace, también constituye una señal de tal realidad. De aquí que pueda estimarse razonable la confianza humana de que los fines que la libertad propone al hombre por medio de la ley moral podrán efectivamente hacerse realidad en la naturaleza y no quedarán en simples intenciones, pues la naturaleza misma se deja pensar como dotada de una cierta intencionalidad acorde con la que presentan los seres humanos a la hora de obrar¹¹⁹⁸.

De esta manera, puesto que sólo en los juicios reflexionantes es donde el concepto ha de ser creado, mientras que en los determinantes éste ya se encuentra dado, puede plantearse la cuestión de si sólo el sujeto sería libre cuando y en la medida en que realizase su actividad judicativa según este tipo de juicios.

En contra de esta exclusividad habla que sea posible suscribir que la actividad judicativa determinante haya sido en un momento anterior prerreflexivo también una en la que el concepto hubo de ser buscado¹¹⁹⁹. Lo que habría ocurrido entonces es que, una

¹¹⁹⁸ Andaluz, A. M., «La finalidad de la naturaleza como exigencia de la libertad en Kant », apartado «La relación de lo sensible a lo suprasensible como problema de la realización de lo práctico-moral », *Cuadernos salmantinos de filosofía* n° 25, 1998., pp. 185-188.

Andaluz, A. M., «La tercera naturaleza de la filosofía kantiana y la deducción de la ley moral», apartado «Conocimiento práctico y objeto. La razón pura práctica como fundamento de la realidad de objetos», *Cuadernos salmantinos de filosofía* n° 28, 2001., pp. 94-95.

Andaluz, A. M., «Realización de la libertad y sentimiento de lo bello en Kant », apartado «La *Crítica del juicio* como *Crítica* de la realización de la libertad», *Cuadernos salmantinos de filosofía* n° 33, 2006, p. 233-238.

Andaluz, A. M., «Juicio teleológico y sistema de la razón en Kant», apartado «Conclusión», *Cuadernos salmantinos de filosofía* n° 34, ob. cit., pp. 217-219.

¹¹⁹⁹ En este sentido, Torralba apunta que «del aparente paralelismo inicial entre el uso determinante y reflexionante de la facultad del juicio, se llega a la conclusión de que todo juicio es, por definición, de naturaleza reflexiva y que algunos de ellos son *además* determinantes. De este modo adquiere todo su sentido que Kant hable de juicios “meramente reflexionantes” (*bloß reflektierend*) (*Erste Einleitung*, AA XX 220-221), que serían aquéllos que no buscan conceptos para realizar una subsunción» (Torralba, J. M., *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, ob. cit., apartado «Reflexión y determinación en la aplicación de la ley moral», p. 192).

vez que se encontraron los conceptos originarios (categorías), su aplicación pasó a hacerse mecánicamente (necesariamente), sin precisar en cada caso de reflexión, por lo que «no experimentamos ya placer alguno notable; pero éste ha existido seguramente en su tiempo, y sólo porque la experiencia más común no sería posible sin él, ha ido poco a poco mezclándose con el mero conocimiento, y ha venido a no ser ya particularmente notable», como Kant apunta en la Introducción de la tercera *Crítica*¹²⁰⁰. Así, lo ocurrido con los juicios determinantes vendría a ser similar a lo que sucede con los estímulos sensibles, que conforme van incidiendo en cualquier organismo empírico concreto hacen que su efecto sobre él disminuya al ir éste acostumbrándose y acomodándose progresivamente a sus efectos¹²⁰¹. Los juicios determinantes han de ser vistos por ello también como resultado de la libre actividad humana¹²⁰² (aunque siempre dentro de la «limitada» libertad (libertad ideal) que se ha apuntado en cualquier actividad que se lleve a cabo en el ámbito teórico), sólo que, por decirlo así, la conciencia de la libertad implicada en ellos habría quedado «ocultada» como consecuencia del «hábito» adquirido mediante su uso continuado. Esta comprensión desde la idea de la libertad de la actividad judicativa determinante considero que da cuenta exacta del carácter unitario

¹²⁰⁰ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Introducción», par. VI, pp. 115-116, AA V 187-188.

¹²⁰¹ Racionero nos habla de que las percepciones sensoriales se encuentran sujetas a la ley de saturación, que Fechner determinó experimentalmente y formuló en la relación: $S = K \log E$, donde S daría cuenta del grado de sensación, mientras que E correspondería a la intensidad de la excitación. Según esta relación, el crecimiento de S se va atenuando a medida que va produciendo el aumento de E, de manera que para pasar de la sensación de intensidad 1 a 2 es preciso aumentar la excitación de 10 a 100, mientras que para llegar a un valor de $S = 3$ es preciso que $E = 1000$ (Racionero, L., *El arte de vivir a través de los cinco sentidos*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1989, apartado «El arte de la sensualidad», p. 22).

También en Martínez Marzoa, F., *Iniciación a la filosofía*, Ediciones Istmo, Madrid, 1974, apartado «Filosofía y política», pp. 237-239 en nota a pie de página núm. 32.

¹²⁰² Bastons indica que Kant recoge tanto en la Reflexión 5413 («Um objectiv allgemein zu urtheilen und zwar apodictisch, muss die Vernunft frey von subjectiv bestimmenden Gründen seyn. (...) Also ist sich die Vernunft ihrer Freiheit in objectiv nothwendigen Urtheilen a priori bewusst». AA XVIII 176) como en la Reflexión 5441 («Nur allein der Verstand (...) ist frey und eine reine Selbsttätigkeit, die durch nichts anders als sich selbst bestimmt ist. Ohne diese ursprüngliche und unwandelbare Spontaneität würden wir nichts a priori erkennen». AA XVIII 182-183) esta actividad libre del hombre en los juicios determinantes teóricos, pues en ellos el entendimiento no se encuentra determinado por los fenómenos, sino que por medio de su actividad unificadora es capaz de dar lugar a juicios sintéticos a priori y, añadiríamos, también a juicios empíricos, en los que la multiplicidad sensorial es unificada por medio de las categorías del entendimiento en una manifestación más de la espontaneidad de éste (Bastons, M., *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*, ob. cit., apartado «Doctrina transcendental de la libertad», pp. 238-239).

Este autor defiende asimismo que el carácter no temático que Kant concede a la libertad en su obra es consecuencia precisamente del carácter operativo de la misma, no sólo en lo que se refiere a su filosofía moral, sino también en lo que respecta a su filosofía teórica, de manera que la propia acción transcendental sólo es posible porque el hombre es un ser libre (Bastons, M., *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*, ob. cit., apartado «La acción transcendental», p. 129. Bastons, M., *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*, ob. cit., apartado «La acción transcendental», p. 156. Bastons, M., *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*, ob. cit., apartado «Doctrina transcendental de la libertad», pp. 232-233. Bastons, M., *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*, ob. cit., apartado «Doctrina transcendental de la libertad», p. 249).

que en la filosofía kantiana posee la condición humana, alejándola de la multitud de interpretaciones en términos dualistas de la naturaleza humana ensayadas a lo largo de la historia de la filosofía, como lo fueron en su tiempo la platónica y la cartesiana.

En este punto resulta necesario atender a una de las alternativas posibles a los esquemas interpretativos de la naturaleza humana de índole dualista consistente en el «monismo nouménico», tal como él es presentado por Teruel en su artículo «Monismo nouménico. Diálogo sobre los máximos sistemas en filosofía de la mente». Dicho monismo surge en el contexto de la filosofía kantiana como consecuencia de la imposibilidad constatada por Kant de reducir tanto el orden de lo mental al de lo físico (en nuestros tiempos, lo neurofisiológico) (monismo materialista) como de llevar a cabo esta reducción en el sentido de explicar lo físico a partir de lo mental (monismo espiritualista)¹²⁰³, lo que habría conducido a nuestro autor a concluir su investigación acerca de la relación entre ambos órdenes recurriendo a un «cierre escéptico» ya en la fase precrítica de su pensamiento¹²⁰⁴. Pero el primado de lo práctico sobre lo teórico y la defensa la realidad de la libertad operantes a partir de la redacción de la *KrV* hacen necesario un replanteamiento de la relación entre ambos órdenes, consistiendo uno los modelos posibles suyos aquél que sostiene la existencia de un substrato (monismo) incognoscible (nouménico) del que se derivarían tanto la serie de los fenómenos fisiológicos y como la de lo mental (o de las representaciones que el sujeto se hace de sí mismo)¹²⁰⁵. La diferencia existente entre las formas *a priori* por las cuales son captados los fenómenos correspondientes a cada una de estas series (espacio y tiempo en el caso de los fenómenos fisiológicos, tiempo en el de lo mental) es la que explicaría la imposibilidad teórica de dar cuenta de cada una de ellas partiendo de la otra. A modo de hipótesis, Teruel complementa la posición básica del monismo nouménico

¹²⁰³ Teruel, P. J., «Monismo nouménico. Diálogo sobre los máximos sistemas en filosofía de la mente», *Thémata. Revista de filosofía* número 41, ob. cit., pp. 552-554.

¹²⁰⁴ Teruel, P. J., «Monismo nouménico. Diálogo sobre los máximos sistemas en filosofía de la mente», *Thémata. Revista de filosofía* número 41, ob. cit., pp. 556-557.

Teruel, P. J., «Monismo nouménico. Diálogo sobre los máximos sistemas en filosofía de la mente», *Thémata. Revista de filosofía* número 41, ob. cit., pp. 562-563.

Esta problemática a lo largo de la obra kantiana es analizada con todo detalle en Teruel, P. J., *Mente, cerebro y antropología en Kant*, Editorial Tecnos, Madrid, 2008, capítulo II: «La solución kantiana del problema mente-cuerpo: cierre escéptico», pp. 112-170.

¹²⁰⁵ Teruel, P. J., «Monismo nouménico. Diálogo sobre los máximos sistemas en filosofía de la mente», *Thémata. Revista de filosofía* número 41, ob. cit., pp. 558-559.

Teruel, P. J., «Monismo nouménico. Diálogo sobre los máximos sistemas en filosofía de la mente», *Thémata. Revista de filosofía* número 41, ob. cit., p. 561.

También en Teruel, P. J., *Mente, cerebro y antropología en Kant*, ob. cit., capítulo VI: «Recepción del pensamiento kantiano en la filosofía de la mente contemporánea », pp. 287-291.

caracterizando a este substrato nouménico como dotado de una potencialidad que daría lugar al dinamismo característico de los procesos biológicos (potencialidad emergente)¹²⁰⁶ y explicaría de forma emergente la existencia de dos órdenes heterogéneos de fenómenos correspondientes a lo fisiológico y a lo mental (dualismo de propiedades)¹²⁰⁷.

Podría entonces plantearse si el análisis de los juicios reflexionantes en general y de los estéticos en particular llevado a cabo en el presente capítulo suministra la prueba definitiva de la realidad de la libertad que desde el principio viene buscándose en el presente trabajo. La respuesta ha de ser negativa. No puede negarse que la existencia de juicios reflexionantes y sus características aumenten la verosimilitud de la realidad objetiva de la libertad, pero tampoco puede descartarse una explicación de este tipo de juicios mismo desde posiciones que la nieguen.

Así, en un sistema realista transcendental, los juicios reflexionantes no tendrían por qué ser explicados como resultado de actos de libertad, sino que bastaría con su presentación como efectos necesarios de la acción misma sobre el sujeto de las cosas en sí. Ahora bien, como entonces nada impediría extender este proceder determinante al resto de actividades humanas, el hombre no sería libre en términos absolutos, sino que todo en él se encontraría condicionado y determinado.

Por el contrario, un sistema idealista transcendental permite interpretar los juicios estéticos como resultado de actos de libertad y, además, legitima la extensión de este modelo interpretativo a otros ámbitos de la existencia. Pero, como no puede alcanzar a probar la verdad objetiva de este tipo de interpretación, pues la libertad que por medio de ellos se desvela es una libertad ideal y no una real, como ya ocurriera también cuando se objetó la pretensión kantiana de la tercera parte de la *Fundamentación* de dar cuenta de la realidad de la libertad a partir de la actividad cognoscitiva humana puesta de manifiesto en la elaboración de las ideas de la razón (apartado 6.3: «La problemática del círculo vicioso»), el dilema planteado sólo alcanza su resolución apelando al grado de la verosimilitud que se obtenga respecto a la

¹²⁰⁶ Teruel, P. J., «Monismo nouménico. Diálogo sobre los máximos sistemas en filosofía de la mente», *Thémata. Revista de filosofía* número 41, ob. cit., pp. 567-568.

Teruel, P. J., «Monismo nouménico. Diálogo sobre los máximos sistemas en filosofía de la mente», *Thémata. Revista de filosofía* número 41, ob. cit., pp. 572-573.

¹²⁰⁷ Teruel, P. J., «Monismo nouménico. Diálogo sobre los máximos sistemas en filosofía de la mente», *Thémata. Revista de filosofía* número 41, ob. cit., pp. 569-570.

Teruel, P. J., «Monismo nouménico. Diálogo sobre los máximos sistemas en filosofía de la mente», *Thémata. Revista de filosofía* número 41, ob. cit., pp. 574-575.

afirmación de la realidad de la libertad y, en último término, a las preferencias personales que se tengan en relación con cada uno de los sistemas, las cuales dependen en último término a su vez del tipo de hombre (la clase de persona) que se sea, tal y como apuntó Fichte en su *Doctrina de la Ciencia*¹²⁰⁸.

Sin embargo, mientras que un sistema se construye sobre la idea de la libertad, cuya realidad es al menos verosímil, el otro renuncia a la libertad como eje desde el que edificar la imagen del hombre mediante la especulación filosófica, aunque sin poder llegar a mostrar tampoco este último argumento probatorio alguno que legitime la negación de la realidad de la libertad (piénsese, por ejemplo, en la refutación de la negación de la libertad que Kant examina en su prueba de la Tesis de la Tercera Antinomia de la Dialéctica de la *KrV*¹²⁰⁹). Es por este motivo por el que a la hora de elegir se prefiere en el presente trabajo tomar partido por el primer sistema (el idealista transcendental), por cuanto en él es posible la libertad como eje articulador de la actividad humana, permitiendo de este modo llevar a cabo una superación de la dimensión presente (sensible) del hombre que dé cuenta cumplida de sus potencialidades (inteligibles).

Esta verosimilitud asociada a la idea de libertad que se ha encontrado en la búsqueda de argumentos que defiendan su realidad se conjuga bien con el carácter que Kant atribuye a la Filosofía y del que se derivan las dificultades que su práctica misma plantea, ya que ella «está colocada en una posición bastante precaria, pues ha de mantenerse firme sin pender de nada que esté en el cielo ni apoyarse en nada que esté sobre la tierra»¹²¹⁰. Estas dificultades se deben a que la Filosofía no podrá nunca

¹²⁰⁸ «Por este interés pueden también explicarse los sentimientos que de ordinario se entremezclan en la defensa de los sistemas filosóficos. Cuando se ataca a su sistema, el dogmático cae realmente en peligro de perderse a sí mismo; sin embargo, no se halla pertrechado contra este ataque, pues en su propio interior hay algo que sirve a los intereses del atacante; es por eso que se defiende con calor y resentimiento. El idealista, por el contrario, no puede por menos de mirar con cierto menosprecio al dogmático, quien no es capaz de decirle nada que él no supiera ya desde hace mucho tiempo y que no haya abandonado ya como erróneo, dado que uno llega al idealismo, si no pasando por el propio dogmatismo, cuando menos habiendo tenido una propensión al mismo. El dogmático se apasiona, se altera y hasta perseguiría si tuviera poder para hacerlo; el idealista es frío, hallándose en riesgo de burlarse del dogmático. El tipo de filosofía que uno escoge depende, pues, de la clase de persona que es; pues un sistema filosófico no es un utensilio muerto que pueda dejarse o tomarse según se nos antoje, sino que se halla animado por el alma de la persona que lo tiene. Un carácter flojo por naturaleza, o ablandado por la servidumbre de espíritu, el lujo refinado y la vanidad, un carácter torcido, no se elevará nunca hasta el idealismo». Fichte, J. G., «Primera introducción a la doctrina de la ciencia (1797)», par. 5, en Fichte, J. G., *Introducciones a la doctrina de la ciencia*, Editorial Tecnos, Madrid, 1987, pp. 19-20.

¹²⁰⁹ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Antinomia de la razón pura», pp. 407-408, A444-446/B472-474.

¹²¹⁰ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 99, AA IV 425-426.

alcanzar el estatuto de una ciencia positiva, pues su ámbito de actuación no es el de la realidad empírica en el que se mueven las ciencias naturales. Ahora bien, tampoco precisa tal estatuto, puede añadirse, pues el objeto de su reflexión trasciende este limitado ámbito de la investigación de la realidad, por cuanto pretende dar respuesta a una serie de preguntas que involucran a toda la realidad y no meramente a una parte suya, como es la de lo susceptible de ser experimentado positivamente. Pero, si bien la Filosofía no se encuentra limitada en su ámbito de acción a lo meramente empírico, tampoco puede irse al extremo contrario permitiendo que su decir se convierta en mera «cháchara» carente de fundamento. Muy al contrario, las afirmaciones filosóficas han de encontrarse convenientemente fundamentadas y legitimadas, sólo que el modo de hacerlo no podrá consistir en la manera probatoria de proceder propia de las ciencias naturales, sino que habrá de ser más bien uno propio, asentado en la razón humana, pero al mismo tiempo consciente de sus limitaciones y, por ello mismo, ceñido a su alcance finito (el de la razón humana).

15.4 El genio como modelo de hombre libre

El desarrollo kantiano de la idea de libertad presenta dos niveles de realización. El primer nivel se sitúa en el momento en que es planteada la necesidad de tener que elegir entre seguir la ley moral o no hacerlo, resultando de aquí que el hombre sería un ser libre tanto para el bien como para el mal moral. El segundo corresponde a los actos de libertad que se practican como consecuencia de haber optado ya por el seguimiento de la ley moral, de donde se tendría que el hombre sería libre tan sólo en la medida en que siguiese tal ley, dejando de serlo cuando así no lo hiciese.

Cada uno de estos dos momentos de la libertad admiten un modelo de hombre como su representante más genuino. El segundo momento se concreta en la figura del hombre moral. Su característica distintiva es la tensión continuada en la que ha de mantenerse para hacer prevalecer en cada una de las decisiones de su vida la primacía del principio de la moralidad sobre los condicionamientos que en forma de deseos e inclinaciones le impone su naturaleza sensible. La realización de la libertad en este momento toma la forma de santidad (*Heiligkeit*), la aproximación a la misma la de virtud (*Tugend*).

Pero este momento sólo es posible si como su condición de posibilidad ha habido uno previo correspondiente al acto de decisión inicial en el que al hombre se le plantea la disyuntiva de tener que elegir entre seguir la ley moral o ir en su contra. Lo que en este momento el hombre debe hacer es elegir cuál será la norma o regla que en adelante regirá su modo de obrar. La originariedad de este momento lo emparenta con el instante de creatividad necesario que da lugar a un juicio reflexionante (*reflectirendes Urtheil*). Esta libertad originaria luego irá dando sus frutos concretos y perdiendo su potencialidad, pero lo hará ganando en realizaciones concretas, es decir, actualizándose.

Si se tiene en cuenta que el genio (*Genie*) es para Kant aquél que es capaz de dar la regla al arte¹²¹¹ y que, por tanto, es quien más capaz es de encontrar la forma imaginativa más adecuada correspondiente a un juicio reflexionante, estimo que resulta entonces que la problemática del genio y el modo como ésta es resuelta en la filosofía kantiana guarda una cierta analogía con la situación de ese hombre que se encuentra ante el momento de libertad más radical que puede presentársele a cualquier ser humano: el momento en que ha de optar entre seguir la ley moral o no hacerlo. De acuerdo con esta consideración, sólo la libertad del genio sería equiparable a la libertad de la que el hombre dispone en ese momento originario que resulta fundante respecto de todos sus actos libres posteriores concretos.

Haciendo uso de las anotaciones kantianas en los párrafos dedicados al genio en la parte correspondiente al juicio estético de la *Analítica de la KU*, la actividad del genio supondría un máximo grado de libertad humano en un doble sentido. En primer lugar, debido a que él no se conforma con los productos y con las reglas artísticas seguidas hasta la fecha (lo que se encontraría en la línea de la libertad negativa, o libertad «respecto a» o libertad «respecto de», anteriormente referida). Y, en segundo lugar, porque el genio es capaz de superar esta insatisfacción mediante una nueva unificación de lo que la imaginación (*Einbildungskraft*) le proporciona no sometida a las reglas del entendimiento (*Verstand*)¹²¹², resultando de ella una obra que «incita a pensar mucho, sin que, sin embargo, pueda serle adecuado pensamiento alguno, es decir, *concepto* alguno, y que, por lo tanto, ningún lenguaje expresa del todo ni puede hacer comprensible», por lo que no se agota nunca en ella la materia para la

¹²¹¹ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» § 46, p. 262, AA V 307.

Kant, I., *Antropología*, ob. cit., primera parte: «Didáctica antropológica» libro primero: «De la facultad de conocer» § 57, p. 150, AA VII 226.

¹²¹² Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» § 49, pp. 274-275, AA V 316-317.

reflexión¹²¹³ (lo que resultaría asimilable a la libertad positiva, o libertad «para», aludida con anterioridad).

En toda esta propuesta acerca del instante de libertad originaria cuyo representante prototípico correspondería a la figura del «genio», ha de tenerse en cuenta no obstante que el primer momento de la libertad (el de la necesidad de tener que elegir entre el bien o el mal moral) no conduce necesariamente al segundo (aquél en el que se ha optado ya por el bien moral), pues la opción escogida es en muchos casos la del mal moral, haciendo que en estas situaciones la libertad no se realice, o al menos no lo haga de manera moral. Una buena prueba de que la relación de conexión entre ambos momentos no es una de necesidad lo constituye el frecuente carácter inmoral del modo de obrar en lo específicamente humano de muchos genios, como Kant perspicazmente reconoce en su tercera *Crítica*¹²¹⁴.

Estos casos de «genios inmorales» ponen en entredicho que la disposición para lo estético contribuya siempre favorablemente a la moralidad. Más bien lo que ocurre con la posesión de unas elevadas disposiciones estéticas es que la potencialidad para ésta se incrementa, pero de manera pareja lo hace a su vez el riesgo de caer en la inmoralidad, lo que no deja de ser una prueba más de la elevada capacidad para la libertad que poseen los genios. La apelación a la sujeción a una norma (la ley moral), que ha de darse para que la acción no sea inmoral, tiene su equivalente en el caso de la actividad estética en la indicación kantiana de que en toda obra de arte y en la actividad del genio haya de haber alguna regla (*Regel*)¹²¹⁵. No obstante, esta regla ha de ser interpretada de manera libre, para que así no se pierda la necesaria originalidad y se pueda ser efectivamente original, y no un simple imitador (*Nachahmer*) de lo que otros hayan hecho previamente¹²¹⁶.

¹²¹³ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Deducción de los juicios estéticos puros» § 49, p. 270, AA V 314.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» § 49, p. 274, AA V 316.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Dialéctica del juicio estético» § 57, pp. 307-308, AA V 344.

¹²¹⁴ «Dieron prueba de buenas intenciones los que, queriendo enderezar hacia el último fin de la humanidad, hacia el bien moral, las actividades todas a que el hombre se ve empujado por la interior disposición natural, tuvieron por señal de un buen carácter moral el tomar un interés por lo bello en general. Pero no sin fundamento les han objetado otros, apelando a la experiencia, que virtuosos del gusto, se abandonan, no sólo a menudo, sino hasta generalmente, a pasiones vanas, caprichosas y desastrosas, y que quizá menos que eso pueden pretender ostentar una superioridad de la devoción a principios morales, y así parece que el sentimiento de lo bello no sólo (como lo es, en realidad) es específicamente distinto del sentimiento moral, sino que también el interés que con él se puede unir es difícilmente, y de ningún modo mediante interior afinidad, enlazable con el moral». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» § 42, p. 251, AA V 298.

¹²¹⁵ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» § 50, p. 278, AA V 319-320.

¹²¹⁶ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» § 46, p. 263, AA V 307-308.

En varios lugares de su producción filosófica Nietzsche alude también a la figura del genio¹²¹⁷. La condición de genio supone según él haber sido capaz de liberarse de todas las cadenas que impone la vida en sociedad, a cuyo fortalecimiento se encuentran encaminados los preceptos morales, dando así rienda suelta a todas sus potencialidades¹²¹⁸. Pero incluso en estos elogios atribuibles a la ruptura con la tradición que supone la genialidad, no debe olvidarse que Nietzsche defiende asimismo que ésta precisa siempre de la sujeción a alguna normatividad. En *El nacimiento de la tragedia* queda explicitada de manera paradigmática esta dependencia al subrayar, partiendo de la interpretación nietzscheana de los avatares a los que se vio sometida la tragedia en la Antigua Grecia, la necesaria colaboración que debe darse entre el elemento transgresor (dionisiaco) y el elemento normativo (apolíneo) en toda obra de arte que pretenda ser modélica¹²¹⁹.

En el caso de la filosofía kantiana, tanto el ejercicio de la genialidad como el de la moralidad precisan de conformidad con alguna normatividad. Lo que ocurre es que en ambos casos ella deja un espacio abierto al desarrollo de la libertad. En el caso de la genialidad, ese espacio se abre porque la normatividad no es conceptual, sino que viene

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» § 47, pp. 263-265, AA V 308-309.

«Según todas estas suposiciones, es el genio la originalidad ejemplar del don natural de un sujeto en el uso *libre* de sus facultades de conocer. De este modo, el producto de un genio es (en aquello que en él hay que atribuir al genio y no al posible aprendizaje o escuela) un ejemplo, no para la imitación (pues, en ese caso, se perdería lo que en él es genio y constituye el espíritu de la obra), sino para que otro genio lo siga, despertando al sentimiento de su propia originalidad, para practicar la independencia de la violencia de las reglas en el arte, de tal modo que éste reciba por ello mismo una regla nueva mediante la cual se muestra el talento como ejemplar. Pero porque el genio es un favorecido de la naturaleza y hay que considerarlo sólo como un fenómeno raro, su ejemplo produce para otras buenas cabezas una escuela, es decir, una enseñanza metódica según reglas, en cuanto éstas han podido sacarse de aquellos productos del espíritu y de su característica; y, en ese sentido, es el arte bello para éstos una imitación, para la cual la naturaleza, por medio de un genio, ha dado la regla». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» § 49, p. 276, AA V 318.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Dialéctica del juicio estético» § 60, p. 321-322, AA V 355.

¹²¹⁷ Entre otros lugares en:

Nietzsche, F., *Schopenhauer como educador*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2000, pars. 3 (pp. 39-53) y 6 (pp. 75-97).

Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, ob. cit., libro I aforismos 157 («Los sufrimientos del genio y su valor») (sección IV: «Del alma de los artistas y de los escritores», pp. 138-139), 231 («La producción del genio») (sección V: «Caracteres de alta y baja cultura», pp. 175-176) y 233 («La voz de la historia») (sección V: «Caracteres de alta y baja cultura», p. 176).

Nietzsche, F., *Aurora*, ob. cit., aforismo 548 («La victoria sobre la fuerza») (libro quinto, p. 404).

Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, ob. cit., aforismos 206 (sección sexta: «Nosotros los doctos», pp. 143-144), 248 (sección octava: «Pueblos y patrias», p. 204) y 274 («El problema de los que aguardan») (sección novena: «¿Qué es aristocrático?», p. 242).

¹²¹⁸ Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, ob. cit., par. 44, pp. 120-121.

Nietzsche, F., *Aurora*, ob. cit., libro quinto aforismo 548, p. 404.

¹²¹⁹ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, Alianza Editorial, Madrid, 1991, par. 1, pp. 40-41.

Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, ob. cit., par. 22, p. 174.

limitada por el «sentido común estético» (*sensus communis aestheticus*), que fijando los criterios del gusto a los que ha de someterse el genio permite que su obra sea comprendida por el público. En el de la moralidad, considero que este espacio se posibilita por medio del carácter formal del imperativo categórico, que no dicta cursos de acción concretos, sino que proporciona una regla (formal) que ejerce de criterio de demarcación entre los cursos de acción permitidos y los no permitidos (las categorías según la modalidad correspondientes a «lo permitido y lo no permitido» (*das Erlaubte und Unerlaubte*) de la tabla de las categorías de la libertad de la *KpV*¹²²⁰). Es esta última necesaria demarcación normativa la que convierte lo potencial en actual, tanto en lo referente a la libertad (de libertad potencial a libertad realizada) como en lo relativo a la genialidad (que pasa a dar como manifestaciones propias las obras de arte concretas). Sin esta necesaria normatividad, lo que se tendría no sería nada más que un caos en el que sería imposible el entendimiento (comunicación) entre los hombres. Este intento por llegar a identificar los elementos que hagan posible la intersubjetividad ha de ser visto por cierto como uno de los objetivos que Kant impone a su filosofía crítica, explicándola y otorgándole al mismo tiempo un sentido propio, tal como se ha apuntado ya en varios pasajes de este trabajo.

¹²²⁰ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 89, AA V 66.

16.- La educación del hombre para la libertad

La libertad no es una propiedad que inhiera en el hombre al modo como los accidentes lo hacen en una substancia, sino que ella ha de ser vista más bien como una capacidad (potencia) que constituye al ser humano como tal, debiendo para ello hacerse realidad (actualizarse). Kant cifra esta actualización en la realización de esa «revolución interior» del ánimo (*Gesinnung*) por medio de la cual se decide anteponer el motivo de orden moral al de índole no moral en la determinación del modo de obrar, lo que según él «acaso sean sólo pocos los que hayan intentado esta revolución antes de los treinta años y todavía menos los que la hayan cimentado sólidamente antes de los cuarenta»¹²²¹. La necesaria actualización de la libertad se plantea entonces en forma de tarea («libertad como tarea») para cuya realización deberá atenderse a una doble dimensión, pues, aunque en primera instancia esta actualización sólo concierne al individuo (libertad individual), no podrá dejarse de lado que el requerimiento a su realización que la libertad se hace también queda propuesto en lo comunitario (libertad política), ya que, como Arendt recuerda, «sin un ámbito público políticamente garantizado, la libertad carece de un espacio mundano en el que pueda hacer su aparición [...] la libertad como hecho demostrable y la política coinciden y se relacionan entre sí como las dos caras de una misma moneda»¹²²².

La libertad es una tarea que el hombre se impone a sí mismo. Cada uno de los seres humanos empieza de cero en lo que a ella respecta. Pero también cuenta con el camino que históricamente los hombres, tanto individualmente caracterizados como socialmente considerados, han recorrido en su realización. Por este motivo, el ser humano admite ser educado en la tarea de ser libre. La educación del hombre para la libertad es la ayuda con la que él cuenta en esta misión de hacerse libre que se ha impuesto a sí mismo¹²²³. Pero esta educación sólo podrá ser efectiva dentro de un contexto social de libertad, pues en definitiva es la sociedad la que educa, y no podrá hacerlo en el sentido del favorecimiento de la libertad si ella misma no es libre.

¹²²¹ Kant, I., *Antropología*, ob. cit., segunda parte: «Característica antropológica» división A: «El carácter de la persona», p. 241, AA VII 294.

¹²²² Arendt, H., «What is freedom?», en Arendt, H., *Between Past and Future*, ob. cit., p. 446 (edición castellana en *Entre el pasado y el futuro: ocho ejercicios sobre reflexión política*, ob. cit., p. 235), cita recogida en Granja, D. M., *Lecciones de Kant para hoy*, ob. cit., p. 234.

¹²²³ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina ética del método», pp. 352-353, AA VI 477.
Kant, I., *Pedagogía*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 30, AA IX 441-442.

Que el hombre pueda ser educado moralmente no significa en el planteamiento kantiano que haya de serlo necesariamente y mucho menos que el Estado pueda atribuirse a sí mismo la posesión del derecho a hacerlo. Como Bielefeldt remarca, Kant rompe con la tradición de origen aristotélico que concibe hacer que los hombres sean virtuosos como uno de los más nobles objetivos de la organización política¹²²⁴. El motivo de tal ruptura debe buscarse en el primado que nuestro autor concede a la libertad del individuo en la formación de su propia personalidad. Pero estimamos no obstante que tampoco podrá pasarse al extremo opuesto considerando que ni la sociedad ni el Estado tengan responsabilidad alguna en lo relativo a la formación moral de sus miembros. Más bien la educación moral de los seres humanos habrá de ser vista como una tarea que deberá de ser facilitada y promovida por la sociedad y por el Estado, invitando a los ciudadanos a ocuparse de ella, pero sin llegar a dotarla de un contenido determinado en exceso, sino dejándola suficientemente «abierta», para que en el fondo sea el ciudadano mismo quien de manera libre «transite» por ella incorporándola a su personalidad.

El concepto kantiano de educación contiene elementos de la mayéutica socrática (tanto Sócrates, según nos lo presenta Platón en sus diálogos, como Kant emplean la imagen de la «partera» en sus referencias al proceso educativo)¹²²⁵ y de la rousseauiana originaria disposición humana al bien (el influjo en el modo de pensar kantiano de la figura de Rousseau ya fue explicitado con anterioridad en el presente trabajo, especialmente en el apartado 9.2: «El origen del mal según Kant»)¹²²⁶. Siguiendo estas concepciones, educar al hombre para la libertad no consistirá en inculcarle una serie de conocimientos (lo que podría ser logrado haciendo uso de un «método catequético»), ni tampoco en su adiestramiento conductual mediante la

¹²²⁴ Bielefeldt, H., «Autonomy und republicanism: Immanuel Kant's philosophy of freedom», apartado «The right of equal freedom», *Political theory* vol. 25 no. 4, ob. cit., p. 542, citando a Kant en *Religion*, ob. cit., apartado «El triunfo del principio bueno sobre el malo y la fundación de un reino de Dios sobre la tierra», p. 96.

¹²²⁵ Platón, *Teeteto o sobre la ciencia*, 150b-151d, Editorial Anthropos, Barcelona, 1990, pp. 87-91.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina ética del método», pp. 353-354, AA VI 478.

Kant, I., *Pedagogía*, ob. cit., apartado «De la educación física», pp. 68-69, AA IX 477.

¹²²⁶ Rousseau, J.-J., «Emilio o la educación», en Rousseau, J.-J., *Rousseau* vol. II, Editorial Gredos, Madrid, 2015, p. 9.

Rousseau, J.-J., «Emilio o la educación», libro primero, en Rousseau, J.-J., *Rousseau* vol. II, ob. cit., p. 47.

En el artículo Ginzo, A., «La filosofía de la educación en Kant», apartado «Kant, la Ilustración, Rousseau», *Revista de Filosofía* 2º semestre IX, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid, 1986, sobre todo en pp. 204-208, se analiza la influencia de la figura filosófica de Rousseau en el planteamiento educativo kantiano.

práctica continuada de unos ejercicios de disciplina (pudiéndose sospechar que, si así se hiciese, lo que estaría haciéndose sería convertir al «libre» ser humano que se somete al proceso de «su» educación en un instrumento al servicio de sus «educadores»), sino que más bien lo que con la educación deberá tratarse de conseguirse será facilitar la tarea que cada hombre debe emprender por sí mismo en cuanto ser dotado de razón (*Vernunft*) de proceder a «descubrir» los principios que han de guiar su práctica como ser libre (para lo cual se precisa un «método dialógico o socrático»). No obstante, en la educación de todo hombre también deberán ser tenidos en cuenta como dos elementos ineludibles en el deseado potenciamiento de su originaria disposición para la libertad tanto el disciplinamiento de la voluntad como la enseñanza que habrá de dársele acerca de aquello en lo que consiste el bien moral.

Conforme a este objetivo que persigue la potenciación de la disposición para la libertad, es posible distinguir dos tipos de educación, según los principios de la libertad sean directa o indirectamente favorecidos, pudiéndose hablar respectivamente de la educación moral del género humano, que es a la que Kant se refiere explícitamente en la *KpV*, en la *Metafísica* y en su *Pedagogía*, y de su educación estética, que es la que se defenderá en el presente trabajo que puede contribuir también de manera significativa al desarrollo de la libertad de la humanidad complementando y orientando la tarea iniciada por la anterior.

16.1 La educación moral del género humano

Propiamente hablando, sólo la educación moral (*moralische Erziehung*) del género humano constituye una educación para la libertad. Esta educación no puede implantar la disposición originaria para el enfrentamiento mismo con la necesidad de tener que elegir entre el bien y el mal moral, pues éste es un momento originario que no puede provocarse desde el exterior, sino que ha de surgir de modo no forzado (libre) desde lo más profundo y originario de cada ser humano. Más bien, lo que con la educación moral se buscará será orientar al hombre para que sea capaz de escoger la opción del bien moral dentro de la disyuntiva que se le plantea¹²²⁷.

¹²²⁷ Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», p. 60, AA VI 51.

Toda educación precisa de un elemento de intersubjetividad, pues educar significa hacer partícipe a otro de algo, y si no hay algo de lo que pueda hacerse partícipe no podrá haber comunicación alguna, pues, como Kant se pregunta en *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, «¿hasta qué punto y con qué corrección pensaríamos si no pensáramos, por decirlo así, en comunidad con otros a los que comunicar nosotros nuestros pensamientos y ellos los suyos a nosotros?»¹²²⁸. En el caso de la educación moral este elemento de intersubjetividad lo constituye el imperativo categórico. La educación moral consistirá por ello en favorecer que el hombre escoja como norma de actuación propia el imperativo categórico, pero al hacerlo así lo habrá de hacer no por conveniencia (por ejemplo, para de esta manera evitar el castigo que se seguiría como consecuencia de no haber obrado moralmente, o para ser valorado socialmente de este modo más favorablemente), sino por respeto (*Achtung*) a la legislación moral¹²²⁹.

La dificultad de la educación moral del hombre radica precisamente en cómo favorecer que sea el respeto a la ley moral y no la conveniencia propia la motivación última de su elección, pues ciertamente resulta fácil disuadir a alguien para que busque su propio interés a la hora de obrar, pero es más difícil inclinarle a que deje aparte este interés y permita ser guiado exclusivamente por el mero respeto a una legislación. El modo como esto último se logrará es haciendo consciente a esa persona de que cuando respeta la legislación moral en realidad no está haciendo nada más que atender a lo que

¹²²⁸ Kant, I., *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, ob. cit., pp. 23-24, AA VIII 144.

En la *Antropología*, cuando Kant se refiere a la locura y al modo como esta enfermedad puede ser evitada, indica que «es una piedra de toque subjetivamente necesaria de la rectitud de nuestros juicios en general y, por lo mismo, de la sanidad de nuestro entendimiento, el que confrontemos éste con el *entendimiento ajeno*, y no nos *aislemos* con el nuestro y, por decirlo así, juzguemos *públicamente* con nuestra representación privada» (Kant, I., *Antropología*, ob. cit., primera parte: «Didáctica antropológica» libro primero: «De la facultad de conocer» § 53, p. 141, AA VII 219).

Aunque tan sólo en relación con la manera como podrá evitarse el error en lo especulativo, nuestro autor también establece en su *Lógica* el carácter intersubjetivo que ha de tener la reflexión humana, pues «una característica *externa* o piedra de toque *externa* de la verdad es la comparación de nuestros propios juicios con los de otros, porque lo subjetivo no estará presente en todos de la misma manera. Se podrá explicar así, por ende, la ilusión», de manera que «la *incompatibilidad* de otros juicios con el nuestro ha de ser considerada por lo tanto como una característica externa del error y como un indicio para investigar nuestro procedimiento en el juzgar». Por ello, se tiene que «el entendimiento común (*sensus communis*) es también en sí mismo una piedra de toque para descubrir los errores del uso *artificial* del entendimiento. Se trata de *orientarse* en el pensamiento o en el uso especulativo de la razón mediante el entendimiento *común*, utilizándolo como prueba para juzgar la corrección del *especulativo*» (Kant, I., *Lógica*, ob. cit., apartado «Introducción», pp. 116-117, AA IX 57).

Este mismo procedimiento, consistente en confrontar el propio pensamiento con el de los demás, es aludido por Kant como criterio de verdad en las Reflexiones 2269 (AA XVI 292-293), 2565 (AA XVI 419) y 2566 (AA XVI 419-420) (Kant, I., *Lógica*, ob. cit., apartado «Introducción», pp. 116-117 en nota a pie de página núm. 40).

¹²²⁹ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Metodología de la razón pura práctica», p. 183, AA V 151.

su propia razón legisladora le impone como modo necesario de obrar, es decir, presentando el imperativo categórico como resultado de su autonomía moral y no como un principio moral de carácter heterónomo.

El fomento en el hombre de la opción a favor del imperativo categórico presenta dos niveles. El primero trata de hacer posible que el hombre se aparte del influjo que en la orientación de su voluntad ejercen los impulsos y necesidades derivadas de su constitución como ser natural. Esta posibilitación se consigue por medio de la aplicación de una disciplina (*Disciplin*) que haga que sus inclinaciones naturales sean convenientemente refrenadas y encauzadas¹²³⁰.

El efecto sobre la voluntad de la aplicación de esta disciplina supone ciertamente un avance insustituible en cuanto a la educación moral del ser humano y al desarrollo de su libertad, hasta el punto de que «la falta de disciplina es un mal mayor que la falta de cultura; ésta puede adquirirse más tarde, mientras que la barbarie no puede corregirse nunca»¹²³¹. En concreto, en lo referente al desarrollo de la libertad, lo así conseguido lo es en relación con su concepto negativo, es decir, en la medida en que la libertad se

¹²³⁰ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Disciplina de la razón pura», p. 573, A709-710/B737-738.

Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Disciplina de la razón pura», p. 573 en nota a pie de página, A709/B737.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 83, p. 419, AA V 431.

«La disciplina [*Disciplin*] impide que el hombre, llevado por sus impulsos animales, se aparte de su destino, de la humanidad. Tiene que sujetarle, por ejemplo, para que no se encamine, salvaje y aturdido, a los peligros. Así, pues, la disciplina es meramente negativa, esto es, la acción por la que se borra al hombre la animalidad; la instrucción [*Unterweisung*], por el contrario, es la parte positiva de la educación». Kant, I., *Pedagogía*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 30, AA IX 442.

«El hombre requiere disciplina. Así por ejemplo, cuando se levanta pese a tener ganas de seguir durmiendo, porque comprende que ello es necesario, o cuando se abstiene de seguir comiendo y bebiendo, porque se da cuenta de que le es perjudicial, el hombre se está autodisciplinando conforme a las reglas de la sagacidad. Se trata de disciplina prudencial o pragmática. Pero también hemos de tener otra disciplina: la moral. De acuerdo con ésta hemos de intentar constreñir y adecuar todas nuestras acciones sensibles no conforme a la sensibilidad, sino a las leyes éticas. En esto consiste precisamente la disciplina moral, que constituye la única condición bajo la que podemos poner en práctica los deberes para con nosotros mismos. Por consiguiente, puede afirmarse que el dominio de uno mismo consiste en someter cualquier principio a la facultad de nuestro libre arbitrio. Tal dominio puede ser pensado de dos maneras, conforme a la regla de la sagacidad y según la moralidad». Kant, I., *Lecciones de ética*, ob. cit., apartado «Ethica», pp. 178-179, AA XXVII 360-361.

«La disciplina ha de preceder siempre al adoctrinamiento. A través de la disciplina se forja el temperamento y mediante la doctrina el carácter. La esencia de la disciplina es la sujeción; con ella el niño no aprende nada nuevo, sino que pone bridas a una libertad desenfadada. El hombre ha de ser disciplinado, pues es tosco y salvaje por naturaleza. Las disposiciones humanas sólo son perfiladas por el arte. La naturaleza animal se desarrolla por sí misma, pero entre nosotros ésta es una tarea propia del arte en su sentido más genérico, ya que siguiendo el curso de la naturaleza abocamos en el hombre salvaje. La disciplina supone coerción y, en cuanto tal, se contraponen a la libertad. La libertad representa, sin embargo, el mayor valor del ser humano, por lo que disciplinar a la juventud no debe significar someterla a una coerción servil y anuladora de toda libertad. La educación ha de respetar la libertad, en tanto que ésta haga lo propio con la de los demás». Kant, I., *Lecciones de ética*, ob. cit., apartado «Ethica», p. 298, AA XXVII 467.

¹²³¹ Kant, I., *Pedagogía*, ob. cit., apartado «Introducción», p.32, AA IX 444.

considera como «libertad respecto a» o «libertad de». Pero el objetivo último que se persigue con la educación moral del hombre es inclinarle a que cumpla el imperativo moral, no por las ventajas que ello pueda reportarle sino por el respeto mismo que su legislación moral le imponga¹²³². Por este motivo, la disciplina a la que habrá de verse sometida la voluntad deberá ser complementada con otras medidas que eduquen al ser humano para el bien moral y no simplemente para la potenciación de su capacidad de elegir de manera independiente respecto de las inclinaciones que se derivan de su naturaleza sensible¹²³³.

Un primer grupo de medidas lo constituyen aquéllas que le instruyen acerca de cuál es el modo correcto de obrar en una serie de situaciones concretas. Esta enseñanza supone un método «catequético», un ejemplo del cual es presentado por Kant en la Doctrina ética del método de su *Metafísica*¹²³⁴. Pero, puesto que el desarrollo pleno de la disposición para la libertad ha de ser el objetivo último que se pretenda por medio de la educación moral del ser humano, no bastará con esta instrucción catequética acerca de cómo debe obrarse en una serie de casos considerados como paradigmáticos, sino que esta instrucción tendrá que ser complementada favoreciendo que sea el hombre mismo quien elija el bien moral como el objetivo final de su modo de obrar. Este favorecimiento sólo podrá lograrse por medio de un método «dialógico»¹²³⁵.

El papel asignado al educador en el método dialógico es el de promover que sea el educando mismo quien vaya haciéndose consciente de su condición de ser libre y de que esa libertad suya ha de orientarse hacia la toma de partido por la opción favorable al imperativo categórico. Kant explicita en varios pasajes de sus obras cuál es el

¹²³² Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Metodología de la razón pura práctica», p. 184, AA V 152.

¹²³³ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Disciplina de la razón pura», p. 573, A709-710/B737-738.

«La cultura moral tiene que fundarse en las máximas, no en la disciplina. Esta impide los vicios, aquélla forma el modo de pensar. Ha de mirarse, pues, a que el niño se habitúe a obrar por máximas y no por ciertos estímulos. Con la disciplina sólo queda una costumbre, que se extingue con los años. El niño debe aprender a obrar por máximas, cuya justicia comprenda él mismo. Fácilmente se ve, que es difícil conseguir esto con los niños pequeños, y que la educación moral exige la mayor ilustración de parte de los padres y de los maestros». Kant, I., *Pedagogía*, ob. cit., apartado «De la educación física», pp. 71-72, AA IX 480.

¹²³⁴ En *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina ética del método», pp. 356-360, AA VI 480-482, Kant presenta un ejemplo de posible diálogo entre un «maestro moral» y su alumno que podría ser recogido en un «catecismo moral». Otros ejemplos de este catecismo se encuentran en la Reflexión 7315 (Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 7315», pp. 207-209, AA XIX 311-313) y en la *Pedagogía* (Kant, I., *Pedagogía*, ob. cit., apartado «De la educación práctica», pp. 83-84, AA IX 490).

¹²³⁵ Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina ética del método», pp. 353-354, AA VI 478.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Introducción a la doctrina de la virtud», pp. 270-271, AA VI 411-412.

Kant, I., *Lógica*, ob. cit., apartado «Doctrina general del método», p. 181, AA IX 149-150.

procedimiento que debe seguirse en la realización de esta tarea, haciendo uso para ello de los términos «método» (*Method*) y «medio experimental (técnico)» (*experimentales technisches Mittel*).

La educación moral no podrá consistir en la presentación al educando, con la intención de que éste los imite, de un repertorio de ejemplos de seres humanos que han podido comportarse de manera virtuosa sólo como consecuencia de su extremado valor y heroísmo y que por ello provocan el entusiasmo de los espectadores y el deseo de imitarlos¹²³⁶. Si así se procediese, lo único que estaría haciéndose sería favorecer que sea el sentimiento (*das Gefühl*) el elemento último que conduzca a la moralidad¹²³⁷. Por ello, en las cuestiones de índole práctica habrán de tomarse todas las cautelas posibles a la hora de dar entrada a los sentimientos, no sea que ellos terminen siendo los que den lugar al modo de obrar y así éste pierda todo su carácter moral¹²³⁸.

La educación moral deberá consistir más bien en la presentación de ejemplos corrientes de acciones virtuosas, para que, por medio de la reflexión acerca de que ha sido en ellas el seguimiento del imperativo categórico lo que las ha hecho posibles y cuál ha sido la manera como lo ha posibilitado, tome conciencia el educando de la existencia de tal imperativo y de la posibilidad de su cumplimiento¹²³⁹. Sólo de esta

¹²³⁶ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Metodología de la razón pura práctica», pp. 186-187, AA V 154-155.

Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Metodología de la razón pura práctica», p. 189, AA V 157.

Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», pp. 57-58, AA VI 48-49.

¹²³⁷ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Analítica de la razón pura práctica», p. 109, AA V 84-85.

¹²³⁸ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Metodología de la razón pura práctica», p. 189, AA V 157.

¹²³⁹ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Metodología de la razón pura práctica», pp. 191-192, AA V 159-160.

Kant, I., *Religión*, ob. cit., apartado «De la inhabitación del principio malo al lado del bueno o sobre el mal radical en la naturaleza humana», pp. 57-58, AA VI 48-49.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina ética del método», pp. 355-356, AA VI 479-480.

«[...] El medio más poderoso para impulsar a los hombres hacia lo moralmente bueno es, por lo tanto, la representación de la virtud pura, con el objeto de que se tenga en gran estima y se vea claramente que uno sólo se puede apreciar a sí mismo en la medida en que uno está de acuerdo con ella, pero que también se muestre que éste es el único medio para llegar a ser apreciado y amado por otros, de tal manera que la mayor seguridad y comodidad no son más que consecuencias, que si bien es cierto no son la razón por la cual uno hace el bien, no obstante lo acompañan. Hay que estimular las inclinaciones que coincidan estrechamente con la moralidad: honradez, sociabilidad, libertad.

[...]

(El provecho inmediato prometido puede, incluso careciendo de toda moralidad, impulsar a la misma acción a la que la eticidad ordenaría. Sin embargo, nadie se somete, universalmente y de acuerdo con una regla universal, a ese tipo de acciones a partir de simples motivaciones egoístas, si es que no concurre una motivación moral o su persuasión). Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6619», pp. 51-52, AA XIX 113.

«No hay que conducir el método de la moral de tal manera que comience por el primer *principio* de la libertad ni por los conceptos más simples, pero tampoco por experiencias particulares, sino por un cierto

manera se conseguirá que finalmente sea la propia razón (*Vernunft*) la que fundamente el modo de obrar, haciendo de éste uno moral.

La educación moral mediante la aplicación de un método dialógico es la que definitivamente lleva a cabo la potenciación del concepto positivo de libertad o «libertad para» en el ser humano, pues este concepto constituye un componente imprescindible según el planteamiento kantiano para poder hablar de que la libertad es algo «real». Esto es así porque ahora el hombre no sólo se habrá hecho consciente de poseer una disposición para la libertad, concretada en su capacidad de sustraerse a lo que sus inclinaciones naturales quieren imponerle, sino que además también habrá tomado conciencia de que es él mismo quien puede orientar el sentido hacia el que debe dirigirse tal capacidad, que tendrá que ser el de la moralidad y la realización del bien moral¹²⁴⁰.

La educación moral habrá de tener por tanto como objetivo final hacer que sea la ley moral la que determine la voluntad. Por medio de esta determinación quedarán fijados unos fines que habrán de hacerse realidad en el mundo. Pero para poder realizar estos fines morales se precisa de una corporalidad que interaccione físicamente con el mundo. Este cuerpo será un cuerpo vivo que ha de seguir las indicaciones que le dé la voluntad moralmente constituida. Por este motivo, puede hablarse de un segundo nivel en el cual será preciso tratar acerca de la necesidad de considerar la disciplina como un elemento imprescindible para la educación moral del individuo. En este caso, la disciplina irá dirigida hacia el cuerpo con la intención de alcanzar un doble objetivo. En primer lugar, lograr que el cuerpo sea obediente a lo que la voluntad le dice que ha de hacer. En segundo lugar, intentar que sea lo más eficiente posible a la hora de disponer y ejecutar las acciones físicas que hagan realidad los fines fijados por esa voluntad que se rige por el imperativo categórico. Kant recoge estos dos elementos en su *Pedagogía* cuando indica que la educación práctica no sólo ha de comprender la educación para la

medio de las leyes universales, que observamos *in concreto*». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6641», p. 59, AA XIX 122.

«La fuerza motivadora del concepto ético está en su pureza y su diferenciación respecto a todos los otros impulsos. Lo *intelectuale* originario llama la atención sólo en la medida en que se lo compara con otras motivaciones análogas, del honor, de la felicidad, del amor a la humanidad, de la tranquilidad del ánimo, y en la comparación con ellas se eleva sobre todo. El recomendar y exhortar a la virtud pueden no tener valor alguno; lo único que lo tiene es el mero desarrollo de su concepto. Los ejemplos, a partir de los cuales se ilumina hacia el exterior la pureza del concepto de virtud, y el incluir en la educación una repulsión inmediata de carácter moral, es mejor». Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ob. cit., «Reflexión 6898», p. 120, AA XIX 200.

¹²⁴⁰ Kant, I., *KpV*, ob. cit., apartado «Metodología de la razón pura práctica», pp. 192-193, AA V 160-161.

moralidad (*Sittlichkeit*), sino también la educación para la habilidad (*Geschicklichkeit*) y para la prudencia (*Weltklugheit*)¹²⁴¹.

El planteamiento nietzscheano acerca de la educación es radicalmente distinto del kantiano. En el planteamiento kantiano el objetivo perseguido consiste en la universalización de la disposición a la moralidad, pues se estima que en ella consiste precisamente el mejoramiento posible de la especie, para lo cual ha de hacerse partícipes a todos los seres humanos de la idea de que es posible obrar libremente. Por el contrario, en el «modelo» nietzscheano de «educación» ciertamente hay un intento por hacer partícipes a otros de un conjunto de ideales y valores considerados positivos, pero se trata de una participación restringida sólo a aquéllos que se han hecho merecedores suyos (los «aristócratas», en cualquiera de las denominaciones que tomen en las diferentes épocas y pueblos), quedando los «no elegidos» (los «esclavos») alejados de toda posibilidad de conocer tales ideales y valores y de llevarlos a la práctica, al ser considerados como meros útiles (medios) a disposición de los primeros. Esta restricción del alcance del proyecto educativo nietzscheano contradice la indicación kantiana recogida en la segunda formulación del imperativo categórico, según la cual, en el establecimiento del modo como uno debe obrar, los demás seres humanos habrán de ser considerados siempre como fines y no sólo como medios¹²⁴².

A la hora de hablar de «educación» conforme al pensamiento de Nietzsche hay que distinguir entre la «doma» (*Zähmung*) y la «cría» (*Züchtung*).

La doma consiste en el disciplinamiento conductual por parte de las estructuras de dominio de esa parte de la población que es capaz de afirmar la vida ascendente con el objetivo de debilitar toda disposición originaria a favor suyo que pudieran tener. El resultado final es que esos potenciales afirmadores son también puestos al servicio de la «inmoral moralidad» vigente, de manera que lo que finalmente ocurre es que todas las «buenas» potencialidades humanas son echadas a perder¹²⁴³. Propiamente hablando, en este caso no podría hablarse de «educación», sino tan sólo de «disciplinamiento» aplicado sobre la población con vistas a convertir a todos sus miembros en útiles eficaces capaces de llevar a cabo esa finalidad negadora de la vida que les es impuesta.

¹²⁴¹ Kant, I., *Pedagogía*, ob. cit., apartado «De la educación práctica», pp. 79-80, AA IX 486-487.

¹²⁴² Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», p. 104, AA IV 429.

¹²⁴³ Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, ob. cit., apartado «Los “mejoradores” de la humanidad» aforismo 2, pp. 72-73.

Por contra, la «cría» sí sería susceptible en cierta medida de ser calificada como «educación», pues tiene como objetivo potenciar unas virtudes que se consideran dignas de ser cultivadas por estimarse que son afirmadoras de la vida¹²⁴⁴. No obstante, la equiparación de esta modalidad educativa nietzscheana con el concepto kantiano de educación, asentado en el establecimiento de un límite de dignidad en toda persona que no puede en ningún caso ser traspasado¹²⁴⁵, tampoco resulta posible en esta modalidad educativa, pues carece de un elemento universalista, ya que pretende alcanzar su objetivo por medio de la separación respecto del resto de la población de ese grupo minoritario de «privilegiados» que se estima que poseen potencialmente esas supuestas virtudes afirmadoras de la vida. Esta carencia propicia que mediante este modo de educación se reproduzca y consolide la primitiva situación de desigualdad existente en la sociedad, perpetuando una situación en la que sólo a los pertenecientes al grupo de los «explotadores» (fines) se les concede un «valor» y una «dignidad», mientras que éstos les son denegados a quienes forman parte del de los «explotados» (medios)¹²⁴⁶.

Si ahora se pregunta en qué elemento radica la dignidad humana, una respuesta posible consiste en decir que ella se fundamenta en la libertad humana. Esta posición central de la libertad en la fundamentación de la dignidad humana admite ser contemplada como un rasgo distintivo de su planteamiento moderno. La diferencia con respecto a algunos planteamientos previos radicaría en que ahora la dignidad no quedaría derivada de la frecuentemente alegada en el pasado condición del hombre como ser creado por Dios, o al menos no lo haría directamente, sino exclusivamente a partir de su libertad. Pero esta relación de condicionamiento que ahora pretende resaltarse introduce un nuevo problema. En efecto, podría objetarse que una consecuencia de la concesión de tal papel a la libertad sería el de que la renuncia a la misma por parte de cualquier hombre traería como consecuencia propia la pérdida de su dignidad, o al menos su disminución. Tal vez sea por este riesgo por lo que algunos pensadores, Kant entre ellos, han indicado que, aunque en determinadas ocasiones resulte preciso renunciar por parte de algunos individuos o de la totalidad de los

¹²⁴⁴ Nietzsche, F., *El Anticristo*, ob. cit., apartado «Aforismos» aforismo 3, pp. 32-33.

¹²⁴⁵ Kant, I., *Fundamentación*, apartado «Tránsito de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres», pp. 115-116, AA IV 437-438.

Kant, I., *Metafísica*, ob. cit., apartado «Doctrina de la virtud», pp. 335-336, AA VI 462.

¹²⁴⁶ Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, ob. cit., apartado «Los “mejoradores” de la humanidad» aforismo 3, pp. 73-74.

hombres a parte de su libertad, esta renuncia nunca pueda llegar a ser tal que inhabilite su práctica misma, bien en el presente, bien en el futuro¹²⁴⁷.

16.2 La educación estética del hombre

La educación moral del ser humano orienta al hombre hacia el bien moral. Pero se plantea la posibilidad de si es posible algún otro tipo de educación que, sin dirigir hacia un partido concreto dentro de las opciones que se presentan cuando ha de elegir entre el bien y el mal moral, favorezca la capacidad misma de elegir, por cuanto se considera que ésta constituye el rasgo más distintivo de lo humano. En este tipo de educación, que no es abordado temáticamente por Kant en su obra, el ser humano sería «entrenado» en su capacidad de elección misma, sin contar para nada con el auxilio de ley moral alguna que le orientase en esta elección a favor de una de las opciones. Alcanzar tal situación es precisamente el objetivo que nuestro autor fija a la Ilustración (*Aufklärung*), consistente en que no sean la pereza y la cobardía las que dirijan el modo de obrar de los hombres (lo que les convertiría en meros «autómatas sin alma»), sino que ellos sean capaces de liberarse de estos condicionantes (que en términos nietzscheanos admitirían ser calificados como «cadenas»), teniendo un valor suficiente como para dirigirse a sí mismos haciendo uso de su libertad originaria, según Kant indica en las primeras líneas de *¿Qué es la Ilustración?*¹²⁴⁸. Este hombre así «educado» sería por cierto quien mejor ejemplificaría lo contenido en el concepto de «fortaleza» que Nietzsche presenta en sus obras como característica definitoria del aristócrata y como ideal a alcanzar por la humanidad¹²⁴⁹.

¹²⁴⁷ En *¿Qué es la Ilustración?*, Kant deja claro que «puede un hombre, por lo que incumbe a su propia persona, pero sólo por un cierto tiempo, eludir la ilustración en aquellas materias a cuyo conocimiento está obligado; pero la simple y pura renuncia, aunque sea por su propia persona, y no digamos por la posteridad, significa tanto como violar y pisotear los sagrados derechos del hombre» (Kant, I., «¿Qué es la Ilustración?», AA VIII 39, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 33).

Por su parte, Stuart Mill en *Sobre la libertad* también remarca que «el principio de la libertad no puede exigir que una persona sea libre de no ser libre», pues «no es libertad el poder de renunciar a la libertad» (Stuart Mill, J., *Sobre la libertad*, ob. cit., apartado «Aplicaciones», p. 190).

¹²⁴⁸ Kant, I., «¿Qué es la Ilustración?», AA VIII 35-36, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., pp. 25-27.

En su *Lógica*, Kant dice que es debido a la «indolencia» (*Trägheit*) humana por lo que muchos hombres no emplean su razón como principio activo a la hora de juzgar, sino que prefieren imitar a otros (Kant, I., *Lógica*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 133, AA IX 76).

Este proceder imitativo es el que da lugar tanto a los «prejuicios de la autoridad» («prejuicio de la autoridad de la persona», «prejuicio de la autoridad de la multitud» y «prejuicio de la autoridad de la época») como a los «prejuicios por amor propio o egoísmo lógico» (Kant, I., *Lógica*, ob. cit., apartado «Introducción», pp. 133-136, AA IX 77-80).

¹²⁴⁹ Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal*, ob. cit., apartado «El espíritu libre» par. 29, p. 54.

Ahora bien, como se ha visto en el anterior capítulo de este trabajo, la situación que se da en los juicios estéticos (*ästhetische Urtheile*) es la que más se asemeja a esta situación originaria de elección, por cuanto en ellos no se encuentra dada la regla que ha de seguirse en la subsunción de la multiplicidad empírica en lo universal, sino que se procede buscándola. Por ello, educar «estéticamente» al hombre considero que podría ser así el mejor «entrenamiento» y la manera óptima de potenciar su disposición originaria para la toma autónoma de decisiones de tipo práctico, evitando así que él pueda caer en el «vicio» de ser convertido, o convertirse a sí mismo, en un «autómata sin alma».

La primera cuestión que ha de dilucidarse a la hora de tratar de la educación estética del hombre es la de si ella es posible. Para poder hablar de educación, se ha dicho que se precisa siempre un contenido que poder transmitir, es decir, un «objeto» cuya realidad pueda ser compartida intersubjetivamente. El problema que plantea lo estético es que el efecto de cualquier actividad estética es una sensación o sentimiento de carácter subjetivo. Este carácter subjetivo suyo lo diferencia de las sensaciones propias de la actividad cognoscitiva, pues estas últimas son empleadas con la intención objetiva de proceder a conformar el objeto por medio de la aplicación sobre las mismas de las categorías y los conceptos empíricos¹²⁵⁰. Ha sido la *KU* en su apartado dedicado al juicio estético la que ha resuelto el problema de la objetividad en tales juicios, indicando que lo que en ellos se deja transmitir es la proporción (*Proportion*) que se establece entre las facultades de conocimiento (*Erkenntnißvermögen*) por medio del juego mutuo entre ellas, lo que a su vez revela una finalidad de unas con otras¹²⁵¹. Esta finalidad mutua entre las facultades de conocimiento es por cierto lo que cabe esperar que se produzca en un ser organizado para la vida como es el hombre, pues en tal ser no puede ocurrir que se encuentre una disposición que no sea capaz de llegar a cumplir el objetivo a ella encomendado¹²⁵², para lo cual las diversas disposiciones para la vida habrán de ser relacionadas e implicadas mutuamente¹²⁵³.

¹²⁵⁰ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Análítica del juicio estético» § 1, pp. 131-132, AA V 203-204.

¹²⁵¹ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Análítica del juicio estético» § 39, pp. 243-244, AA V 292-293.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Análítica del juicio estético» § 40, p. 248, AA V 295-296.

¹²⁵² Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico», p. 55, AA IV 395.

Kant, I., «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», AA VIII 18, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 42.

¹²⁵³ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Análítica del juicio teleológico» §65, pp. 343-348, AA V 372-376.

Educar estéticamente al hombre consistirá así precisamente en disponerle para que sea capaz de apreciar esta proporción establecida entre las facultades de conocimiento. En la búsqueda de qué es lo que hace posible tal apreciación, Kant llega a la conclusión de que la existencia de un «sentido común estético» (*sensus communis aestheticus*) constituye la condición para que ella pueda lograrse¹²⁵⁴. De esta manera, la educación estética buscará mediante el desarrollo del gusto del educando su convencimiento en relación con la existencia de ese «sentido común estético», exigiéndole al mismo tiempo una participación que sea activa en su conformación. Una consecuencia de todo ello será la superación que hará el educando de la clausura empírica debida a su mera «animalidad» en la que se encuentra, convirtiéndose de esta manera en un ser abierto a la sociabilidad y al intercambio mutuo. Esta superación admite ser interpretada como una realización del concepto negativo de libertad (libertad «respecto a» o libertad «de»), suponiendo por ello un primer paso de cara a la concreción de su concepto positivo (libertad «para»).

Para Nietzsche el objetivo que debe perseguirse por medio del arte ha de ser más bien el contrario del indicado por Kant. Esto es así porque Nietzsche no aboga por la contención de la «animalidad» del hombre, sino más bien por su «renaturalización», de manera que vuelvan a ser sus instintos los que le guíen en su actividad práctica y no una normatividad de carácter ascético resultante, según este autor, del primado concedido en la vida a lo lógico propiciado por la irrupción de la figura de Sócrates en la cultura occidental, ya denunciada por este autor desde los tiempos de *El nacimiento de la tragedia*¹²⁵⁵.

La sociabilidad que desarrolla el cultivo de las disposiciones estéticas humanas es en primera instancia una sociabilidad sólo parcial, pues se limita únicamente a la satisfacción de la inclinación natural a hacer partícipes a los otros de nuestros sentimientos usando para ello medios estéticos¹²⁵⁶, por lo que «el interés en lo bello, cuando se funda sólo en eso, puede proporcionar sólo un tránsito muy equívoco de lo

¹²⁵⁴ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» § 21, pp. 176-177, AA V 238-239.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» § 40, p. 245, AA V 293.

¹²⁵⁵ Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia*, ob. cit., § 13, pp. 118-119.

Nietzsche, F., *KSA 14 [22]*, recogido en Nietzsche, F., *Estética y teoría de las artes*, ob. cit., apartado V: «Los modos de existencia como forma de arte. Arte y verdad, ciencia, conocimiento, religión, moral » fragmento 465, p. 178.

¹²⁵⁶ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Deducción de los juicios estéticos puros» § 41, p. 249, AA V 296-297.

agradable a lo bueno»¹²⁵⁷. Kant pasa no obstante en la *KU* de apuntar que esta sociabilidad «estética» convenientemente dirigida podría contribuir al favorecimiento del desarrollo de una sociabilidad fundada en principios de moralidad¹²⁵⁸, a la afirmación explícita de que así ocurre realmente¹²⁵⁹, haciendo uso del recurso de sostener como elemento fundamentador de su afirmación el que se dé una conexión entre la capacidad para apreciar lo bello en la naturaleza y la disposición para el bien moral en el conjunto de la humanidad¹²⁶⁰.

A la hora de abordar la manera como la educación estética puede contribuir al cultivo de la moralidad y del bien moral ha de contemplarse tanto la educación para lo bello como la educación para lo sublime.

El elemento que hace que la apreciación de lo bello (*das Schöne*) y la educación en lo bello eduquen al hombre en la práctica de la libertad (moralidad) es el desinterés desde el que se desarrollan ambas actividades. En el caso de lo estético, para que pueda darse un acercamiento a la realidad del objeto desde consideraciones estéticas y no desde las pragmáticas (su utilidad), no debe encontrarse presente interés alguno por la existencia del objeto, siendo ésta precisamente una de las notas que nuestro autor emplea en la caracterización que hace de lo bello en la Analítica del juicio estético de la *KU*¹²⁶¹. En el caso de lo moral, este requerimiento se concreta en que no puede ser un

¹²⁵⁷ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Deducción de los juicios estéticos puros» § 41, p. 251, AA V 298.

¹²⁵⁸ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» § 22, pp. 177-178, AA V 240.

¹²⁵⁹ «La espontaneidad en el juego de las facultades del conocimiento, cuya concordancia encierra el fundamento de ese placer, hace el concepto pensado aplicable en sus consecuencias para instituir el enlace de la esfera del concepto de la naturaleza con la del concepto de la libertad, en cuanto favorece al mismo tiempo la receptividad del alma para el sentimiento moral». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Introducción» par. IX, p. 127, AA V 197.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio teleológico» § 83, p. 421, AA V 433-434.

«Este libre juego de la imaginación, que empero está enlazada universalmente con el entendimiento, lo llamamos complacencia, y así lo bello es diferente de lo agradable (que sólo se refiere a los sentidos). También en el caso de lo bueno debe necesariamente presuponerse un concepto; la representación de una perfección se refiere a lo bueno. Éste es bueno, ya en sí mismo (sólo lo moral es bueno en sí), ya de manera condicionada, como medio. Lo bello es lo que place ya en la mera reflexión (aun sin concepto). Lo bello está más cerca de lo bueno que lo agradable, en razón de la libertad que en ello tiene lugar (en la reflexión – de la imaginación que tiene libre juego); y en el caso de lo moralmente bueno se debe presuponer necesariamente la libertad. Lo bello tiene algo semejante a lo bueno también en que place sin interés alguno, sin atender a su utilidad, sino solamente considerados según la razón, otorgamos a lo bello, como a lo bueno, nuestra aprobación». Kant, I., *Metafísica Dohna*, ob. cit., apartado «Metafísica especial. Cosmología», p. 87, AA XXVIII 676.

¹²⁶⁰ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» § 42, pp. 251-252, AA V 298-299.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» § 42, pp. 253-254, AA V 300-301.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del juicio estético» «Nota general a la teleología», p. 483 en nota al pie de página (p. 483), AA V 482.

¹²⁶¹ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» § 5, p. 141, AA V 210-211.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» «Nota general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes», p. 212, AA V 267.

imperativo hipotético el que guíe el comportamiento, pues si así fuese quedaría subordinada la realización del objeto práctico a la satisfacción del interés antecedente que lo conformaba como deseable, sino que ha de ser siempre un imperativo categórico, es decir, uno que convierta al objeto práctico en fin en sí mismo y no en medio para otro fin, quien dirija en último término el comportamiento. Pero este desinterés es precisamente el elemento precisado para poder poner entre paréntesis las necesidades naturales (concepto negativo de libertad: libertad «respecto a» o libertad «de») y obrar siguiendo el imperativo categórico (concepto positivo: libertad «para»).

No obstante, unido al desinterés común desde el que se producen lo estético y lo moral, tanto uno como otro producen un interés. Lo bello interesa, siendo una prueba suya el que, una vez que se tiene la experiencia de la belleza, se desee que ésta vuelva a darse. Éste es precisamente el interés por lo bello al que Nietzsche se refería y utilizaba para oponerse al supuesto «desinterés» kantiano por lo estético en *La genealogía de la moral*¹²⁶². Por lo moral también se tiene un interés, que si cabe es máximo, dejándose traslucir en el hecho de que la respuesta a la pregunta acerca de qué se debe hacer sea uno de los objetivos fundamentales que se persiguen a la hora de filosofar¹²⁶³, ya que lo moral (y no lo teórico) constituye el ámbito de la actividad propia legisladora de la razón, tal y como Kant entre otros lugares explicita en el Canon de la *KrV*¹²⁶⁴, pues, como anteriormente se apuntó, no puede haber facultad alguna que haya sido dispuesta sin que cumpla alguna finalidad de modo óptimo, de manera que, si la finalidad de la razón no se encuentra en lo teórico (pues no es capaz de aportar conocimientos), deba hallarse entonces en lo práctico (por medio de la indicación de cuál ha de ser el modo como se debe obrar)¹²⁶⁵.

En la *Antropología*, nuestro autor añade que el «gusto encierra una tendencia a fomentar exteriormente la moralidad», pues, aunque el «hacer al hombre *pulido* (*gesittet*) para su posición social, no quiere, indudablemente, decir tanto como hacerle

¹²⁶² Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, ob. cit., apartado «¿Qué significan los ideales ascéticos?» par. 6, p. 135.

¹²⁶³ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», p. 630, A804-805/B832-833.

Kant, I., *Lógica*, ob. cit., apartado «Introducción», p. 92, AA IX 25.

¹²⁶⁴ Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «El Canon de la razón pura», pp. 624-625, A795-796/B823-824.

En la Disciplina de la *KrV*, Kant también apunta que toda facultad humana ha de estar orientada al cumplimiento de alguna finalidad (Kant, I., *KrV*, ob. cit., apartado «La Disciplina de la razón pura», p. 593, A743-744/B771-772).

¹²⁶⁵ Kant, I., *Fundamentación*, ob. cit., apartado «Tránsito del conocimiento moral común de la razón al conocimiento filosófico», p. 55, AA IV 395.

Kant, I., «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita», AA VIII 18, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., p. 42.

moralmente bueno (*sittlich-gut*)», sin embargo, «predispone para esto, por la tendencia a complacer a otros en dicha posición (a ser querido o admirado)». Entre el gusto y la moralidad se establece así una cierta relación de analogía, que hace que «pudiera llamarse al gusto moralidad de la apariencia externa; bien que esta expresión, tomada a la letra, encierra una contradicción; pues el ser pulido implica el aspecto o el aire de moralmente bueno e incluso un grado de ello, a saber, la inclinación a poner ya en la pura apariencia de ello cierto valor»¹²⁶⁶.

En la apreciación de lo sublime (*das Erhabene*) tampoco hay un elemento de interés desde la que surja. Es más, ocurre que lo que se considera como sublime parece ir más bien en contra de los intereses empíricos de quien lo siente como tal¹²⁶⁷, por cuanto su inclusión dentro de los límites de la experiencia no es posible, al superar nuestra capacidad para aprehenderlo, tanto cuantitativamente, debido a la limitación de nuestras capacidades sensitivas (sublime matemático: *Mathematisch-Erhabene*), como cualitativamente, por sobrepasar nuestras fuerzas naturales (sublime dinámico: *Dynamisch-Erhabene*). Así, por ejemplo, contemplar una tormenta nos pone en una situación en que podría estar amenazada nuestra propia vida, pero, como Kant indica en su *Antropología*, si nos sabemos a salvo de los peligros que esta situación trae consigo, podemos apreciar entonces tal fenómeno atmosférico como sublime¹²⁶⁸.

La ausencia de interés en la experiencia estética de lo sublime supone que la sublimidad no se encuentre tanto en el objeto como en la disposición de ánimo de quien la tiene¹²⁶⁹. En este caso, lo relevante respecto de la educación estética del ser humano y la potenciación de su libertad por medio del favorecimiento de su moralidad es que lo sublime le hace consciente de la posesión de una capacidad (la razón: *die Vernunft*)¹²⁷⁰ que le permite superar la influencia de lo sensible (concepto negativo de libertad:

¹²⁶⁶ Kant, I., *Antropología*, ob. cit., primera parte: «Didáctica antropológica» libro segundo: «El sentimiento de placer y desplacer» § 69, pp. 174-175, AA VII 244.

¹²⁶⁷ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» «Nota general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes», p. 213, AA V 267.

¹²⁶⁸ Kant, I., *Antropología*, ob. cit., primera parte: «Didáctica antropológica» libro segundo: «El sentimiento de placer y desplacer» § 68, p. 173, AA VII 243.

La necesidad de que se dé esta seguridad como condición para poder apreciar en un fenómeno natural algo como sublime es aludida también en Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» «Nota general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes», pp. 214-215, AA V 269.

¹²⁶⁹ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» § 23, p. 185, AA V 245.

¹²⁷⁰ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio de gusto» § 25, pp. 190-191, AA V 250.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» «Nota general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes», p. 215, AA V 269.

libertad «respecto a» o libertad «de») y le anima a obrar conforme le indica el imperativo categórico que ha de hacerlo (concepto positivo: libertad «para»).

Además del favorecimiento de la moralidad en el modo de obrar de quien experimenta la apreciación de lo sublime, Kant indica que ésta promueve la adquisición de la conciencia de la existencia compartida con la naturaleza del ámbito de lo suprasensible¹²⁷¹. Esta conciencia no podía alcanzarse como resultado de la actividad teórica nada más que cuando ya había concluido la tarea crítica, por medio de la constatación de que, aunque no resulta ilícito que la razón se constituya como facultad legisladora con intenciones teóricas en el ámbito de lo suprasensible, es sin embargo lógicamente posible la remisión de la libertad como realidad a ese ámbito, pese a que corresponda exclusivamente a la razón en su intencionalidad práctica la facultad para ejercer como legisladora en él. Pero, como consecuencia del análisis transcendental de lo sublime y de su posibilidad llevado a cabo en la *KU*, ha quedado constatada asimismo la capacidad fomentadora que la apreciación de lo sublime es capaz de ejercer en el ejercicio de la actividad legisladora de la razón en el ámbito de lo suprasensible.

El sentimiento de respeto hacia nuestra capacidad racional que se produce mediante la apreciación de lo suprasensible¹²⁷² es análogo al que se da ante la determinación moral del hombre por medio de la ley moral. En ambos casos se asiste a una «activación» de la capacidad racional humana, que es capaz de superar las limitaciones que impone al hombre su condición de ser empírico afectado sensiblemente (finitud), suponiendo esta «activación» ya de hecho una superación ideal de ellas. Pero esta capacidad que es «activada» por medio de lo suprasensible (razón), puede quedar encerrada dentro de una norma (ley moral), o desbordar toda normatividad, corriéndose entonces el riesgo de dar lugar a la locura y al desvarío, tal y como a veces les ha

¹²⁷¹ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Análítica del juicio estético» § 26, p. 197, AA V 255-256.

Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Análítica del juicio estético» «Nota general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes», p. 213, AA V 268.

Liotard también refiere la constatación de la existencia de un ámbito suprasensible donde la libertad ejerce su mandato producida por medio de la apreciación de lo sublime («Pero a diferencia de este último [el gusto], la comunicabilidad que exige el sentimiento sublime no requiere una comunidad de sensibilidad o de imaginación; requiere una comunidad de razón práctica, de ética. Habrá que hacer entender aquí al destinatario que la enormidad de las magnitudes y de las fuerzas de la naturaleza no son nada comparadas con nuestro destino moral, la libertad. Y será necesario que el destinatario, si ha de entender el argumento, haya cultivado en sí mismo esta idea de la libertad; esa es la razón por la cual la sensibilidad de lo sublime, por estética que sea, puede ser indicio de un progreso de la humanidad en la cultura ética, es decir, “hacia algo mejor”»). Lyotard, J.-F., *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, ob. cit., apartado «Lo que se da en el entusiasmo», pp. 82-83).

¹²⁷² Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Análítica del juicio estético» § 27, pp. 199-200, AA V 257.

ocurrido a los genios, quienes así han caído en el riesgo de echar a perder su originaria libertad.

Por medio de lo sublime matemático llegamos a ser conscientes de la limitación de nuestra capacidad para apreciar determinadas magnitudes, pero esta misma constatación revela en nosotros una capacidad para someter bajo nuestros propios modos de comprensión incluso a esas ilimitadas magnitudes por medio de los procedimientos destinados a medirlas. Puede decirse que el entendimiento es la facultad de la que nos hacemos conscientes por medio de lo sublime matemático. Lo sublime dinámico también despierta en nosotros un sentimiento de anonadamiento, pero, como llegamos a ser conscientes de nuestra capacidad para superar esas fuerzas de tan gran magnitud, nos revela la existencia de una facultad que es capaz de superar esas mismas fuerzas que en apariencia son «insuperables». En el caso de lo sublime dinámico es la razón la facultad que se despierta y hace consciente de sí misma¹²⁷³. Por esto, puesto que la razón es la facultad de las ideas morales, será ante todo mediante el favorecimiento de la disposición para apreciar lo sublime dinámico como sea propiciada la educación en la libertad y para la libertad¹²⁷⁴.

El cultivo de lo sublime dinámico contribuye a la educación moral del hombre por medio de la potenciación de su originaria libertad al proporcionarle el conocimiento de que puede realmente superar las fuerzas que inciden sobre su naturaleza sensible¹²⁷⁵.

¹²⁷³ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» § 28, p. 205, AA V 261-262.

¹²⁷⁴ En relación con su tratamiento de lo sublime, Órdenes explicita la conexión que se da entre la capacidad para apreciar lo sublime dinámico y nuestra condición como seres libres, de manera que, sólo porque somos libres es por lo que podemos apreciar lo sublime, constituyendo esta capacidad nuestra una muestra de la radical libertad que nos es constitutiva (Órdenes, P., «Síntesis en los juicios estéticos de lo sublime», en Leyva, G.-Peláez, A.-Stepanenko, P. (eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica III. Filosofía de la Religión, de la Historia y Crítica de la Facultad de Juzgar: Estética y Teleología*, ob. cit., pp. 229-230).

¹²⁷⁵ «El objeto de una satisfacción intelectual pura e incondicionada es la ley moral, en la fuerza que ejerce en nosotros por encima de todos y cada uno de los móviles del espíritu *que la preceden*; y como esa fuerza no se da propiamente a conocer estéticamente más que por medio de sacrificios (lo cual es una privación, aunque a favor de la interior libertad, y, en cambio, descubre en nosotros una insondable profundidad de esa facultad suprasensible con sus consecuencias, que se extienden adonde ya no alcanza con la vista), resulta que la satisfacción, considerada en la parte estética (en relación con la sensibilidad), es negativa, es decir, contra ese interés, pero en la intelectual es positiva y unida con un interés. De aquí se deduce que el bien (el bien moral) intelectual, conforme en sí mismo a fin, debe representarse, no tanto como bello, sino más bien como sublime, de suerte que despierta más el sentimiento del respeto (que desprecia el encanto) que el del amor y la íntima inclinación porque la naturaleza humana concuerda con aquel bien, no por sí misma, sino sólo por la violencia que la razón hace a la sensibilidad. Recíprocamente, lo que llamamos sublime en la naturaleza, fuera de nosotros, o también en la interior (verbigracia, ciertas emociones), se representa como una fuerza del espíritu para elevarse por encima de ciertos obstáculos de la sensibilidad por medio de principios morales, y por ello vendrá a ser interesante». Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» «Nota general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes», pp. 217-218, AA V 271.

Con anterioridad ya habían sido considerados varios elementos que alimentaban la esperanza de que el deber puede hacerse realidad en el mundo, encontrándose entre ellos los postulados de la razón práctica y la constatación de que en la historia se asiste a un progreso en el orden de la legalidad del que hay motivos para atreverse a considerar que irá unido a un progreso «equivalente» en el de la moralidad. Ahora, por medio del análisis de las condiciones que hacen posible la actividad estética, que además introduce la posibilidad de desarrollar una nueva actitud ante el mundo más «desinteresada» que la habitual relación con él, que lo considera exclusivamente como un medio para la satisfacción de nuestros intereses pragmáticos, se ha descubierto que lo estético fortalece también la esperanza de que pueda hacerse realidad plenamente la disposición para la libertad que los hombres tienen.

Kant prosigue en su tercera *Crítica* con las alabanzas de la guerra que hizo en *Comienzo presunto de la historia humana* y en *La paz perpetua*. En estas obras consideraba que los males que ella provocaba eran lo que movía a los hombres a desear entrar en una forma de organización social en la que la paz quedase garantizada. Ahora apunta también que la guerra favorece y cultiva la disposición para apreciar lo sublime, por cuanto ella, «cuando es llevada con orden y respeto sagrado de los derechos ciudadanos», enseña que disponemos de una capacidad para sobreponernos a grandes peligros¹²⁷⁶.

Pero, pese a la relevancia concedida a la labor educativa en la configuración del hombre como un ser libre, no debe dejarse de tener en cuenta que la disposición para la apreciación de lo sublime no admite ser introducida en el espíritu desde su exterior, sino que éste ha de poseerla ya originariamente. Al respecto, como se ha indicado al inicio del presente capítulo, Kant es heredero en este punto de las concepciones socrática y rousseauiana acerca de la educación, según las cuales lo que debe buscarse por su mediación es la estimulación de las capacidades humanas facilitando que éstas encuentren sus caminos propios de desarrollo. La disposición para lo sublime no será por ello un efecto de la cultura, sino que ésta lo más que podrá hacer será contribuir a su desarrollo¹²⁷⁷.

También en Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» § 39, p. 243, AA V 292.

¹²⁷⁶ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» § 28, pp. 206-207, AA V 263.

¹²⁷⁷ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» § 29, p. 210, AA V 265.

El entusiasmo que la Revolución francesa despertó en los espectadores de la época era explicado por Kant en *Si el género humano humano se halla en progreso constante hacia mejor* indicando que se debía al reconocimiento de que este movimiento se encontraba animado en su origen por una intencionalidad de carácter moral¹²⁷⁸. Ahora, en la parte de la *KU* dedicada al juicio estético, nuestro autor apunta que el entusiasmo (*Enthusiasm*) es la más sublime de las emociones¹²⁷⁹. Pero, pese a este elogio kantiano suyo, no debe perderse de vista que para nuestro autor lo más «sublime» que hay es el cumplimiento del deber (práctica de la libertad) sin tener que recurrir para ello a la introducción de ningún rasgo o estímulo que denote afectación o sensiblería¹²⁸⁰.

Lyotard resuelve la aparente contradicción kantiana que se produce entre su rigorismo moral, que establece que sólo el respeto a la ley debe ser la motivación última del obrar moral, y el carácter moral que reconoce cuando se obra guiado por el «entusiasmo», lo cual supondría reconocer que los sentimientos (*die Gefühle*) también pueden dar lugar al comportamiento moral y no sólo la razón, indicando que en este caso no se trata de que un sentimiento pase a ser la motivación última del obrar moral desplazando a la razón, sino exclusivamente de que ese sentimiento constituye un signo que se produce en nuestra constitución empírica que evidencia que nuestra voluntad en esta situación se encuentra determinada moralmente¹²⁸¹.

¹²⁷⁸ Kant, I., «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor», apartado 6: «De un hecho de nuestro tiempo que demuestra esta tendencia moral del género humano», AA VII 85, en Kant, I., *Filosofía de la historia*, ob. cit., pp. 105-106.

¹²⁷⁹ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» «Nota general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes», pp. 218-219, AA V 272.

¹²⁸⁰ Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Analítica del juicio estético» «Nota general a la exposición de los juicios estéticos reflexionantes», pp. 222-223, AA V 275.

¹²⁸¹ Lyotard, J.-F., *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, ob. cit., apartado «Lo que se da en el entusiasmo», pp. 73-74.

«No es pues cualquier proposición estética sino que es la de lo sublime extremo lo que puede revelar (*beweisen*) que la humanidad está en constante progreso hacia un estado mejor. Lo bello no basta, pues es solamente un símbolo del bien. Pero porque es la paradoja sentimental (la paradoja de experimentar públicamente y de derecho, que algo que no tiene forma hace alusión a un más allá de la experiencia), lo sublime constituye una presentación “como si” 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 representada. Lo sublime es pues un signo. Ese signo es tan sólo un indicador de una causalidad libre que sin embargo tiene valor de “prueba” para la proposición que afirma el progreso, puesto que es menester que la humanidad espectadora haya progresado ya en la cultura para poder hacer ese signo, es decir, por “su manera de concebir” la revolución. Ese signo es el progreso en su estado presente, en tanto que las sociedades civiles no están próximas (aún falta para ello) al régimen republicano ni los estados están próximos a su federación mundial». Lyotard, J.-F., *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, ob. cit., apartado «Lo que se da en el entusiasmo», pp. 85-86.

Por tanto, la educación estética del hombre lo cultiva para la práctica de la libertad en un doble sentido. En primer lugar, porque hace de él un ser consciente de que debe elegir entre el bien y el mal, encontrándose además urgido en la necesidad de llevar a cabo tal elección. Esta necesidad existencial de elección es asimilable a la de tener que buscar un concepto para poder guiarse en el pensamiento allí donde la conceptualización no se haya dado todavía (juicios reflexionantes: *reflectirende Urtheile*). En segundo lugar, debido a que le ejercita en la capacidad de poner entre paréntesis los condicionamientos empíricos a la hora de determinar su conducta, haciendo así posible prestar la atención incondicionada que requiere para sí la ley moral. Pero no por ello puede sostenerse que la moralidad en el comportamiento se siga necesariamente de la educación estética. Esto es así porque lo estético solo no hace nada más que potenciar las capacidades de las facultades de conocimiento y de su juego mutuo, dejando indeterminado el lugar hacia el que éstas han de dirigirse, que puede ser tanto el del bien como el del mal moral. De aquí se tiene que, para que realmente se dé un desarrollo de la capacidad humana para la libertad por medio de la educación estética, ésta deba asentarse necesariamente sobre una disposición adecuada para la moralidad. Esta disposición constituirá el material a cultivar estéticamente que luego revertirá sobre la moralidad¹²⁸².

Schiller también reconoce este papel que ha de tener la educación estética cuando habla de que ella es la que puede integrar en el modo de ser humano armonizándolos los dos impulsos básicos que en todo hombre se dan: el impulso sensible y el impulso formal (racional), lo cual se logra como consecuencia del juego que entre ellos se establece por medio de la apreciación estética¹²⁸³. Pero además ocurre

¹²⁸² Kant, I., *KU*, ob. cit., apartado «Metodología del gusto» § 60, p. 323, AA V 356.

¹²⁸³ «La Naturaleza, en sus creaciones físicas, nos enseña el camino. No hay sino seguirlo en lo moral. La Naturaleza, antes de elevarse a la noble formación del hombre físico, espera a que la lucha de las fuerzas elementales, en las organizaciones inferiores, esté sosegada. Asimismo, antes de aventurarnos a favorecer la multiplicidad de las tendencias, debemos aguardar a que el conflicto de los elementos, en el hombre moral, se temple y se resuelva, a que cese la recíproca hostilidad, la grosera oposición de los instintos ciegos. Mas, por otra parte, precisa que la independencia del carácter esté afianzada y que la sumisión a extrañas fuerzas despóticas deje el puesto a una plausible libertad, antes de que lo múltiple del hombre se someta a la unidad del ideal. Cuando el hombre de la naturaleza malgasta su albedrío en anárquicos arranques, apenas cabe mostrarle su libertad; cuando el hombre de la cultura hace apenas uso de su libertad, no es lícito robarle el albedrío. La merced de principios liberales es una traición a la totalidad, si esos principios han de sumarse a una potencia incierta aun y reforzar una naturaleza prepotente; la ley de la concordancia tórnase tiranía y opresión del individuo si viene a unirse con el dominio de la flaqueza y de la limitación física, extinguiendo así la última llamada de independencia y de originalidad». Schiller, F., *La educación estética del hombre*, Editorial Espasa-Calpe, Buenos Aires (Argentina), 1941, carta VII, p. 45.

que la belleza no sólo desempeña un papel integrador entre sus diferentes dimensiones dentro de la naturaleza humana, sino que su apreciación las vivifica e intensifica¹²⁸⁴, facilitando de esta manera la capacidad humana para el ejercicio de la libertad¹²⁸⁵ y del

«El impulso sensible quiere *irse determinando*, quiere recibir su objeto. El impulso formal quiere determinar *por sí*, quiere crear su objeto. El impulso de juego tenderá, pues, a recibir tal y como él hubiera creado, y a crear tal y como el sentido recibe.

El impulso sensible excluye del sujeto toda espontánea actividad, toda libertad. El impulso formal excluye del sujeto toda dependencia, toda pasividad. Ahora bien: la exclusión de la libertad es necesidad física y la exclusión de la pasividad es necesidad moral. Ambos impulsos, pues, constriñen el espíritu, aquél por leyes naturales, éste por leyes de la razón. El impulso de juego, como que los dos primeros actúan unidos en él, constreñirá el espíritu a un mismo tiempo, física y moralmente, y, por tanto, suprimiendo toda contingencia, suprimirá también toda constricción y pondrá al hombre en libertad, tanto física como moralmente.

[...]

Si consideramos, además, que el impulso sensible nos constriñe físicamente y el impulso formal, moralmente, resulta que aquél hace contingente nuestra condición formal y éste hace contingente nuestra constitución material, es decir, que es contingente que nuestra felicidad coincida con nuestra perfección o ésta con aquélla. Pero el impulso de juego, que reúne a los dos impulsos anteriores, hará contingentes a un tiempo mismo nuestra constitución formal y nuestra constitución material, es decir, hará contingentes a un tiempo mismo nuestra perfección y nuestra felicidad; y precisamente porque las hace contingentes *las dos*, porque con la necesidad desaparece también la contingencia, suprimirá la contingencia en ambas, y, por tanto, introducirá forma en la materia y realidad en la forma. En la medida en que sustraiga influjo dinámico a las sensaciones y a las emociones, pondrá éstas en armonía con ideas de la razón, y en la medida en que prive a las leyes de la razón de su constricción moral, las ayuntará con el interés de los sentidos». Schiller, F., *La educación estética del hombre*, ob. cit., carta XIV, pp. 78-79.

También en:

Schiller, F., *La educación estética del hombre*, ob. cit., carta XV, pp. 82-83.

Schiller, F., *La educación estética del hombre*, ob. cit., carta XVIII, p. 94.

Schiller, F., *La educación estética del hombre*, ob. cit., carta XXVIII, pp. 150-152.

¹²⁸⁴ Schiller, F., *La educación estética del hombre*, ob. cit., carta XVI, pp. 87-88.

«Si, pues, de lo bello se dice que es para el hombre un tránsito entre el sentir y el pensar, no hay que entender este dicho como si lo bello pudiera llenar el abismo que separa el sentir del pensar, la pasión de la acción; ese abismo es infinito, y sin la intervención de una nueva facultad independiente, nunca lo individual puede tornarse en general, lo contingente en necesario, lo momentáneo en permanente. El pensamiento es la acción inmediata de esa facultad absoluta, cuya manifestación tiene que ser ocasionada ciertamente por los sentidos, pero sin que esa manifestación dependa en manera alguna de la sensibilidad, como que más bien se anuncia por su contraposición a ella. La independencia con que actúa excluye toda extraña influencia. Y no porque la belleza *ayude* al pensar –cosa que encierra manifiesta contradicción–, sino porque da libertad a las potencias intelectuales y les permite así manifestarse conforme a sus leyes propias, es por lo que puede llegar a ser un medio que lleve al hombre de la materia a la forma, de las sensaciones a las leyes, de una existencia limitada a una existencia absoluta». Schiller, F., *La educación estética del hombre*, ob. cit., carta XIX, pp. 99-100.

¹²⁸⁵ «Hemos dicho que la belleza tierna es necesaria a un espíritu sobreexcitado; la enérgica, a un espíritu deprimido. Sobreexcitado llamo a un hombre, no sólo cuando se halla bajo el dominio de las sensaciones, sino también cuando se halla bajo el dominio de los conceptos. Toda dominación *exclusiva* de uno de sus dos impulsos fundamentales es para él un estado de coacción y de violencia; la libertad hállase tan sólo en la conjunta acción de ambas naturalezas. El hombre a quien sólo los sentimientos dominan, es decir, el hombre presa de excitación espiritual, es ablandado por la materia y devuelto por ella a la libertad. La belleza tierna, para cumplir este doble objetivo, habrá de presentarse en dos figuras distintas. *Primero*, como forma tranquila dulcificará la vida salvaje y abrirá el camino que de las sensaciones conduce a los pensamientos. *Segundo*, como imagen viviente infundirá energía sensible en la forma abstracta, reducirá el concepto a intuición y la ley a sentimiento. El favor primeramente citado se lo hará al hombre de la naturaleza, y el segundo, al hombre víctima del artificio. Pero como en ninguno de ambos casos manda la belleza libremente sobre su materia, sino que depende de los individuos que una vez la informe naturaleza, otra el artificio antinatural, le ofrecen, resultará que en ambos casos conservará siempre rastros de su primitivo origen y vendrá a sumirse, o en la vida material o en la mera forma abstracta». Schiller, F., *La educación estética del hombre*, ob. cit., carta XVII, pp. 93-94.

comportamiento moral¹²⁸⁶, aunque, como ya se ha indicado, no por ello pueda sostenerse que la cultura estética implique necesariamente la moralidad del modo de obrar de todo aquél que la posea¹²⁸⁷. Por todo ello que Schiller sostenga enfáticamente en *La educación estética del hombre* que «a la libertad se llega por la belleza»¹²⁸⁸, dando así cuenta de la relevancia que lo estético posee en la cultura moderna.

Para Nietzsche, de manera contraria a lo que defendieron Kant y Schiller, el verdadero valor de la educación estética radica más bien en la capacidad que con ella se

«El impulso sensible se despierta cuando el hombre hace la experiencia de la vida, cuando comienza el individuo; el impulso racional se despierta cuando el hombre hace la experiencia de la ley, cuando comienza la personalidad. Y ahora, ya que los dos han alcanzado la existencia, está edificada su humanidad. Hasta este momento todo en él ha sucedido por ley de necesidad; pero ahora la *Naturaleza* le entrega las riendas y es su incumbencia *propia* afirmar la humanidad que la *Naturaleza* dispuso y realizó en él. Porque tan pronto como los dos impulsos opuestos empiezan a actuar pierden su carácter constrictivo, y la contraposición de dos necesidades da origen a la *libertad*». Schiller, F., *La educación estética del hombre*, ob. cit., carta XIX, p. 104.

También en:

Schiller, F., *La educación estética del hombre*, ob. cit., carta XXII, pp. 112-113.

Schiller, F., *La educación estética del hombre*, ob. cit., carta XXV, p. 136.

¹²⁸⁶ «Es, pues, una de las más importantes incumbencias de la cultura el someter al hombre a la forma, aun en su vida física, y hacer de él una criatura estética, hasta donde pueda llegar el imperio de la belleza; en efecto, el estado moral del hombre no puede desarrollarse más que partiendo del estético, pero no del físico. Si el hombre ha de poseer un juicio o de tomar una decisión dignos de la especie; si ha de encontrar en cada existencia limitada el resquicio por donde ascender a una existencia infinita; si ha de saber emprender el vuelo para alejarse del estado de servidumbre hacia la independencia y la libertad, es preciso, ante todo, cuidar de que no sea en ningún instante mero individuo, al servicio de la ley natural tan sólo. Para que esté capacitado y pronto a salir del estrecho círculo de los fines naturales y elevarse al de los fines racionales, tiene que irse ejercitando en estos últimos, *aun dentro de los primeros*; tiene que haber realizado su determinación física con cierta libertad propia de los espíritus, es decir, según leyes de la belleza». Schiller, F., *La educación estética del hombre*, ob. cit., carta XXIII, pp. 120-121.

¹²⁸⁷ «En el estado estético el hombre es *cero*, si se atiende a un resultado aislado, no a la facultad de conjunto, y si se considera que falta en él toda determinación particular. Por eso hay que dar la razón a los que dicen que lo bello y el estado en que lo bello pone al espíritu son enteramente indiferentes con respecto al conocimiento y a la *convicción moral*. Tienen razón, en efecto, la belleza no produce en absoluto un resultado particular, ni para el entendimiento ni para la voluntad; no realiza ningún fin, ni intelectual ni moral; no nos descubre una verdad, no nos ayuda a cumplir un deber; y, en una palabra: es igualmente incapaz de afirmar el carácter y de iluminar el intelecto. La cultura estética, pues, deja en la más completa indeterminación el valor personal de un hombre o su dignidad, en cuanto que ésta sólo puede depender de él mismo; lo único que consigue la cultura estética es poner al hombre, *por naturaleza*, en situación de hacer por sí mismo lo que quiera, devolviéndole por completo la libertad de ser lo que deba ser». Schiller, F., *La educación estética del hombre*, ob. cit., carta XXI, pp. 109-110.

¹²⁸⁸ «¡Qué grato sería para mí entregarme a la investigación de este importantísimo asunto, en compañía de un espíritu, cual el vuestro [las cartas van dirigidas al duque Federico Christian de Schleswig-Holstein-Augustenburg], profundo en el pensar como liberal en la emoción de universal ciudadanía, y someter el fallo a un corazón que arde en bello entusiasmo por el bien de la humanidad! ¡Qué sorpresa tan deliciosa coincidir con vuestro ingenio, libre de prejuicios, en un mismo resultado, sobre el terreno de las ideas, a pesar de la gran diferencia de posición que hay entre nosotros, a pesar de la distancia que nos separa y que las relaciones del mundo real hacen necesaria! Si resisto a la tentación y antepongo la belleza a la libertad, creo que puedo hallar disculpa, no sólo en mi afición personal, sino en los principios que justifican esa preferencia. Espero persuadiros de que esa materia no es tan ajena a las necesidades como al gusto del siglo; y aun más: que para resolver en la experiencia el problema político, precisa tomar el camino de lo estético, porque a la libertad se llega por la belleza. Pero la prueba de este aserto no puedo presentarla, sin antes rememorar los principios que sirven de guía a la razón, en general, para el establecimiento de una legislación política». Schiller, F., *La educación estética del hombre*, ob. cit., carta II, pp. 21-22.

alimenta de subvertir los principios morales, por lo que no sólo lo estético no ha de ir orientado por la moralidad, sino que más bien sería su radical «inmoralismo» el rasgo que lo haría digno de aprecio.

Lo que subyace bajo esta divergencia de la postura de Nietzsche respecto de la de Kant en el modo de concebir el modo como ha de llevarse a cabo la educación estética humana, o cuál ha de ser el objetivo que la guíe, es la diferente concepción que con respecto a la libertad cada uno de estos autores sostiene. Para Kant, la libertad consiste en la capacidad para obrar conforme a los dictados de la moralidad, precisamente porque estos dictados provienen de lo más originario de uno mismo, ya que la moralidad es la conciencia que la libertad tiene de sí misma. Para Nietzsche, por el contrario, se es libre tan sólo cuando se actúa «inmoralmente», pues actuar «moralmente» no supone prestar atención a la voz propia (autonomía), sino que consiste antes bien en hacerlo encontrándose completamente determinado por la voz del «rebaño» y conforme a sus dictados (heteronomía), por lo que la tarea que se impone para la liberación del hombre es la de la transvaloración de todos los valores «morales» (*die Umwertung aller Werte*). Ahora bien, la identificación de la moral con la heteronomía abre precisamente la puerta a una conciliación entre la forma de razonar de ambos pensadores, por cuanto la tarea que Nietzsche impone al ser humano no es la de asimilar interiorizándola una forma moral preexistente, sino la de crear su propio modo de comportamiento, es decir, la de dar origen desde sí mismo a su «moralidad», lo cual constituye precisamente lo apuntado por Kant por medio de su apelación al carácter autónomo que debe tener una moral para que efectivamente se trate de una moral y no de un código impuesto desde una instancia exterior al propio hombre.

17.- Epílogo: ¿en qué consiste la libertad?, ¿qué significa ser libres?

La cuestión de la realidad o no de la libertad ha sido abordada en el presente trabajo desde diversas perspectivas o modos de ser. Estas perspectivas pueden agruparse en dos grandes grupos. En primer lugar se encuentra la perspectiva de la libertad individual. En segundo, la de la libertad comunitaria.

Desde la perspectiva de la libertad individual, la pregunta obvia que se plantea es la de si el hombre es o no un ser libre. Tanto el determinismo físico como el determinismo psíquico suponen serias objeciones a su respuesta afirmativa. Pero las Antinomias de la *KrV* ponen en evidencia que la tesis determinista no puede entenderse como una afirmación de carácter ontológico acerca del mundo y de todo lo que en él ocurre, sino que más bien ha de ser interpretada como una suposición o regla suprema (principio heurístico o regulativo) que debe guiar el modo científico de acercarse a la realidad, que a fin de cuentas no es nada más que uno de los posibles de hacerlo, motivo por el cual no puede arrogarse para sí la posesión de una capacidad omnicomprendiva. La limitación del alcance de esta perspectiva de acercamiento deja abierto un espacio ontológico para la afirmación de la realidad de la libertad. Pero de momento lo más que se habrá logrado respecto de la cuestión de la realidad de la libertad habrá sido constatar su posibilidad (lógica).

Desde el punto de vista teórico no se puede ir más allá en la defensa de la realidad de la libertad. Pero, unida a la manera teórica de afrontar el ser de las cosas, Kant defiende otro modo de hacerlo. Este nuevo ámbito de reflexión es el ámbito práctico. Va a ser precisamente en este ámbito donde en el pensamiento kantiano se alcance la máxima afirmación posible de la realidad de la libertad. Esta afirmación viene dada por el *Faktum der Vernunft*, consistente en la conciencia que el hombre tiene del carácter obligatorio de la ley moral, lo que revela a la libertad como su *ratio essendi*.

La realidad que pueda atribuirse a la libertad no es una realidad asimilable a la categoría de realidad utilizada en la filosofía teórica (*Wirklichkeit*), por lo que el hombre no admitirá ser contemplado como un objeto que tenga a la libertad como uno de sus atributos. Más bien, la realidad de la libertad consiste en la realidad de carácter práctico de la apelación al modo moral de obrar que en el interior de cada ser humano se produce. Por ello, será en la medida en que esta apelación efectivamente se dé, en la que

podrá afirmarse que el hombre es libre. El ser humano deberá ser visto entonces como un ser que posee una dimensión natural, pero que no se deja reducir a dicha dimensión, sino que es capaz de sobreponerse a la voz del instinto natural (libertad negativa: libertad «respecto a» o libertad «de») y obrar según criterios de racionalidad (libertad) (libertad positiva: libertad «para»).

La apelación al comportamiento moral al que el hombre es requerido plantea el verdadero carácter de la libertad, pues es sólo por medio de esta apelación por lo que el ser humano llega a ser consciente de su libertad (*ratio cognoscendi*). De esta manera, la libertad no deberá ser concebida al modo cósmico como una propiedad que «colgase» de un ente o sujeto, al modo como los accidentes se predicán de la substancia en la que inhiere, sino que más bien habrá de serlo como un deber cuyo cumplimiento resulta ineludible («libertad como tarea») y en esta misma medida se configura como «real». Por ello, ya simplemente por el reconocimiento que se haga de la obligatoriedad del obrar moral, se estará inclinado a la atribución a la libertad del carácter de realidad («realidad subjetiva que se convierte en realidad objetiva»). Podrá entonces afirmarse, no tanto que la libertad es una realidad, sino más bien que la libertad se hace realidad en la medida en que se obra conforme a su idea.

Esta concepción de la libertad como tarea y no como propiedad resulta aplicable tanto al ámbito de la praxis individual como al de la colectiva.

Respecto de la praxis individual, la libertad se concreta por medio del concepto de libertad individual. El hombre individual se encuentra llamado a hacer realidad la libertad y en la medida en que así lo haga será un hombre virtuoso. Pero inevitablemente se plantea la cuestión de si puede contar o no con la esperanza de que sus deseos morales serán coronados con el éxito. Los postulados de la razón práctica de la *KpV* representan lo más que desde un punto de vista racional puede aportarse al respecto. Ellos suponen que no sea posible afirmar categóricamente (teóricamente) que el hombre individualmente considerado hará realidad la libertad en el mundo, pero sí que se disponga de elementos racionales que permitan albergar una fundada esperanza de que así sucederá en efecto.

En relación con la praxis comunitaria, debe decirse que aquí es donde con más evidencia se plantea la necesidad de concebir la libertad como tarea. La cuestión que se hace preciso abordar en este momento es la de cómo debe organizarse la vida

comunitaria para que en su marco puedan desarrollarse y así hacerse realidad las libertades individuales. La solución kantiana a esta problemática viene de la mano de la implantación de una legalidad que haga compatible el ejercicio de tales libertades con su maximización. Pero este modo legal de regir la sociedad debe ir acompañado también de los esfuerzos en orden a la educación moral de sus componentes, de forma que quede posibilitada una efectiva autorregulación de los ejercicios de las libertades individuales exclusivamente desde los parámetros de la moralidad. El cultivo de las disposiciones estéticas de los hombres, tanto por cuanto suponen la práctica del libre juego entre las facultades como por favorecer que cada uno de ellos abandone su «clausura» empírica y se abra a la intersubjetividad, puede resultar una buena ayuda en este objetivo de la moralización progresiva del género humano.

Por otra parte, no sólo el ser humano se encuentra con el deber moral de tratar de hacer realidad una organización comunitaria de las individualidades que dé lugar a una sociedad regida según los criterios de la libertad, sino que este mismo requerimiento se produce cuando se contemplan las relaciones que se establecen entre las diversas sociedades (Estados). La primera manera de resolver este problema se halla en la línea antes apuntada por Kant para el caso de la conformación de una sociedad como resultado de la agrupación de individuos, es decir, en la de la constitución de una legalidad de alcance mundial que «regularice» las relaciones entre los pueblos de modo pacífico. Lo que al contemplar el curso histórico se nos revela al respecto es, según nuestro autor, garantía suficiente de que el hombre llegará a conformar tal agrupación de sociedades de ámbito mundial. Pero, nuevamente, se plantea la necesidad de perfeccionar este modo de agrupación humano, instando a que, mediante el desarrollo de la moralidad en el mundo, se llegue al verdadero establecimiento de unas relaciones entre los pueblos y entre los hombres que sean fraternales y no simplemente respondan a un cálculo estratégico que permita compatibilizar los diferentes intereses que operan en las diversas agrupaciones humanas. En la llamada incondicional a la realización de este ideal es en lo que finalmente se asienta la defensa de la realidad de la libertad.

La afirmación de la realidad de la libertad, aún al modo limitado en el que se está autorizado a hacerlo desde un punto de vista racional, no resulta irrelevante para la cuestión del sentido de la existencia y el del mundo. Si pudiese afirmarse la realidad de la libertad, entonces éste tendrá un fin en sí mismo, pues será el lugar donde ella se realizará, y también lo tendrán aquellos seres que son partícipes de tal idea y dimensión,

habiendo quedado entonces respondida de modo satisfactorio desde el grado humano de consideración la pregunta por ambos sentidos.

Pero, siguiendo un modo lógico-recursivo de proceder, podría irse todavía más lejos y preguntarse si el mundo tiene un sentido en sí o si tan sólo lo tiene para los hombres. Si así se procediese, se abandonaría el nivel «humano» de consideración de la filosofía para entrar en un nuevo nivel que trascendería al propio ser humano. En este nuevo nivel es en el que se movió Nietzsche con su propuesta del Superhombre y en el que se mueven los que proclaman el fin del «humanismo», dando lugar a la pluralidad de instancias sobre las que se centra la reflexión filosófica característica de gran parte del pensamiento contemporáneo. Queda planteada como colofón de este trabajo la búsqueda de una respuesta convincente a tan apremiante cuestión.

18.- Bibliografía

Obras de Kant

Immanuel Kant in Rede und Gespräch, ed. Rudolf Malter, Felix Meiner Verlag, Hamburgo (Alemania), 1989.

Immanuel Kant. Werkausgabe, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Suhrkamp, Frankfurt am Main (Alemania), 1977, 12 vols. (1. Auflage: Insel-Verlag, Wiesbaden/Frankfurt am Main (Alemania), 1956-1964).

Kant im Kontext 2000. Teilausgabe I. Werke, Briefwechsel und Nachlaß auf CD-ROM, edición de Karsten Worm InfoSoftWare, Berlín (Alemania), 2000.

Kants gesammelte Schriften, hrsg. von der Preußischen und der Deutschen Akademie der Wissenschaften, Berlín (Alemania), 1902 ss., 29 vols. (citada como AA).

Ediciones en castellano

Kant, I., *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* (1786), trad. R. Rovira, Universidad Complutense de Madrid (UCM), Madrid, 1995.

Kant, I., «¿Qué es la Ilustración?» (1784), en Kant, I., *Filosofía de la historia*, trad. E. Imaz, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1992, pp. 25-38.

Kant, I., «Comienzo presunto de la historia humana» (1786), en Kant, I., *Filosofía de la historia*, trad. E. Imaz, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1992, pp. 67-93.

Kant, I., «El fin de todas las cosas» (1794), en Kant, I., *Filosofía de la historia*, trad. E. Imaz, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1992, pp. 123-147.

Kant, I., «En torno al tópico: “Tal vez eso sea correcto en teoría, pero no sirve para la práctica”» (1793), en Kant, I., *Teoría y práctica*, trad. J. M. Palacios M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Editorial Tecnos, Madrid, 1993, pp. 3-60.

Kant, I., «Idea de una historia universal en sentido cosmopolita» (1784), en Kant, I., *Filosofía de la historia*, trad. E. Imaz, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1992, pp. 39-65.

Kant, I., «Si el género humano se halla en progreso constante hacia mejor» (1798), en Kant, I., *Filosofía de la historia*, trad. E. Imaz, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1992, pp. 95-122.

Kant, I., «Sobre un presunto derecho de mentir por filantropía» (1797), en Kant, I., *Teoría y práctica*, trad. J. M. Palacios M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Editorial Tecnos, Madrid, 1993, pp. 61-68.

Kant, I., *Antropología en sentido pragmático* (1798, 1800), trad. J. Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

Kant, I., *Crítica de la razón práctica* (1788), trad. E. Miñana y Villagrasa y M. García Morente, Editorial Sígueme, Salamanca, 1997 (1913¹, citada como *KpV*).

Kant, I., *Crítica de la razón pura* (1781, 1787), trad. P. Ribas, Editorial Alfaguara, Madrid, 1989 (1978 1ª edición, citada como *KrV*).

Kant, I., *Crítica del Juicio* (1790), trad. M. García Morente, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1991 (1977 1ª edición, citada como *KU*).

Kant, I., *Filosofía de la historia*, trad. E. Imaz, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1992.

Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres* (1785), trad. M. García Morente ed. L. Martínez de Velasco, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1990 (1942 1ª edición)

Kant, I., *Kant. Antología*, ed. R. Rodríguez Aramayo, Ediciones Península, Barcelona 1991.

Kant, I., *La contienda entre las facultades de filosofía y teología* (1798), trad. R. Rodríguez Aramayo, Editorial Trotta, Madrid, 1999.

Kant, I., *La paz perpetua* (1795), trad. J. Abellán, Editorial Tecnos, Madrid, 1985.

Kant, I., *Lecciones de ética* (1775-1781), trad. R. Rodríguez Aramayo y C. Roldán, Editorial Crítica, Barcelona, 2002.

Kant, I., *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, ed. A. Del Río y E. Romerales, Editorial Akal, Madrid, 2000.

Kant, I., *Lógica* (1800). *Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*, ed. M. J. Vázquez Lobeiras, Editorial Akal, Madrid, 2000.

Kant, I., *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff* (1791-1804), ed. F. Duque, Editorial Tecnos, Madrid, 1987.

Kant, I., *Metafísica de las costumbres* (1797, 1798), ed. A. Cortina, Editorial Tecnos, Madrid, 2002.

Kant, I., *Metafísica Dohna* (1792-1793), trad. M. Caimi ed. M. J. Vázquez Lobeiras, Editorial Sígueme, Salamanca, 2007.

Kant, I., *Pedagogía* (1803), trad. L. Luzuriaga y J. L. Pascual ed. M. Fernández Enguita, Editorial Akal, Madrid, 1991.

Kant, I., *Primera introducción a la «Crítica del Juicio»* (1790), ed. J. L. Zabalaro, Editorial Visor, Madrid, 1987.

Kant, I., *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza* (1786), ed. C. Másmela, Alianza Editorial, Madrid, 1989.

Kant, I., *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (1783), trad. M. Caimi, Ediciones Istmo, Madrid, 1999.

Kant, I., *Reflexiones sobre filosofía moral*, ed. J. Santos, Editorial Sígueme, Salamanca, 2004.

Kant, I., *Religión dentro de los límites de la mera razón* (1793, 1794), ed. F. Martínez Marzoa, Alianza Editorial, Madrid, 1986 (1969 1ª edición).

Kant, I., *Teoría y práctica*, trad. J. M. Palacios M. F. Pérez López y R. Rodríguez Aramayo, Editorial Tecnos, Madrid, 1993.

Estudios sobre la filosofía kantiana

Allison, H. E., «Introduction », en Allison, H. E., *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical on practical philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge (Reino Unido), 1996, pp. XIII-XXI.

Allison, H. E., «Reflections on the banality of (radical) evil: A Kantian analysis», en Allison, H. E., *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical on practical philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge (Reino Unido), 1996, pp. 169-182.

Allison, H. E., «Autonomy and Spontaneity in Kant's conception of the self», en Allison, H. E., *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical on practical philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge (Reino Unido), 1996, pp. 129-142.

Allison, H. E., «Causality and causal law in Kant: A critique of Michael Friedman», en Allison, H. E., *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge (Reino Unido), 1996, pp. 80-91.

Allison, H. E., «Kant on freedom: a reply to my critics», en Allison, H. E., *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge (Reino Unido), 1996, pp. 109-128.

Allison, H. E., «On the presumed gap in the derivation of the categorical imperative», en Allison, H. E., *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge (Reino Unido), 1996, pp. 143-154.

Allison, H. E., «Transcendental idealism: a retrospective», en Allison, H. E., *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge (Reino Unido), 1996, pp. 3-26.

Allison, H. E., *El idealismo transcendental de Kant*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1992.

Allison, H. E., *Idealism and freedom. Essays on Kant's theoretical and practical philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge (Reino Unido), 1996.

Allison, H. E., *Kant's theory of freedom*, Cambridge University Press, Cambridge (Reino Unido), 1990.

Andaluz, A. M., «Armonía en la dualidad frente a monismo naturalista», *Con-textos kantianos. International Journal of Philosophy* nº 2, 2015, pp. 128-150.

Andaluz, A. M., «Juicio teleológico y sistema de la razón en Kant», *Cuadernos salmantinos de filosofía* nº 34, 2007, pp. 163-219.

Andaluz, A. M., «La finalidad de la naturaleza como exigencia de la libertad en Kant », *Cuadernos salmantinos de filosofía* nº 25, 1998, pp. 165-192.

Andaluz, A. M., «La tercera naturaleza de la filosofía kantiana y la deducción de la ley moral», *Cuadernos salmantinos de filosofía* nº 28, 2001, pp. 79-114.

Andaluz, A. M., «Lo inteligible y su incomprendibilidad desde lo sensible en Kant», *Cuadernos salmantinos de filosofía* nº 27, 2000, pp. 95-137.

Andaluz, A. M., «Realización de la libertad y sentimiento de lo bello en Kant », *Cuadernos salmantinos de filosofía* nº 33, 2006, p. 231-268.

Arendt, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Ediciones Paidós, Buenos Aires (Argentina), 2003.

Bastons, M., *Conocimiento y libertad. La teoría kantiana de la acción*, Editorial Universidad de Navarra, Pamplona, 1989.

Beade, I. P., «Reflexiones en torno al concepto kantiano de una historia *a priori*», en Leyva, G.-Peláez, A.-Stepanenko, P. (eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica III. Filosofía de la Religión, de la Historia y Crítica de la Facultad de Juzgar: Estética y Teleología*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2018, pp. 111-122.

Beck, L. W., *Kants "Kritik der praktischen Vernunft": Ein Kommentar*, Wilhelm Fink Verlag, Múnich (Alemania), 1995.

Bielefeldt, H., «Autonomy und republicanism: Immanuel Kant's philosophy of freedom», *Political theory* vol. 25 no. 4, Sage Publications Inc., 1997, pp. 524-558.

Bilbeny, N., «Kant y la Revolución francesa», *Anuario de filosofía del derecho* VI, 1989, pp. 23-32.

Bowman, C., «Una deducción del concepto de *Sumo Bien* kantiano», *Signos Filosóficos* vol. XV núm. 29, Universidad Autónoma Metropolitana, México D.F. (México), 2013, pp. 195-222.

Calvo, R., «La libertad frente a la gracia: una comparación entre Kant y Lutero», *Revista de Humanidades* n. 21, 2014, pp. 117-143.

Castrejón, G., «La idealidad del espacio en Kant y las geometrías no euclidianas», *Revista Filosofía* n° 24, Universidad de Los Andes, Mérida (Venezuela), 2013, pp. 7-22.

Colomer Martín-Calero, J. L., *La teoría de la justicia de Immanuel Kant*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1995.

Cortina, A., *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Universidad Pontificia, Salamanca, 1981.

Cubo, Ó., «La doble naturaleza del derecho en Kant», en Leyva, G.-Peláez, A.-Stepanenko, P. (eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica II. Filosofía Moral, Política y del Derecho*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2018, pp. 173-191.

- Del Río, A.–Romerales, E., «Introducción», en Kant, I., *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Editorial Akal, Madrid, 2000, pp. 9-50.
- Dodson, K. E., «Kant's Socialism: A Philosophical Reconstruction», *Social Theory and Practice* vol. 29 no. 4, 2003, pp. 525-538.
- Duque, F., «Causalidad y teleología en Kant», en Muguerza, J.-Rodríguez Aramayo, R. (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Editorial Tecnos, Madrid, 1989, pp. 285-307.
- Duque, F., «Dar razón de la libertad en Kant y en Hegel», *Tópicos* núm. 12, Universidad Católica de Santa Fé, Santa Fé (Argentina), 2005, pp. 5-40.
- Duque, F., «Islas en la laguna del sistema: la relación de Kant con Fichte y Schelling en el *Opus postumum*», *Éndoxa: Series Filosóficas* nº 18, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, 2004, pp. 171-206.
- Escudero, A., «El idealismo trascendental y el problema del mundo externo», *Éndoxa: Series Filosóficas* nº 18, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, 2004, pp. 141-170.
- Geismann, G., «Kant über Freiheit in spekulativer und in praktischer Hinsicht», *Kant-Studien* 98., Walter de Gruyter, 2007, pp. 283-305.
- Ginzo, A., «La filosofía de la educación en Kant», *Revista de Filosofía* 2º semestre IX, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid, 1986, pp. 201-232.
- Gómez Caffarena, J., «La coherencia de la filosofía moral kantiana», en Muguerza, J.-Rodríguez Aramayo, R. (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Editorial Tecnos, Madrid, 1989, pp. 43-63.
- Gómez Caffarena, J., «La filosofía de la religión de Kant, I.», en Fraijó, M. (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Editorial Trotta, Madrid, 1994, pp. 179-205.
- Gómez Caffarena, J., «Reflexiones sobre el primado de la razón práctica», en Carvajal Cordón, J. (coord.), *Moral, derecho y política en Immanuel Kant*, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 1999, pp. 15-28.
- Gómez Caffarena, J., *El teísmo moral de Kant*, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1983.

González Vicén, F., «El derecho de resistencia en Kant», en Muguerza, J.-Rodríguez Aramayo, R. (eds.), *Kant después de Kant. En el bicentenario de la Crítica de la razón práctica*, Editorial Tecnos, Madrid, 1989, pp. 13-20.

Graband, Cl., «Das Vermögen der Freiheit: Kants Kategorien der praktischen Vernunft», *Kant Studien* 96., Walter de Gruyter, 2005, pp. 41-65.

Granja, D. M., *Lecciones de Kant para hoy*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2010.

Heidegger, M., *Kant y el problema de la metafísica*, trad. G. Ibscher, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993.

Herrera, W., «Kant y la revolución», en Orden Jiménez, R. V.-Navarro Cordón, J. M.-Rovira, R. (eds.), *Kant en nuestro tiempo. Las realidades en que habitamos*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2016, pp. 303-318.

Herrero, L., «La invitación a la libertad en Kant: su significado como concepto crítico-regulativo y su aportación real en el sujeto activo», *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* vol. 40, Publicaciones de la Universidad Complutense de Madrid (UCM), Madrid, 2007, pp. 281-303.

Hoyos, L. E., «Kant y la motivación moral», en Leyva, G.-Peláez, A.-Stepanenko, P. (eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica II. Filosofía Moral, Política y del Derecho*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2018, pp. 43-67.

Imaz, E., «Introducción», en Kant, I., *Filosofía de la historia*, trad. E. Imaz, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1992, pp. 1-23.

Iracheta, F., «Libertad práctica y transcendental en la Crítica de la razón pura», *Ideas y valores* vol. LXI nº 150, Bogotá (Colombia), 2012, pp. 91-125.

Körner, S., *Kant*, Alianza Editorial, Madrid, 1977.

Leyva, G.-Peláez, A.-Stepanenko, P. (eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica I. Filosofía Teórica*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2018.

Leyva, G.-Peláez, A.-Stepanenko, P. (eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica II. Filosofía Moral, Política y del Derecho*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2018.

Leyva, G.-Peláez, A.-Stepanenko, P. (eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica III. Filosofía de la Religión, de la Historia y Crítica de la Facultad de Juzgar: Estética y Teleología*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2018.

Lyotard, J.-F., *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1987.

Maraguat, E., «Actuar bajo la idea de libertad. Kant y la tesis de la incorporación», *Anales del seminario de historia de la filosofía* vol. 27, Universidad Complutense de Madrid (UCM), Madrid, 2010, pp. 217-242.

Mehring, F., «Kant y el socialismo», en Zapatero, V. (ed.), *Socialismo y ética: textos para un debate*, Editorial Pluma–Editorial Debate, Bogotá (Colombia), 1980, pp. 119-126.

Menéndez Ureña, E., *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant, predecesor de Marx y Freud*, Editorial Tecnos, Madrid, 1979.

Muñoz, J. «La posibilidad del error epistémico en la caracterización kantiana de las categorías», en Leyva, G.-Peláez, A.-Stepanenko, P. (eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica I. Filosofía Teórica*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2018, pp. 53-71.

Orden Jiménez, R. V.-Navarro Cordón, J. M.-Rovira, R. (eds.), *Kant en nuestro tiempo. Las realidades en que habitamos*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2016.

Órdenes, P., «Síntesis en los juicios estéticos de lo sublime», en Leyva, G.-Peláez, A.-Stepanenko, P. (eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica III. Filosofía de la Religión, de la Historia y Crítica de la Facultad de Juzgar: Estética y Teleología*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2018, pp. 210-232.

Palacios, J. M., *El pensamiento en la acción. Estudios sobre Kant*, Caparrós Editores, Madrid, 2003.

Rivera de Rosales, J., «Kant y Hannah Arendt. La comunidad del juicio reflexionante», *Ideas y valores. Revista Colombiana de Filosofía* n° 128, Universidad Nacional de Colombia, 2005, pp. 1-29.

Rivera de Rosales, J., «Kant: la buena voluntad», en García Norro, J. J.-Rodríguez, R. (eds.), *Cómo se comenta un texto filosófico*, Editorial Síntesis, Madrid, 2007, pp. 121-141.

Rivera de Rosales, J., «La aportación ontológica de Kant. Un diálogo abierto con Heidegger», en Basta, D. (ed.), *Cuestionario internacional con ocasión del 200 aniversario de la muerte de Kant (1804-2004)*, Editorial Guteniergov Alaksia, Belgrado (Servia), 2004, pp. 239-250.

Rivera de Rosales, J., «La moralidad. Hegel versus Kant (I)», en Álvarez, M.-Paredes M. C. (eds.), *La controversia de Hegel con Kant*, Ediciones Universidad de Salamanca, 2004, pp. 161-178.

Rivera de Rosales, J., «La moralidad. Hegel versus Kant (II)», *Éndoxa: Series Filosóficas* n° 18, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, 2004, pp. 383-416.

Rivera de Rosales, J., «Los dos conceptos del mal moral. De la *Religión* (1793) de Kant a la *Ética* (1798) de Fichte», *Signos filosóficos* vol. IX núm. 18, Universidad Autónoma Metropolitana, México D.F. (México), 2007, pp. 9-40.

Rivera de Rosales, J., *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana*, Ediciones Xorki, Madrid, 2011.

Rivera de Rosales, J., *Kant: la «Crítica del Juicio teleológico» y la corporalidad del sujeto*, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, 1998.

Rodríguez Duplá, L., «¿Qué es el mal radical?», *Cuadernos Salamantinos de Filosofía* vol. 32, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, 2005, pp. 271-278.

Rodríguez Duplá, L., «La eclesiología racional kantiana», en Leyva, G.-Peláez, A.-Stepanenko, P. (eds.), *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica III. Filosofía de la Religión, de la Historia y Crítica de la Facultad de Juzgar: Estética y Teleología*, Editorial Anthropos, Barcelona, 2018, pp. 35-62.

Rodríguez, R., «Y adiós Kant... Sobre las nociones de espacio y tiempo en ciencia», <http://www.creces.cl/Contenido?art=193> [Consultado el 8/3/2019]

Sánchez Madrid, N., «El carácter jurídico del cosmopolitismo en Kant», en Orden Jiménez, R. V.-Navarro Cordón, J. M.-Rovira, R. (eds.), *Kant en nuestro tiempo. Las realidades en que habitamos*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2016, pp. 207-220.

Strohmeyer, I., «Kausalität und Freiheit. Eine Untersuchung des quantenmechanischen Indeterminismus im Lichte der kantischen Freiheitsantinomie», *Kant-Studien* 104., De Gruyter, 2013, pp. 63-99.

Teruel, P. J., «La noción de prejuicio en la obra de Immanuel Kant», en *Anales del seminario de historia de la filosofía* vol. 30, Universidad Complutense de Madrid (UCM), Madrid, 2013, pp. 461-479.

Teruel, P. J., *Mente, cerebro y antropología en Kant*, Editorial Tecnos, Madrid, 2008.

Torralba, J. M., *Libertad, objeto práctico y acción. La facultad del juicio en la filosofía moral de Kant*, Georg Olms Verlag, Hildesheim (Alemania), 2009.

Truyol, A., «Presentación», en Kant, I., *La paz perpetua*, trad. J. Abellán, Editorial Tecnos, Madrid, 1985, pp. IX-XXII.

Turró, S., «Lectura kantiana del Génesis como texto teológico-político», en Orden Jiménez, R. V.-Navarro Cordón, J. M.-Rovira, R. (eds.), *Kant en nuestro tiempo. Las realidades en que habitamos*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2016, pp. 355-373.

Vázquez Lobeiras, M. J., «Estudio conclusivo. Metafísica y crítica, o ¿cómo es posible aprender a filosofar?», en Kant, I., *Metafísica Dohna*, trad. M. Caimi ed. M. J. Vázquez Lobeiras, Editorial Sígueme, Salamanca, 2007, pp. 121-161.

Villarán, A., «El Sumo Bien kantiano. El objeto construido de la ley moral», *Revista Pensamiento* vol. 71 núm. 268, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2015, pp. 827-843.

Wagner, A., «Libertad estética y libertad práctica. La *Crítica del discernimiento* y su incidencia en el concepto kantiano de “libertad moral”», *Isegoría* n. 30, Instituto de Filosofía Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid, 2004, pp. 161-175.

Wood, A., «Qué es el idealismo trascendental», *Éndoxa: Series Filosóficas* n° 18, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, 2004, pp. 27-43.

Otras obras y artículos citados en el texto

«El problema de los errores. Las aportaciones de Laplace», <http://thales.cica.es/rd/Recursos/rd97/Biografias/52-4-b-laplace.html> [Consultado el 10/3/2019].

«Epístolas de San Pablo. A los Romanos», en *Sagrada Biblia*, versión de Nácar y Colunga, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958, pp. 1222-1238.

«Evangelio de San Juan», en *Sagrada Biblia*, versión de Nácar y Colunga, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958, pp. 1150-1184.

«Evangelio según San Marcos», en *Sagrada Biblia*, versión de Nácar y Colunga, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958, pp. 1082-1105.

«Evangelio según San Mateo», en *Sagrada Biblia*, versión de Nácar y Colunga, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958, pp. 1040-1081.

«Principio de Incertidumbre de Heisenberg», <http://plato.stanford.edu/entries/qm-copenhagen/> [Consultado el 9/3/2019].

«Reducción del paquete de ondas», <http://www.uco.es/hbarra/index.php/fc/apuntesfc/347-fc0505> [Consultado el 23/3/2019].

Agustín de Hipona, «De la naturaleza del bien: contra los maniqueos », en Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín* tomo III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1963, pp. 769-824.

Agustín de Hipona, «Del libre albedrío», en Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín* tomo III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1963, pp. 189-409.

Agustín de Hipona, «La inmortalidad del alma», en Agustín de Hipona, *San Agustín*, Editorial Gredos, Madrid, 2012.

Agustín de Hipona, *Confesiones*, trad. J. Cosgaya, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1997.

Agustín de Hipona, *Obras completas de San Agustín* tomo XL, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1995.

Agustín de Hipona, *Obras de San Agustín* tomo III, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1963.

Agustín de Hipona, *Ochenta y tres cuestiones diversas*, en Agustín de Hipona, *Obras completas de San Agustín* tomo XL, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1995, pp. 3-297.

Agustín de Hipona, *San Agustín*, Editorial Gredos, Madrid, 2012.

Arana, J., *Los filósofos y la libertad. Necesidad natural y autonomía de la voluntad*, Editorial Síntesis, Madrid, 2005.

- Arendt, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Ediciones Paidós, Buenos Aires (Argentina), 2003.
- Aristóteles, «Ética Nicomáquea», en Aristóteles, *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*, trad. J. Pallí, Editorial Gredos, Madrid, 1988, pp. 127-409.
- Aristóteles, *De Anima*, Editorial Leviatán, Buenos Aires (Argentina), 1986.
- Aristóteles, *Ética Nicomáquea/Ética Eudemia*, trad. J. Pallí, Editorial Gredos, Madrid, 1988.
- Aristóteles, *Física*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid, 1996.
- Aristóteles, *Metafísica*, trad. P. de Azcárate, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1988 (1943¹).
- Aristóteles, *Política*, trad. C. García Gual y A. Pérez Jiménez, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- Bauman, Z., *Modernidad líquida*, trad. M. Rosenberg, Fondo de Cultura Económica, Argentina, 2012.
- Beiner, R., «Hannah Arendt y la facultad de juzgar», en Arendt, H., *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*, Ediciones Paidós, Buenos Aires (Argentina), 2003, pp. 157-270.
- Bergson, H., *La evolución creadora*, trad. M. L. Pérez Torres, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1973.
- Berlin, I., «Dos conceptos de libertad», en Berlin, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- Berlin, I., *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- Blázquez Martínez, J. M., «Mitos de creación en Mesopotamia», en Sánchez León, M. L. (ed.), *II Cicle de conferències. Religions del món antic: la creació*, Palma de Mallorca, 2001, pp. 37-61.
- Bombal, F., «Un paseo por el infinito», *Revista de la Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales* vol. 104 núm. 2, 2010, pp. 427-444.
- Bridgman, P. W., «El determinismo y el castigo», en Hook, S. (ed.), *Determinismo y libertad*, Editorial Fontanella, Barcelona, 1969, pp. 205-207.

- Bunge, M., *Racionalidad y realismo*, Alianza Universidad, Madrid, 1988.
- Caro Valverde. M. T., *La escritura del otro*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia, Murcia, 1999.
- Cervantes, M. de, *Don Quijote de la Mancha*, Real Academia Española y Asociación de Academias de la Lengua Española - Editorial Santillana, Madrid, 2004.
- Chase, M., «La teleología y la causalidad final en Aristóteles y en la ciencia contemporánea»,
http://www.academia.edu/1661626/La_teleolog%C3%ADa_y_la_causalidad_final_en_Arist%C3%B3teles_y_en_la_ciencia_contempor%C3%A1nea [Consultado el 18/3/2019].
- Cicerón, M. T., *Sobre la naturaleza de los dioses*,
[https://historiodigital.com/download/Ciceron%20Marco%20Tulio%20-%20Sobre%20La%20Naturaleza%20De%20Los%20Dioses%20\(bilingue\).pdf](https://historiodigital.com/download/Ciceron%20Marco%20Tulio%20-%20Sobre%20La%20Naturaleza%20De%20Los%20Dioses%20(bilingue).pdf)
[Consultado el 18/3/2019].
- Cortina, A., *Alianza y contrato. Política, ética y religión*, Editorial Trotta, Madrid, 2001.
- Cortina, A., *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*, Editorial Tecnos, Madrid, 2011.
- Cortina, A.-Martínez, E., *Ética*, Editorial Akal, Madrid, 2001.
- Danón, L., «Explicaciones intencionales y explicaciones teleológicas de la conducta animal», *Revista Argentina de Ciencias del Comportamiento (RACC)* vol. 3 n° 1, Universidad Nacional de Córdoba (Argentina), 2011, pp. 54-63.
- Deleuze, G., *El bergsonismo*, trad. L. Ferrero, Ediciones Cátedra, Madrid, 1987.
- Delibes, M., *La sombra del ciprés es alargada*, Editorial Planeta DeAgostini, Barcelona, 2002.
- Descartes, R., «Las pasiones del alma», en Descartes, R., *Descartes* t. I, Editorial Gredos, Madrid, 2014, pp. 153-240.
- Descartes, R., «Meditaciones metafísicas», en Descartes, R., *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, trad. M. García Morente, Editorial Óptima, Barcelona, 1997 (1937¹), pp. 107-199.

- Descartes, R., *Descartes* t. I, Editorial Gredos, Madrid, 2014.
- Descartes, R., *Discurso del método. Meditaciones metafísicas*, trad. M. García Morente, Editorial Óptima, Barcelona, 1997 (1937¹).
- Dussel, E., *El dualismo en la antropología de la cristiandad. Desde el origen del cristianismo hasta antes de la conquista de América*, Editorial Guadalupe, Buenos Aires (Argentina), 1974.
- Escohotado, A., «Estudio preliminar», en Newton, I., *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Editorial Tecnos, Madrid, 2011.
- Espronceda, J. de, «Canción del pirata», en *Obras completas de José de Espronceda*, Editorial Cátedra, Madrid, 2006, pp. 188-191.
- Espronceda, J. de, *Obras completas de José de Espronceda*, Editorial Cátedra, Madrid, 2006.
- Fichte, F. G., «Sobre el fundamento de nuestra fe en un gobierno divino del mundo», en Rivera de Rosales, J.-Cubo, Ó. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Editorial Dykinson, Madrid, 2009, pp. 137-148.
- Fichte, J. G., *Introducciones a la doctrina de la ciencia*, Editorial Tecnos, Madrid, 1987.
- Fraijó, M. (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Editorial Trotta, Madrid, 1994.
- Fromm, E., *El miedo a la libertad*, trad. G. Garmani, Editorial Paidós, Madrid, 1975.
- García Morente, M., *La filosofía de Henri Bergson*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1972.
- Gilson, E., *El espíritu de la filosofía medieval*, Ediciones Rialp, Madrid, 2009.
- Gómez Sánchez, C, «Introducción: Problemas de la ética contemporánea», en Gómez Sánchez, C. (ed.), *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid, 2014, pp. 7-88.
- Gómez Sánchez, C. (ed.), *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid, 2014.

- Gómez Sánchez, C., «¿Por qué necesitamos todavía a Kant?», *A distancia. Cuaderno de cultura* nº 2, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), 2004, pp. 124-128.
- Gómez Sánchez, C., «Disidencia ética y desobediencia civil», *Éndoxa: Series Filosóficas* nº 10, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, 1998, pp. 387-409.
- Gómez Sánchez, C., «La utopía entre la ética y la política: reconsideración», *Revista Internacional de Filosofía Política* nº 29, 2007, pp. 39-64.
- Granja, D. M.-Santiago, T. (coords.), *Moral y derecho. Doce ensayos filosóficos*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México, 2011.
- Grossman, V., *Vida y destino*, trad. M. I. Rebón, Ediciones Debolsillo, Barcelona, 2009.
- Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega* vol. VI, trad. A. Medina, Editorial RBA, Barcelona, 2006.
- Hayek, F. A., *Camino de servidumbre*, trad. J. Vergara, Alianza Editorial, Madrid, 2011.
- Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- Hesíodo, «Teogonía», en Hesíodo, *Obras y fragmentos. Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Fragmentos y Certamen*, trad. A. Pérez Jiménez, Editorial Gredos, Madrid, 2000, pp. 3-53.
- Hesíodo, *Obras y fragmentos. Teogonía, Trabajos y días, Escudo, Fragmentos y Certamen*, trad. A. Pérez Jiménez, Editorial Gredos, Madrid, 2000.
- Hobbes, Th., *De cive. Elementos filosóficos sobre el ciudadano*, Alianza Editorial, Madrid, 2010.
- Hobbes, Th., *Leviatán. La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- Hölderlin, F., *Hiperión, o el eremita en Grecia*, Ediciones Hiperión, Madrid, 2007.
- Hook, S. (ed.), *Determinismo y libertad*, trad. J. L. Lana, Editorial Fontanella, Barcelona, 1969.

Horkheimer, M.-Adorno, Th., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, ed. J. J. Sánchez, Editorial Trotta, Madrid, 1998.

Hume, D., *Investigación sobre el entendimiento humano*, ed. V. Sanfélix, Ediciones Istmo, Madrid, 2004.

Hume, D., *Tratado de la naturaleza humana*, ed. F. Duque, Editorial Tecnos, Madrid, 2005.

Ireneo de Lyon, *Adversus haereses* (Contra los herejes), http://www.vatican.va/archive/catechism_sp/p3s1c1a3_sp.html [Consultado el 9/3/2019].

Jammer, M., *The philosophy of quantum mechanics. The interpretations of quantum mechanics in historical perspective*, John Wiley & Sons Inc., USA, 1974.

Kelsen, H., «Los fundamentos de la democracia», en Kelsen, H., *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, ed. J. Ruiz Manero, Editorial Debate, Madrid, 1988, pp. 207-333.

Kelsen, H., *Escritos sobre la democracia y el socialismo*, ed. J. Ruiz Manero, Editorial Debate, Madrid, 1988.

Kirk, G. S.-Raven, J. E.-Schofield, M., *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*, ed. J. García Fernández, Editorial Gredos, Madrid, 1987.

La-Mettrie, J. O. de, *El hombre máquina*, trad. A. J. Cappelletti, Editorial Universitaria de Buenos Aires, Buenos Aires (Argentina), 1961.

Landau, L. D.-Lifshitz, E. M., *Curso de física teórica vol. 3: mecánica cuántica no-relativista*, trad. R. Ortíz Fornaguera, Editorial Reverté, Barcelona, 1983.

Laplace, P.-S., *Ensayo filosófico sobre las probabilidades*, Alianza Editorial, Madrid, 1985.

Leibniz, G. W., «Compendio de la controversia reducida a argumentos en forma [Resumen de la Teodicea]» (1710), en Leibniz, G. W., *Escritos filosóficos*, ed. E. de Olaso, A. Machado Libros, Madrid, 2003, pp. 593-607.

Leibniz, G. W., «Del libre albedrío» (1678-1682), en Leibniz, G. W., *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, trad. R. Rodríguez Aramayo-C. Roldán, Editorial Tecnos, Madrid, 1990, pp. 109-113.

Leibniz, G. W., «Monadología», en Leibniz, G. W., *Escritos filosóficos*, ed. E. de Olaso, A. Machado Libros, Madrid, 2003, pp. 691-712.

Leibniz, G. W., «Observaciones sobre el libro acerca del origen del mal, aparecido recientemente en Inglaterra» (1720), en Leibniz, G. W., *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, trad. R. Rodríguez Aramayo-C. Roldán, Editorial Tecnos, Madrid, 1990, pp. 123-174.

Leibniz, G. W., «Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en razón» (ca. 1714-1716), en Leibniz, G. W., *Escritos filosóficos*, ed. E. de Olaso, A. Machado Libros, Madrid, 2003, pp. 680-690.

Leibniz, G. W., «Vindicación de la causa de Dios mediante la conciliación de su justicia con sus demás perfecciones y con todos sus actos» (1710), en Leibniz, G. W., *Escritos filosóficos*, ed. E. de Olaso, A. Machado Libros, Madrid, 2003, pp. 608-643.

Leibniz, G. W., *Escritos en torno a la libertad, el azar y el destino*, trad. R. Rodríguez Aramayo-C. Roldán, Editorial Tecnos, Madrid, 1990.

Leibniz, G. W., *Escritos filosóficos*, ed. E. de Olaso, A. Machado Libros, Madrid, 2003.

Locke, J., *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Fondo de Cultura Económica, Santafé de Bogotá (Colombia), 1994.

López Corredoira, M., «Determinismo en la física clásica. Laplace vs. Popper o Prigogine», *El Basilisco. Revista de materialismo filosófico* nº 29, Oviedo, 2001, pp. 29-42.

Lovelock, J. E., *Gaia, una nueva visión de la vida sobre la Tierra*, trad. A. Jiménez Rioja, Editorial Orbis, Barcelona, 1985.

Lucrecio, *La naturaleza de las cosas*, ed. M. Castillo, Alianza Editorial, Madrid, 2003.

Maquiavelo, N., *El Príncipe*, trad. M. A. Granada, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

Marques, R., *Descubrimientos estelares de la física cuántica. El continuum física-metafísica. Un modelo coherente y revolucionario*, Ediciones Indigo, Barcelona, 2004.

Martínez Marzoa, F., *Iniciación a la filosofía*, Ediciones Istmo, Madrid, 1974.

Marx, K., *La ideología alemana. Crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, trad. W. Roces, Ediciones Grijalbo, Barcelona, 1974.

Mcphee, P., *La Revolución Francesa, 1789-1799: una nueva historia*, Editorial Crítica, Barcelona, 2003.

Montserrat, J., «La obra de Hawking confirma el enigma metafísico del universo», *Pensamiento* vol. 67 núm. 254, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2011, pp. 1133-1145.

Moore, G. E., «El tema de la ética», en Gómez Sánchez, C. (ed.), *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, Alianza Editorial, Madrid, 2014, pp. 93-111.

Morales, D. A., «Determinismo, indeterminismo y la flecha del tiempo en la ciencia contemporánea», *Boletín de la Asociación Matemática Venezolana* vol. XI nº. 2, 2004, <http://www.emis.de/journals/BAMV/conten/vol11/morales.pdf> [Consultado el 10/3/2019], pp. 213-232.

Moya, C., *El libre albedrío. Un estudio filosófico*, Ediciones Cátedra, Madrid, 2017.

Nagel, E., «Unas notas sobre el determinismo», en Hook, S. (ed.), *Determinismo y libertad*, Editorial Fontanella, Barcelona, 1969, pp. 261-267.

Newton, I., *Principios matemáticos de la filosofía natural*, Editorial Tecnos, Madrid, 2011.

Nietzsche, F., «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», en Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, ed. M. Garrido, Editorial Tecnos, Madrid, 2010, pp. 15-38.

Nietzsche, F., *Así habló Zaratustra*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1997.

Nietzsche, F., *Aurora. Pensamientos sobre los prejuicios morales*, trad. E. Knörr, Editorial Edaf, Madrid, 1996.

Nietzsche, F., *Crepúsculo de los ídolos*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1997.

Nietzsche, F., *Ecce homo. Cómo se llega a ser lo que se es*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1998.

Nietzsche, F., *El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1997.

- Nietzsche, F., *El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- Nietzsche, F., *El viajero y su sombra*, trad. C. Vergara, Editorial Edaf, Madrid, 1999.
- Nietzsche, F., *Estética y teoría de las artes*, prólogo selección y traducción A. Izquierdo, Editorial Tecnos, Madrid, 1999.
- Nietzsche, F., *Humano, demasiado humano*, trad. C. Vergara, Editorial Edaf, Madrid, 1999.
- Nietzsche, F., *La gaya ciencia*, trad. Ch. Crego y G. Groot, Editorial Akal, Madrid, 1988.
- Nietzsche, F., *La genealogía de la moral*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- Nietzsche, F., *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*, trad. A. Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 1990.
- Nietzsche, F., *Obras completas de Friedrich Nietzsche. Volumen III. Obras de madurez I*, Editorial Tecnos, Madrid, 2014.
- Nietzsche, F., *Schopenhauer como educador*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.
- Nietzsche, F., *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral y otros fragmentos de filosofía del conocimiento*, ed. M. Garrido, Editorial Tecnos, Madrid, 2010.
- Nozick, R., *Anarquía, Estado y utopía*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires (Argentina), 1991.
- Ortega y Gasset, J., *¿Qué es filosofía?*, Editorial Espasa-Calpe, Madrid, 1995.
- Penrose, R., *La nueva mente del emperador*, Editorial Grijalbo Mondadori, Barcelona, 1991.
- Platón, «Carta séptima», en Platón, *Protágoras, Gorgias, Carta séptima*, ed. F. J. Martínez García, Alianza Editorial, Madrid, 2004, pp. 257-300.
- Platón, «El Político», en Platón, *Critón, El Político*, ed. F. Casadesús, Alianza Editorial, Madrid, 2008, pp. 91-192.
- Platón, «Fedón», en Platón, *El banquete, Fedón, Fedro*, ed. Luis Gil, Editorial Orbis, Barcelona, 1983, pp. 137-246.

- Platón, «Fedro», en Platón, *El banquete, Fedón, Fedro*, ed. Luis Gil, Editorial Orbis, Barcelona, 1983, pp. 277-373.
- Platón, «Gorgias», en Platón, *Protágoras, Gorgias, Carta séptima*, ed. F. J. Martínez García, Alianza Editorial, Madrid, 2004, pp. 121-255.
- Platón, «Protágoras», en Platón, *Protágoras, Gorgias, Carta séptima*, ed. F. J. Martínez García, Alianza Editorial, Madrid, 2004, pp. 39-119.
- Platón, «Timeo», en Platón, *Ión, Timeo, Critias*, ed. J. M. Pérez Martel, Alianza Editorial, Madrid, 2004, pp. 49-142.
- Platón, *Critón, El Político*, ed. F. Casadesús, Alianza Editorial, Madrid, 2008.
- Platón, *El banquete, Fedón, Fedro*, ed. Luis Gil, Editorial Orbis, Barcelona, 1983.
- Platón, *El Sofista*, ed. F. Casadesús, Alianza Editorial, Madrid, 2010.
- Platón, *Ión, Timeo, Critias*, ed. J. M. Pérez Martel, Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- Platón, *La República o el Estado*, trad. P. de Azcárate, Editorial Edaf, Madrid, 1990.
- Platón, *Protágoras, Gorgias, Carta séptima*, ed. F. J. Martínez García, Alianza Editorial, Madrid, 2004.
- Platón, *Teeteto o sobre la ciencia*, Editorial Anthropos, Barcelona, 1990.
- Popper, K. R., *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1983.
- Popper, K. R., *El universo abierto: un argumento a favor del indeterminismo. Post Scriptum a La lógica de la investigación científica* vol. III, Editorial Tecnos, Madrid, 1985.
- Popper, K. R., *El universo abierto: un argumento a favor del indeterminismo. Post Scriptum a La lógica de la investigación científica* vol. II, Editorial Tecnos, Madrid, 1986.
- Racionero, L., *El arte de vivir a través de los cinco sentidos*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1989.
- Rivera de Rosales, J., «Cuerpo y libertad. El experimento neurológico de Libet», *Revista Pensamiento* vol. 72 núm. 273, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid, 2016, pp. 1019-1041.

Rivera de Rosales, J., «El ser y los cuatro ámbitos de la acción moral. Un ensayo de ética filosófica», en Granja, D. M.-Santiago, T. (coords.), *Moral y derecho. Doce ensayos filosóficos*, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, México, 2011, pp. 380-411.

Rivera de Rosales, J., «Las dificultades del teísmo desde el punto de vista transcendental», en Rivera de Rosales, J.-Cubo, Ó. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Editorial Dykinson, Madrid, 2009, pp. 357-390.

Rivera de Rosales, J., «Schiller: la necesidad transcendental de la belleza», *Estudios de Filosofía* n° 37, Universidad de Antioquía, Medellín (Colombia), 2008, pp. 223-246.

Rivera de Rosales, J., «Un poco de caos para alumbrar una estrella danzarina. Nietzsche y el espíritu trágico», *Convivium* no. 25, 2012, pp. 115-144.

Rivera de Rosales, J., «Una reflexión transcendental sobre lo divino», *Éndoxa: Series Filosóficas* n° 1, Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid, 1993, pp. 149-194.

Rivera de Rosales, J.-Cubo, Ó. (eds.), *La polémica sobre el ateísmo. Fichte y su época*, Editorial Dykinson, Madrid, 2009.

Rousseau, J.-J., «Del contrato social», en Rousseau, J.-J., *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, trad. M. Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp 5-176.

Rousseau, J.-J., «Emilio o la educación», en Rousseau, J.-J., *Rousseau* vol. II, Editorial Gredos, Madrid, 2015.

Rousseau, J.-J., «Sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres», en Rousseau, J.-J., *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, trad. M. Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp. 177-334.

Rousseau, J.-J., *Del contrato social. Sobre las ciencias y las artes. Sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, trad. M. Armiño, Alianza Editorial, Madrid, 1991.

Rubia, F. J., *El fantasma de la libertad. Datos de la revolución neurocientífica*, Editorial Crítica, Barcelona, 2009.

Sagrada Biblia, versión de Nácar y Colunga, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1958.

Sánchez León, M. L. (ed.), *II Cicle de conferències. Religions del món antic: la creació*, Palma de Mallorca, 2001.

Sánchez Meca, D., «Introducción al volumen III», en Nietzsche, F., *Obras completas de Friedrich Nietzsche. Volumen III. Obras de madurez I*, Editorial Tecnos, Madrid, 2014.

Sans, I. M., «Síntesis de historia de las religiones», en Fraijó, M. (ed.), *Filosofía de la religión. Estudios y textos*, Editorial Trotta, Madrid, 1994, pp. 47-65.

Santos Ballesteros, J., *Instituciones de responsabilidad civil* vol. III, Fundación Cultural Javierana, Bogotá (Colombia), 2006.

Schiller, F., *La educación estética del hombre*, trad. M. García Morente, Editorial Espasa-Calpe, Buenos Aires (Argentina), 1941.

Schiller, F., *Sämtliche Werke* t. I, Hanser, Múnich (Alemania), 1987.

Schopenhauer, A., «Escrito concursante sobre el fundamento de la moral», en Schopenhauer, A., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, ed. P. López de Santa María, Editorial Siglo XXI, Madrid, 2007, pp. 37-142.

Schopenhauer, A., «Escrito concursante sobre la libertad de la voluntad humana», en Schopenhauer, A., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, ed. P. López de Santa María, Editorial Siglo XXI, Madrid, 2007, pp. 143-323.

Schopenhauer, A., *Los dos problemas fundamentales de la ética*, ed. P. López de Santa María, Editorial Siglo XXI, Madrid, 2007.

Schrödinger, E., *¿Qué es la vida?*, ed. R. Guerrero, Círculo de Lectores, Barcelona, 2009.

Sellés, M.–Solís, C., *Revolución científica*, Editorial Síntesis, Madrid, 1991.

Séneca, *Epístolas morales a Lucilio* vol. II, Editorial Gredos, Madrid, 1989.

Shakespeare, W., «La tragedia de Ricardo III», en Shakespeare, W., *Obras completas de William Shakespeare*, Editorial Aguilar, Madrid, 1967, pp. 734-802.

Shakespeare, W., *Obras completas de William Shakespeare*, Editorial Aguilar, Madrid, 1967.

- Smith, A., *Una investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*, trad. C. Rodríguez Braun, Alianza Editorial, Madrid, 1996.
- Spinoza, B., *Correspondencia*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- Spinoza, B., *Ética demostrada según el orden geométrico*, ed. V. Peña, Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- Stuart Mill, J., *Sobre la libertad*, trad. P. de Azcárate, Alianza Editorial, Madrid, 2007 (1970¹).
- Teruel, P. J., «El doble sentido del reduccionismo científico», *Naturaleza y libertad. Revista de Filosofía* número 2, Departamento de Filosofía y Lógica de la Universidad de Sevilla, Málaga, 2013, pp. 191-222.
- Teruel, P. J., «Monismo nouménico. Diálogo sobre los máximos sistemas en filosofía de la mente», *Thémata. Revista de filosofía* número 41, Facultad de Filosofía de la Universidad de Sevilla, Sevilla, 2009, pp. 548-576.
- Thoreau, H. D., *Walden*, Errata naturae editores, Madrid, 2015.
- Tomás de Aquino, *Suma de Teología*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2001.
- Torralba Roselló, F., *Poética de la libertad: lectura de Kierkegaard*, Caparrós Editores, Madrid, 1998.
- Turing, A. M., «Computing machinery and intelligence», *Mind, New Series* vol. 59 n.º. 236 (Oct. 1950), <http://phil415.pbworks.com/f/TuringComputing.pdf> [Consultado el 10/3/2019], pp. 433-460.
- Vattimo, G., *Adiós a la verdad*, trad. M. T. D'Meza, Editorial Gedisa, Barcelona, 2010.
- Von Wright, G. H., *Explicación y comprensión*, Alianza Editorial, Madrid, 1987.
- Weber, M., «La política como vocación», en Weber, M., *El político y el científico*, trad. F. Rubio, Alianza Editorial, Madrid, 1991, pp. 81-179.
- Weber, M., *El político y el científico*, trad. F. Rubio, Alianza Editorial, Madrid, 1991.
- Zambrano, M., *El hombre y lo divino*, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993.